



Editora  
UFPel

# Mediaevum I Estudos de Filosofia Medieval

Alfredo Storck  
(Organizador)

DISSERTATIO  
FILOSOFIA

# **MEDIAEVUM I: ESTUDOS DE FILOSOFIA MEDIEVAL**

Série Dissertatio Filosofia

# **MEDIAEVUM I: ESTUDOS DE FILOSOFIA MEDIEVAL**

Alfredo Storck  
(Organizador)

**DISSERTATIO**  
**FILOSOFIA**

Pelotas, 2024.



**Editora UFPel**

**Chefia:**

Ana da Rosa Bandeira | EDITORA-CHEFE

**Seção de Pré-produção:**

Isabel Cochrane | ADMINISTRATIVO

Suelen Aires Böettge | ADMINISTRATIVO

**Seção de Produção:**

Eliana Peter Braz | PREPARAÇÃO DE ORIGINAIS

Marisa Helena Gonsalves de Moura | CATALOGAÇÃO

Anelise Heidrich | REVISÃO

Suelen Aires Böettge | ADMINISTRATIVO

Fernanda Figueredo Alves | PROJETO GRÁFICO E DIAGRAMAÇÃO

Carolina Abukawa (Bolsista) | PROJETO GRÁFICO E DIAGRAMAÇÃO

Angélica Knuth (Bolsista) | PROJETO GRÁFICO E DIAGRAMAÇÃO

**Seção de Pós-produção:**

Madelon Schimmelpfennig Lopes | ADMINISTRATIVO

Eliana Peter Braz | ADMINISTRATIVO



### **CONSELHO EDITORIAL DO NEPFIL online**

Prof. Dr. João Hobuss  
Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo (Editor-Chefe)  
Prof. Dr. Alexandre Meyer Luz (UFSC)  
Prof. Dr. Rogério Saucedo (UFSM)  
Prof. Dr. Renato Duarte Fonseca (UFSM)  
Prof. Dr. Arturo Fatturi (UFFS)  
Prof. Dr. Jonadas Techio (UFRGS)  
Profa. Dra. Sofia Alborno Stein (UNISINOS)  
Prof. Dr. Alfredo Santiago Culleton (UNISINOS)  
Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich (PUCRS)  
Prof. Dr. Manoel Vasconcellos (UFPEL)  
Prof. Dr. Marco Antônio Caron Ruffino (UNICAMP)  
Prof. Dr. Evandro Barbosa (UFPEL)  
Prof. Dr. Ramón del Castillo (UNED/Espanha)  
Prof. Dr. Ricardo Navia (UDELAR/Uruguai)  
Profa. Dra. Mônica Herrera Noguera (UDELAR/Uruguai)  
Profa. Dra. Mirian Donat (UEL)  
Prof. Dr. Giuseppe Lorini (UNICA/Itália)  
Prof. Dr. Massimo Dell'Utri (UNISA/Itália)

### **COMISSÃO TÉCNICA (EDITORIAÇÃO)**

Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo (Editor-Chefe)

### **DIREÇÃO DO IFISP**

Profa. Dra. Elaine Leite

### **CHEFE DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

Prof. Dr. Sérgio Strefling

## **Série Dissertatio Filosofia**

A Série Dissertatio Filosofia é uma iniciativa do Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia do Departamento de Filosofia da UFPel. Todas as publicações recebem o selo editorial do NEPFIL online e possui por objetivo geral a disponibilização de materiais bibliográficos relevantes tanto para o ensino, quanto para a pesquisa em filosofia.

### **EDITOR DA SÉRIE:**

Juliano Santos do Carmo (UFPEL)

### **EQUIPE TÉCNICA:**

Diagramação: Juliano Santos do Carmo

Capista: Juliano Santos do Carmo

### **CRÉDITOS DA IMAGEM DE CAPA:**

Juliano Santos do Carmo

© **Série Dissertatio Filosofia, 2024.**

Universidade Federal de Pelotas  
Departamento de Filosofia  
Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia  
Editora da Universidade Federal de Pelotas

### **NEPFil online**

Rua Alberto Rosa, 154 – CEP 96010-770 – Pelotas/RS

Os direitos autorais estão de acordo com a Política Editorial do NEPFil online. As revisões ortográficas e gramaticais foram realizadas pelos organizadores. Os direitos autorais dos autores aqui traduzidos são de responsabilidade única e exclusiva dos organizadores do volume.

**Primeira publicação em 2024 por NEPFil online e Editora da UFPel.**

### Dados Internacionais de Catalogação

---

N123 Mediaevum I: estudos de filosofia medieval.  
[recurso eletrônico] Organizador: Alfredo Storck – Pelotas: NEPFIL Online, 2024.

544p. - (Série Dissertatio Filosofia).

Modo de acesso: Internet  
<wp.ufpel.edu.br/nepfil>  
ISBN: 978-65-998643-4-6

1. Filosofia Medieval. 2. Coletânea I. STORCK, Alfredo.

COD 100

---



# Sumário

Apresentação .....	11
--------------------	----

## I. As mulheres na Filosofia Medieval

1. Escrita de si na Idade Média? Revisitando alguns conceitos .....	14
<i>Maria Simone Marinho Nogueira</i>	
2. Estudo sobre a noção de <i>pudicitia feminina</i> (honra feminina) .....	39
<i>Cristiane Negreiros Abbud Ayoub</i>	
3. Eva e Maria: faces da natureza feminina em Hildegarda de Bingen .....	76
<i>Camila Ezídio</i>	
4. Christine de Pizan sobre a paz do reino e o bem comum .....	97
<i>Ana Rieger Schmidt</i>	

## II. Agostinho, Boécio e Damião

5. <i>Fines bonorum nostrorum esse pacem</i> : Agostinho de Hipona sobre o status temático-conceitual da “guerra” e da “paz” .....	128
<i>Darlan Lorenzetti</i>	
6. Reflexiones metodológicas a propósito de la presencia de Boecio en el <i>De angelo perduto</i> de Gilberto Crispino .....	155
<i>Natalia G. Jakubecki</i>	
7. Pedro Damião: A onipotência divina para além de toda lógica .....	177
<i>Manoel Vasconcellos</i>	

## III. Alberto Magno e Tomás de Aquino

8. Conceito de Fluxo na Filosofia da Matemática de Alberto Magno .....	190
<i>Marco Aurélio Oliveira da Silva</i>	

<b>9. Considerações sobre a hierarquia natural na obra de Alberto Magno.....</b>	<b>211</b>
<i>Felipe de Souza Terra</i>	
<b>10. <i>Vis Cogitativa</i> e <i>Ars</i> em Tomás de Aquino .....</b>	<b>237</b>
<i>Andrey Ivanov</i>	
<b>11. Sobre o “juízo por comparação” e o “juízo dos brutos” .....</b>	<b>254</b>
<i>Napoleão Schoeller de Azevedo Júnior</i>	
<b>12. Entre vontade e razão: notas sobre o problema do fim no comentário de Tomás de Aquino ao livro VI da <i>Ética a Nicômaco</i> .....</b>	<b>268</b>
<i>Pedro Konzen Capra</i>	
<b>13. A Natureza Humana segundo Tomás de Aquino .....</b>	<b>284</b>
<i>Sérgio Ricardo Strefling</i>	
<b>14. Sobre o ato moral humano e sua relação com a felicidade .....</b>	<b>293</b>
<i>Willian Kalinowski</i>	

#### **IV. Duns Scotus e Guilherme de Ockham**

<b>15. O Problema da Servidão em Duns Scotus: uma análise do conceito de propriedade privada para com a edificação da servidão .....</b>	<b>327</b>
<i>Júlia Sant' Anna Horn</i>	
<b>16. Ockham versus João XXII: sobre a possibilidade de um papa tornar-se herético .....</b>	<b>347</b>
<i>William Saraiva Borges</i>	
<b>17. A pluralidade de formas em Ockham .....</b>	<b>367</b>
<i>Cláudio André Lottermann</i>	
<b>18. Sobre a classificação dos termos e significação em Guilherme de Ockham .....</b>	<b>381</b>
<i>Umbelina Maria Galvão de Moura</i>	

## V. Segunda Escolástica e Escolástica Americana

19. **As Fronteiras da segunda Escolástica na América Latina** .....408  
*Alfredo Santiago Culleton*
20. **Jerónimo Valera O.F.M. (1568–1625) e o debate sobre o status ontológico dos entes de razão** .....421  
*Roberto Hofmeister Pich*
21. **Mundos possíveis, futuros contingentes e infinitos: as proposições hipotéticas na lógica modal de Antonio Rubio** .....460  
*Marcus Paulo Rycembel Boeira*
22. **O Vínculo entre o juiz e a pena legal na Escolástica Ibérica do século XVII: o Curso Salmanticense Carmelitano** .....490  
*Alfredo de J. Flores*  
*Estéfano Elias Risso*
23. **Um *Cursus Philosophicus* brasileiro? O caso do Manuscrito 380**.....505  
*Márcio Paulo Cenci*

## VI. Metodologia

24. **Traições necessárias: traduzindo o latim medieval** .....525  
*Anna Maria Fedeli*
- Autores** .....537

# Apresentação

Alfredo Storck

O presente volume intitulado *Mediaevum I: Estudos de Filosofia Medieval* inaugura uma série de publicações apoiadas pela *Sociedade Brasileira para o Estudo da Filosofia Medieval* (SBEFM, [https://sbe\\_fm.com](https://sbe_fm.com)). Trata-se de um desdobramento natural para uma área que busca sua plena consolidação no país. Lembremos que nos anos 90 do século passado, a área da História da Filosofia Medieval era praticamente inexistente no Brasil a tal ponto de a CAPES ter criado um projeto de fomento que visava a formação de doutorados no exterior para impulsionar a área. Desde os anos 2000, no entanto, o número de doutoras e doutores aumentou consideravelmente. Naquela década, foram criados Grupos de Trabalho ligados à ANPOF que contribuíram significativamente para qualificar seus integrantes por meio do intercâmbio de pesquisas e do compartilhamento de critérios para aferimento de suas qualidades. Em 2017, o Brasil foi o primeiro país no hemisfério sul a sediar um evento da *Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale* (SIEPM, <https://hiw.kuleuven.be/siepm>), atestando-se assim o reconhecimento internacional para as pesquisas realizadas na área.

Em 2017, foi fundada a *Sociedade Brasileira para os Estudos de Filosofia Medieval* (SBEFM) com o objetivo de desenvolver atividades de apoio à pesquisa na área da Filosofia Medieval, promover e apoiar publicações e tradução de livros de autores medievais, bem como fomentar estudos relevantes de pesquisadoras e pesquisadores da área. A SBEFM surge com a vocação explícita de promover a internacionalização das pesquisas por meio de eventos que congreguem pesquisadoras e pesquisadores nacionais e internacionais. Entende que o contato frequente com investigadoras e investigadores provenientes dos principais centros de pesquisa é condição não apenas para circulação de novas ideias, mas igualmente para a assimilação e partilhamento de critérios internacionalmente reconhecidos para a prática da pesquisa. Até o momento, a SBEFM organizou três eventos, um primeiro em 2019, um segundo de forma remota durante a pandemia mundial de Covid-19 e um terceiro em 2023. A particularidade do III Congresso esteve na realização de uma Escola de Inverno de Filosofia Medieval, a qual contou com apoio direto da SIEPM.

Os artigos publicados no presente volume estão ligados a apresentações realizadas durante o III Congresso. Isso não significa que o volume corresponda a algo como Anais do evento, pois a maior parte dos artigos apresenta as pesquisas em estágio mais completo de desenvolvimento do que o apresentado durante o evento. Algumas características salientes merecem, contudo, ser evidenciadas, pois ajudam a entender como o volume se encontra organizado e, sobretudo, como ele congrega temas tradicionais com as tendências mais recentes da pesquisa filosófica.

O primeiro bloco de artigos versa sobre as *Mulheres na Filosofia Medieval* e alinha-se ao movimento mais recente e compartilhado com outras áreas de repensar e redefinir o cânone filosófico. Autoras e temas que outrora não constavam sequer dos principais manuais de história da filosofia agora são objeto de intensa e rica pesquisa. Nomes como Marguerite Porete, Hildegarda de Bingen e Christine de Pizan passam a ser referência obrigatória na área e abrem espaço para novas compreensões sobre como compreender a história da filosofia em geral e a filosofia medieval em particular.

Já os blocos segundo a quarto abordam autores mais tradicionalmente identificados ao pensamento medieval, como Agostinho de Hipona, Boécio, Damião, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Duns Scotus e Guilherme de Ockham. As contribuições presentes no volume vão desde a lógica, passando pela epistemologia, ética, filosofia política e metafísica medievais.

O quinto bloco explora uma nova área que tem ganhado importância internacional crescente nos últimos anos graças, sobretudo, a colegas que trabalham em nosso continente. Trata-se do desenvolvimento da Filosofia Escolástica na Península Ibérica e, a partir dali sua recepção nas Américas, espanhola e portuguesa em particular. O volume encerra com uma contribuição de natureza metodológica sobre os desafios envolvidos na importante tarefa de tradução do latim para o português.

A história da Filosofia Medieval é uma história de diversas filosofias. Ela é o resultado de diversas culturas, religiões, línguas e outros fatores que operam, em alguns momentos, de modo mais isolado, e em outros de modo mais interdependente e ligadas aos movimentos de transmissão textual e traduções. Por ser um fenômeno complexo e de longa duração, não cessa a cada dia de relevar novidades a quem se interessa por esse campo. Desejamos que nossas leitoras e leitores encontrem no presente volume um pouco da riqueza desse período.

# **I. AS MULHERES NA FILOSOFIA MEDIEVAL**

- 1 -

# Escrita de si na Idade Média? Revisitando alguns Conceitos

*Maria Simone Marinho Nogueira<sup>1</sup>*

## Considerações iniciais

Abordar o tema da escrita de si em autores modernos e contemporâneos já não é tarefa de pouca monta devido à complexidade do assunto e, por conseguinte, por sua série de desdobramentos, sendo um deles o conceito de autoficção<sup>2</sup>. Quando se trata, então, de se pensar a escrita de si em escritoras medievais que, ainda por cima, são místicas, tudo se torna ainda mais difícil, pois a tríade “Idade Média - mulher - mística” encontra-se envolta em muitos preconceitos como “Idade das trevas, sexo-débil, saber obscuro”, acrescido da aceita prerrogativa da invenção do sujeito apenas na Idade Moderna. Logo, como já afirmado em outro estudo (Nogueira, 2020), refletir sobre a escrita de si em textos de mulheres místicas medievais implica na desconstrução e reconstrução de determinados conceitos e ideias no intuito de dar visibilidade a uma literatura marginal. Assim, objetiva-se neste estudo oferecer elementos para uma reflexão sobre a possibilidade de uma escrita de si no medievo, sendo esta possibilidade ilustrada, ainda que de forma abreviada, com duas escritoras místicas medievais: Hadewijch da Antuérpia (séc. XIII) e Marguerite Porete (†1310). Para consecução do texto usar-se-á a obra de Porete (2008; 1996) e de Hadewijch (2001;1999), assim como o seguinte referencial teórico: Certeau (2015); Foucault (2001;1992); Hadot (2016; 2014); logna-Prat (2005); Klinger (2012;2008); Nogueira (2020;2021); Régnier-Bohler (1990), Rosenwein (2005); Zumthor (1975;1972), dentre outros estudos.

---

<sup>1</sup> Bolsista de Produtividade em Pesquisa da UEPB, Edital PRPGP nº 03/2024, Processo SUAP 55001.001516.2024-39.

<sup>2</sup> Para este tema, Cf. Diana Klinger, 2008.

É possível falar de escrita de si no medievo? Quais são as implicações de uma tal escrita? Que conceitos são necessários para uma tal abordagem? Como a historiografia vê este tema? Apenas os estudiosos da modernidade e da contemporaneidade pensam não ser possível abordar a questão do *eu* na Idade Média ou os estudiosos do medievo também seguem um posicionamento semelhante ao dos modernos e contemporâneos? Ou, como pergunta Dominique Iogna-Prat (2005), o nascimento do individualismo ocidental é uma questão que interessa aos medievalistas? Tenta-se, a partir de agora, responder a estas questões no intuito de, pelo menos, fazer uma aproximação ao tema em análise, começando pela leitura moderna e contemporânea.

Os estudos sobre o *eu* na Idade Média, normalmente, citam alguns autores que se debruçaram sobre esta questão com o objetivo, mais do que concordar ou discordar, de mostrar a complexidade da temática em questão. Assim, não é difícil encontrar em muitos estudos, logo de partida, o posicionamento de Jacob Burckhardt<sup>3</sup>, no seu livro clássico *Die kultur der Renaissance in Italien*, onde, na segunda parte, aborda a ideia do desenvolvimento do indivíduo, fazendo, dentre outras coisas, a contraposição entre o homem do Renascimento italiano e o homem medieval. O historiador da cultura afirma que o homem medieval, quando se trata de consciência (seja a do mundo, seja a sua própria), permanece encoberto por um véu comum e este termina por fazer com que o indivíduo só seja capaz de reconhecer a si próprio no seio de uma raça, um povo, um partido, uma corporação, uma família ou outra forma de grupo. Dito isto, Burckhardt afirma que é na Itália, pela primeira vez, que há uma consideração objetiva do Estado e, ao lado deste, “se ergue, com pleno poder, o *subjetivo*: o homem se converte em *indivíduo* espiritual e como tal se reconhece” (Burckhardt, 2004, p. 105).

Não é preciso mostrar a força que uma leitura desta teve ao longo da história, bastando simplesmente atentar para o fato que durante muito tempo dominou a visão que se poderia ter do medievo, ou seja, as lentes do Renascimento (complementada pela dos iluministas), com ou sem intenção, direcionaram para a Idade Média um olhar pejorativo, fazendo deste período não apenas um momento de passagem entre a Antiguidade e a Modernidade, como, sobretudo, uma longa noite de trevas, precisamente dez séculos ou mil anos de

---

<sup>3</sup> Cf., por exemplo: BEDOS-REZAK e IOGNA-PRAT (2005); ARLINGHAUS (2015); ROSENWEIN (2005), para as referências a Jacob Burckhardt.

escuridão, com tudo de pior que o simbolismo de uma contraposição treva *versus* luz pudesse oferecer. Neste sentido, por mais que alguns vissem no século XII um movimento que antecipava em três séculos o Renascimento italiano e que se justificava, dentre outras coisas, pelo desenvolvimento das cidades, conseqüentemente, das escolas, das artes, da literatura, das ciências e o gérmen das futuras universidades (que são fundadas no século XIII), parece não ter sido suficiente o esforço de Charles Haskins (1927) que chama a atenção para o renascimento que ocorreu no século XII, e o trabalho de Colins Morris (1972) que coloca esse século (o XII) como o da descoberta do indivíduo<sup>4</sup>. Não à toa, escreve Dominique Iogna-Prat: “Nos últimos quarenta e cinco anos, de 1927 a 1972 e fora do Novo Mundo, as questões de um Renascimento precoce, medieval, e de uma data que convém assinalar o nascimento do indivíduo, não têm mobilizado muito os medievalistas (2005, p. 13).

O historiador francês faz tal afirmação numa *Introduction générale* a um livro importante sobre o indivíduo na Idade Média (o primeiro referenciado na nota 2), que coordena juntamente com Brigitte Miriam Bedos-Rezak e que foi lançado em 2005. Naturalmente que depois de 1927 a 1972 muita coisa mudou, como, com certeza, mudou também de 2005 (data do livro de Iogna-Prat) a 2023, no que diz respeito ao interesse sobre o tema do indivíduo na Idade Média. Ou seja, outros estudos foram publicados e o tema foi enriquecido ou problematizado com as discussões sobre sujeito, autoria, morte do autor, escrita de si e, como afirma Diana Klinger, com os estudos culturais e de gênero, já que cada vez mais a crítica tem uma tendência a refletir sobre o próprio sujeito da escrita (cf. 2012, p.12). Logo, considera-se que este sujeito da escrita é também o indivíduo que fala sobre si (e não só sobre si) na Idade Média, ou seja, as duas mulheres aqui em questão: Hadewijch da Antuérpia e Marguerite Porete. Mas antes, é ainda necessário voltar à discussão sobre o sujeito, retomando as ideias do historiador suíço.

A consideração de Burckhardt, apresentada no início desta parte, tem raízes filosóficas mais antigas, pois, como já se escreveu (Nogueira, 2020), apesar de não se esquecer das *Confissões* de Agostinho (354-430), uma das primeiras autobiografias da história, estas são lidas normalmente como um texto introspectivo na busca de o homem chegar a Deus, conhecendo, primeiro, a si próprio. Embora não haja um consenso de que a obra *Confissões* seja uma autobiografia, importa notar que foi narrada em primeira pessoa, trazendo, desta forma, a marca da subjetividade que a caracteriza. Afinal, como se pode retirar

---

<sup>4</sup> Estar-se a referir, respectivamente, aos livros: *The Renaissance of the Twelfth Century* e *The discovery of the individual 1050-1200*.

esta marca diante da busca empreendida pelos “vários Agostinhos” (criança, adolescente, jovem, adulto, homem, religioso) por Deus e pela compreensão de si mesmo, sobretudo quando afirma *mihi quaestio factus sum?*<sup>5</sup> Estranho pensar como alguém que afirma que se tornou um problema para si próprio não possa se reconhecer como um indivíduo ou, ao menos, como alguém que tenha consciência da sua existência singular já que, em termos filosóficos, a subjetividade é atribuída a Descartes e não a Agostinho.

Bem, afirma-se que com o *cogito ergo sum* o filósofo francês a inaugura, colocando no centro não mais Deus, como fizera Agostinho, mas a própria razão. Talvez por isso, mas não só por isso, quando se fala de escrita de si, a tendência esteja sempre voltada para o horizonte da modernidade e da contemporaneidade e não para o da Idade Média. Ora, o que se coloca em causa, com esta leitura que se tornou correntemente aceita, é, como escreve Alain de Libera (2007), certa forma de fazer filosofia que lê, numa determinada tradição, Descartes à luz de Aristóteles, atribuindo à ideia de sujeito antes de Descartes apenas o sentido de *subjectum*, isto é, suporte passivo de atributos e, deste modo, parece um sujeito sem autonomia, o que não é verdade. Neste sentido, não parece forçoso atribuir a uma parte da literatura de autoria feminina na Idade Média a característica de uma escrita de si, pois, como ver-se-á, são mulheres bastante conscientes das suas necessidades de escrever e de divulgar os seus textos. Assim, a desconstrução de uma determinada ideia de sujeito não só ajuda a pensar a possibilidade de uma escrita de si no medievo, como também contribui para desconstruir outros preconceitos que foram forjados ao longo do tempo como, por exemplo, a da não existência de uma escrita feminina na Idade Média (cf. Nogueira, 2020).

Mas, como a leitura da inexistência do *eu* ou da subjetividade é algo “natural” entre a maioria dos pesquisadores do Renascimento, da modernidade e da contemporaneidade, pensa-se ser interessante refletir um pouco sobre essa suposta naturalidade a partir dos próprios medievalistas, afinal, como escreve logna-Prat (cf. 2005, p. 9), há numerosos medievalistas persuadidos de que trabalham sobre uma cultura exótica e sem paralelo pertinente com o nosso próprio

---

<sup>5</sup> O passo em questão encontra-se no livro X, um dos mais bonitos das *Confissões*, e que aborda a questão da memória. No final do capítulo XXXIII, 50, o filósofo africano escreve: “Tu, porém, Senhor meu Deus, escuta-me, volta para mim o teu olhar, e vê-me, e compadece-te de mim, e cura-me, tu, a cujos olhos *me tornei para mim mesmo numa interrogação*, e é essa a minha doença” (Agostinho, 2001, p. 207 [itálico nosso, em latim no corpo deste texto]).

mundo e, nesta direção, não há equivalência entre as noções modernas de indivíduo, sujeito ou identidade na sociedade medieval. Ele cita um autor medievalista para justificar a sua afirmação, Alain Guerreau, mas aqui se fará a reflexão que se quer com outro medievalista, Paul Zumthor, não apenas porque ele convém melhor para a ilustração que se fará, como também porque o pesquisador citado por logna-Prat parece mais preocupado em apresentar uma fundamentação para medievalística<sup>6</sup>. Com isto não se quer dizer que Zumthor se enquadre na crítica que logna-Prat faz a certo grupo de medievalistas. Trata-se tão somente de fazer uma ilustração de parte das ideias sobre o *eu* por meio de um estudioso da Idade Média por quem se tem uma grande consideração.

Pois bem, no seu livro *Lange, text, énigme*, Zumthor apresenta a autobiografia (um dos gêneros literários relacionado ao tema da escrita de si) como sendo constituída por dois elementos: um *eu* e uma narração entendida como não fictícia. Esses dois elementos, por sua vez, estão unidos por uma relação funcional e essa relação termina por definir a autobiografia como o “gênero”<sup>7</sup> em que o *eu* é, ao mesmo tempo, o enunciador e o objeto da enunciação, constituindo o tema cujas ações sucessivas engendram a narrativa (cf. Zumthor, 1975, p. 210). Para ele, as autobiografias refletem uma relação referencial que comporta o uso do pronome *eu* e *se*, por um lado, há uma oposição entre o *eu* e o *tu*; por outro, é difícil fazer uma oposição, ou marcar uma diferença, no seio mesmo da narração, entre narrativa ficcional e história, já que a própria natureza da linguagem literária conduz a uma neutralização dessas diferenças (Cf. *Ibidem*, p. 211). No entanto, Zumthor reconhece como exceção a *Historia calamitatum* de Pedro Abelardo (1079-1142), pois esta possui um enquadramento de eventos que, em termos modernos, podem ser considerados históricos.

No entanto, apesar de situar a *Historia calamitatum* dentro da tradição literária das *Confissões* de Agostinho, afirma: “De resto, as *Confissões* culminam em um comentário do Gênesis: a experiência individual se encontra, ao nível

---

<sup>6</sup> Sobre este tema, veja-se Guerreau (2002) e Bastos (2017).

<sup>7</sup> Zumthor, em *Essai de poétique médiévale*, dedica uma parte do livro, *Classes et genres*, para abordar o tema dos gêneros literários na Idade Média, p. 187-202, e afirma: “Tradicionalmente, no entanto, os medievalistas falam de gênero. Em diversas ocasiões, até aqui, eu empreguei este termo por simples comodidade provisória. É preciso examinar mais de perto. Numerosos trabalhos recentes têm levado em consideração o conceito que, é o mínimo que podemos dizer, não é evidente”. (ZUMTHOR, 1975, p. 192).

mesmo da intenção profunda do texto, transcendida” (*ibidem*)<sup>8</sup>. Neste horizonte, o de uma transcendência da experiência individual, o medievalista em questão, em outro livro, *Essai de poétique médiévale*, prefere usar os termos *personnel* e *impersonnel* quando se trata de falar do *eu* na sua abordagem das formas do discurso da poética medieval. Para ele, o discurso pessoal integra a presença do seu enunciador, pelo menos de forma ficcional, e se refere a um *hic et nunc*, comportando um tom fortemente afetivo. Já o discurso impessoal se refere ao passado e tem como principal característica: narrar. (Cf. *Idem*, 1972, p. 205).

Ao abordar as formas do discurso da poética medieval, Zumthor analisa três gêneros: as memórias (ou confissões), o poema alegórico (como o *Romance da Rosa*) e o canto cortês. Para os três modelos literários, ele inicia com a afirmação de que há uma lei geral da impessoalidade narrativa e que esta pode ser enunciada da seguinte forma: “A poesia medieval ignora a narrativa em primeira pessoa. Esta lei comporta um pequeno número de exceções, mais aparentes do que reais” (*Idem*, 1975, p. 205). Por fim, para se terminar esta ilustração sobre o *eu* na análise de Zumthor sobre a poética medieval, veja-se algumas ideias que complementam ou reforçam esta lei geral da impessoalidade narrativa, que dizem respeito, de uma maneira geral, àquelas três formas do discurso. Escreve o medievalista francês (*idem, passim*):

1. Seu sujeito é um elemento nominal do texto e age como uma força unificante e estruturante.
2. Este sujeito jamais é reflexivo da instância do discurso.
3. Ele é demonstrativo e nunca possessivo.
4. O sujeito elimina toda marca textual que veicula o autor ao seu texto e o texto ao seu auditório.
5. O destino do *eu* se confunde com o destino coletivo do homem e do mundo.
6. Os autores colocam na presença dos ouvintes a onipresença de um *eu* gramatical, anônimo e universal.
7. O *eu* não tem verdadeiramente valor referencial sobre o plano do discurso.

---

<sup>8</sup> É fato que as *Confissões* se encerram com o comentário sobre o Gênesis, mas este comentário só começa no livro XI, dedicado a uma reflexão sobre o tempo que, aliás, para além do início do comentário, este sim, transcendido, situa Agostinho como um ser marcado também pela temporalidade.

Bem, quando se olha para as duas escritoras medievais que serão apresentadas aqui, percebe-se que nenhum desses argumentos parece fazer sentido, como se verá. É fato que Zumthor se refere a três tipos de narrativas medievais que não são, necessariamente, as narrativas que aqui serão mostradas. De qualquer modo, mesmo diante da dificuldade em classificar o texto de Marguerite Porete, não se pode deixar de dizer que ele comporta, também, aspectos encontrados nas memórias, no poema alegórico e no canto cortês. Já sobre a obra de Hadewijch da Antuérpia, uma possível classificação de gêneros narrativos é menos complicada para ser pensada. Quer dizer, enquanto sua produção se divide em Poemas (canções), Cartas e Visões, sua escrita, como afirma Maria Tabuyo (2005, p. 10), “faz transparecer uma escrita assombrosa, e seu nome se encontra na origem da literatura flamenga em língua materna, vernácula”.

Já o único livro de Porete, *O espelho das almas simples*<sup>9</sup>, é composto por capítulos divididos em duas partes. A primeira é narrada em terceira pessoa e se constitui em um diálogo com diferentes personagens, sendo as principais a Alma, a Dama Amor e a Razão. A segunda parte é narrada em primeira pessoa e com exceção dos capítulos 133 e 134 não há mais diálogos, trata-se de uma espécie de tratado onde impera a voz da sua própria escritora. Apesar desta possível classificação (diálogo, tratado), o texto apresenta outras configurações como poesias, uma canção de abertura, um prólogo e uma *aprobatio*. Como a obra de Hadewijch, o livro de Porete também foi escrito em língua materna, médio-francês (originalmente em picardo, mas esta cópia se perdeu) e também deixa transparecer toda a cultura assombrosamente letrada de sua escritora, o que resulta em um texto complexo onde se cruzam vários saberes como filosofia, literatura e teologia.

Mas voltando à escolha de Zumthor que aqui se fez, a ideia não foi desmerecer as suas análises, até porque ele nem cita as escritoras-objeto deste texto, mas tão somente mostrar, e naturalmente refletir, que não são apenas os pesquisadores do Renascimento e da modernidade que defendem a tese do

---

<sup>9</sup> O título completo em português é: *O espelho das almas simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do Amor* (no original, *Le mirouer des simples ames anienties et qui seulement demourent en vouloir et desir d'amour*). A bem da verdade, o título original, tanto em médio-francês quanto em latim, é apenas: *Mirouer the simples ames/Speculum simplicium animarum* (*O espelho das almas simples*). Mais informações sobre o livro poretiano encontram-se em Nogueira (no prelo), *Maria Madalena no Espelho de Marguerite Porete* (†1310).

sujeito como uma criação eminentemente moderna<sup>10</sup>. Ora, se houvesse espaço suficiente aqui para se retomar as colocações de Zumthor, feitas mais acima, na sua relação com as escritoras em apreço, isso seria feito sem nenhuma dificuldade, mas como não há, pensa-se que uma citação de Blanca Garí, na *Introducción* que faz à sua tradução do livro poretiano seja suficiente. É um pouco longa, mas mostra como as sete ponderações postas mais acima podem ser refutadas, à medida que reforçam a existência de um *eu*, sujeito, na Idade Média e, portanto, reforçam a ideia de uma escrita de si. Conforme Garí (2005, *passim*), depois de colocar o século XIII como o século das místicas, contextualizando suas ideias já a partir do século XII, ela afirma que a escrita feminina produz, em primeira pessoa, a partir de 1200, uma formidável mística do amor, uma mística cortês, chegando até a segunda metade do século XIII, considerada por ela como uma segunda etapa, onde se incluem, dentre outras mulheres, Hadewijch e Marguerite, inaugurando esta última uma mística especulativa, ou seja, mantém a influência sofrida pela forte presença do amor cortês, mas se encontra amplamente apoiada na teologia negativa. Mais adiante, quando aborda o processo (os processos) de Porete, já que esta foi condenada à fogueira, escreve:

Sem dúvida, o processo contra Marguerite e seu livro é insólito. *Surpreende* em muitas coisas, por exemplo, que uma mulher, uma beguina da região de Hainaut, mereça tanta atenção por parte da Igreja não bastando apenas a condenação feita por seu bispo. *Surpreende* que um livro já condenado preocupe tanto que necessite da ratificação dos maiores expertos do mais prestigioso centro universitário da época. *Surpreende*, da mesma forma, que no juízo intervenha com energia os funcionários mais próximos da política do rei Felipe, e que sejam os mesmos que desempenham um

---

<sup>10</sup> Por exemplo, no artigo de Aline Pinto, ela afirma: “[...] a construção da autorreferência, modo de discurso em que o eu toma a si mesmo como referente, remete à problemática filosófica da subjetivação e da intencionalidade da consciência. [...] um discurso em primeira pessoa está intrinsecamente ligado ao contexto da modernidade, uma vez que supõe a imersão num mundo cindido, simbolicamente intransitivo e não-harmônico, com suas contradições e paradoxos.” (2018, p. 138 e 141). Trata-se de um texto interessante sobre a autorreferência relacionada ao gênero feminino. No entanto, entendido como um problema teórico e histórico da modernidade. Ora, o mundo medieval, assim como o moderno, também teve as suas contradições e nunca foi um todo harmônico.

papel fundamental no assunto dos templários que se desenvolve, além disso, com um ritmo cronológico estranhamente entrelaçado com o processo da beguina. *Surpreende* encontrar em Viena, meses depois da morte de Marguerite, os mesmos teólogos que a julgaram herética, elaborando, a partir das teses extraídas de seu livro, a heresia do Livre Espírito e condenando de forma geral as beguinas. Mas, *surpreende*, finalmente, e talvez, sobretudo, que essa mulher responda durante mais de um ano à pressão desse imenso aparato do poder religioso e político com um ostensivo e digno silêncio que imita uma frase de seu *Espelho* [...]. (Gari, p. 14-15 [itálicos nossos])<sup>11</sup>

*Surpreende*, portanto, a demasiada importância dada à figura de Marguerite Porete e ao seu livro, fazendo daquela, que muitas vezes fala em primeira pessoa, um sujeito de fato e de direito, e não apenas um elemento nominal do texto. Sujeito este altamente consciente e reflexivo da instância do seu discurso, que reforça suas marcas textuais, veiculando seu nome ao seu texto e seu texto ao seu auditório (Porete várias vezes chama a atenção para os “ouvintes do seu livro”). Ademais, o destino de Marguerite, logo, do seu *eu*, não se confunde com o destino coletivo do ser humano e do mundo, pois estes não foram queimados em praça pública. Por fim, encerrando a parte que diz respeito às colocações de Zumthor apresentadas, não se trata de um simples *eu* gramatical, anônimo e universal, já que o *eu* de Marguerite tem um valor referencial sobre o plano do seu discurso, tanto que ela foi condenada à morte exatamente pelo discurso que fazia e este mesmo discurso/texto serviu para outras condenações de outros sujeitos na Idade Média.

Rosewein, por exemplo, na sua excelente análise sobre o *eu* no medievo, apresenta o posicionamento da medievalista Caroline Bynum, e afirma que seus trabalhos não apenas privam os primeiros medievais de uma consciência de si, como chega mesmo a lhes recusar uma consciência precisa deles próprios

---

<sup>11</sup> O excerto a que Gari se refere encontra-se no capítulo 85 de *O espelho* e diz: “A herança desta Alma é a perfeita liberdade, cada uma de suas partes tem o brasão de nobreza. Ela não responde a ninguém a menos que queira, se ele não é de sua linhagem; pois um nobre não se digna a responder a um vilão que o chama ou o convida ao campo de batalha. Portanto, quem chama uma tal alma não a encontra; seus inimigos não conseguem dela nenhuma resposta (PORETE, 2008, Cap. 85).

enquanto membros de um determinado grupo. (Cf. Rosenwein, 2005, p. 37)<sup>12</sup>. Isto também parece não se confirmar nas escritoras em epígrafe, bastando para isso recorrer às muitas passagens de *O espelho*, por exemplo, apenas para ilustrar, na *Canção da Alma*, Capítulo 122, onde Porete se auto denomina mendicante e mostra o conhecimento de diferentes grupos como, os Agostinianos e os Carmelitas. Também se pode destacar muitas passagens da obra de Hadewijch, como um passo da longa *Carta VI*, onde a escritora Belga dá conselhos a uma pessoa mais jovem e se refere aos que sofrem miséria e tristeza porque têm sede de Amor, mas não sabem como alcançá-lo: “[...] debes ser serviçal; prestar-lhes toda a ajuda que possas dar, de forma a seres útil: teu coração em afeto misericordioso, tuas palavras em consolo, teus membros dispostos em serviço e esforço” (Hadewijch, 2001, *Carta VI*, p. 67). Hadewijch muito provavelmente exerceu uma posição importante dentro de um determinado grupo de beguinhas, e em várias passagens das cartas, como a que se cita, por exemplo, percebe-se a consciência de si e dos outros, individual e coletivamente. Dito isso, passa-se agora à reflexão feita por um filósofo da Contemporaneidade.

Quando se trata de escrita de si, há uma referência sempre lembrada. O texto de título homônimo de Michel Foucault. Este texto faz parte de uma série de estudos sobre a arte de si mesmo na cultura greco-romana nos primeiros séculos do Império (Cf. Foucault, 1992, nota 1, p. 1). O filósofo francês apresenta dois gêneros de discurso, os *hypomnemata* e as Cartas, para afirmar, dentre outras coisas, que a escrita é uma etapa importantíssima no processo para onde se dirige a *askesis* e, complementa, já abordando as Cartas: “Escrever é pois ‘mostrar-se’, dar-se a ver, fazer aparecer o rosto próprio junto ao outro” (*Ibidem*, p. 8). O fato de Foucault abordar a escrita de si em escritores anteriores à Modernidade se constitui em uma ideia interessante para o que se defende aqui, como é igualmente importante a sua afirmação sobre a escrita como o mostrar-se, no sentido de dar-se a conhecer e, ainda, a relação entre escrita e *askesis*, que deve ser entendida, primeiramente, como exercício<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Rosenwein refere-se ao artigo de Bynum, *Did the twelfth century discover the individual?* de 1980.

<sup>13</sup> Embora Foucault inclua nesses exercícios também a abstinência, pensa-se que o que é dito no seu texto como um todo permite entender a *askesis* como Pierre Hadot chama a atenção, apesar de algumas divergências que ele apresenta em relação a determinados aspectos da teoria sobre a escrita de si em Foucault, sobretudo ao seu conceito de estética da existência. Mas voltando a *askesis*, escreve Hadot: “Exercício’ corresponde em grego a *askesis* ou *meleté*. [...] Não falaremos de “ascese” no sentido moderno da palavra, tal como é definido, por exemplo, por K. Heussi: ‘abstinência completa ou restrição no uso da

Muito embora o que resumidamente se apresentou sobre Foucault seja reconfortante para a ideia que se quer defender, a filosofia sempre exige um exercício de deslocamento no sentido de incitar uma reflexão fora da zona de conforto. Neste horizonte, não se pode deixar de referir-se aqui a um estudioso que, de alguma forma, chamou a atenção<sup>14</sup> de Foucault para a ideia do cuidado de si, que se reflete também no tema da escrita de si nos filósofos da Antiguidade. Trata-se de Pierre Hadot, que no seu livro *Exercícios espirituais e filosofia antiga* escreve: “Parece-me, porém, que a descrição que Foucault realiza do que eu havia denominado ‘exercícios espirituais’, e que ele prefere chamar de ‘técnicas de si’, está demasiadamente centrada sobre o ‘si’ ou, ao menos, sobre certa concepção do eu” (Hadot, 2014, p. 292). Como se pode ver, a crítica de Hadot não se concentra na existência do *si* ou do *eu* nos pensadores analisados por Foucault, o que corrobora a ideia da existência de um sujeito mesmo antes do advento da Idade Média, o que é interessante para o que aqui se reflete. A crítica de Hadot se apresenta no centramento do *eu* ao ponto de rezear que uma estética da existência, no final das contas, não passe de uma forma renovada de dandismo, como ele afirma em *A filosofia como maneira de viver* (cf., 2016, p. 171)<sup>15</sup>.

Importa discorrer, não necessariamente, sobre as convergências e divergências entre os dois filósofos franceses, mas se ater ao ponto da crítica que particularmente interessa ao tema do *eu* ou da escrita de si, e parece que um argumento de Pierre Hadot, mais do que ajudar a entender a crítica a Foucault, situa o problema, como se verá, no coração mesmo dos escritos das duas escritoras medievais em questão, embora não as aborde. Afirma Hadot:

[...] não se trata de forjar uma identidade espiritual ao escrever, mas de se liberar de sua

---

comida, bebida, do sono, do vestuário, da propriedade, especialmente, contenção no domínio sexual’. Com efeito, é preciso distinguir cuidadosamente esse emprego da palavra *askesis* na filosofia antiga. Nos filósofos da Antiguidade, a palavra *askesis* designa unicamente os exercícios espirituais dos quais falamos, isto é, uma atividade interior do pensamento e da vontade” (HADOT, 2014, p. 69).

<sup>14</sup> Cf. HADOT, 2014 e 2016.

<sup>15</sup> Não parece que a estética da existência seja outra forma de dandismo ou uma renovação deste, afinal, a proposta de Foucault implica na ideia do ser humano como uma obra de arte, capaz, portanto, de esculpir o seu eu da melhor maneira possível e isso não ocorre na aparência deste eu, mas é um exercício que se realiza de dentro para fora. No entanto, como afirma Hadot, há um foco muito intenso no eu, o que pode não permitir o elevar-se à universalidade.

individualidade para se elevar à universalidade. Portanto, é inexato falar de “escrita de si”; não somente não se escreve si mesmo, como a escrita não constitui o eu: como os outros exercícios espirituais, ela faz o eu mudar de nível, ela o universaliza. O milagre desse exercício, praticado na solidão, é que ele permite chegar à universalidade da razão no tempo e no espaço (Hadot, 2014, p. 297).

É certo que Hadot não nega a existência do eu na filosofia da era helenística (tampouco na que a antecede), porém o dimensiona em uma perspectiva diferente da de Foucault, na medida em que não interpreta a escrita de si como um mostrar-se a si mesmo, mas como um exercício que desloca o eu da solidão para a universalização. Ora, na escrita de Hadewijch da Antuérpia e de Marguerite Porete é possível vislumbrar tanto a ideia de escrita de si, proposta por Foucault, quanto a ideia do descentramento do *eu*, encontrada em Hadot. Nas duas escritoras medievais percebe-se a escrita como uma necessidade essencial de autoconhecimento e demonstração de um percurso realizado, portanto, como uma escrita de si, como um mostrar-se enquanto buscam entender os processos pelos quais passaram; do mesmo modo que se percebe também um deslocamento do eu, à medida em que as duas místicas buscam o aniquilamento de suas almas, dos seus *eus*, no fundo sem fundo do infinito, como se pode ler nas duas passagens seguintes:

[...] Meu coração, minhas veias e meus membros tremeram e se estremeciam de desejo; e, como em outras ocasiões, me senti em uma terrível tempestade, que se não estava toda plena de meu Amado e ele não me preenchia totalmente de si, enlouqueceria na minha agonia e a fúria do amor me mataria. O desejo de amor me atormentava e me torturava de tal forma que meus membros pareciam romper-se um por um e minhas veias, uma por uma, sucumbiam a tanto esforço. [...] Direi, portanto, só isto: que desejava gozar plenamente do meu Amado, conhecer-lhe e saboreá-lo sem reservas, sentir o gozo perfeito de sua humanidade com a minha, e que a minha se estabelecesse na sua, fortalecida por sua integridade contra toda queda e

sabendo se comprazer perfeitamente na entrega pura, única e plena a toda virtude. Desejava satisfazer-me com sua Divindade, sendo com ele um só espírito [...]. (Hadewijch, *Visão VII*, 2005, p. 79-80).

Tudo para ela é uma única coisa, sem um porquê, e ela é nada no uno. Agora ela não tem mais nada a fazer por Deus, nem Deus por ela. Por quê? Porque Ele é e ela não é. Ela não retém mais nada em si, no seu próprio nada, pois isso lhe basta, ou seja, Ele é e ela não é. Portanto, ela está despojada de todas coisas, pois está sem ser, lá onde estava antes de ser. Assim ela tem de Deus o que Ele tem e é o que Deus mesmo é, por meio da transformação do amor, no ponto em que estava antes de fluir da bondade de Deus. (Porete, 2008, Cap. 135).

O excerto de Hadewijch encontra-se no seu livro sobre as visões e trata da sétima (ela apresenta quatorze visões) e, como se pode perceber, vê-se bem o peso que o corpo aí desempenha, já que é este que passa pela fúria do Amor (*orewoet van Minnen*). Como dito em outro texto (Nogueira, 2022), é uma passagem bastante representativa de um corpo que se espiritualiza ou de um espírito que se corporifica, mas que, entretanto, busca ser um só espírito com Deus. O excerto de Marguerite, que se encontra na segunda parte do seu livro, aborda o tema do sem porquê na sua relação com a ideia do despojamento, para que no nada da alma Deus ali se coloque e o *eu* passe a ser o que era antes de ser, ou seja, puro amor porque transformado no amor divino. Neste direcionamento, se vê, como Hadot, um descentramento do eu porque este muda realmente de nível, pois se trata, nas duas mulheres, do ápice de suas experiências místicas que, porém, dura apenas, como expressa Marguerite, o abrir e o fechar de uma centelha. Mas como se trata de um experienciar do divino, a fração mínima de tempo é o suficiente para fazer com que essas mulheres enxerguem o mundo com outros olhos e necessitem escrever sobre isso como forma não só de se mostrarem, mas também de se compreenderem neste percurso que, de alguma forma, desloca o foco do *eu* para a aniquilação no Amor. Logo, seria mais proveitoso ver Foucault e Hadot como complementares em relação ao que foi refletido, auxiliando, assim, na leitura das místicas. Posto isto, pensa-se agora a partir de alguns estudiosos da mística.

Para Michel de Certeau, é a partir do século XIII que há um refinamento do uso do “signo-eu”, em um crescente de uma literatura marginal (destacada das instituições que a autorizam). Neste horizonte, escreve o intelectual jesuíta: “No discurso místico também, haverá uma narrativização do locutor, circulação interminável em torno da instância produtora que é o lugar in-finito e inseguro do “eu”.” (Certeau, 2015, p. 283). Para ele, o *eu*, mesmo o inseguro eu, é o responsável pela abertura daquele discurso. Ora, mesmo não se deixando facilmente encontrar, como afirma Danielle Régnier-Bohler, é no horizonte da espiritualidade feminina, portanto, no discurso místico apontado por Certeau, que autores mais definidamente individualizados surgirão (Cf. Régnier-Bohler, 1990, p. 536). A estudiosa cita vários nomes de mulheres a partir do século XII até o século XIV e destaca, ao que parece, a consciência que elas têm do poder de escrever. A tomada de consciência é sublinhada também por Rosenwein, quando afirma ser necessário que o *eu* seja consciente do seu potencial, dos seus sentimentos e dos seus limites. (Cf. Rosenwein, 2005, p. 40).

Mas voltando ao texto de Régnier-Bohler, importar observar ainda, o que interessa particularmente para o que aqui se reflete, que: “Na sua diversidade, os documentos femininos são testemunhos insubstituíveis de um discurso sobre si, e muito particularmente através da missão da mística que se diz atravessada pela palavra” (Régnier-Bohler, 1990, p. 524). Neste sentido, essas mulheres escritoras medievais podem e devem ser lidas como sujeitos de enunciação e, enquanto tais, portadoras de palavras que refletem não só a si mesmas, nos seus percursos místicos, mas refletem também o mundo em que vivem com seus aspectos sociais, políticos e religiosos, sobretudo. Mulheres que escrevem com uma consciência muito aguçada do alcance das suas escritas e dos limites das suas linguagens, sendo necessário, muitas vezes, como chama atenção Régnier-Bohler (1990, p.540), “a invenção de uma linguagem total que dá lugar ao corpo”, corpos femininos, é bom lembrar! Afinal, como escrito em outro estudo (Nogueira, 2021), deve-se levar em conta a necessidade de prestar atenção à perspectiva de gênero dos documentos analisados, afinal, é a partir deles que as mulheres místicas medievais falam. Deste modo, é importante ouvi-las e é o que se continuará a fazer, intercalando suas falas com pontos de reflexão sobre a escrita de si.

Dito isto, retoma-se algumas questões aqui colocadas, acrescentando, ainda que de forma breve, outro tema igualmente importante para as ponderações já feitas: a ideia de autor, afinal, se fala em autoras medievais. Ora, a discussão teórica sobre autoria não é, como se sabe, feita na Idade Média, mas este período não está isento de um conjunto de obras de autoras e autores que espelham este conjunto de gêneros literários, devendo, desta forma, serem vistas(os) como

responsáveis por estes textos. Deste modo, é assim que são lidas as mulheres escritoras que comparecem neste estudo, ou seja, como autoras de seus textos, por mais que estas autorias tenham sido reconhecidas tardiamente. *Le Mirouer* de Marguerite Porete, apesar da sua difusão extraordinária<sup>16</sup>, só foi reconhecido como sendo dela em 1946, graças ao trabalho de pesquisa de Romana Guarneri (Cf. Épiney-Burgard; Brunn, 2007, p. 203). Já em relação à obra de Hadewijch da Antuérpia, afirma María Tabuyo (Cf. 1999, p. 12) que esta era praticamente desconhecida até 1838, quando dois pesquisadores da poesia medieval prestaram atenção em dois manuscritos do século XIV que se encontravam na Biblioteca Real de Bruxelas, embora não tenham conseguido descobrir a sua autoria. Mas em 1857, outro estudioso, Joseph Van Mierlo, conseguiu ler nas margens de um dos manuscritos o nome *B. Hadewigis de Antwerpia*, sendo a autoria confirmada por um terceiro manuscrito em 1867<sup>17</sup>.

Ainda sobre a questão de autoria no medievo, é bom lembrar que Anselmo de Aosta (1033-1109), ao escrever o *Prologium*, depois de considerar que o livro anterior, o *Monologium*, não alcançou seu objetivo, explica no *proêmio* que não via nem um dos dois dignos de serem chamados de livros e, por isso, não se apresentavam a ele “tão importantes para propor-lhes o *nome de autor*”, porém, considerava que era necessário atribuir-lhes um título. De qualquer forma, conclui o *proêmio* afirmando: “Já muitos os tinham transcrito com esses títulos, quando várias pessoas, entre elas o reverendíssimo arcebispo de Lyon, Hugo, legado apostólico, que usou de sua autoridade, obrigaram-me a pôr, em cada um deles, o *meu nome*.” (ANSELMO, 1998, p. 98 [itálicos nossos]).

Conquanto já se veja na Grécia e Roma Antigas, de acordo com Tamara Jardes (2015), ideias sobre os direitos do autor, a primeira lei sobre tal tema só ocorre em 1710, com a lei da Rainha Ana ou *copyright act*<sup>18</sup>. Logo, apesar de já

---

<sup>16</sup> Como já explicitado em outro estudo (NOGUEIRA, 2020): O original em picardo, língua materna de Porete, se perdeu. A mística francesa era de Hainaut que ficava na região da Picardia. Mas, desse original, quatro traduções foram feitas: uma para o latim, quando Marguerite ainda estava viva e, logo depois da sua morte, duas para o médio-inglês e uma para o médio-francês. Isso mostra não só que cópias de *O espelho* sobreviveram à fogueira da Inquisição, como também que essas cópias tiveram uma ampla divulgação.

<sup>17</sup> Cf. TABUYO, 1999, nota 6, p. 50.

<sup>18</sup> Foucault (2001, p. 278-279), ao abordar o tema da escrita como propriedade, afirma: “Ele foi historicamente um gesto carregado de riscos antes de ser um bem extraído de um circuito de propriedades. E quando se instaurou um regime de propriedade para os textos, quando se editoram regras estritas sobre os direitos do autor, sobre as relações autores-editores, sobre os direitos de reprodução etc. - ou seja, no fim do século XVIII e no

haver uma noção de autoria na Idade Média, recorda-se que esta noção não possuía ainda regras claras e, talvez por isso, excertos das *Enéadas* de Plotino circularam na *falsafa* com o título de *Teologia de Aristóteles*. Também se pode lembrar de dois outros textos que circularam na Idade Média sem um autor definido ou sob a miríade de autores, como o *Liber XXIV Philosophorum* e o *Liber de causis*. Isso para não falar do caso de “falsificação” mais emblemático da Idade Média: o do autor do *Corpus areopagiticum* ou *Corpus dionysiacum*, Dionísio Pseudo-areopagita<sup>19</sup>.

É importante lembrar, como escreve Diana Klinger (2008, p. 15), que a questão da autoria faz parte do contexto da crítica filosófica do sujeito, que se deu no século XX, sendo esta crítica prolongada pelo estruturalismo em autores como Jaques Lacan, Roland Barthes<sup>20</sup> e Michel Foucault, por exemplo. Desta forma, mesmo a estudiosa estando a referir-se à narrativa contemporânea, pensa-se que serve de apoio ao que se discute neste estudo, já que ela se refere também às narrativas vivenciais. Dito isto, e feitas algumas ilustrações sobre a autoria na Idade Média, passa-se a dois pensadores contemporâneos que refletiram, mais especificamente, sobre a questão da autoria. Barthes, no texto *A morte do autor*, que se encontra no seu livro *O rumor da língua* (2004); e Foucault, no texto *O que é autor?* que está no seu livro *Ditos e escritos: literatura e pintura, música e cinema* (2001).

O texto de Barthes se volta para uma categoria que, segundo ele, jamais foi ocupada pela crítica clássica: o leitor. Neste sentido, ele propõe uma inversão do “mito do autor” em detrimento a outro mito, o do leitor e, desta forma, para que este (o leitor) nasça é preciso que aquele (o autor) morra. Para dar conta desta proposta de inversão, ele levanta uma série de argumentos, dos quais se destacam alguns que lembram algumas das sete considerações de Zumthor que assinalamos mais acima, ainda que seja mais rigoroso dizer que as ideias

---

início do século XIX -, é nesse momento em que a possibilidade de transgressão que pertencia ao ato de escrever adquiriu cada vez mais o aspecto de um imperativo próprio da literatura”.

<sup>19</sup> Para as duas obras referenciadas supra, Cf. REENGEN; GERARD (2000) e REEGEN (2010). Já para o *Corpus Areopagiticum* CARVALHO (1996).

<sup>20</sup> O próprio Barthes assim o diz no pequeno texto que antecede *A morte do Autor* e que tem como um dos seus subtítulos *Sujeitos*: “Muito se tem discutido, e bem antes do advento da Análise estrutural, a respeito dos diferentes pontos de vista em que o autor pode colocar-se para contar uma história” (BARTHES, 2008, p. 40).

apresentadas de Zumthor lembrem as de Barthes, já que o texto deste é anterior ao do medievalista citado<sup>21</sup>. Afirmar Barthes (2008, *passim*):

1. A escritura é esse neutro, esse oblíquo pelo qual foge o nosso sujeito.
2. A escritura começa quando o autor entra na sua própria morte.
3. A linguagem conhece um “sujeito”, não uma “pessoa”.
4. Sucedendo ao autor, o escritor já não possui sentimentos ou impressões.

Mesmo escritas em contextos bem diferentes e tendo, portanto, objetivos também distintos, pode-se aproximar algumas ideias de Barthes e Zumthor.

Por exemplo, a primeira proposição de Barthes, em que a escritura aparece como neutra no sentido de o sujeito dela desaparecer, com a primeira proposição de Zumthor citada mais acima, onde o sujeito é apresentado como um elemento nominal do texto, servindo como uma força unificante e estruturante. A proposição dois de Barthes, que afirma o início da escritura com a necessária morte do autor, com a proposição três de Zumthor, que diz respeito a um certo apagamento do autor à medida que o *eu* é um demonstrativo e não um possessivo. A proposição três de Barthes e a seis de Zumthor, já que o sujeito que a linguagem conhece não é uma pessoa, mas um sujeito no sentido de um eu gramatical. E a proposição quatro de Barthes com a sete de Zumthor, posto que a ausência de sentimentos ou impressões do escritor pode ser lida à luz do *eu* que não tem valor referencial sobre o plano da narrativa. É fato que Barthes aborda neste texto em análise a questão do autor e Zumthor a questão do *eu*, mas, mesmo se tratando de dois conceitos diferentes, em alguns momentos um é atravessado pelo outro, sobretudo em Marguerite Porete e Hadewijch da Antuérpia, como foi mostrado.

Para concluir esta parte sobre Barthes e passar a Foucault, veja-se uma citação do primeiro, particularmente interessante para o texto das escritoras elencadas. Afirmar Barthes que o texto é um espaço de dimensões múltiplas e por isso mesmo:

[...] tudo está para ser *deslindado*, mas nada para ser *decifrado*; a estrutura pode ser seguida,

---

<sup>21</sup> Lembra-se que Barthes foi um estudioso importante para Zumthor. Ele o cita nos dois livros que foi utilizado mais de perto aqui, o *Essai...* e *Lange...* Mas também a ele se refere em *Falando de Idade Média* (2009), embora considere a “morte do sujeito” uma falsa novidade. De qualquer modo é importante dizer que Zumthor, neste último livro, revê algumas coisas do seu *Essai*, dentre elas a sua rejeição da noção de gêneros, que ele considera ter sido levada por um certo formalismo gramatical (Cf. 2009, p. 54).

“desfiada” (como se diz uma malha de meia que escapa) em todas as suas retomadas e em todos os seus estágios, mas não há fundo; o espaço da escritura deve ser percorrido, e não penetrado; a escritura propõe sentido sem parar, mas é sempre para evaporá-lo: ela procede a uma isenção sistemática do sentido. Por isso mesmo, a literatura (seria melhor passar a dizer a *escritura*), recusando designar-se ao texto (e ao mundo como texto) um “segredo”, isto é, um sentido último, libera uma atividade a que se poderia chamar contrateológica, propriamente revolucionária, pois a recusa de deter o sentido é finalmente recusar Deus e suas hipóstases, a razão, a ciência, a lei” (Barthes, 2008, p. 63).

Pois bem, muita embora o estudioso referenciado não esteja a pensar na mística, muito do que aparece na citação supra pode ser “aplicado” a ela, ou os textos místicos assim permitem esta “aplicação” porque não existem para serem decifrados, mas percorridos em todas as suas etapas sem garantias do encontro de um sentido acabado, pois o seu fundo é sem fundo. Por isso o muito para as místicas é pouco, pois o finito não consegue abarcar o infinito, fim dos seus desejos, nem tão pouco dizer, como gostariam, desse encontro quando ele ocorre. Assim, como afirma Hadewijch, nos (*Strophische Gedichten*) XXXI, o discurso que poderia fazer justiça ao Amor é “canto que sobrepassa toda palavra, [...]o amor invencível desconcerta a mente:/está perto de quem se extravia/e longe de quem o compreende” (Hadewijch, 1999, p. 99). Ou ainda, que atividade mais contrateológica (é preciso acrescentar, menos ortodoxa) que a escrita de Marguerite Porete que é condenada à morte por continuar divulgando o seu livro (a sua escritura), quando foi advertida de que não deveria fazê-lo? Que recusa maior a Deus do que chamá-lo de Dama Amor; à Razão, quando a coloca como representando o modo estreito de pensar da Instituição Igreja; e à lei, quando afirma que sua alma professa sua religião e obedece às suas regras? (Cf. Porete, 2008, Cap. 137). Por fim, que escritura é mais revolucionária do que a escritura mística, sobretudo a da mística feminina medieval, cuja escrita se constitui, também, como uma crítica e uma recusa a certos poderes? Isto posto, segue-se agora em direção à reflexão de Foucault sobre autoria.

Pode-se dizer que, semelhante às reflexões de Barthes, no seu texto *O que é um autor*, Foucault afirma que a escrita de hoje se basta a si mesma, à

medida que ela se identifica com a sua própria exterioridade desdobrada. Nesta perspectiva, reitera ser o tema do desaparecimento ou da morte do autor algo que tanto a crítica quanto a filosofia constataram há algum tempo e escreve: “A obra que tinha o dever de trazer a imortalidade recebeu agora o direito de matar, de ser assassina do seu autor” (Foucault, 2001, p. 271). Voltar-se-á, ainda, a esta afirmação. Mas por ora, destaca-se duas outras informações consideradas importantes para as duas escritoras medievais analisadas. Uma se encontra na parte em que Foucault escreve sobre as características da função-autor na nossa cultura e a outra no momento em que cita São Jerônimo, também no que diz respeito à função-autor.

Em relação a uma das características da função-autor diz, quando aborda o tema da escrita como objeto de apropriação: “Os textos, os livros, os discursos começaram a ter realmente autores [...] na medida em que o autor podia ser punido, ou seja, na medida em que os discursos podiam ser transgressores” (*Ibidem*, p. 278). Ora, se a escrita mística tem uma característica que pode ser atribuída à maioria dos seus textos, esta é a da transgressão. Aliás, Marguerite Porete foi punida com uma sentença de morte pelas suas transgressões. Seu corpo ardia na fogueira da Inquisição em 1 de junho de 1310, na Praça de Grève, em Paris, depois de passar por dois processos e ficar por quase um ano e meio presa, sendo condenada como herege, recidiva, relapsa e impenitente. Logo, pensa-se que se pode considerar Porete autora da sua obra e ainda “aplicar-lhe” a ideia posta por Foucault de que o discurso na nossa cultura não era originalmente um produto, mas um ato, tanto que não bastou jogar o livro de Marguerite na fogueira, foi necessário que ela queimasse junto com ele<sup>22</sup>.

A outra consideração de Foucault que se quer destacar se refere a um dos quatro critérios abordados por São Jerônimo na sua obra *De uiris illustribus*. Aliás, os quatro critérios apresentados (certo nível constante de valor, coerência conceitual e teórica, unidade estilística e momento histórico definido) são

---

<sup>22</sup> Afinal, como escreve Zumthor (2009, p. 100), ao abordar a noção de textos: “[...] o texto medieval está muito mais próximo do corpo daquele que o performa (autor, recitante, cantor) e daquele que o consome (ouvinte, leitor) do que o texto moderno. O texto medieval, bem mais do que o texto moderno, é gesto, ação, carregado de elementos sensoriais. Sua relação com o emissor e o receptor é necessariamente outra, e mais concreta”. É preciso lembrar do alto número de pessoas que não sabia ler na Idade Média e, por isso, os livros eram lidos em público. Como já dito mais acima, Marguerite se dirige ao seu público, de forma recorrente no seu livro, chamando-os de ouvintes, como por exemplo, no passo seguinte: “(Amor): - Agora **ouvi** e entendi bem, **ouvintes** deste livro [...]”. (PORETE, 2008, Cap. 12) [os destaques não aparecem no texto].

praticamente os mesmos que a crítica moderna se utiliza para conceituar a função-autor e, muito embora isso seja reconhecido pelo próprio Foucault, ele afirma que estes critérios parecem insuficientes para os exegetas contemporâneos. De uma maneira geral, pode-se dizer que os critérios pontuados por São Jerônimo se encontram na obra de Hadewijch da Antuérpia, mas se toma aqui apenas o último, onde o autor é apresentado por Foucault como “[...] momento histórico definido e ponto de encontro de um certo número de acontecimentos” (*Ibidem*, p. 282). Pois bem, se Marguerite pode ser situada historicamente por causa das Atas do seu processo inquisitório, sobre Hadewijch, o máximo que se pode dizer com alguma certeza é o seu período (o de produção da sua obra), quer dizer, como já dito em outro estudo (Nogueira, 2022), graças à *lista dos perfeitos*, que aparece no final do seu livro sobre as *Visões*, ela faz uma menção, ali, a uma beguina de nome Aledis que foi queimada em 1236. Logo, o nascimento da mística flamenga pode ser situado entre o final do século XII e o início do XIII, colocando a escritora como referência histórica para um certo número de fatos ocorridos na sua época e que marcam a sua vida e o seu texto.

Ainda sobre o texto de Foucault, ao abordar o tema função-autor, ele propõe a inversão do caráter absoluto e do papel fundador do sujeito, ao afirmar que é preciso retirar do sujeito “seu papel de fundamento originário, e de analisá-lo como uma função variável e complexa do discurso. [O autor - ou o que eu tentei descrever como a função-autor é, sem dúvida, apenas uma das especificações possíveis da função-sujeito. [...]]” (*Ibidem*, p. 292). Isto é, parece não ser possível falar de autor sem falar, também, de sujeito e, por isso, a morte do autor na literatura expressa também a crítica do sujeito na filosofia. Sujeito (*eu*)<sup>23</sup>, como se procurou mostrar neste estudo, já tendo existência antes da modernidade. Logo, se no horizonte da contemporaneidade de Foucault é relativamente tranquilo afirmar que a obra, em vez de trazer imortalidade ao seu autor, traz, na verdade, seu

---

<sup>23</sup> Consciente se está das diferenças existentes, algumas muito sutis, de termos como eu, sujeito, indivíduo, pessoa, personalidade, singularidade, alma, consciência, mente, self e homem interior, para citar apenas algumas. Mas a extensão do texto, assim como o estágio atual da pesquisa, não permitiu que se enveredasse por estas sutilezas. Assim, remetemos aos muitos estudos aqui referenciados como a obra editada por ARLINGHAUS (2015), a dirigida por BEDOS-REZAK; IOGNA-PRAT (2005), a de ROSENWEIN (2005) e a de BYNUM (1982), especificamente o Cap. III. *Did the Twenty Century discover the individual?* A extensão do texto também não permitiu que se discutisse, minimamente, a ideia do descentramento do eu posta por Hadot na leitura que aqui se faz das escritoras medievais abordadas. Isso exigiria focar especificamente na mística, o que se pretende fazer em outro texto.

assassinato, com as obras de Marguerite Porete e de Hadewijch da Antuérpia se opera o contrário, pois, graças aos seus textos as duas permanecem vivas e de uma vida que faz refletir suas transgressões e suas resistências a todo poder que oprime.

## Considerações finais

Por tudo apresentado até aqui e, retomando a epígrafe que abre este texto, concorda-se com Rosenwein, quando esta afirma que o sujeito autônomo é uma ficção moderna, sobretudo porque quando se nega a ideia de sujeito na Idade Média, as estudiosas/estudiosos, muitas vezes medievalistas, é bom lembrar, fazem girar seus argumentos em torno da ideia de autonomia porque consideram, especialmente, que as pessoas na Idade Média não a possuíam, visto que viviam sob o comando de Deus. É fato que o medievo foi um período marcado fortemente pela religião e, principalmente, pelo poder da Igreja, mas é preciso desconstruir outro mito em relação a este período, o de que todas as pessoas, sem exceção, acreditavam ou viviam em função de Deus e, neste sentido, embora o sentido religioso fosse bastante forte, afinal não se tratava de um “estado moderno laico”, as pessoas naquele período reconheciam-se como seres pensantes e amantes, logo, com capacidade para tomar decisões, inclusive indo de encontro ao estabelecido pela religião oficial, e muitas vezes pagando um preço pelas suas escolhas, como aconteceu com Marguerite Porete e tantas outras e outros. Nada tão diferente, parece, de certas escolhas que podem ser feitas hoje à revelia da lei e que também têm as suas consequências punitivas. Além do mais, é preciso entender que a afirmação de que tudo ou todas e todos no medievo vivem em torno da Igreja significa, para além do horizonte da fé, que a maioria das atividades humanas, como as de estudo, de lazer e de cultura, aconteciam em torno da Igreja.

Por isso que a autonomia, por mais que deva ser defendida, como defendeu tão bem o grupo das beguinhas a partir do século XII (mulheres autônomas em diferentes aspectos, inclusive no econômico), ainda não se constitui como plena na história da humanidade, porque está sujeita a uma série de condicionantes. Assim, é preciso pensar esta categoria também no espaço da interioridade de cada ser, e foi o que fez as duas escritoras aqui elencadas, sem, entretanto, como muitas vezes erroneamente se pensa, esquecer ou desprezar o espaço exterior, haja vista todo o trabalho social feito pelas beguinhas, inclusive o de ensinar outras mulheres a ler e a escrever. Hadewijch e Marguerite

representam, dentre outras, a expressão da apropriação de muitos saberes e, sujeitos pensantes e amantes, que transmitem uma escrita de si que, ao mesmo tempo, revela o mundo à sua volta com todas as suas contradições que fazem parte, também, do ser humano em qualquer época da história. Logo, ter acesso aos textos destas mulheres implica, sem deixar de reconhecer o papel dinâmico e importante da leitora/leitor, em reconhecê-las como sujeitos e autoras de suas obras, o que revela também uma escrita de si que se dá a conhecer por meio da linguagem que criaram.

## REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO. *Confissões*. Trad. Arnaldo Espírito Santo et al. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2001.
- ANSELMO. *Proslógio*. Trad. A. Ricci e R. A. Nunes, 4 ed., São Paulo: Nova Cultural, 1988, p. 97-140. (Os Pensadores).
- ARLINGHAUS, Franz-Josep (Ed.). *Forms of Individuality and Literacy in the Medieval and Early Modern Periods*. Turnhout/Belgium: BREPOLs, 2015.
- BARTHES, Roland. A morte do autor. In: IDEM. *O rumor da língua*. Trad. Mário Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 57-64.
- BASTOS, Mario Jorge da Mota. Estabelecidos e *Outsiders* na Medievalística Contemporânea. In: *Revista Ágora*, Vitória, n. 26, 2017, p. 107-121. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/agora/article/view/18722>. Acesso em 5 Jun. 2022.
- GARÍ, Blanca. Introducción de la traducción de *El espejo de las almas simples* (Marguerite Porete). Madrid: Ediciones Siruela, 2005, p. 9-37.
- BEDOS-REZAK, Brigitte; IOGNA-PRAT, Dominique (Dir.) *L'individu au Moyen Âge*. Paris, Aubier, 2005.
- BYNUM, Caroline Walker. *Jesus as Mother*. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1982.
- BURCKHARDT, Jacob. *La cultura del Renacimiento en Italia*. Trad. Ramón de la Serna y ESPINA. España: Biblioteca Edaf, 2004.
- CARVALHO, Mário Santiago. Versão do grego e estudo complementar (Pseudo-Dionísio Areopagita. Teologia mística). *Medievalia*. Textos e Estudos. 10, 1996, p. 27-118.
- CERTEAU, Michel de. *A fábula mística*, Vol.1. Trad. Abner Chiquieri, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

- CIRLOT, Victoria; GARÍ, Blanca. *La mirada interior*. Escritoras místicas y visionarias em la Edad Media. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1999.
- DE LIBERA, Alain. *Archéologie du sujet*. Paris: Vrin, 2007. (Volume I: Naissance du sujet).
- ÉPINEY-BURGARD, Georgett; BRUNN, Émile Zum. *Mujeres trovadoras de Dios: una tradición silenciada de la Europa medieval*. Trad. A. López e M. Tabuyo. Barcelona: Paidós, 2007.
- FOUCAULT, Michel. A escrita de si. In: IDEM. *O que é um autor?* Trad. António Fernando Cascais e Eduardo Cordeiro. Lisboa: Vega, 1992.
- FOUCAULT, Michel. O que é um autor?. In: IDEM. *Ditos e Escritos: Estética – literatura e pintura, música e cinema*. Trad. Inês Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001, p. 264-298.
- GUERREAU, Alain. *El futuro de un pasado*. La Edad Media en el siglo XXI. Trad. Rolando Cossío. Barcelona: Crítica, 2002.
- HADEWIJCH DE AMBERES. *Carta, Visiones. Canciones*. In: *Flores de Flandes* (Hadewijch de Amberes. Beatriz de Nazareth). Traducción de Carmen Ros e Loet Swart. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.
- HADEWIJCH DE AMBERES. *Poemas*. In: TABUYO, María. *El language del deseo*. Edición y traducción de María Tabuyo. Madrid: Editorial Trotta, 1999, p. 59-148.
- HADEWIJCH DE AMBERES. *Visiones*. Traducción de María Tabuyo. Barcelona: José J. de Olañeta, 2005, p. 59-148.
- HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Trad. Flavio Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014.
- HADOT, Pierre. *A filosofia como maneira de viver*. Entrevistas de Jeanne Carlier e Arnold I. Davison. Trad. Lara de Malimpensa. São Paulo: É Realizações, 2016.
- HASKINS, Charles Homer. *The Renaissance of the Twelfth Century*. Cambridge: Harvard University Press, 1927.
- IOGNA-PRAT, Dominique. *La question de l'individu à l'épreuve du Moyen Âge*. In: BEDOS-REZAK, Brigitte; IOGNA-PRAT, Dominique (Dir.) *L'individu au Moyen Âge*. Paris, Aubier, 2005, p. 7-29.
- KLINGER, Diana. Escrita de si como performance. In: *Revista Brasileira de Literatura Comparada*, n. 12, 2008, p. 11-30. Disponível em: <https://abralic.org.br/downloads/revistas/1415542249.pdf>. Acesso em 1 jun. 2022.
- KLINGER, Diana. Escritas de si, escritas do outro: autoficção e etnografia na narrativa latino-americana contemporânea. 2006. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. Disponível em: <https://www.bdtd.uerj.br:8443/handle/1/6168>. Acesso em 9 ago. 2021.

- MORRIS, Colin. *The discovery of the individual 1050-1200*. London: The Camelot Press, 1972.
- NOGUEIRA, Maria Simone Marinho. Marguerite Porete: A mística como escrita de si. In: *Revista Graphos*, João Pessoa, v. 22, nº 3, 2020, p. 76-90. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/graphos/article/view/54125>. Acesso em: 20 jun. 2020.
- NOGUEIRA, Maria Simone Marinho. Mística feminina medieval: um ensaio de categorização. *Perspectiva Filosófica*, Recife, v. 48, nº 2, 2021, p. 69-90. Acesso em: 20 jun. 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/perspectivafilosofica/article/view/249029>.
- NOGUEIRA, Maria Simone Marinho. Maria Madalena no *Espelho* de Marguerite Porete (†1310). (Capítulo de livro no prelo).
- NOGUEIRA, Maria Simone Marinho. Este corpo que fala: Hadewijch e o furor do amor. In: Geraldo de Mori (Org.). *Esses corpos que me habitam no sagrado do existir*. São Paulo: Edições Loyola, 2022, p. 41-55.
- PORETE, Marguerite. *Le mirouer des simples ames*. In: GUARNIERI, Romana; VERDEYEN, Paul. (Eds.). Brepols: Turnhout, 1996, Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis LXIX.
- PORETE, Marguerite. *O espelho das almas simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do amor*. Trad. Sílvia Schwartz. Petrópolis: Vozes, 2008.
- PINTO, Aline Magalhães. Amar, escrever, saber de si: a questão da autorreflexividade nos diários das *Femmes de lettres* Aline de Lens (1881–1925) e Catherine Pozzi (1882-1934). In: *Matraga*, Rio de Janeiro, v.25, n.43, p.137-163, jan./abr. 2018. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/matraga/article/view/31484/25910>. Acesso em: 14 mar. 2022.
- REEGEN, Jan G. Ter. Tradução, Introdução e Comentário (*O livro dos vinte e quatro filósofos*). Fortaleza: Ed. UECE, 2010, p. 1-59.
- REEGEN, Jan G. Ter; GERARD, Ian. Tradução e introdução (*O livro das causas*). Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 1-90.
- RÉGNIER-BOHLER, Danielle. Vozes literárias, vozes místicas. In: DUBY, G.; PERROT, M.; KLAPISCH-ZUBER, C. (org.). *História das mulheres no ocidente*. Trad. Francisco G. Barba e Teresa Joaquim. São Paulo/Porto: Ebradil/Afrontamento, 1990. p. 517-591. (Vol. 2: A Idade Média)
- ROSENWEIN, Barbara. Y avait-il un « moi » au haut moyen âge? *Revue historique*, Presses Universitaires de France, 2005/1, nº 633, 31- 52. Disponível em:

<https://www.cairn.info/revue-historique-2005-1-page-31.htm>. Acesso em 1 jun. 2022.

TABUYO, María. *El language del desejo*. Edición y traducción de María Tabuyo. Madrid: Editorial Trotta, 1999, p. 59-148.

TAMARA, Jardes. A evolução histórica dos direitos autorais. Disponível em: <https://thajardes.jusbrasil.com.br/artigos/163165791/a-evolucao-historica-dos-direitos-autorais>. Acesso em 24 jul. 2022.

ZUMTHOR, Paul. *Essai de poétique médiévale*. Paris: Éditions du Seuil, 1972.

ZUMTHOR, Paul. *Lange, Text, Énigme*. Paris: Éditions du Seuil, 1975.

ZUMTHOR, Paul. *Falando de Idade Média*. Trad. Jerusa Ferreira. São Paulo: Perspectiva, 2009.

- 2 -

# Estudo sobre a noção de *pudicitia* feminina (honra feminina)

Cristiane Negreiros Abbud Ayoub<sup>1</sup>

## 1. Introdução

Este capítulo dedica-se ao estudo da virtude da *pudicitia* na Roma Antiga. Meu intuito é compreender o significado de tal virtude e oferecer rudimentos para uma interpretação rigorosa da crítica de Agostinho a ela no Livro I de *Cidade de Deus*.

Nesse texto, ao considerar a crise que o Império Romano vivia entre o início do século V e o Saque de Roma, Agostinho defende que esses eventos seriam sintomas de uma falha moral característica dos cidadãos de Roma. A sociedade romana antiga manteve a recomendação de que seus cidadãos praticassem virtudes que fossem elogiadas pela comunidade, produzindo o enaltecimento daqueles que as praticavam.

Ciente de que a cultura romana recomendava papéis diferentes a homens e mulheres, Agostinho analisa e critica as virtudes atribuídas a cada gênero, realçando o enaltecimento romano à *pudicitia* enquanto virtude principal das mulheres romanas.

Crítico da ética romana, Agostinho adota um posicionamento intermediário quanto à defesa da *pudicitia* feminina como virtude. Embora não tenha refutado sua importância, Agostinho contrapôs-se à eminência da *pudicitia* romana, acusando-a como uma virtude perversa, tanto por promover a violência contra a mulher, como por estabelecer padrões equivocados de excelência feminina – essa estava baseada na fama e na glória, as quais, por sua vez,

---

<sup>1</sup> Professora associada da Universidade Federal do ABC (UFABC). O presente artigo resulta da pesquisa de pós-doutorado realizada no Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

dependiam do reconhecimento e do elogio social. Não trataremos aqui da concepção agostiniana de virtude, mas somente da virtude da *pudicitia*.

Se a *pudicitia* representava a principal virtude recomendada às romanas, a crítica de Agostinho a ela não é de pouca monta. Contudo, para compreendermos aquilo a que Agostinho estava se expondo, é necessário primeiro entendermos o que significava a *pudicitia* romana.

Embora valha-se do termo para sua análise das dinâmicas pertinentes à *pudicitia*, Agostinho não disponibiliza tal definição em seu texto, o que nos leva a pressupor que ele dava como dado o conhecimento prévio de seus leitores sobre esse conceito.

Conforme ficará patente no presente estudo, a pesquisa pelo significado de *pudicitia* revela peculiaridades que repertoriam os estudiosos para o desenvolvimento de uma interpretação mais acurada do posicionamento agostiniano. Ao mesmo tempo, a *pudicitia* romana é o assunto trabalhado, mas não esgotado, no presente texto. A complexidade dessa virtude impõe pesquisá-la aos poucos, escolhendo examinar um de seus aspectos por vez.

Sendo assim, analiso neste capítulo dois textos que mencionam a *pudicitia* como divindade.<sup>2</sup> Ademais, é preciso advertir que não analisarei o exemplo de Lucrecia, pois, a meu ver, não obstante ele represente a narrativa mais emblemática e complexa sobre a *pudicitia* feminina romana, sua análise ficaria insuficiente sem os elementos resultantes do estudo que aqui apresento.<sup>3</sup>

A pesquisa apresentada é um estudo desenvolvido a partir de dois textos que tomei conhecimento ao estudar o livro *Sexual Morality in Ancient Rome*

---

<sup>2</sup> A compreensão do significado da virtude *pudicitia* demanda analisar diversos tipos de fontes textuais e algum domínio de gêneros como declamações, consolações, invocações, apologias, sátiras, poesia épica, legislações, epitáfios funerários etc. Uma análise que respeita tal diversificação encontra-se em *Sexual Morality in Ancient Rome*, de Rebecca Langlands (2006).

<sup>3</sup> Por outro lado, o estudo aqui apresentado se mostrará também importante para se pensar a questão do gênero feminino (no sentido dos papéis sociais atribuídos às mulheres) e para se ponderar o quanto a *pudicitia* mantém alguma relevância atual. O recuo histórico que ocorre ao investigarmos a *pudicitia* na Roma Antiga e Tardo Antiga pode produzir indignação quanto aos termos em que tal virtude era considerada, pois se tratava de uma virtude restritiva e violenta. No entanto, para além da indignação com a moral prescrita às “romanas antigas”, as características dessa “virtude” violenta e restritiva ecoam em diversas dinâmicas presentes em sociedades patriarcais e heteronormativas.

(Cambridge University Press, 2006), de Rebecca Langlands, inteiramente dedicado ao tema da *puđicitia* na Roma Antiga.<sup>4</sup> Nessa obra, ela analisa diversas fontes textuais e demonstra que *puđicitia* não é um conceito de fácil definição, ao mesmo tempo que defende que a *puđicitia* era fundamento da moralidade feminina na Roma Antiga.

Antes do desenvolvimento das análises textuais, cabe ainda uma consideração. Entre as muitas contribuições de Rebecca Langlands para os estudos sobre ética sexual na Roma Antiga, a autora demonstra, mediante o estudo do Livro VI de *Feitos e Ditos Memoráveis (Factorum et Dictorum Memorabilium)*, de Valério Máximo,<sup>5</sup> que a *puđicitia*, embora majoritariamente atribuída a mulheres, não lhes era exclusiva, pois era também predicada a homens (Langlands, 2006). Entretanto, conforme será desenvolvido adiante, ao predicar mulheres, a *puđicitia* era circunscrita a determinados contextos e proibia outros nos quais só havia espaço para *puđicitia* masculina, como a política e a oratória.

## 2. Considerações iniciais

Neste trabalho, abordarei a virtude romana da *puđicitia*. Tal virtude articula uma ampla gama de significados e, para compreender seu sentido, não basta consultar a definição dicionarizada. A maneira mais adequada de caracterizá-la é mediante a citação e a análise de textos fundamentais para sua compreensão. Essa condição, no entanto, impõe adaptar uma pesquisa de natureza filosófica aos gêneros dos textos disponíveis, o que envolve algum risco metodológico.

O impasse, portanto, é o seguinte: a *puđicitia* é uma virtude que requer estudo e consideração na área de História da Filosofia, Ética e Estudos de Gênero,

---

<sup>4</sup> Langlands está correta ao defender que a *puđicitia* era uma virtude tanto feminina quanto masculina, embasando-se, por exemplo, em fontes como Valério Máximo (*Factorum et Dictorum Memorabilium*, VI.1, praef.). No presente estudo, por questão de recorte temático, darei mais ênfase à *puđicitia* feminina. Para Langlands (2006, p. 2), esse conceito fazia das mulheres “sujeitos morais (em oposição a objetos de controle)”, o que, a meu ver, requer considerações. Isso pois, se havia agência ética de mulheres, esta estava condicionada à manutenção de sua sujeição, podendo ser entendida como uma engrenagem que obedece a um esquema maior de manutenção de restrições e violência contra elas.

<sup>5</sup> A referência à obra de Valério Máximo encontra-se em latim na bibliografia deste trabalho.

como ficará patente no presente capítulo. Entretanto, tal virtude ocupou pouco a atenção dos filósofos da Roma Antiga quando atribuída às mulheres. Tal silenciamento, a meu ver, coaduna com a recomendação inerente ao sentido de *pudicitia* feminina, segundo a qual mulheres pudicas guardavam silêncio, evitavam interações sociais e tinham sua existência condicionada a padrões de sexualidade que garantissem a manutenção de privilégios sociais, políticos e econômicos a uma aristocracia romana (os patrícios).

### 3. O termo “*pudicitia*”

Uma das dificuldades pertinentes ao estudo da virtude da *pudicitia* é de ordem vocabular. Conquanto a Língua Portuguesa herde essa palavra do latim e a mantenha em seu vocabulário, o termo praticamente caiu em desuso – em comparação com sua utilização na Roma Antiga, fica evidente a atual redução de emprego, de relevância e de campo semântico.<sup>6</sup> Desse modo, no presente texto

---

<sup>6</sup> Traços da noção romana de *pudicitia* foram preservados e adaptados em nossa sociedade. Conforme apresentado no *Vocabulário português e latino* de Raphael Bluteau, o vocábulo “honra” é descrito inicialmente com um significado amplo, mas, na sequência, quando referente à honra feminina, recebe um significado especificamente ligado à sexualidade. Os exemplos de citações que esclarecem o significado de “honra” no caso das mulheres valem-se desse vocábulo para traduzir *pudicitia*, confirmando que a concepção latina dessa palavra foi incorporada à colonial de “honra feminina”. Ademais, é notável a redução semântica que o termo “honra” sofre quando é contextualizado no âmbito feminino – tomando-se atinente apenas à sexualidade – em comparação ao seu significado universal (e masculino). Essa redução sociossemântica será elaborada adiante. Portanto, há uma herança da noção de *pudicitia* romana explícita na introdução do vocábulo “honra” (tradução de *pudicitia*) na Língua Portuguesa. Para além da questão vocabular, observa-se o estreitamento da participação social das mulheres coloniais (em relação aos homens honrados). As mulheres eram confinadas àquilo que garantia a manutenção de uma sociedade patriarcal. Essa comparação entre *pudicitia* romana e do Brasil Colônia evidentemente envolve imprecisões e nuances, pois houve muitas mudanças na sociedade colonial brasileira em relação àquela de Roma entre os séculos II AEC e II EC. Não obstante, a sociedade colonial e o papel nas mulheres na sociedade brasileira eram cheios de nuances e constituem reconhecidamente um campo complexo de estudos. Ainda assim, a centralidade da noção de honra para as mulheres coloniais brasileiras dificilmente poderia

será utilizada a palavra em Latim com o intuito de evidenciar que ela se refere aos seus usos nessa língua.<sup>7</sup>

Para iniciar esta investigação, é importante esclarecer a razão de eu ter escolhido empregar o termo em latim, e não em português. Uma das dificuldades pertinentes ao estudo dessa virtude é de ordem vocabular. Conquanto a língua portuguesa herde do latim a palavra *pudicitia*, e a mantenha em seu vocabulário, o termo praticamente caiu em desuso (em comparação com seu uso na Roma Antiga, notamos uma significativa redução de emprego, de relevância e de campo semântico).<sup>8</sup> Desse modo, no presente texto será utilizada a palavra em latim com o intuito de evidenciar os usos específicos que ela tinha nessa língua.<sup>9</sup>

*Pudicitia* é um substantivo restritivo derivado do substantivo *pudor*, empregado principalmente em contextos referentes à sexualidade feminina (sexo, casamento, virgindade, viuvez, estupro). *Pudor* refere-se a um “senso de vergonha e de desconforto socioético” (Langlands, 2006, p. 18) responsável tanto por regular o comportamento exterior dos cidadãos em sua convivência recíproca quanto por internalizar esses parâmetros de modo a orientar a agência ética dos membros de uma comunidade política (Kaster, 2005, p. 48).<sup>10</sup>

Segundo Robert Kaster (2005), o *pudor* regulava as relações entre os membros de uma mesma sociedade, limitando-as com a finalidade de se promover a convivialidade na cidade. Essa regulação não era entendida apenas como uma virtude política que garantia o bom funcionamento da cidade, mas era acompanhada de um código de conduta cuja transgressão era imediatamente evidente aos membros da comunidade (Kaster, 2005, p. 23). Nesse sentido, o

---

ser recusada. Para apoiar essas afirmações, mencionemos que, segundo Algranti (1992), as mulheres do Brasil Colônia eram classificadas em honradas, desonradas e sem honra (o que implicava como a sociedade as tratava e o que era autorizado e proibido fazer com cada um desses tipos de mulher).

<sup>7</sup> Para Langlands (2006, p. 3), a *pudicitia* era tipicamente romana e não grega: “ela [a *pudicitia*] se desenvolve separadamente da tradição filosófica grega, embora relacionada aos conceitos gregos de *sophrosyne* (autocontrole) e *aidos* (vergonha)”, “está no centro das ideias romanas sobre o desenvolvimento da cidade e da cultura” e é “descrita por alguns autores como uma qualidade paradigmática romana.”

<sup>8</sup> Ver nota 2.

<sup>9</sup> Ver nota 3.

<sup>10</sup> Sobre a face interna do *pudor*, ver Robert Kaster, *The shame of the Romans*, 1997, p. 6-7.

*pudor* era traduzido por regras de conduta que normatizavam a sociedade por meio da tradição exemplar, da sua tematização na educação formal e do ensino de técnicas argumentativas, de atuações políticas, de leis, da religião e de cultos públicos de virtudes, de interações sociais, e de um gestual claramente codificado (por exemplo, o rubor comprovava o *pudor* de alguém).<sup>11</sup> Essas duas faces do *pudor* – social e interna – cooperavam para sua definição como “uma consciência de si mesmo como o foco constante do olhar moralizador da comunidade”, comunidade que “colocava restrições sobre o comportamento de um indivíduo” (Langlands, 2006, p. 18).

O termo *pudicitia* deriva de *pudor*,<sup>12</sup> restringindo-lhe o sentido. Segundo Kaster, tal como *amicitia* (amizade) é um nome derivado de *amor* e amizade é um tipo específico de amor; de modo similar, assim também *pudicitia* é um nome que representa um significado mais restrito de *pudor*. Tal redução, segundo Kaster, refere-se a um fenômeno semântico que, nos casos de *pudor* e de *pudicitia*, exacerba-se em um fenômeno sociossemântico.

*Pudor* é uma qualidade principalmente masculina, referindo-se à regulação social e à autorregularão de alguém segundo códigos determinados socialmente, sendo empregado em contextos diversificados: qualidade de um bom orador, de um governante, de um homem com honra e fama (ele refere-se também ao gestual, à fala, à emoção, ao rubor, à moderação, à vergonha e à não exposição). O termo *pudicitia* é principalmente referido a mulheres, embora não exclusivamente, e diz respeito principalmente à sexualidade feminina em uma sociedade patriarcal. Essa ênfase na delimitação da *pudicitia* a questões sexuais pode ser observada em diversos tipos de registros textuais.<sup>13</sup>

A *pudicitia* era considerada a principal virtude da mulher romana tão somente porque essa mulher tinha sua função social reduzida à reprodução, seguindo regras que garantissem a hereditariedade patrimonial e os privilégios da

---

<sup>11</sup> Para a expressão do pudor na figura do *ensor* público também vigilante da moralidade das famílias, ver Cícero, *De Legibus* III.7. Sobre a função do *ensor*, ver Cícero, *De Legibus*, III.3; Tito Lívio, *Ab urbe condita* IV.8; XIV.18; XL.27; Suetônio, *A vida e os feitos do divino Augusto*, 27.

<sup>12</sup> Refiro-me ao termo latino *pudor*, o qual tem a mesma grafia em Língua Portuguesa.

<sup>13</sup> Na legislação, a *pudicitia* é mencionada em *Digesto* I.6.2.pr.2; III.3.1.5; XXVII.2.5.pr.3; XLVII.10.1.2; XLVII.10.9.4-10 e XLVIII.5.12.12.

aristocracia.<sup>14</sup> Assim, a *pudicitia* traz pertença social à romana, enquanto reduz, vigia e regula sua vida, quer pelo olhar moralizador da comunidade, quer pela automotivação (Kaster, 1997, 2005).

De modo geral, conforme mostrarei neste texto, a *pudicitia* feminina era uma virtude não de excelência moral no sentido de ampliação máxima das capacidades da mulher. Ao contrário, tratava-se de uma virtude restritiva e, se fosse pensada em termos de excelência (como o era pelas romanas), consistia em uma excelência com restrições amplamente conhecidas pela comunidade. A meu ver, a *pudicitia* promovia restrição no sentido de que impunha o controle, a diminuição, a reserva de gestos e a proibição de espaços de toda sorte às mulheres, além de incentivá-las a competir entre si por eles. Como veremos, a *pudicitia* feminina, é essa excelência em padrões femininos de subtração e de contenção que promoviam o que se pensava ser o bem-estar tanto das próprias romanas como de suas famílias e da cidade – em muitos aspectos da vida pessoal, familiar e comunitária, ela determinava o que deveria ser obedecido e interditava tudo o que disso divergia.

Uma das demandas ligadas à mulher pudica era a de que esta deveria restringir sua vida sexual exclusivamente ao matrimônio – o sexo lícito a mulheres pudicas era tão somente conjugal e monogâmico, sendo todos os demais atos sexuais proibidos por leis ou por costumes. Em conformidade com isso, antes de se casar, a mulher devia se manter virgem e, se viúva, fiel à memória do falecido, dado que o sexo com qualquer um que não fosse seu marido era considerado uma injúria que danificava o bem da *pudicitia*. No caso das mulheres, a monogamia e o sexo estritamente conjugal atendiam à finalidade de manutenção de divisão de riquezas e de privilégios das elites romanas. Tudo o que ameaçava a sucessão e a segurança patrimoniais das elites era proibido por lei e por costume, sendo a *pudicitia* a virtude feminina que determinava a subserviência à essa ordem.

---

<sup>14</sup> Outros termos latinos significavam virtudes referentes à sexualidade, como *castitas*, *sanctitas*, *abstinentia*, *continentia*, *verecundia*, *modestia*, *virginitas*. Contudo, *pudicitia* guardava certa peculiaridade em função de sua complexidade, a qual requer uma reconstituição por partes, de modo a se ter sua importância e capilaridade devidamente dimensionadas.

## 4. O culto a *Pudicitia*

Os dois textos que são objeto principal de nossa análise referem-se à *pudicitia* enquanto deusa *Pudicitia*. A deificação de virtudes era um traço característico da civilização romana, pelo menos no final do século IV AEC.<sup>15</sup> A elevação de virtudes ao estatuto de deuses e deusas representava o reconhecimento e a celebração pública da relevância de tais valores por meio de cultos. As virtudes deificadas demonstravam e reforçavam os parâmetros éticos que uniam romanos e romanas enquanto membros da mesma cidade, definindo a moralidade de Roma.<sup>16</sup> Conforme Cícero:

[...] muitas outras naturezas de deuses não sem motivo resultaram e foram designadas pelos mais sábios da Grécia e pelos nossos antepassados a partir de seus grandes benefícios. Pois, tudo o que ocasionasse grande utilidade ao gênero humano, julgavam que isso se dava em prol dos homens não sem a bondade divina. Em consequência, ora aquilo que tinha provindo de um deus chamavam pelo nome do próprio deus, como quando chamamos de Ceres aos cereais e de Baco ao vinho [...], por outro lado, a própria coisa em que há alguma força maior é designada de tal forma que ela mesma é chamada deus, como Boa-Fé [*Fides*], como Mente [*Mens*] [...] Que dizer do [templo] de Riqueza, que dizer do de Salvação que dizer do de Concórdia, Liberdade e Vitória? De todas essas

---

<sup>15</sup> De acordo com Fears (1981, p. 830): “At Rome the worship of similar divine powers, specifically Concordia and Salus, is attested at least as early as the end of the fourth century; and by the time of the Hannibalic War, rightly viewed as a watershed in the religious history of the Roman People, Concordia, Salus, Victoria, Fortuna, Spes, Fides, Libertas, and Honos all enjoyed cults”.

<sup>16</sup> Fears (1981, p. 895) colocam que: “The commemoration of the Virtues Constantia, Libertas, Spes, Victoria, Ceres Augusta, and Pax/Felicitas/Concordia/Salus/Pudicitia was a vivid means of affirming the values of the imperial system and of recalling the practical benefits which it brought to the Roman world”.

coisas porque a força era tamanha que sem um deus não poderia ser governada, a própria coisa obteve o nome dos deuses. E desta maneira foram consagrados os vocábulos de Desejo, de Prazer e de Vênus Libitina, em coisas viciosas e não naturais (embora Veleio pense de outro modo), mas, contudo, justamente essas coisas corrompidas é que com frequência impelem mais vivamente a natureza. Portanto, pela importância das utilidades foram constituídos aqueles deuses que as geravam cada uma, e exatamente com esses nomes, que pouco antes se disseram, mostra-se com clareza qual força há em cada deus. (Cícero, *Sobre a Natureza dos Deuses*, II, II.23.60-2 *apud* Leandro Abel Vendemiatti, *Sobre a Natureza dos Deuses de Cícero*, 2003, pp. 75-76).

Como deusas, as virtudes recebiam cultos com templos, altares e rituais próprios, do mesmo modo que outros deuses e deusas<sup>17</sup>. Esses templos e rituais reforçavam visualmente e cotidianamente os principais valores enaltecidos em Roma. As virtudes endeusadas direcionavam a orientação moral dos membros da cidade. Assim, lemos em Valério Máximo que a consagração de Venus Verticordia por Sulpicia tinha a função de “desviar as mentes das virgens e das mulheres da luxúria para a *pudicitia*” (“*quo facilius virginum mulierumque mens a libidine ad pudicitiam converteretur*” *apud* Valério Máximo, *Factorum et Dictorum Memorabilium*, VIII.15.12).

O texto de Máximo situa-se em um capítulo dedicado às glórias das mulheres, e destaca a *pudicitia* como o equivalente feminino das qualidades cívicas masculinas. Para Langlands (2006, p. 60), o culto às virtudes deificadas também guardava a clara “finalidade didática”: “a expectativa de honra e reconhecimento por parte da comunidade serve como estímulo à busca da excelência moral”.

---

<sup>17</sup> No Livro IV de *Cidade de Deus*, Agostinho menciona deusas romanas que personificavam virtudes: Vitória, a Felicidade e a Fortuna (Agostinho, *A cidade de Deus*, IV, 14-25).

Cada deidade outorgaria e promovia a qualidade que lhe correspondia em seus seguidores e na cidade. Destarte, havia um ciclo em que a deusa *Pudicitia* protegeria a *pudicitia* de seus devotos e a saúde política de Roma, e seu culto celebrava comunitariamente a centralidade e o enaltecimento da virtude da *pudicitia*, fortalecendo sua adoração. Adorá-la pertencia à moral familiar, e também aos deveres cívicos.<sup>18</sup> Portanto, a deusa *Pudicitia* pertencia a esse “fenômeno religioso” ao lado de outras divindades-virtudes como *Mens*, *Virtus*, *Concordia*, *Fides*, *Pax* (Fears, 1981, p. 828).<sup>19</sup>

Quanto à deusa *Pudicitia*, conforme afirmado anteriormente, examinaremos dois textos que mencionam seus cultos, considerando-a como a representação do elogio cívico dessa virtude e destacando aspectos que mostram o significado de *pudicitia* por meio de narrativas sobre a deusa. Iniciaremos com o

---

<sup>18</sup> A associação entre virtudes, deuses e política estava estampada nas moedas romanas que serviam como propaganda dos governos vigentes enquanto das virtudes impressas nas. Assim, havia moedas cunhadas com imagens de *Pudicitia* e outras qualidades enaltecidas politicamente. Segundo Fears (1981, p. 901): “It was one of the strengths of the cult of Virtues as an instrument of propaganda that it could both define the character of an individual reign and equally proclaim the continuity of the imperial system and its enduring values. Thus, a series of Virtues decorated the coinage issued in honor of the consecration of Vespasian: Concordia, Spes, Fides Publica, Aequitas, Victoria, Aeternitas, Ceres [...]. He had come to the purple in civil war brought on by the arbitrary excesses of a tyrant. Vespasian had brought civil peace and public confidence through a policy of fair dealing with every element in the state. These Virtues had gained him immortality and had secured Aeternitas Imperii. Divus Vespasianus joined Divus Augustus and Divus Claudius, eternally protecting the Roman commonwealth and securing those blessings which they had bestowed upon it. On the coinage of Titus the Virtues proclaimed the continuity of imperial achievement; and the Virtues of the new princeps echoed those of his deified father: Aeternitas Augusti, Aequitas Augusti, Annona Augusti, Bonus Eventus, Concordia Augusti, Felicitas Augusti, Felicitas Publica, Fortuna Augusti, Securitas Augusti, Securitas Populi Romani, Salus Augusti, Pax Aug., Spes, Victoria Aug.” (ver também pp. 903-904; 906; 936). Sobre a deusa *Pudicitia* cunhada em moedas, ver Langlands, 2006, p. 39.

<sup>19</sup> Segundo Fears (1981, p. 282), tal fenômeno era oriundo da Grécia: “The worship of Eirene, Themis, Nike, Eukleia, and Eunomia in the Greek world, and the cults of Pax, Concordia, Fides, Virtus, and Victoria at Rome are representative examples of a religious phenomenon common to the cult life of Greece and Rome: the deification of abstract ideas”. Esse mesmo autor (1981, pp. 282-3) esclarece que essa característica também é encontrada no Egito, nos Vedás indianos, no zoroastrismo e na mitologia nórdica.

prefácio do Livro VI de *Feitos e Ditos Memoráveis* escrito por Valério Máximo; em seguida, voltaremos nossa atenção para um conhecido trecho do Livro X da *História de Roma* de Tito Lívio (*Ab urbe condita*, X.23.1-10). Ambos os textos, embora mencionem mulheres, são escritos por homens romanos e pertencentes à elite.<sup>20</sup>

## 5. Valério Máximo

Em sua obra *Feitos e Ditos Memoráveis* (*Factorum ac dictorum memorabilium*), datada aproximadamente de 31 EC, Valério Máximo (27 AEC -31 EC) direciona o Livro VI a exemplos (*exempla*) de *puđicitia*.<sup>21</sup> O prefácio do Livro VI se inicia com uma prece invocatória à deusa *Puđicitia*, exibindo características que são relevantes para compreendermos simultaneamente a eminência da virtude e a da deusa (*puđicitia*) naquela sociedade. Leiamos o texto:

---

<sup>20</sup> Segundo Puccini-Delbey (2010, p. 15), “as mulheres não deixaram, por assim dizer, fontes escritas. É através de um olhar masculino que podemos entrever uma prática que diz respeito tanto ao homem como à mulher. Quando uma mulher fala sobre um assunto tão íntimo, é um homem que a faz falar. A voz e o olhar dominantes, em literatura e em arte, não só são masculinos, como também pertencem globalmente, com algumas exceções, a um cidadão romano que faz parte da elite social, italiano e de meia idade. É essa voz e esse olhar que tentaremos apreender”.

<sup>21</sup> Os *exempla* eram narrativas sobre a prática exemplar de algumas virtudes por determinadas pessoas. Traduzindo virtudes, ou sua falta, em exemplos práticos, eles tinham o propósito de motivar ou refrear ações e, desse modo, perpetuar a vigência de valores morais. Os *exempla* eram sistematicamente repetidos e formavam a moral da comunidade romana. Pertenciam ao repertório formal de educação, enaltecendo valores e condutas. Embora nem sempre dotados de realidade histórica, os *exempla* eram tidos como reais. Em relação à *puđicitia*, a narrativa exemplar foi o principal meio de recomendar sua prática e de manter sua centralidade. Não nos ateremos ao tema dos *exempla* aqui, pois se trata de uma questão extremamente complexa. O principal debate em torno dos *exempla* disputa se essas estórias colocavam em discussão padrões morais e permitiam diversas interpretações, conforme defende Langlands (2018), ou se transmitiam mensagem claras sem margem a debates.

Onde devo invocar-te, ó *Pudicitia*, o principal fundamento (*praecipuum*) de homens e mulheres juntos? Pois tu moras nos fogos que, de acordo com a religião antiga, são consagrados a Vesta; tu te reclinas nos leitos sagrados (*pulvinaribus*) de Juno Captolina; tu celebras, vigiando assiduamente (*adsidua statione*), os majestosos deuses domésticos (penates) do Palatino e o santíssimo leito matrimonial juliano. As insígnias da infância são defendidas (*munita sunt*) por tua proteção (*praesidio*), a flor da juventude permanece pura (*sinceros*) pela proteção do teu poder divino, a estola (*stola*) é estimada porque tu és sua guardiã (*custode*). Portanto, aproximes-te e conheças novamente aqueles eventos que tu mesma desejastes que acontecessem. (Valério Máximo, *Factorum ac dictorum memorabilium*, VI.1. praef.)<sup>22</sup>

Analisaremos esse texto em quatro seções para evidenciar os aspectos distintos da deusa referidos por cada uma dessas partes. Primeiramente, o texto traz um enaltecimento à deusa *Pudicitia* como fundamento ético de romanas e romanos; em segundo lugar, enquanto divindade associada a lugares e deusas centrais à identidade romana; em terceiro, na qualidade de protetora de determinados grupos de pessoas; finalmente, na quarta seção, como deusa cuja presença se estende desde a origem da cidade até seu futuro, zelando pelo ensino da *pudicitia* e acompanhando sua prática exemplar. Retomemos cada um desses passos com mais detalhes.

A seção inicial é a primeira, quer em razão de seu posicionamento na sequência de afirmações, quer em razão do caráter fundamental do que é afirmado. Trata-se do trecho “Onde devo invocar-te, ó *Pudicitia*, o principal

---

<sup>22</sup> “unde te virorum pariter ac feminarum praecipuum firmamentum, pudicitia, invocem? tu enim prisca religione consecratos Vestae focus incolis, tu Capitolinae lunonis pulvinaribus incubas, tu Palati columen augustos penates sanctissimumque Iuliae genialem torum adsidua statione celebras, tuo praesidio puerilis aetatis insignia munita sunt, tui numinis respectu sincerus iuventae flos permanet, te custode matronalis stola censetur: ades igitur et cognosce quae fieri ipsa voluisti.” A tradução de todos os textos latinos citados neste capítulo é de minha responsabilidade.

fundamento de homens e mulheres juntos?”,<sup>23</sup> em que Valério Máximo estabelece que a deusa *Pudicitia* é *firmamentum parecipuus* de romanos e romanas. Enquanto *firmamentum*, ela significa suporte, apoio e fortalecimento; ademais, por ser *firmamentum praecipuus*, a deusa tem sua eminência evidenciada por ser o fundamento primeiro, excelente e extraordinário dos cidadãos e cidadãs de Roma. Valério Máximo ainda estende a proteção da deusa feminina a homens e mulheres, o que é digno de nota, dado que essa deusa era cultuada tão somente por mulheres dotadas de características estritas, como veremos na análise do texto de Tito Lívio. Desse modo, não obstante os rituais e templos dedicados à *Pudicitia* fossem exclusivamente praticados e frequentados por mulheres, essa deusa simbolizada o fundamento primeiro e comum para homens e mulheres.<sup>24</sup> E quais eram as características de sua excelência fundamental?

Os atributos da *Pudicitia* são mencionados nas três seções seguintes do texto supracitado. No segundo momento do texto<sup>25</sup> que delimito entre “[...] tu habitas [...]” e “[...] leito matrimonial juliano [...]”, o autor localiza “onde” (*unde*) a *Pudicitia* está presente, elencando alguns lugares significativos para a sociedade romana. Esses lugares relacionam a deusa *Pudicitia* e as características de seus protegidos – isto é, a virtude humana e a virtude endeusada. Inicialmente, Valério Máximo afirma que a *Pudicitia* habita nos fogos consagrados à Vesta, uma das deusas mais veneradas em Roma, correlacionando ambas as deusas. Tal como Vesta, *Pudicitia* também estava associada à proteção da castidade das virgens e da fertilidade das romanas casadas, bem como dos lares e da cidade. Diferentemente de Vesta, os cultos à *Pudicitia* eram praticados não pelas virgens vestais, mas sim, por aristocratas romanas casadas e de boa reputação moral, o

---

<sup>23</sup> Valério Máximo, *Factorum ac dictorum memorabilium*, VI.1. praef.

<sup>24</sup> A ênfase no aspecto feminino e masculino da *pudicitia* consiste em uma contribuição do trabalho de Rebecca Langlands, uma vez que essa virtude era mais associada às mulheres em Tito Lívio e isso levou alguns pesquisadores a considerarem-na exclusivamente feminina. Langlands justifica seu posicionamento principalmente com o livro VI da mesma obra de Valério Máximo, em que o autor menciona exempla de homens pudicos, e em Cícero, que associa a *pudicitia* às virtudes do orador (macho), mas também com Cícero, quando este menciona a *pudicitia* como um dos principais atributos do orador. Ver Cícero, *De partitione oratória*, 86 *apud* Langlands, 2006, p. 281. Para uma análise da *pudicitia* como virtude do orador, ver Langlands, 2006, pp. 281-318.

<sup>25</sup> Valério Máximo, *Factorum ac dictorum memorabilium*, VI.1. praef.

que ficará mais claro adiante neste capítulo quando examinarmos as características das adoradoras de *Pudicitia* no texto de Tito Lívio.<sup>26</sup>

Em seguida, ainda na segunda seção do texto de Valério Máximo, a invocação introdutória aproxima *Pudicitia* da deusa Juno, retratando aquela reclinada no leito sagrado desta última. Uma vez mais, estabelece-se uma conexão entre *Pudicitia* e os atributos de Juno, a protetora da cidade, do casamento, das mulheres e do parto. Assim, até o presente momento de nossa análise, a deusa *Pudicitia* se relaciona com questões de sexualidade e de gênero, além de proteger a virgindade (das mulheres ainda não casadas), o casamento, as famílias, as mulheres e o parto. Tais características indicam que a deusa *Pudicitia* se volta a questões de sexualidade, e sua proteção em relação à cidade se concentra nesse campo.

A deusa *Pudicitia*, como afirmado, frequenta os templos de Vesta e de Juno que se situavam no Capitólio (núcleo da vida comunitária romana), o que denota o reconhecimento de sua centralidade na cidade de Roma. Quanto aos santuários de Vesta e de Juno, acreditava-se que abrigavam relíquias trazidas de Tróia que eram consideradas sagradas pelos romanos e atreladas às origens de Roma. Tal ancestralidade sacralizada respeitava também à *Pudicitia* e atribuía às três deusas um caráter de fundamento e de tradição.

Na sequência, a deusa é enaltecida como vigia do “sagrado leito matrimonial juliano” no Palatino. O texto de Máximo afirma o modo da presença de deusa em relação ao leito matrimonial: ela o vigiava assiduamente de pé (*adsidua statione*). Esse tipo de leito simbolizava a vida sexual matrimonial lícita para as mulheres de Roma – a saber, aquela ocorrida na vigência de seu casamento (todas as outras maneiras de sexualidade possíveis em Roma eram consideradas ilícitas para as mulheres, não para os homens). No leito matrimonial, a romana aristocrata iniciava e passava toda sua vida sexual. De fato, a matrona romana (mulher pudica, aristocrata e nobre) nutria um compromisso com sua cama de casal, o que representava a fidelidade no casamento.<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> Sobre as virgens vestais, ver Mary Beard, John North e Simon Price, *Religions of Rome*, 1998, pp. 51-58. Vol. 1.

<sup>27</sup> Para Langlands (2006, p. 62): “The sign of a woman’s pudicitia is her commitment to the bed itself in which her virginity was lost and her sexual life first developed, even when that bed can no longer provide her with sex (after her husband is dead). The marital bed as a physical representation of the marriage itself is a notion deeply engrained in ancient

No terceiro momento do texto, que se estende de “As insígnias da infância” até “porque tu és sua guardiã”, Valério Máximo (VI.1. praef.) elenca três grupos de pessoas protegidos pela deusa *Pudicitia*, e que disso necessitavam porque eram considerados vulneráveis: crianças (*puerī*); jovens (*iuvenes*) e mulheres casadas (*matronae*). Agredir pessoas desses grupos não apenas afrontava a deusa, mas era juridicamente passível de processo por injúria, implicando punições legais, reprovação social e castigos divinos.

Na quarta e última seção do texto examinado, de “Portanto, aproximes-te [...]” a “[...] desejastes que acontecessem [...]”, Valério Máximo (VI.1. praef.) reconhece a proximidade e a constante presença da deusa, sempre pronta a intervir nos assuntos humanos. Segundo a invocação, ela se aproxima do leitor para escutar narrativas exemplares sobre *pudicitia* não para conhecê-las (pois já as conhece), mas para ouvi-las novamente e acompanhar o leitor na sua própria jornada de conhecimento dessas histórias. Dessa forma, a presença dessa deusa se distribui por diversos momentos, em todos os três tempos (passado, presente e futuro), já que ela testemunhou os acontecimentos passados, acompanha o leitor do livro no presente e supervisionará seu aprendizado da virtude e a emulação daquelas e daqueles que a viveram heroicamente. Fica evidente a onipresença e a vigilância da deusa além do papel pedagógico, moral e político da obra de Valério Máximo.

Para concluir a presente análise, recapitulo os aspectos da *pudicitia* (virtude e Deusa) referidos no texto de Valério Máximo. A deusa é fundamento da vida, da moralidade, da família, da sociedade e da cidade de Roma. Seus auspícios beneficiam ambos os sexos, embora seu ritual e santuário sejam exclusivos às mulheres. Associada a Vesta e Juno, protege a castidade das virgens, a fertilidade e o casamento das matronas, as famílias, lares e sociedade romanos. Supervisiona a vida sexual das mulheres aristocratas e protege os

---

cultures. The best-known and paradigmatic depiction of this in literature is the bed of Penelope and Odysseus in Homer’s *Odyssey*, which is fashioned from a living tree and eventually provides the key to their reconciliation”.

vulneráveis nascidos livres (crianças, jovens e matronas).<sup>28</sup> Liga-se às origens da cidade, protege a nobreza livre, vigiando suas vidas.

Como virtude praticada no cotidiano, trata-se de uma virtude demonstrada por *exempla*, ensinada e perpetuada pela cópia da conduta de romanas exemplarmente pudicas. Relaciona-se com questões de sexualidade e sustenta comportamentos e regras que incidem aspectos comunitários e particulares da vida, evidenciando que tais aspectos eram inter-relacionados.

## 6. Tito Lívio

Além da passagem de Valério Máximo que acabamos de analisar, analisaremos um outro texto fundamental para a compreensão da virtude da *pudicitia*. Em *História de Roma (Ab urbe condita)*, obra de Tito Lívio (59 AEC – 17 EC) escrita entre 27 e 9 AEC, o autor narra um conflito entre matronas patrícias e plebeias ocorrido no santuário da deusa *Pudicitia*. Segundo Lívio, em 296 AEC o senado havia decretado dois dias de oração pública, durante os quais romanos e romanas se reuniram para celebrar rituais pelo bem da cidade. Surgiu então, no santuário de *Pudicitia* Patrícia, uma “rivalidade”:

Naquele ano muitos prodígios aconteceram. Para afastá-los, o senado decretou dois dias de súplicas. Vinho e incenso foram publicamente oferecidos. Homens e mulheres frequentaram as súplicas assiduamente. Essa súplica tornou-se notável (insígne) por um certame (contenda, disputa) no santuário de *Pudicitia* Patrícia, no Fórum Boário, próximo ao templo redondo de Hércules. Virgínia era filha de Aulo e patrícia casada com o plebeu e

---

<sup>28</sup> A proteção da deusa *pudicitia* era indicada visualmente para a comunidade por meio da utilização de adereços específicos. Os meninos traziam amuletos dependurados no pescoço (as *bullae*) e as mulheres casadas (*matronae*) cobriam-se com mantos longos (*stolae*). Apenas os nascidos livres podiam se adornar com esses marcadores/adereços “da *pudicitia*”, que, nesse sentido, (de)marcavam privilégios e classes sociais (Langlands, 2006, p. 41).

cônsul L. Volumnius. As matronas excluíram-na dos ritos sagrados, alegando que ela havia se casado fora da ordem patricia. Então, uma breve discussão se exacerbou, movida raiva das mulheres, em uma contenda de espíritos, quando Virgínia se gabou de que ela, que era tanto patricia como pudica, havia entrado no templo da *Pudicitia* Patricia como casada com um único homem a quem havia sido dada virgem, e de que ela não se arrependia absolutamente do marido, nem em termos de cargos oficiais, nem em termos de realizações. Ela então acrescentou um feito ilustre a essas palavras magnificas. No Vico Longo, onde ela habitava, ela fechou parte de um prédio onde havia espaço suficiente para um pequeno santuário e ali colocou um altar. Tendo feito fortes reclamações diante de uma assembleia de matronas plebeias sobre a injúria perpetrada pelas mulheres patricias [a ela, Virgínia], ela disse: 'Aqui, dedico este altar à *Pudicitia* Plebeia. Exorto-vos. Tal como a competição pela virtude une os homens desta cidade, que isso ocorra entre as matronas pela *pudicitia*. E que vós vos esforceis para que, se possível, seja dito que este altar é mais sagrado do que aquele e que [este] é cultivado por mulheres mais castas'. E esse altar também foi adorado com praticamente os mesmos ritos que o mais antigo: nenhuma mulher tinha o direito de oferecer sacrifícios a menos que fosse matrona de *pudicitia* manifesta (*spectatae pudicitiae*), e que só tivesse sido casada com um homem. Mais tarde, as cerimônias foram vulgarizadas [*volgata*] por mulheres que eram contaminadas [*pollutis*], e não apenas por *matronae*, mas por todas as categorias de mulheres e, por fim, [as cerimônias] foram completamente esquecidas." (Tito Lívio, *Ab urbe condita*, X.23.1-10)<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> "23. eo anno prodigia multa fuerunt, quorum averruncandorum causa supplicationes in

Em síntese, no texto acima, Tito Lívio relata um confronto entre matronas romanas da ordem patricia no templo de *Pudicitia* Patricia e seus desdobramentos. Esse tom de conflito permeia a narrativa, que pode ser resumida nos seguintes passos: inicialmente, o autor contextualiza brevemente a época do incidente; então, a protagonista, Virgínia, é caracterizada; na sequência, Lívio narra como e por quê ela foi excluída do culto à *Pudicitia* Patricia; depois, ele descreve os protestos de Virgínia e sua iniciativa de construir um outro santuário consagrado à *Pudicitia*, agora referida como *Pudicitia* Plebeia; Virgínia é relatada exortando as matronas plebeias a superarem as patricias em *pudicitia*; por fim, Lívio lamenta a decadência e o desaparecimento final do culto à *Pudicitia*, decorrente de sua vulgarização. Retomemos essas etapas.

A contextualização do episódio (de “Naquele ano muitos prodígios aconteceram [...]” a “[...] templo redondo de Hércules [...]”)<sup>30</sup> vincula política e religião. Conforme lemos, o incidente que ele relatará ocorreu no período em que o senado decretara e patrocinara dois dias de cultos públicos, durante os quais homens e mulheres deveriam reverenciar deuses por cultos públicos, como uma maneira de evitar que a cidade fosse novamente abalada por prodígios, como aqueles que recentemente haviam acontecido. Entre os deuses a serem louvados, incluía-se *Pudicita* Patricia e, por isso, concluímos que Ela também era entendida

---

*biduum senatus decrevit [2] publice vinum ac tus praebitum; supplicatum iere frequentes viri feminaeque [3] insignem supplicationem fecit certamen in sacello Pudicitiae patriciae, quod in foro bovario est ad aedem rotundam Herculis, inter matronas ortum [4] Verginiam, Auli filiam, patriciam plebeio nuptam, L. Volumnio consuli, matronae, quod e patribus enupsisset, sacris arcuerant brevis altercatio inde ex iracundia muliebri in contentionem animorum exarsit [5] cum se Verginia et patriciam et pudicam in patriciae Pudicitiae templum ingressam et uni nuptam, ad quem virgo deducta sit, nec se viri honorumve eius ac rerum gestarum paenitere, ex vero gloriaretur [6] facto deinde egregio magnifica verba adauxit: in vico Longo, ubi habitabat, extrema parte aedium, quod satis esset loci modico sacello, exclusit aramque ibi posuit et convocatis plebeis matronis conquesta iniuriam patriciarum' [7] hanc ego aram' inquit 'Pudicitiae plebeiae dedico vosque hortor, ut, quod certamen virtutis viros in hac civitate tenet, [8] hoc pudicitiae inter matronas sit detisque operam, ut haec ara quam illa, si quid potest, sanctius et a castioribus coli dicatur.' [9] eodem ferme ritu et haec ara, quo illa antiquior, culta est, ut nulla nisi **spectatae pudicitiae matrona** et quae uni viro nupta fuisset ius sacrificandi haberet [10] vulgata dein religio cum pollutis, nec matronis solum sed omnis ordinis feminis, postremo in oblivionem venit."*

<sup>30</sup> Tito Lívio, *Ab urbe condita*, X.23.1-3.

como responsável pelo bem da cidade.<sup>31</sup> Ademais, se considerarmos o que afirmamos antes – que o endeusamento da virtude da *pudicitia* indicava a eminência dessa virtude para as mulheres segundo os valores romanos –, e se admitirmos que os cultos a ela oferecidos eram associados ao bem estar da cidade, então fica claro que não apenas a importância política da deusa, mas também dessa virtude como garantidora da boa ordem social. A *pudicitia*, portanto, respeita as qualidades politicamente importantes em Roma.

Contudo, é preciso ter cautela ao afirmar que a *pudicitia* era uma virtude também política, por quê? Porque ela implicava um pertencimento político muito divergente entre homens e mulheres. Por um lado, em relação aos oradores, a *pudicitia* é elencada entre as principais virtudes políticas. De outro modo, ela marcava politicamente o papel das mulheres retiradas de uma atuação direta na política. A *pudicitia* feminina recomenda que mulheres se ausentem de contatos públicos e que, se esses forem inevitáveis, que se restringissem ao mínimo, para não parecerem impudicas. Enfim, a *pudicitia* recomendava o protagonismo masculino na política e, nesta mesma esfera, a exclusão das mulheres. Isso será elaborado mais adiante neste capítulo.

Portanto, o vínculo entre *pudicitia* e política associava as devotas da deusa com a política mediante a restrição e o controle de suas ações. O envolvimento político das mulheres era uma ausência que as limitava a funções domésticas e à manutenção de privilégios sociais e políticos (dos patrícios) e da sucessão patrimonial.

Retomando a parte de contextualização do texto de Lívio, é notável que esse autor refira-se à deusa como *Pudicitia* Patrícia, destacando seu pertencimento exclusivo à aristocracia hereditária romana, o que representa um marcador social tanto dos cultos como da virtude. Ora, se a *pudicitia* considerada como a principal virtude feminina e a mais exaltada pela comunidade, isso representa, por um lado, o pertencimento das patrícias ao que era exaltado em Roma, e, por outro, a desconsideração das demais mulheres em relação ao que era enaltecido. Obviamente, devemos lembrar que o texto é perspectivado pela

---

<sup>31</sup> Nesse sentido, Langlands (2006, p. 51) defende que a adoração aos deuses romanos estava “intimamente ligada ao dever cívico e religioso do indivíduo e ao bem-estar da comunidade como um todo”.

narrativa de um homem aristocrata que busca reestabelecer valores antigos e que, em sua visão, tinham sido corrompidos.

Dada essa contextualização religiosa, política e social, Lívio parte para a narrativa da contenda ocorrida no santuário de *Pudicitia* Patrícia protagonizada por Virgínia, “filha de Aulo e patrícia casada com o plebeu e cônsul L. Volúmnio”.<sup>32</sup> Virgínia é descrita em termos que destacam a função social de uma mulher aristocrata na sociedade romana patriarcal, ou seja, quem foi seu pai, a qual ordem social ela originalmente pertencia, seu estado civil (casada), qual era a ordem social de seu marido (plebeu), o nome dele e qual cargo ele ocupava na cidade (cônsul).<sup>33</sup> Aqui, é inegável a precisa referência de Lívio a duas ordens (patrícia e plebeia) e cuja delimitação fora transgredida por Virgínia (patrícia de origem, que se casou com um plebeu). Essa mobilidade na separação anteriormente rígida entre patrícios e plebeus é aludida novamente por Lívio na referência a Lúcio Volumnio como plebeu e cônsul, pois antes esse cargo (além de outros) era restrito a patrícios. Considerando isso, o relato de Lívio se insere precisamente no chamado “Conflito das Ordens”, em que o antigo poder dos patrícios (antiga e tradicional aristocracia hereditária) foi confrontado pelas demandas dos plebeus, o que resultou na expansão gradual dos direitos desta ordem (Langlands, 2006, p. 50).<sup>34</sup>

A questão que o texto coloca, portanto, evidencia que a *pudicitia* feminina patrícia promove a manutenção e até a proteção do bem-estar político de Roma. Somente nesse contexto é possível compreender o propósito da “problemática” à qual o texto de Lívio se dedica: a degeneração moral de Roma e a necessidade de retomar o passado exemplar e anterior ao que ele nos conta.

---

<sup>32</sup> Tito Lívio, *Ab urbe condita*, X.23.4.

<sup>33</sup> Sobre o posicionamento de Tito Lívio acerca da formação da ordem patrícia, ver Tito Lívio, *Ab urbe condita*, I.8.7. Sobre os patrícios, ver Arnaldo Momigliano e Timothy Cornell, *Patricians*, 2012, pp. 1091-1092.

<sup>34</sup> Conforme Puccini-Delbey (2010, p. 28), “No século v a.C., a proibição do casamento entre patrícios e plebeus teria figurado em uma das XII Tábuas. O tribuno C. Canuleio reclama em 440 a.C. para os plebeus o direito ao casamento com patrícios, provocando o protesto destes, que se escandalizam com a abolição de todas as distinções sociais. Porém, o tribuno leva a melhor; a Lei Canuleia, que autoriza os casamentos entre patrícios e plebeus, é votada. A vitória dá origem, no plano social, a um resultado muito importante: por meio dos casamentos mistos, a elite das famílias plebeias pode começar a aceder à direção do Estado”.

Lívio (*Ab urbe condita*, X.23.4) refere-se, então, à narração do ocorrido, o que se inicia em “As matronas excluíram-na dos ritos sagrados [...]”, terminando em “[...] tivesse sido casada com um homem [...]”. Tito Lívio expõe o conflito entre Virgínia e as outras matronas patrícias frequentadoras dos ritos consagrados à *Pudicitia* Patrícia. Elas a excluem por ter transgredido normas antigas que interditavam casamentos entre patrícios e plebeus. Há aqui uma associação entre a *pudicitia* exemplar das frequentadoras do templo e a classe social a que elas pertenciam e, conseqüentemente, uma disputa, cujo intuito é preservar a associação entre *pudicitia* e a aristocracia patrícia, fundamentalmente hereditária, o que também proporciona um tom tradicionalista à narrativa.

Na perspectiva patrícia, o casamento de uma matrona patrícia com um plebeu comprometeria sua *pudicitia*.<sup>35</sup> Portanto, o conflito em questão é político e pauta a inclusão de outras praticantes nesse rito público. A atitude conservadora das patrícias busca a manutenção da hierarquia social pela divisão social entre patrícios e plebeus, o que se realizava pela exclusão dos plebeus em relação à participação de cultos simultaneamente religiosos e cívicos.

Contudo, mesmo expulsa desse pertencimento, Virgínia não se priva do direito de cultivar a *pudicitia* e de ser cívica e publicamente reconhecida como exemplarmente virtuosa. Assumindo sua mudança de estatuto social, ela identifica-se como pudica. Para tanto, indica as características de tal virtude em si: pertencimento à aristocracia tradicional (afinal, ela era uma patrícia) e ser matrona e *univira* (lit. “mulher de um único homem”), isto é, ter sua vida sexual iniciada com o casamento e restrita a ele, estar casada, ter tido um único marido, ser monogâmica, conjugal e exclusivamente vivenciada com ele. Seu marido, segundo ela, não a envergonha, precisamente devido a seus grandes feitos e a seu reconhecimento público como cônsul.

---

<sup>35</sup> Para Momigliano e Cornell (2012, p. 1091): “In the republican period patrician status could be obtained only by birth; and it may be surmised that in early times both parents had to be patricians, if the law of the Twelve Tables which stated that patricians could nor legally marry plebeians [...] was a codification of long-established practice rather than an innovation by the Decernviri [...]; this law was repealed by C. Canuleius in 445 a.C. It is also possible, but not certain, that patrician marriages had to be by *confarreatio*”.

## [matrona]

O estatuto de matrona romana era atribuído a mulheres casadas, nascidas livres, mães, ou potencialmente mães.<sup>36</sup> Havia uma associação entre o estatuto de matrona e a qualidade da *puđicitia*. Todas as matronas deveriam se comportar como mulheres pudicas – do contrário, não seriam matronas. No entanto, havia mulheres consideradas pudicas que não eram casadas e, portanto, não eram matronas. Essas mulheres, também patricias, mantinham-se virgens por duas razões: ou porque ainda não estavam em idade núbil (mas se casariam), ou porque suas vidas eram consagradas à deusa Vesta e, neste caso, obedeciam a regras estritas. Entretanto, este segundo grupo já não existia na época do Conflito das Ordens, tampouco quando Lívio escreveu o texto. Portanto, todas as qualidades que definiam uma matrona eram extensivas à *puđicitia*. Para ilustrá-lo, Foubert cita um famoso epitáfio do primeiro século antes da era comum.<sup>37</sup>

Caro visitante, tenho pouco a dizer, mas pare e leia [atentamente]. Aqui está o sepulcro não muito bonito de uma mulher bonita. Seus pais chamaram-na Cláudia. Ela amava seu marido com seu coração. Ela teve dois filhos, dos quais um deixou ela na terra, o outro abaixo dela. Ela falou de modo agradável e caminhou com graça. Cuidou de sua a casa, teceu lã. Dito isso, você pode ir. (CIL VI.15346 *apud* Foubert, 1982, p. 28)<sup>38</sup>

---

<sup>36</sup> De acordo com Suzanne Dixon (2013, p. 71): “Expressions such as *matrona* and *mater-familias*, denoting an honourable married woman, were derived from *mater* on the assumption that marriage and motherhood went together (Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, XVIII.6.8-9; Cícero, *Topica*, XIV)”.

<sup>37</sup> Entre diversas fontes de informação sobre esse estatuto, epitáfios funerários destacam-se enquanto textos que enalteciam as boas qualidades da pessoa falecida, mesmo que nem sempre se referissem à realidade, pois exprimam as expectativas sociais em relação aos comportamentos desejáveis dos falecidos. Nesse sentido, Foubert (1982, p. 27) explica que os epitáfios funerários femininos registravam as vozes do marido, do pai ou do filho dessa uma mulher, bem como expressavam o desejo de exibirem à sociedade que a referida mulher havia vivido como uma valorosa matrona.

<sup>38</sup> “*Hospes, quod deico paullum est, asta ac pellege. Heic est sepulcrum hau pulcrum pulcrai feminae. Nomen parentes nominarunt Claudiam. Suo mareitum corde deilexit souo.*”

Esse texto é relevante para nossa análise de Lívio por sintetizar as características atribuídas a uma matrona romana: ser fiel ao marido, mãe, falar adequadamente, mover-se convenientemente, cuidar da casa, tecer lã<sup>39</sup> – além do fato, conforme previamente mencionado, de que uma matrona deveria ser pudica<sup>40</sup>.

## [*univira*]

Além de ser matrona patrícia, Virgínia se diz *univira*. Os latinos cunharam esse termo, o qual, significando literalmente “mulher de um homem só”, implicava noções de fidelidade e monogamia. Excluía-se do status de *univira* mulheres que não haviam se casado, que haviam casado mais de uma vez, ou que tivessem se relacionado sexualmente com mais de um homem. Estas eram consideradas moralmente inferiores e estavam excluídas do culto à *Pudicitia* – portanto, eram alheias à sua proteção.

---

*Gnatos duos creavit horunc alterum in terra linquit alium sub terra locat. Sermone lepido tum autem incessu commodo. Domum servavit, lanam fecit. Dixi, abei.”*

<sup>39</sup> Sobre a associação entre trabalhar a lã e as virtudes de uma matrona, ver Lena Larsson-Lovén, *Lanam Fecit: Woolworking and Female Virtue*, 1998, pp. 85-95. O trabalho com a lã remete à história de Penélope, símbolo de fidelidade, prudência e nobreza, conforme resume Richardson (2012, p. 1102): “Penelope, daughter of Icarus [...], wife of Odysseus, and mother of Telemachus. In Homer’s *Odyssey* she faithfully awaits Odysseus’ return, although pressed to marry one of the many local nobles. She pretends that she must first finish weaving a shroud for Laertes, Odysseus’ father, which she unravels every night for three years, until detected by a maid and forced to complete it (*Od.* II.93 ff.; XIX.137 ff.; XXIV.128 f.). Finally, twenty years after Odysseus’ departure, in despair she resolves to marry the suitor who can string Odysseus’ bow and perform a special feat of archery. Odysseus, who has returned disguised as a beggar, achieves this and kills the suitors with the bow. She tests his identity by another trick concerning their marriage-bed (XXIII.174-206) and they are reunited. Homer portrays her as a model of fidelity, prudence, and ingenuity, and most later writers echo this view”.

<sup>40</sup> Foubert (1982, p. 30) também destaca a associação entre a pudicitia e o estatuto de *matrona*: “The *exemplum* of Lucretia provided Livy’s female contemporaries with a set of virtues which could be imitated as well. Lucretia’s example shows that, above all, an ideal matrona should be *pudica*”.

Quanto ao tema das mulheres *univira*, Langlands retoma a argumentação de Boels-Janssen, segundo o qual os rituais praticados no templo de *Pudicitia* baseavam-se em noções de pureza ritual e risco de contágio. Originalmente, essas noções estavam associadas ao estado físico, e não à moralidade de suas praticantes. Exigia-se que a mulher fosse *univira* para que frequentasse e fizesse adorações no templo da deusa *Pudicitia*.

Esta regra pautava-se na crença de que o ato sexual com um único parceiro, típico das *univirae*, não corrompia a *pudicitia* feminina – entretanto o corpo feminino se contaminaria pelo sexo com um segundo parceiro (Langlands, 2006, p. 48). Nesse sentido, Langlands defende que essa norma era estritamente religiosa, e não ética, já que a *pudicitia* de uma matrona seria perdida pelo contato corporal e não por alguma vulnerabilidade ética. Mulheres estupradas, recasadas ou viúvas eram consideradas impudicas, moralmente rebaixadas e contagiosas, o que sugere fortemente que aquelas consideradas impudicas sofriam exclusão social. A monogamia conjugal feminina compõe, portanto, o significado romano de *pudicitia*.

A contestação de Virgínia quanto à sua exclusão do culto à *Pudicitia* Patrícia envolve sua autopromoção como matrona patrícia e *univira*. Mesmo expulsa do templo, ela permanece firme em sua *pudicitia* e não interrompe seu culto à deusa. Ela constrói um pequeno santuário, agora dedicando-o à *Pudicitia* Plebeia no Vico Longo, área residencial plebeia de Roma. Ali, Virgínia reúne matronas plebeias e exorta-as a excederem as matronas patrícias em *pudicitia*.

## [certamen]

“Exorto-vos”,<sup>41</sup> conclama Virgínia às matronas plebeias, estabelecendo um certame nestes termos: “Tal como a competição pela virtude une os homens desta cidade, que isso ocorra entre as matronas pela *pudicitia*. E que vós vos esforceis para que, se possível, seja dito que este altar é mais sagrado do que aquele e que [este] é cultivado por mulheres mais castas”.<sup>42</sup>

A exortação de Virgínia à prática máxima da *pudicitia* estabelece uma “competição por virtude.” O certame por virtude é referido como o vínculo que “une

---

<sup>41</sup> Tito Lívio, *Ab urbe condita*, X.23.7.

<sup>42</sup> *Ibidem*, X.23.8.

os homens desta cidade”. Contudo, uma competição por virtude, estabelecida nos termos que o texto de Lívio postula, não promove a união dos grupos, que são rivais. Além disso, o texto de Lívio estabelece que apenas um dos grupos seria vitorioso. Assim, embora a competitividade por virtude seja mencionada como aquilo que une os romanos em uma cidade, esse vínculo promove somente coesão interna de grupos distintos e rivais. Portanto, a virtude competitiva impede a união dos competidores e anima essa sociedade com a tensão da disputa.

Segundo Langlands, a competitividade pública era inerente à *pudicitia*. Como exemplo, Langlands retoma uma passagem da história romana sobre a instalação de uma estátua de Vênus e a escolha da mulher mais pudica para consagrá-la à deusa (referida tanto por Plínio, o Velho, como por Valério Máximo). Entre cem mulheres selecionadas, Sulpícia foi eleita a mulher mais pudica.<sup>43</sup> Valério Máximo, enaltecendo o rigor adotado na escolha do júri, detalha sua competição: “entre todas as matronas, cem foram escolhidas; dessas cem, dez, por sorteio para fazer o julgamento sobre quem era a mulher mais pura (*sanctissima*) das mulheres”.<sup>44</sup> Assim, a competição entre matronas plebeias e patrícias não almejava uni-las em um grande grupo, mas alimentava sua rivalidade.

## **[*pudicitia* como a virtude feminina por excelência]**

O texto de Lívio, ademais, via paralelismo, equipara a *pudicitia* das matronas à virtude dos homens, o que a identifica como virtude feminina. Ora, equiparar *pudicitia* e virtude feminina expressa uma redução do escopo da virtude decorrente deste recorde de gênero. Se a virtude masculina respeita a todos os aspectos da cidade, a feminina (*pudicitia*) restringe a mulher à sexualidade enquanto reprodutora e mantenedora de uma sociedade alicerçada em vínculos de hereditariedade que garantiam privilégios legais, sociais e manutenção da concentração de riquezas. Ou seja, a *pudicitia* define-se como uma “virtude”

---

<sup>43</sup> “*pudicissima femina [...] matronarum sententia iudicata est Sulpicia electa ex centum praeceptis quae simulacrum Veneris ex Sibyllinis libris dedicaret, iterum religionis experimento Claudia inducta Romam deum matre*” (Plínio o Velho, *Naturalis historia*, VII.120-1 *apud* Langlands, p. 56).

<sup>44</sup> “*ex omnibus matronibus centum, ex centum autem decem sorte de sanctissima femina iudicium facerent*” (Valério Máximo, *Facta et Dicta Memorabilia*, VIII.15.12 *apud* Langlands, 2006, p. 59).

(de)limitada pela função primordial de manutenção de uma sociedade patriarcal e patrimonialista.<sup>45</sup>

Acerca desse caráter restritivo da *pudicitia*, Robert Kaster estuda o caráter restritivo dessa virtude comparando-a com o *pudor*. No entanto, quero me valer de seu raciocínio de maneira ainda mais ampla, pois, se a redução semanticossocial já existe quando se atribui *pudor* aos homens e *pudicitia* às mulheres, ela é ainda mais grave quando se equipara a virtude em geral atribuída aos homens à *pudicitia* como única virtude feminina, pois que a *pudicitia* já representa uma redução em relação ao *pudor*.

Através de um estudo filológico, Kaster defende que a palavra *pudicitia* representa um estreitamento de significado em relação ao temo “pudor”. Há um fenômeno semântico presente no padrão de derivação entre os termos latinos *pudor* e *pudicitia*: de *pudor* advém o adjetivo *pudicus*, e deste é derivado o substantivo abstrato *pudicitia*. A redução de significado entre esses termos, segundo Kaster, torna-se mais clara se observarmos o mesmo fenômeno em relação aos termos latinos *amor* e *amicitia*: de *amor* têm-se o adjetivo *amicus* e deste, o substantivo abstrato *amicitia*. Assim como *amicitia* representa um modo específico de *amor* e restringe o escopo deste; similarmente, *pudicitia* é restritiva de *pudor*. Para Kaster:

Em cada caso, a progressão morfológica estreita e concentra uma emoção com ampla abrangência, concentrando-a numa forma específica de comportamento socialmente importante: contra o grande alcance emocional que o *amor* pode denotar, há o agrupamento mais limitado e institucionalizado de sentimentos, favores, e obrigações representadas por *amicitia*. [...] Similarmente, *pudicitia* reduz o *pudor* às funções de gênero apropriadas de ambos os sexos, enfatizando especialmente o controle de reprodução dentro da estrutura social patriarcal. (Kaster, 1997, p. 10)

*Pudicitia* era um termo principalmente empregado a mulheres, embora não exclusivamente, enquanto *pudor* era mais utilizado para se referir a homens. A *pudicitia*, virtude eminentemente sexual, estampava, portanto, a excelência restritiva em relação a outros papéis que a sociedade romana incentivava e

---

<sup>45</sup> Robert Kaster, *The shame of the Romans*, 1997, pp. 9-10.

reconhecia nas mulheres.<sup>46</sup> Ora, no texto de Lívio, a restrição da virtude feminina é ainda agravada pois ele não equipara a *pudicitia* feminina ao *pudor* masculino, mas à virtude dos romanos. Ademais, a *pudicitia* também era um marcador de estatuto social.

## [virtude aristocrática]

Nesse sentido, Lívio narra que Virgínia toma uma iniciativa como forma de protesto, ainda que se mantenha fiel à *Pudicitia* como deusa e como virtude. Ela decide construir um pequeno santuário, dedicando-o à *Pudicitia* Plebeia no Vico Longo, área residencial plebeia de Roma. Desse modo, ela não apenas defende seu direito de culto, como o estende às matronas plebeias – sua atitude adquire a dimensão política da defesa da pertença e do reconhecimento social dessas matronas.

Ela denuncia a injúria que sofrera de matronas patrícias para um tribunal formado por matronas plebeias, exortando-as a excederem as matronas patrícias em *pudicitia*, e instaurando um *certamen* (competição) de *pudicitia* entre ambas. Tal disputa será ganha pela fama de serem mais pudicas do que as outras.

A partir dessa narrativa, Lívio mostra que houve uma alteração parcial da conceituação anterior de *pudicitia*: retirou-se o marcador sócio-político (uma matrona pode ser plebeia e pudica), manteve-se a necessidade de uma matrona pudica ser *univira* e de reconhecimento social da *pudicitia* (que deve ser *spectata pudicitia*).<sup>47</sup>

## [*spectata pudicitia*]

---

<sup>46</sup> Robert Kaster (1997, p. 10) refere-se à ampla gama de emprego do termo pudor em contextos masculinos: “It follows that the richest sense of pudor belonged to the adult elite male, who had available the widest range of social situations involving the widest range of relations. Bestowing favors and paying debts, conducting friendships and engaging in enmities, giving entertainments and being entertained, speaking in court, arranging a marriage for a daughter or introducing a son to public life: in fact all the conventionally desirable occasions of Roman life were at the same time occasions that could cause pudor”.

<sup>47</sup> “E esse altar também foi adorado com praticamente os mesmos ritos que o mais antigo: nenhuma mulher tinha o direito de oferecer sacrifícios a menos que fosse matrona de *pudicitia* manifesta (*spectatae pudicitiae*), e que só tivesse sido casada com um homem”.

A visibilidade pertencia à noção *pudicitia*. Havia um código de conduta claramente estipulado e que servia como critério para que a comunidade avaliasse a presença ou ausência de *pudicitia* em alguém. Langlands (2006, p. 52) interpreta o episódio relatado por Lívio da seguinte forma: “Virgínia fica furiosa por ter sido excluída do culto pelas outras patricias [...] também porque isso a priva de um espaço formal para representar sua *pudicitia* para todos verem”. Ser excluída do espaço público do culto equivalia a estar privada dos meios para exibir a *pudicitia* para esta ser reconhecida.

A necessidade de aprovação alheia inerente à *pudicitia* se dava na arena da rivalidade, como estudado antes. Assim, novamente, por depender da aprovação alheia, a *pudicitia* tornava a mulher mais susceptível a rumores, que poderiam ser injustos. A ligação entre virtude e aparência também colocava em pauta a possibilidade da dissimulação. No texto *Fasti*, de Ovídio, Claudia é difamada por seu comportamento impudico em relação a roupas e penteados, fala e risos abundantes e altos (IV.309-310). Foi preciso um milagre acontecer aos olhos da comunidade para que esta se convencesse de sua virtude moral.

Um detalhamento maior dos códigos de *pudicitia* encontra-se em duas passagens analisadas por Rebecca Langlands (2006, pp. 70-74): um de Sêneca, o Retórico, e um do filósofo Sêneca.

Em suas *Controvérsias* (II.7.3-4), Sêneca, o Retórico (também conhecido como Sêneca, o Velho, c. 54 AEC – c. EC 39) determina os comportamentos de uma esposa exemplar quanto à vestimenta e às interações com as outras pessoas. Segundo esse autor, tal conduta protegia a integridade feminina da ameaça constante da lascívia masculina. Em primeiro lugar, uma *matrona* deveria trajar-se com moderação – sem se emperquitar nem estar suja. Quanto às interações com outras pessoas, uma *matrona* deveria restringir seus contatos a pessoas mais velhas, ou evitá-los.

Segundo Sêneca, as companhias mais velhas poderiam bloquear possíveis investidas de sedutores (de acordo com ele, *impudicos*), pois estes se conteriam em respeito, mesmo que estivessem dispostos a desrespeitá-las. Em relação a outras interações sociais em público, uma *matrona* deveria evitá-las; e, caso pessoas insistissem saudá-la, ela deveria ignorá-las, pois seria melhor que fosse vista como rude do que desavergonhada (*inverecunda*). Até ao cumprimentar seus pais, embora ela devesse saudá-los de volta, havia de demonstrar sua

*puđicitia* enrubescendo, “de modo que seu rosto negasse sua *impudicitia* antes de sua palavra”<sup>48</sup> (Sêneca, o Retórico, *Controversiae*, II.7.3).<sup>49</sup>

Portanto, a *puđicitia* restringia os contatos sociais da mulher, regravava sua roupa, mas, paradoxalmente, deveria ser exposta. Ostentava-se a contenção, a falta ou a restrição de interação social como símbolos visuais de *puđicitia*. Evidentemente, as matronas estavam excluídas de atividades políticas e, portanto, de diversos ambientes e espaços que não fossem importantes para reafirmar sua função reprodutora dentro de uma sociedade patrimonial e patriarcal.<sup>50</sup>

O filósofo Sêneca (filho de Sêneca, o Retórico), que viveu entre c. 4 AEC e 65 EC, refere-se à *puđicitia* em sua *Consolação à Helvia*, obra dedicada à sua mãe:

O maior mal desses tempos, a *impudicitia*, não levou a ti junto com muitos. Nem joia, nem pérolas te curvaram; tuas riquezas não brilharam como se fossem o maior gênero de bem humano. Criada em uma casa tradicional e severa, tu não foste

---

<sup>48</sup> *ut neget longe ante impudicitiam suam ore quam verbo.*

<sup>49</sup> Sobre rubor enquanto comprovação física da *puđicitia* de uma matrona e do pudor masculino, conferir: Carlin A. Barton, *The Roman blush: a delicate matter of self-control*, 1999, pp. 212-34. Robert Kaster, *The shame of the Romans*, 1997, pp. 7-8, 11, 14; *Idem*, *Emotion, restraint, and community in ancient Rome*, 2005, pp. 29-37; 54; Rebecca Langlands, *Sexual Morality in Ancient Rome*, 2006, pp. 19; 70-72. Por contraposição, Sêneca, o Velho (*Controversiae*, II.7.4) atrela a manifestação de *impudicitia*, ao “cultivo, pleno andar, fala, aparência” (“*cultu, incessu, sermone, facie*”).

<sup>50</sup> Até mesmo o olhar da mulher era regulado, mostrando aos demais se ela era ou não pudica. Novamente, fica evidente o caráter limitador e proibitivo dessa virtude que não almejava a excelência da vida feminina, mas a excelência do serviço feminino aos ideais daquela sociedade, mesmo que o preço disso fosse a contenção até mesmo de seus gestos e movimentos. Para Langlands (2006, p. 72): “The way that a woman presents herself to be seen is naturally important. However, the way that she presents herself as seeing is equally so; a woman who hopes to avert a bad reputation must keep her eyes down and refrain from meeting the gaze of others – her look should not be seen. Lucretia, appearing as a shining paragon of *puđicitia* in Silius Italicus’ underworld, is described as having ‘her eyes fixed upon the ground’. Clodia on the other hand has ‘blazing eyes’ (*flagrantia oculorum*), according to Cicero’s description, that dare to stare right back at men, and these are seen as an invitation for sexual approach”.

distorcida pela perigosa imitação de pessoas piores, perigosa até mesmo aos probos. Nunca te envergonhaste da tua fecundidade, como se ela expusesse tua idade; nunca, conforme os costumes alheios, que valorizavam a excelência da beleza (*forma*) acima de tudo, nem, escondeste o teu útero intumescendo como se ele fosse um ônus indecente, nem arrancaste de dentro de tuas vísceras as esperanças de pessoas livres; não poluíste tua face com cores ou ornamentos extravagantes; nunca te agradaste com roupa que, quando tirada, não mostrasse algo a mais. O único ornamento, a aparência mais bela e que não é prejudicial, o maior adorno [*decus*] é visto em ti, a *pudicitia*. (Sêneca, *Consolatio ad Helviam*, XVI.2-4 [tradução minha] *apud* Langlands, 2006, pp. 75-76).<sup>51</sup>

Sêneca contrasta a mulher em quem se vê a valorização da *pudicitia* (sua mãe) e a grande maioria das mulheres que vivem o maior mal daqueles tempos, a *impudicitia*, embelezando-se e se enfeitando com joias, maquiagens, e se insinuando com roupas que mostram seus corpos. A *pudicitia* é o *decus* máximo, o maior ornamento. *Decus* significa também honra ou glória, ou condecoração no sentido de um reconhecimento público.

Os códigos exteriores da *pudicitia* transmitidos pela aparência indicavam que uma mulher era pudica (sem risos nem penteados exagerados), mesmo que houvesse exceções (Tito Lívio, *Ab urbe condita*, XXIX.14.12).

Essa aparência da *pudicitia*, contudo, é perigosa. Se, como vimos nos textos de Sêneca, o Velho, e de Valério Máximo, a *pudicitia* protege aquelas que

---

<sup>51</sup> “*non te maximum saeculi malum, impudicitia, in numerum plurium adduxit. non gemmae te, non margaritae flexerunt; non tibi divitiae velut maximum generis humani bonum refulserunt; non te, bene in antiqua et severa institutam domo, periculosa etiam probis peiorum detorsit imitatio. numquam te fecunditatis tuae, quasi exprobraret aetatem, pudit, numquam more aliarum, quibus omnis commendatio ex forma petitur, tumescentem uterum abscondisti quasi indecens onus, nec intra viscera tua conceptas spes liberorum elisisti; non faciem coloribus ac lenociniis polluisti; numquam tibi vestis placuit quae nihil amplius nudaret cum poneretur: unicum tibi ornamentum, pulcherrima et nulli obnoxia aetati forma, maximum decus visa est pudicitia.*”

seguem suas regras, ela também escancara sua vulnerabilidade. Isso se agrava pelo fato de que uma mulher pudica era tida também como sexualmente atraente. Portanto, a mesma virtude que deveria proteger as mulheres as fragilizava. Isso evidencia o caráter problemático dessa “virtude”, cuja prática tornava as mulheres mais limitadas e fragilizadas, dado que, em uma sociedade constituída para satisfazer os homens, as mulheres mais dedicadas à *pudicitia* se sobressaíam inclusive em relação aos desejos masculinos.<sup>52</sup>

Retomando a análise textual do excerto de Tito Lívio, que está conduzindo nossa significação paulatina da *pudicitia* romana, o próprio texto faz o movimento de sintetizar em quais termos essa virtude passou a ser definida após a contenda entre as matronas patrícias e plebeias. Lívio, referindo-se ao outro altar, plebeu e posterior, afirma: “E esse altar também foi adorado com praticamente os mesmos ritos que o mais antigo: nenhuma mulher tinha o direito de oferecer sacrifícios a menos que fosse matrona de *pudicitia* manifesta (*spectatae pudicitiae*), e que só tivesse sido casada com um homem”.

É notável que Lívio destaque que os ritos antigos tenham sido mantidos no altar plebeu e, para nossa análise, importa destacar que o autor reafirme três aspectos necessários da “capacitação” moral e social das cultuadoras de *pudicitia* também no templo plebeu, o que sugere que estes aspectos eram inegociáveis.

Devendo ser elas matronas, de *spectata pudicitia* e *univirae*,<sup>53</sup> tem-se que, segundo essas determinações, a alteração substancial ocorrida do culto original e mais antigo para o outro é de cunho social e, portanto, político. Mas qual seria o preço da abertura da *pudicitia* às plebeias? A virtude da *pudicitia* deveria assumir outros contornos? Ou as plebeias teriam que se amoldar aos padrões restritivos de tal virtude?

O texto de Lívio dá a resposta a essas questões. A única alteração do culto foi a inclusão de plebeias que, a partir de então, entrariam na competição pela excelência em uma virtude extremamente limitadora de suas vidas. A eminência feminina na sociedade romana possui traços definidos nos padrões da *pudicitia*. Não obstante, para Lívio, a inclusão social representou o início de uma

---

<sup>52</sup> Ver Rebecca Langlands, *Sexual morality in ancient Rome*, 2006, p. 75.

<sup>53</sup> Ao que parece, segundo esse texto de Lívio, o estatuto de matronas foi paulatinamente aberto a plebeias. Disso decorre a seguinte questão: quais plebeias eram consideradas matronas?

contaminação moral em relação à excelência original e exclusivamente aristocrática da virtude feminina.

No último trecho do texto de Lívio, a passagem (de “Mais tarde, as cerimônias foram vulgarizadas [...]” a “completamente esquecidas”)<sup>54</sup> traz um lamento. Lívio queixa-se de que o culto à *Pudicitia* tenha se degradado com o passar do tempo e com a flexibilização paulatina da moralidade dos ancestrais romanos.<sup>55</sup> O sabor de um saudosismo moral e da busca pelos valores autênticos e originais de Roma (tradicional para a aristocracia patricia) embala a narrativa. Lívio atrela o enfraquecimento gradual do culto à *Pudicitia* e sua face moral (o protagonismo dessa virtude) à inclusão de mulheres de todo tipo no culto, designadas pelo autor como poluídas. Manifesta-se assim a reprovação liviana (voz da aristocracia) à não exclusividade do culto de *Pudicitia* às matronas patricias, bem como – acrescento eu – ao monopólio da “virtude” *pudicitia*.<sup>56</sup>

## 7. Conclusão

O estudo aqui apresentado teve como tema a noção de *pudicitia* feminina na Roma Antiga. A abordagem escolhida foi a análise textual de duas passagens emblemáticas sobre a deusa *Pudicitia* como mote para identificar diversas características da virtude estudada. Como resultados da proposta apresentadas, logrou-se reconstituir alguns aspectos do significado de *pudicitia*.

---

<sup>54</sup> Tito Lívio, *Ab urbe condita*, X.23.9-10.

<sup>55</sup> De acordo com Fears (1981, p. 837), durante a República essa deusa já não era objeto de culto público, restringindo-se ao âmbito doméstico.

<sup>56</sup> Em relação ao lamento de Tito Lívio sobre a decadência moral representada pelo esquecimento do culto à Pudicitia, mencionemos a sexta sátira de Juvenal sobre as mulheres do início do século II EC. Em termos mais mordazes, Juvenal enaltece a *pudicitia* e acusa a depravação de sua época: “*i nunc et dubita qua sorbeat aera sanna / Maura, pudicitiae veterem cum praeterit aram, / Tullia quid dicat, notae collactea Maurae. / noctibus hic ponunt lecticas, micturiunt hic / eYgiemque deae longis siphonibus implent / inque vices equitant ac luna teste moventur, / inde domos abeunt*” (Juvenal, *Sátiras*, VI.306-12 *apud* Clark, *Divine Qualities*, 2007, p. 2, nota 2). Sobre o texto latino, Clark (2007, p. 2, nota 2) esclarece que “*The order of lines 307 and 308 continues to be a subject of debate, and the textual lacunae mean that those described desecrating the altar cannot certainly be identified as Maura and Tullia*”.

Partimos de um significado inicial de *pudicitia* como substantivo derivado de *pudor*. Verificamos que tal derivação denotava uma restrição não somente semântica, mas também social, a qual coadunava com a redução do papel da mulher na sociedade romana antiga. Com efeito, à mulher cabia a função de reprodução, de manutenção dos privilégios sociais, políticos e econômicos na ordem patricia – aristocracia mantida por vínculos de hereditariedade e por sucessão patrimonial.

Na sequência, passamos ao exame do texto de Valério Máximo. Analisamos os passos de sua invocação à deusa *Pudicitia* e obtivemos os seguintes elementos do significado da virtude da *pudicitia*. Enquanto virtude endeusada, ela representava um valor celebrado e constantemente lembrado na comunidade; a deusa *Pudicitia* era concebida como fundamento ético da sociedade romana, o que sugere a similaridade da função da virtude da *pudicitia* no mesmo escopo. Além disso, Valério Máximo associa a deusa *Pudicitia* a lugares e deusas centrais à identidade romana: deusas que zelavam por questões de sexualidade e lugares emblemáticos da vida religiosa e da elite romana. Ainda, o texto menciona a deusa como protetora dos grupos mais vulneráveis de cidadãos nascidos livres. Por fim, o texto de Máximo se encerra afirmando a proximidade e a intervenção da deusa na vida de cidadãos romanos. Ela é uma presença vigilante dos bons costumes, dado que seus feitos eram ensinados e vivenciados sob a supervisão da própria deusa.

Analisamos também um texto de Tito Lívio que se referia a um templo original da deusa *Pudicitia* Patrícia e a uma rixa entre as matronas frequentadoras desse templo que levava à fundação de outro templo, agora consagrado à *Pudicitia Plebeia*. O texto de Lívio se inicia declarando que o senado promovia cultos públicos visando o bem da cidade e, dentre eles, havia aquele dedicado à deusa *Pudicitia*. A relação entre *pudicitia*, religião e política, portanto, dá o tom da narrativa de Lívio.

Em seguida, Lívio apresenta a protagonista do ocorrido em termos de parentesco, estado civil e ordem a que ela pertencia, passando a narrar como ocorreu o conflito entre matronas patricias e caracterizando as mulheres que cultuavam a *pudicitia* como matronas, patricias e *univirae*. Novamente, o texto mostra-se político ao relatar a exclusão de Virgínia do culto à *pudicitia* Patrícia por ter se casado com um plebeu. Virgínia, conforme Lívio, firme em sua *pudicitia*, *univira* e sendo matrona, constrói outro santuário em área residencial plebeia,

consagrando-o à *Pudicitia Plebeia* e exortando as matronas plebeias a superarem as patrícias em *pudicitia*, o que demonstra a característica de certame inerente a essa virtude. Ao fim, Lívio lamenta a decadência e o desaparecimento final do culto à *Pudicitia*, decorrente de sua vulgarização pela abertura do culto a mulheres não aristocratas.

Portanto, mostra-se com isso que a *pudicitia* referia-se ao estatuto de matrona aristocrata, *univira*, competitiva. Defendemos ademais que essa virtude se realizava apenas pela fama – por ser observada e enaltecida pela sociedade –, o que paradoxalmente tornava-a susceptível à difamação.

Ela era ostentada por um código restritivo de conduta que regia os gestos contidos, os silêncios, as roupas discretas, a fala pouca e baixa, o olhar desviante e voltado para o chão e a recusa ou limitação das interações sociais ao mínimo. Consequentemente, se ponderarmos que as mulheres romanas de então comprometiam-se com a prática da *pudicitia*, e se considerarmos que essa virtude impunha muitas proibições e restrições às suas vidas, limitando a função social da mulher à manutenção de uma sociedade patriarcal e de preservação da hereditariedade patrimonial, então devemos ter cautela ao considerar a *pudicitia* como uma virtude.

Na apreciação de Rebecca Langlands (2006, p. 8), a *pudicitia* envolvia as mulheres como agentes éticos. A meu ver, contudo, as ações femininas referentes à *pudicitia* obedeciam a um ideal restritivo, violento e potencialmente destrutivo das mulheres, pois a pudicícia atraía a lascívia alheia e era perdida por atos sexuais ilícitos.

## REFERÊNCIAS

- ALGRANTI, Leila Mezan. 1992. *Honradas e devotas: mulheres da colônia; estudo sobre a condição feminina através dos conventos e recolhimentos do sudeste 1750-1822*. Tese de doutorado – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1992.
- BARTON, Carlin A. The Roman blush: a delicate matter of self-control. In: PORTER, James. *Constructions of the classical body*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1999.

- BEARD, Mary; NORTH, John; PRICE, Simon. *Religions of Rome: A History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. Vol. 1.
- BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario portuguez e latino*. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1728.
- BOËLS-JANSSEN, Nicole. *La vie religieuse des matrones dans la Rome archaïque*. Rome: École Française de Rome, 1993. 524 p.
- CÍCERO, Marco Túlio. *Sobre as leis [de legibus]*. Bruno Amaro Lacerda e Charlene Martins Miotti (trad.). Juiz de Fora (MG): Editora UFJF, 2021.
- CLARK, A. *Divine Qualities: Cult and Community in Republican Rome*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- DIXON, Suzanne. *The Roman Mother*. Nova York: Routledge, 2014.
- FEARS, J. R. The Cult of Virtues and Roman Imperial Ideology. *Religion Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II*, 17, n. 2, pp. 827-948, 1981.
- FOUBERT, L. L. 1982. *Women Going Public*. Ideals and conflicts in the representation of Julio-Claudian women. Tese de doutorado defendida na Universidade de Radboud, Nínove, Bélgica, 1982. Disponível em <https://repository.ubn.ru.nl/handle/2066/86329>. Acesso em: 15 mar. 2024.
- JUSTINIANO. *Digesta*. Texto latino editado por Theodor Mommsen e Paul Krueger. Berolini, 1870. Vol. 2.
- KAIMIO, M. *Erotic Experience in the Conjugal Bed: Good Wives in Greek Tragedy*. In: NUSSBAUM, M.; SIHVOLA, J. (eds.). *The Sleep of Reason: Erotic Experience and Sexual Ethics in Ancient Greece and Rome*. Chicago: University of Chicago Press, 2002. pp. 95-119.
- KASTER, Robert. "The shame of the Romans." *Transactions of the American Philological Association* (1974-) 127 (1997): 1-19.
- KASTER, Robert. *Emotion, restraint, and community in ancient Rome*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- LANGLANDS, Rebecca. *Exemplary ethics in ancient Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- LANGLANDS, Rebecca. *Sexual morality in ancient Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- LARSSON-LOVÉN, Lena. Lanam Fecit: Woolworking and Female Virtue. In: LARSSON-LOVÉN, Lena; STRÖMBERG, Agneta. *Aspects of Women in Antiquity*. Proceedings of the First Nordic Symposium on Women's Lives in Antiquity. Gotemburgo, Suécia: P. Åströms Förlag, 1998, pp. 85-95.

- MARCHI, Eduardo C.S.V.; MORAES, Bernardo B. Q. de; RODRIGUES, Dárcio M. *Digesto ou pandectas do imperador Justiniano*. São Paulo: YK editora, 2017. 3 volumes.
- MOMIGLIANO, Arnaldo; CORNELL, Timothy J. *Patricians*. The Oxford Classical Dictionary [on-line], 2012. Disponível em: <https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780199545568.001.0001/acref-9780199545568-e-4782>. Acesso em: 18 mar. 2024.
- OVÍDIO. *Ovid: Fasti Book IV*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- PUCCINI-DELBEY, Géraldine. *A vida sexual na Roma Antiga*. 1. ed. Lisboa: Edições Texto e Grafia, 2010.
- RICHARDSON, N. (2012). Penelope. The Oxford Classical Dictionary. Oxford University Press, 2012, p. 1102-1103.
- SANTO AGOSTINHO. *De ciuitate Dei*. Turnhout, Bélgica: Brepols, 1955. Libri I-X. (Corpus Christianorum Series Latina XLVII).
- SANTO AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. Luiz Marcos da Silva Filho e João Carlos Nogueira (trad.). Paulus: São Paulo, 2023. Vol. 1.
- SÊNECA. L. *Annaei Senecae: Dialogorum Libri Duodecim*. REYNOLDS, L.D. (ed.). Oxford: Oxford University Press, 1977. Oxford Scholarly Editions Online (2016). doi:10.1093/actrade/9780198146599.book.1
- SÊNECA. *Dialogos*. Consolaciones a Marcia, a su madre Helvia ya Polibio. Madri: Biblioteca Clásica Gredos, 1996.
- SUETÔNIO. *A vida e os feitos do divino Augusto*. Matheus Trevizam, Paulo Sérgio de Vaconcellos e Antônio Martinez de Rezende (trad.). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- TITO LÍVIO. *The History of Rome: Books I and II*. B. O. Foster (trad.). Cambridge, MA: Harvard University Press, 1919. Loeb Classical Library vol. 114.
- TITO LÍVIO. *Ab urbe condita*. Libri I-X. Weissenborn, W.; Müller, M. (eds.). Leipzig: Teubner, 1932.
- VALÉRIO MÁXIMO. *Factorum et Dictorum Memorabilium, Libri Novem*. Karl Friedrich Kempf (ed.). Leipzig: Teubner, 1888.
- VENDEMIATTI, Leandro Abel. *Sobre a natureza dos deuses de Cícero*. 2003. 148p. Dissertação (mestrado). Instituto de Estudo da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP. Disponível em: <https://hdl.handle.net/20.500.12733/1594030>. Acesso em: 29 mar. 2024.

WEBB, Melanie Gibson. On Lucretia, who slew herself: Rape and Consolation in Augustine's *De Ciuitate Dei*. *Augustinian Studies*, v. 44, n. 1, p. 37-58, 2013. doi: 10.5840/augstudies20134412.

## Eva e Maria: faces da natureza feminina em Hildegarda de Bingen

Camila Ezídio

### Introdução

Antes de tudo é preciso dizer que, pelo que o título possa vir a sugerir, este texto não pretende identificar faces contraditórias de uma mesma mulher, tampouco faces de mulheres que estão de costas uma para a outra. Na realidade, trataremos das faces de duas mulheres que se olham frente a frente, não do ponto de vista cronológico, mas ao reconhecerem uma natureza comum. É por essa natureza que elas desempenham um papel crucial na história do mundo: ambas são mulheres e mães. Eva é a mãe que dá origem à humanidade, Maria é a mãe que salva a humanidade.

Se essas duas mulheres se encontram no olhar da sua natureza comum, se desencontram na interpretação descritivo-valorativa de suas ações no mundo. Tais interpretações, feitas em sua maioria por homens, criam paradigmas morais, estes sim, com faces opostas. De um lado, o ideal feminino representado por Maria, a Virgem que reúne em si todas as virtudes<sup>1</sup>. De um outro lado, Eva, uma mulher descrita comumente como promíscua, artilosa e culpada pela existência do mal no mundo. As consequências dessa oposição moral são sentidas não só na história da filosofia medieval, mas pelos séculos da história humana, pelas faces das muitas mulheres que desta fazem parte, nas nossas faces, as filhas de Eva<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Sobre a presença de Maria na filosofia, na arte, na música e na literatura medieval, cf. ELLINGTON, CORRIE, FLORY, RAMALINGAM, *In*: Schaus (ed.), 2006, p. 537-39.

<sup>2</sup> Entre os séculos XII e XV se consolida um campo na literatura filosófica ocupado em discutir padrões para conduta feminina. Em geral, se tratam de textos escritos em diversos gêneros e na sua grande maioria produzido por homens do clero. O interesse pelo comportamento das mulheres, segundo Carla Casagrande (1993, p. 99-114), é movido, principalmente, pela presença cada vez mais ativa e numerosa de mulheres nos âmbitos

Considerando esse contexto, a proposta deste artigo é apresentar a interpretação de Hildegarda de Bingen quanto a figura de Eva, e ainda que em caráter secundário quanto a figura de Maria, na medida em que essas duas mulheres representam o paradigma de natureza feminina da Idade Média. Apoiado no que a historiadora Barbara Newman chama de teologia do feminino<sup>3</sup> e no conjunto de argumentos sobre a natureza das mulheres apresentado por Hildegarda em suas obras visionárias, naturalistas e epistolares, este texto pretende explorar a face paradoxal de Eva nos episódios da criação e da queda e no seu encontro face a face com Maria na maternidade. Ao compartilharem de uma mesma natureza e serem mães, essas mulheres guardam o elemento de semelhança com o divino no princípio do mundo e na sua salvação. Enquanto artífices da humanidade representam a possibilidade de reabilitação física e moral da natureza feminina para Hildegarda que, assim, afasta-se de interpretações tradicionais sobre a figura de Eva e, conseqüentemente, sobre a natureza das mulheres.

## A natureza feminina nos Gênesis

Encontramos nos padres da Igreja uma literatura dedicada à natureza feminina. A grande questão que direciona suas investigações é saber se a mulher, assim como o homem, foi criada à imagem e semelhança de Deus<sup>4</sup>. São distintas as respostas para esse problema tendo elas como pano de fundo: 1. a afirmação de Aristóteles de que a mulher é física e moralmente inferior se comparada ao

---

religioso, político e familiar. Como fundamento de seu caráter moralizante, esses escritos trazem uma descrição classificatória das mulheres que começa por dividi-las através do modelo social estruturante da época segundo o qual de um lado está a mulher viciosa e pecadora e, de outro, a mulher casta e virtuosa.

<sup>3</sup> “[...] ver o feminino como uma espécie de incapacidade e fragilidade, mas também como uma numinosa e salvífica dimensão da natureza divina: aqui reside a tensão característica do que chamei de “teologia do feminino” de Hildegarda” (NEWMAN, 1987, p 36; as traduções do texto em língua inglesa são nossas); cf. também, HILDEGARDIS BINGENSIS, *Liber Divinorum Operum (=LDO)*, I, 4, 65; ed. PL 197, 1098-1179, p. 852.

<sup>4</sup> Para um estudo sobre o tema, cf. D'ALVERNY, 1977 e LEGRAND, 2006.

homem<sup>5</sup> e, 2. o sentido paradoxal expresso pelo próprio texto bíblico nas suas distintas versões<sup>6</sup>. Tais respostas determinam o status da natureza feminina não só na sua relação com Deus no evento da criação, mas o seu papel moral no evento da queda.

Na tradição literária Javista escolhida pelos padres da Igreja e mesmo por Hildegarda para a interpretação do texto do Gênesis, a criação assume uma ordem hierárquica: o homem é criado do barro e recebe o sopro da vida, a mulher é criada de sua costela, isto é, de sua carne. A mulher é criada porque não é bom que o homem esteja só, ela assume uma função secundária, na medida em que é criada como auxílio do ser criado anteriormente (Gên. 2, 21-22). Paulo na primeira Carta aos Coríntios (11, 8-9) relata que: “o homem não foi tirado da mulher, mas a mulher foi tirada do homem. O homem não foi criado para a mulher, mas a mulher foi criada para o homem”<sup>7</sup>. Entretanto, nos versículos posteriores, o apóstolo assume a relação de dependência mútua entre homem e mulher que foram criados para estarem e permanecerem juntos. Essa dependência ontológica relatada nos Gênesis<sup>8</sup> é institucionalizada com o casamento, como nos mostra a Carta de Paulo aos Efésios: “Vós, maridos, amai as vossas mulheres como Cristo amou a Igreja

---

<sup>5</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Política* I, 1252a 25-35 1252b 1-5; trad. Amaral e Gomes, 1998, p. 51. No que diz respeito a influência de Aristóteles na construção da história das mulheres, cf. MACLEHOSE, 2006, p. 35-6; e, para saber mais sobre as discussões acerca da concepção de natureza humana no que toca a mulher, cf. HOLMSTROM, 2005, p. 280-81.

<sup>6</sup> As diferentes versões do texto Sagrado são fruto da narrativa de dois autores. O primeiro, chamado Sacerdotal escreveu Gênesis 1, 1 a 2, 4a, nesses versículos o texto relata a criação em sete dias tendo Deus criado, simultaneamente, o macho e a fêmea a sua imagem e semelhança. O segundo autor denominado Javista escreve a versão da criação narrada em Gênesis 2, 4b a 3, 24, aqui a mulher é tirada da costela de Adão para ser sua auxiliar semelhante assumindo, assim, uma posição secundária na cronologia da criação e na sua semelhança ontológica com Deus. Segundo Bloch (1995, p. 32), a apropriação literária dessa segunda versão do texto bíblico pelos Padres da Igreja gerou consequências enormes para a história das mulheres no Ocidente. Como relata Pinheiro (2017, p. 89), enquanto na primeira narrativa prevalece uma noção de igualdade entre homem e mulher, na segunda desponta uma supremacia masculina que dá início a uma teoria da subordinação natural da mulher determinada já na criação do mundo.

<sup>7</sup> Assim aparece também na Carta a Timóteo (2, 13): “primeiro foi formado Adão e depois Eva”.

<sup>8</sup> “Esta sim é osso dos meus ossos e carne da minha carne!” (Gênesis 2, 23).

[...] quem ama sua mulher, está amando a si mesmo. Ninguém odeia a sua própria carne” (Éfés. 5, 28-29).

A queda pelo pecado torna a submissão ontológica e física da natureza feminina na criação de um fardo moral. A mulher seduzida pela serpente come o fruto da árvore proibida e o oferece ao homem que o aceita<sup>9</sup>. As consequências desse ato podem ser narradas de distintas formas, mas o que interessa aqui, em particular, é a culpa que recai sobre a mulher. O homem quando questionado por Deus sobre o motivo da sua desobediência, já que Ele, o Criador, havia o advertido sobre a árvore do fruto proibido, imputa a responsabilidade do ato a sua companheira. Responsabilidade esta que ganha um teor sexual, como nos mostra a carta de Paulo a Timóteo (2, 14): “não foi Adão que foi seduzido, mas a mulher que, seduzida, pecou”. A punição pelo pecado é física e moral, além da expulsão do paraíso, à mulher coube as dores do parto e a submissão ao marido<sup>10</sup>.

A construção da ponte entre o cristianismo e a filosofia greco-romana que começa com Paulo é consolidada pelos Padres da Igreja que incorporam na sociedade ocidental o paradigma da inferioridade feminina fundamentado sob três principais postulados: 1. a filosofia aristotélica, 2. a hierarquia da criação, 3. a culpa da queda<sup>11</sup>. Quanto à interpretação dos Padres da Igreja sobre ambos os episódios, isto é, o da criação e o da queda, destacamos a figura de Agostinho, fonte para Hildegarda<sup>12</sup>.

A interpretação de Agostinho quanto ao status ontológico da criação da mulher e o peso de sua culpa é ambígua no decorrer de seus textos. De acordo com Mcgovan (1987), essa posição agustiniana é fruto da tentativa do filósofo de

---

<sup>9</sup> “A mulher que me deste por companheira deu-me o fruto, e eu comi” (Gênesis 3, 12).

<sup>10</sup> “Vou fazê-la sofrer muito em sua gravidez: entre dores, você dará à luz seus filhos; a paixão vai arrastar você para o marido, e ele a dominará” (Gênesis 3, 16). “Mulheres, sejam submissas a seus maridos” (Efésios 5,22); “Durante a instrução, a mulher deve ficar em silêncio, com toda a submissão” (Timóteo 2, 11).

<sup>11</sup> “[...] como secundária, derivada, subsequente e complementar, assume o fardo de tudo aquilo que é inferior, depreciado, escandaloso e perverso, durante a articulação fundadora dos sexos, nos primeiros séculos do cristianismo” (BLOCH, 1995, p. 33-4).

<sup>12</sup> Delimitar quem são as fontes filosóficas de Hildegarda de Bingen não é um trabalho simples, na medida em que a pensadora faz raras menções explícitas a autores. Entretanto, estudos sobre o tema nos indicam alguns nomes, tais como Agostinho, cf. RABASSÓ, 2016; RABASSÓ, 2017, p. 55-8; RABASSÓ, 2019; GOUGUENHEIM, 1996, p. 54-6.

equilibrar duas tradições literárias distintas: 1) a de São Paulo na qual a mulher é apresentada como imagem e complemento, subordinada ao homem<sup>13</sup> e 2) a de Gregório de Nissa que entende que a imagem de Deus está presente na alma a qual não tem distinção entre feminino e masculino<sup>14</sup>. Como resultado, no *De Trinitate*, Agostinho diz que “uma pessoa é feita à imagem de Deus, onde não há sexo; isso está no espírito”<sup>15</sup>. O filósofo entende que a distinção entre os sexos é puramente física sendo ambos, homem e mulher, semelhantes no que diz respeito a sua racionalidade, princípio primordial na relação de semelhança com Deus. Uma ideia análoga, com relação à criação da mulher, se segue no *De Genesi ad Litteram*:

na primeira condição de ser humano, segundo a qual **a mulher era um ser humano, ela também tinha uma mente racional, segundo a qual ela também foi feita à imagem de Deus** [...]uma mulher, apesar de todas as suas **qualidades físicas como mulher**, é de fato renovada no espírito de sua mente no conhecimento de Deus, de acordo com a imagem de seu Criador.<sup>16</sup>

Entretanto, no *De Genesi Contra Manichaeos*, o filósofo reforça a ideia de uma mulher submissa ao homem: “assim o homem deve governar a mulher”<sup>17</sup>. Desse modo, apesar de afirmar uma razão que torna Eva também imagem de Deus, ela é, segundo Agostinho, um composto de alma e corpo que foi tirada do homem para

---

<sup>13</sup> “[...]o cabeça da mulher é o homem. [...] O homem não deve cobrir a cabeça, porque é a imagem e a glória de Deus; mas a mulher é a glória do homem. Pois o homem não foi tirado da mulher, mas a mulher foi tirada do homem. [...] a mulher não é independente do homem nem o homem independente da mulher. Pois, assim como a mulher proveio do homem, também o homem nasce da mulher. Mas tudo provém de Deus” (Coríntios 11, 3-12).

<sup>14</sup> Sobre a visão de Gregório e de outros pensadores que antecedem Agostinho, cf. TAVARD, 1973, p. 85-7.

<sup>15</sup> AUGUSTINUS, *De Trinitate*, XII, 7.12; ed. PL 42; as traduções dos textos latinos de Agostinho são nossas. Todos os grifos que aparecem nas citações de Agostinho são nossos.

<sup>16</sup> *Id.*, *De Genesi ad Litteram*, III, 22; ed. PL 34.

<sup>17</sup> *Id.*, *De Genesi Contra Manichaeos*, II, 11.15; ed. PL 34.

ser sua ajudante. A submissão nessa relação representa uma estrutura natural da organização do mundo tal como no caso da alma que domina o corpo e a razão os sentidos:

E como em sua alma há um poder que tem domínio, dirigindo, outro feito sujeito, para que possa obedecer; assim também para o homem, corporeamente, foi feita uma mulher, **que na mente de seu entendimento razoável deveria ter uma paridade de natureza, mas no sexo de seu corpo, deveria estar da mesma forma sujeita ao sexo de seu marido [...]**<sup>18</sup>.

Parece então haver dois momentos no entendimento de Agostinho quanto à natureza da mulher. Enquanto considerada sob o aspecto de sua razão, sem um corpo físico que a caracterize de fato como mulher ela, na qualidade de ser humano, é a imagem e semelhança de Deus. Entretanto, enquanto considerada no seu dualismo de uma alma que tem um corpo físico do sexo feminino, Agostinho só entende a mulher como imagem de Deus se unida ao homem, aquele do qual seu corpo foi tirado, de modo que:

[...] de acordo com o que eu já disse, quando estava a tratar da natureza da mente humana, que a **mulher juntamente com o seu próprio marido é a imagem de Deus, de modo que toda essa substância pode ser uma imagem; mas quando ela é referida separadamente à sua qualidade de ajudante, que diz respeito apenas à própria mulher, então ela não é a imagem de Deus;** mas no que diz respeito apenas ao homem, ele é a imagem de Deus tão plena e completamente como quando a mulher também está unida a ele numa só<sup>19</sup>.

De acordo com Børresen (1981), esse entendimento da natureza feminina é decorrente da interpretação agostiniana do episódio da criação. Para o filósofo, o primeiro capítulo do Gênesis narra a chamada *informatio*, isto é, a

---

<sup>18</sup>*Id.*, *Confessionum*, XIII, 32.47; ed. PL 32.

<sup>19</sup> AUGUSTINUS, *De Trinitate* XII, 7.10; ed. PL 42.

criação instantânea da humanidade pelo que ele chama de *rationes seminales*, aqui o ser criado é semelhante ao seu Criador. Já o segundo capítulo descreve a chamada *conformatio* sendo esta a criação corpórea no tempo na qual o homem é tirado da terra e, posteriormente, a mulher é tirada de sua carne, havendo assim uma distinção física que estabelece a relação hierárquica de semelhança com o Criador e de submissão da primeira mulher que é criada para ser ajudante do homem.

Quanto ao episódio da queda, no texto da *Cidade de Deus*, Agostinho imputa a culpa pelo pecado a ambos, homem e mulher:

**o primeiro homem** não foi arrastado pela sedução, acreditando na verdade das palavras de sua mulher: **cedeu sim devido à afeição** que tinha à sua única companheira, à sua a si igual, à sua mulher. [...] **Ela tomou por verdadeiro o que a serpente lhe disse**, mas ele não quis separar-se da sua única mulher nem mesmo na comunhão do pecado. Não foi por isso menos culpável [...].<sup>20</sup>

O filósofo parece ainda atenuar em certa medida o peso da culpa feminina ao dizer que a mulher “tomou por verdadeiro” o que disse a serpente, o que sugere que ela foi enganada. Ademais, a justificativa da escolha de Adão pelo pecado não é posta na sedução, ponto que atribui a Eva uma segunda culpa. Adão peca também por engano, levado pela afeição, isto é, pelo amor (*caritas*) que o une a sua mulher.

## **Hildegarda: um tempo de mulher ou um tempo para a mulher?**

Hildegarda de Bingen é trazida para esta discussão na condição de intérprete das Sagradas Escrituras, de leitora de Agostinho e de filósofa que trata dos problemas estruturantes do medievo, como é a questão da natureza feminina quanto à criação e à queda. Antes de adentrar seus argumentos, alertamos aos leitores e às leitoras que este texto não defende a imagem de uma Hildegarda

---

<sup>20</sup> AGOSTINHO, *A cidade de Deus*, vol. II, XIV, 11; trad. J. Dias Pereira, 2017, p. 1273-4.

feminista que realiza uma defesa explícita das mulheres. Esse tipo de interpretação parece errônea não só pelo anacronismo no emprego do termo, mas enquanto chave de leitura da obra de uma mulher que, apesar de lidar com temas sobre o feminino, os encara face a face dentro de uma estrutura eclesiástica de poder e submissão que, conseqüentemente, abrange e afeta a si mesma<sup>21</sup>. Como nos lembra Michelle Perrot (2007), mesmo as mulheres de vida secular que, na Idade Média, se dedicaram a adorar Deus, por vezes, sofreram as conseqüências de seu gênero. No que diz respeito às religiões, a historiadora entende que essas representam um poder para as mulheres, mas também sobre as mulheres. Hildegarda transita no contexto religioso em meio às questões sobre a natureza feminina de uma maneira estratégica do ponto de vista retórico e político, o que a permite falar, escrever e realizar o que propomos ser uma defesa da possibilidade da reabilitação física e moral da natureza feminina.

Segundo Sylvain Gouguenheim (1991), não encontramos um tratado da mulher em Hildegarda de Bingen, entretanto, como uma colcha de retalhos, temos uma série de menções à natureza feminina em diversas de suas obras, sejam estas do gênero visionário, musical ou naturalista. Portanto, o que trazemos aqui são apenas alguns recortes que precisam ser costurados com as entrelinhas dessas obras e explicamos a razão da metáfora. Como mencionado acima, Hildegarda é uma mulher de vida religiosa, arraigada em seu tempo histórico, diante disso é notável que ela incorpora em seus escritos traços misóginos da narrativa corrente no século XII sobre a mulher. A inconstância, a falibilidade e a submissão feminina são diversas vezes mencionadas pela filósofa em oposição a

---

<sup>21</sup> Barbara Newman explica que, apesar de Hildegarda tratar da natureza feminina e trazer para as suas obras diversas representações do feminino, ela não deixou de apoiar a exclusão das mulheres no clero e tantas outras formas de subordinação feminina na sociedade em geral. De modo que, “[...] alguns leitores poderão estar inclinados a rejeitar o elaborado simbolismo feminino de Hildegarda como uma espécie de véu para disfarçar a impotência feminina — na melhor das hipóteses, uma compensação, na pior, uma convivência com o opressor. Mas, Hildegarda não definiu o seu mundo segundo as categorias do feminismo moderno” (NEWMAN, 1987, p. 248-49).

uma imagem masculina de nobreza e força viril<sup>22</sup>. Para Hildegarda, a hierarquia dessa descrição é ontologicamente estabelecida na criação:

Deus fez o homem da terra, mas o homem transformou-se: a sua terra tornou-se carne e é por isso que ele é a sua própria causa e o mestre da terra. A mulher, pelo contrário, não foi transformada, porque veio da carne e permaneceu carne, razão pela qual lhe foi dada uma habilidade particular para trabalhar com as mãos<sup>23</sup>.

Como observa Gouguenheim (1991), essa transmutação da terra para a carne deu ao homem o poder de ser o mestre da terra, ao contrário, a permanência física de Eva lhe deu uma função subalterna ligada às mãos. A natureza frágil e corruptível da mulher atravessa o âmbito biológico para o moral, sendo usada pela própria Hildegarda para caracterizar o seu período histórico como um tempo feminino (*tempo muliebre*) de fraqueza da justiça divina, no qual as crises e as heresias assolam a sociedade em geral e, em particular, o meio eclesiástico<sup>24</sup>.

A falibilidade é, em certa medida, adjetivo para a própria Hildegarda, que se descreve como uma mulher pobre, frágil e inculta<sup>25</sup>. Em contrapartida, segundo

---

<sup>22</sup> “Que o homem que quer ser fiel deite por terra a inconstância feminina e procure a força viril com suavidade e zelo” (HILDEGARDIS BINGENSIS, *Liber Vitae Meritorum* (= LVM), IV, 28; ed. Pitra, 1882, p.160; as traduções dos textos latinos de Hildegarda são nossas). “Isto significa que as mulheres são obras frágeis que não têm a medula (*medullam*) forte dos homens” (*Ibid.*, II, 53, p. 89). “porque uma mulher é, por assim dizer, bastante fraca em comparação com a força física de um homem” (*Id.*, LDO, I, 4, 64; ed. PL 197, p. 851).

<sup>23</sup> HILDEGARDIS, *Causae et Curae* (= CC), II, 20-25; ed. Teubneriana, 1903, p. 59.

<sup>24</sup> “O tempo atual é um **tempo esquálido e feminino** (*tempus muliebre*)” (HILDEGARDIS BINGENSIS, EPISTOLARIUM (= Ep.), 26r, 1; ed. CCCM, t.91, 1991, p. 74.). “E depois veio um **tempo de mulher**, um tempo quase tão grave como a primeira queda, de modo que **toda a justiça ficou debilitada** como a enfermidade da mulher” (*Ibid.*, Ep. 77, 128-130, p. 171); todos os grifos que aparecem nos textos de Hildegarda são nossos.

<sup>25</sup> “[...] uma **pobre criatura** formada a partir de uma costela, ignorante em matéria filosófica” (*Ibid.*, Ep. 2, CCCM, t.91, 1991, 1-5, p. 07-8). “[...] pedindo-vos que vos digneis considerar a pobreza desta **pobre mulher** (*Ibid.*, Ep. 10, 25, p. 24); “[...] **pobre mulherzinha** que eu sou” (*Ibid.*, Ep. 14r, 14, p. 32); “[...] Pobre figura tímida de mulher que

a pensadora, a restauração da justiça divina no mundo é feminina, na medida em que é uma mulher a escolhida por Deus para restaurá-la: “Mas a força da justiça de Deus faz-se sentir, uma mulher guerreira que luta contra a injustiça, para que esta caia derrotada”<sup>26</sup>. Hildegarda fala de si mesma nesse trecho que figura entre as suas cartas, estas trocadas entre a filósofa e indivíduos das mais variadas esferas sociais que, por sua vez, a reconhecem como uma autoridade religiosa, que detém um poder de ordem epistemológico-moral<sup>27</sup>. Trechos que corroboram com a legitimação dessa função restauradora de uma mulher no mundo podem ser encontrados também em suas narrativas visionárias:

Gritai e falai da origem da salvação pura até que aquelas pessoas sejam instruídas, que, embora vejam o conteúdo íntimo das Escrituras, não desejam contá-las ou pregá-las, [...] **até que aqueles que agora vos acha desprezível por**

---

eu sou” (*Ibid.* Ep.15r, 274, p. 43); “[...] uma forma feminina sem instrução” (*Ibid.*, Ep. 84r, 1, p. 189).

<sup>26</sup> HILDEGARDIS BINGENSIS, *Ep.* 23, 160; ed. CCCM, t.91, 1991, p. 66. Hildegarda ainda nos fala da força presente no desejo da mulher: “Mas o desejo da alma é afiado como a flecha voadora que fere a pessoa que atinge” (*Id.*, *LDO*, I, 4, 64; ed. PL 197, p. 351).

<sup>27</sup> “Ficámos muito maravilhados por Deus se servir de um vaso tão frágil, de um sexo tão frágil, para mostrar as grandes maravilhas dos seus segredos” (HILDEGARDIS BINGENSIS, *Ep.* 15, 9-10; ed. CCCM, t.91, 1991, p. 333); “[...] ouvimos frequentemente dizer que **o poder divino atua através de vós e em vós** [...]” (*Ibid.*, *Ep.* 34, 7, p. 7). A epístola feminina, no caso das religiosas, se transforma no modo de intervenção destas mulheres nos assuntos do mundo exterior. É o que faz Hildegarda tendo sua autoridade para escrita reconhecida por meio de seus poderes visionários; enquanto no séc. XII as escolas de Paris já começam a ganhar prestígio quanto ao ensino e à produção de conhecimento masculinas, Hildegarda apresenta uma via alternativa de instrução e conhecimento através de suas experiências que se dão porque ela, uma mulher na fraqueza de sua natureza, é a escolhida como instrumento de Deus no mundo. O discurso paradoxal sobre o feminino e as marcas linguísticas de uma retórica da humildade a permitem acessar um lugar de poder político naturalmente negado às mulheres, mas assegurado a uma mulher que, restaurada, cumpre a função de restaurar a humanidade ao seu redor.

**causa da transgressão de Eva sejam agitados pela inundação de vossa irrigação<sup>28</sup>.**

Hildegarda é, portanto, a figura que Deus escolheu como seu instrumento, ela é a face feminina frágil pela qual a voz divina é materializada aos homens e às mulheres<sup>29</sup>. Mas, e na criação, qual era a relação ontológica da primeira mulher com Deus, segundo Hildegarda?

## **A criação da mulher: a hierarquia natural**

A posição dúbia quanto à natureza da mulher acompanhará Hildegarda em todos os seus escritos. Na sua exegese do livro dos Gênesis a submissão feminina, além de ser ontologicamente determinada, é também conveniente à mulher, obedecendo assim à ordem natural da criação:

**Deus criou** o homem e a mulher, mas **primeiro o homem, depois a mulher**, tirando do homem a mulher que devia dar à luz, tal como o homem gera pela força de poderes escondidos no seu interior<sup>30</sup>.

**A mulher** também é fraca e **espera do homem para ser cuidada por ele**, tal como a lua recebe a sua força do sol. Ela deve ser **submissa ao homem** e estar sempre pronta a servi-lo<sup>31</sup>.

---

<sup>28</sup> HILDEGARDIS BINGENSIS, *Scivias* (= SC) I, 1, 38-45; ed. CCCM, t. 43, 1978 p. 08.

<sup>29</sup> “[...] Envio-vos agora esta carta, **como Deus me instruiu**. E o meu espírito deseja que a Luz da Luz brilhe em ti e purifique os teus olhos e desperte o teu espírito para o teu dever no que diz respeito aos meus escritos [...]” (HILDEGARDIS BINGENSIS, *Ep.* 2, 1-5; ed. CCCM, t.91, 1991, p. 07-08). Segundo Newman (1987, p. 35), uma das formas pelas quais Hildegarda constrói e legitima sua autoridade é através da contínua afirmação da imperfeição e fragilidade de sua natureza feminina. Tais características permitem que ela, por meio de suas visões, seja restaurada por Deus e, assim, com o conhecimento que lhe é revelado, restaure a humanidade ao seu redor. Sobre o tema das visões, cf. NEWMAN, 1985.

<sup>30</sup> HILDEGARDIS BINGENSIS, *LDO*, II, V, 42; ed. PL. 197, p. 945.

<sup>31</sup> *Ibid.*, I, IV, 64 p. 851.

Entretanto,

[...] com a **obra do seu conhecimento, ela reveste o homem**, pois foi formada de carne e osso, ao passo que o homem não o foi, pois originalmente era de barro<sup>32</sup>.

Notemos nesses excertos que a mulher deve servir na sua submissão<sup>33</sup>, porque vem do homem a sua força. Todavia, é ela quem tem o conhecimento, ainda que manual e, por isso, é a mulher quem reveste o homem, não só na sua nudez física, após a queda<sup>34</sup>, mas em carne, enquanto ela é a artesã da humanidade<sup>35</sup>. Emerge daqui uma noção de complementaridade<sup>36</sup>, nas palavras de Barbara Newman: “para receber a vestimenta, o homem depende da mulher, da sua mãe; mas, em última instância, de Eva, a mãe de todos os viventes. E, em troca deste manto de carne, o homem oferece à mulher a proteção e o apoio de que ela precisa”<sup>37</sup>.

Segundo Hildegarda, o homem é criado do barro (água e lama) sobre o qual Deus molda e dá o sopro da vida<sup>38</sup>, a mulher é tirada de sua costela, isto é, da carne. Pela sua composição carnal, o elemento físico que se liga a ela é o ar, aérea a mulher é débil nas entranhas, frágil e leve. Essa constituição física, segundo Hildegarda, favorece a mulher em dois fatores: 1. na geração dos filhos

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 852.

<sup>33</sup> Cf. também, HILDEGARDIS, CC, II, 25; ed. Teubneriana, 1903, p. 67.

<sup>34</sup> “É Eva quem veste Adão quando os dois após o pecado percebem que estão nus: por isso, ele olha para a mulher na sua nudez, para ser vestido por ela” (HILDEGARDIS BINGENSIS, LDO, I,4; ed. PL 197, p. 190). “De fato, a alma exige ser encoberta pelo arrependimento, **tal como a mulher encobre o homem através do conhecimento sutil da sua obra**” (*Ibid.*, p. 191).

<sup>35</sup> “[...] toda a raça humana procedeu dela” (HILDEGARDS, CC, II, 9; ed. Teubneriana, 1903, p. 46).

<sup>36</sup> “Assim também o homem e a mulher são um só [...]” (HILDEGARDIS BINGENSIS, LDO, II, V, 42; ed. PL. 197, p. 945).

<sup>37</sup> NEWMAN, 1987, p. 95-6.

<sup>38</sup> HILDEGARDIS, CC, II, 10-12; ed. Teubneriana, 1903, p. 42.

que precisam do ar que ela mais facilmente absorve<sup>39</sup> e 2. na sensação dos prazeres que são melhor sentidos pela natureza aérea do que por aquele que tem em si o peso da terra, no caso o homem<sup>40</sup>. Entretanto, ainda assim, é também por conta dessa leveza e fragilidade ligada ao corpo que decorre o padecimento da primeira mulher.

## Eva: o pecado do engano

Hildegarda de Bingen, assim como Agostinho, defende que Eva peca por engano. Ao serem criados homem e mulher brilham<sup>41</sup> e são, respectivamente e hierarquicamente, o sol e a lua. Entretanto, uma névoa cobre o mundo, de modo que não é mais possível ver quase nada, essa névoa corrói as obras de Deus<sup>42</sup>. Eva não conhecendo a astúcia da serpente que havia se escondido nessa névoa foi arrastada para ela. A serpente enganou Eva porque viu nela a tecelã da humanidade, enxergou em seu ventre a mãe dos seres vivos<sup>43</sup> e reconheceu a

---

<sup>39</sup> “[...]ela é meio aérea, porque ela carrega a criança em sua barriga [...]. Tem a cabeça dividida e pele fina, para que a criança que leva em seu ventre possa ter ar” (*Ibid.*, 21-23, p. 59). Sobre a constituição do corpo feminino, cf. NEWMAN, 1987, p. 126-33.

<sup>40</sup> HILDEGARDIS, *CC*, II, 5-8; ed. Teubneriana, 1903, p. 46.

<sup>41</sup> “Mas antes de Adão e Eva terem transgredido o mandamento divino, eles brilharam como o sol em esplendor, esplendor esse que também era para eles como se fosse uma vestimenta” (HILDEGARDIS, *CC*, II, 25-28; ed. Teubneriana, 1903, p. 46). Sobre o tema da luz enquanto metáfora para perfeição física e intelectual. cf. NEWMAN, 1987, p. 111.

<sup>42</sup> “uma repugnante nuvem tenha se espalhado e assumido uma forma enganadora, como uma veia, significa que, do fundo da perdição, emergiu o embuste do diabo e invadiu a serpente, que já carregava dentro de si o crime da intenção fraudulenta, a fim de **enganar a humanidade**” (HILDEGARDIS BINGENSIS, *SC*, I, 2, 9, 205-210; ed. CCCM, t. 43, 1978, p. 18).

<sup>43</sup> “Mas **o diabo**, ao ver a mulher, **reconheceu que ela seria a mãe** de um grande mundo” (HILDEGARDIS BINGENSIS, *LDO*, I, 1, 14; ed. PL 197, p. 749); “[...] a antiga serpente enganou a primeira mulher” (*Ibid.* I, 1, 17, p. 750); cf. também, *Id.*, *LVM*, I, 34; ed. Pitra, 1882, p. 23.

fraqueza de sua natureza<sup>44</sup>. Para Hildegarda, a manipulação da serpente para com a mulher é sinal claro de um ódio motivado pela inveja da condição feminina no mundo<sup>45</sup>.

O castigo pela desobediência já foi narrado nos Gênesis, nas palavras de Hildegarda: “[...] depois da transgressão, tudo se transformou de forma distinta e amarga<sup>46</sup>. Quando a névoa se dissipou homem e mulher já não mais brilhavam e se reconheceram então nus<sup>47</sup>. Após a queda, atravessada pela culpa e posterior expulsão do paraíso, a mudança não é só moral, mas também física<sup>48</sup>. Na descrição hildegariana, tão culpado quanto a mulher, o homem<sup>49</sup> passa a lançar uma espuma venenosa que é seu sêmen<sup>50</sup>. À mulher, cujo sangue começa a correr para o lado oposto, é dada a menstruação e as dores do parto:

---

<sup>44</sup> “Eva, cuja alma era inocente, [...] trazendo no seu corpo toda a multidão da raça humana, resplandecente [...] foi invadida pelo Diabo através da sedução da serpente para a sua própria queda. Por que isso aconteceu? **Porque ele sabia que a fraqueza da mulher seria mais facilmente conquistada do que a força do homem.** Vendo também que Adão ardia num amor tão forte por Eva que, se o próprio diabo a conquistasse, Adão faria tudo o que ela lhe dissesse [...].” (HILDEGARDIS BINGENSIS, SC, I, 2, 10, 233-237; ed. CCCM, t. 43, 1978, p. 19). De acordo com Newman (1987, p. 114), a fragilidade de Eva e a dureza de Adão não representam qualidades morais, mas aspectos de sua natureza física. Adão é forte e duro porque foi feito da terra, Eva, por sua vez, é frágil e suave porque foi tirada da carne do homem. Tais concepções estão ligadas a etimologia dos termos nas quais *vir* (homem) deriva de *vis* (força) e *mulier* (mulher) de *mollities* (moleza, brandura).

<sup>45</sup> “Quando **o antigo dragão** viu que, por ter sido lançado no mundo inferior, tinha perdido o lugar onde queria estabelecer o seu trono, **aguçou a sua raiva contra a mulher, porque sabia que**, ao dar à luz, **ela seria a raiz de toda a raça humana.** Considerando-a com o mais profundo ódio, disse a si próprio que nunca deixaria de a perseguir até a poder afogar no mar, depois de havê-la enganado primeiro” (HILDEGARDIS BINGENSIS, LDO, II, V, 16, ed. PL 197, p. 915).

<sup>46</sup> HILDEGARDIS, CC, II, 13; ed. Teubneriana, 1903, p. 33; cf. *Ibid.*, 20, p. 46.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 31-32, p. 46.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 11-12, p. 33.

<sup>49</sup> “Adão poderia ter culpado sua esposa, porque, pelo conselho dela, ela lhe trouxe a morte; no entanto, ele não a dispensou enquanto viveu neste mundo, porque sabia que ela lhe fora dada pelo poder divino” (HILDEGARDIS BINGENSIS, SC, I, 2, 271-274; ed. CCCM, t. 43, 1978, p. 20).

<sup>50</sup> *Id.*, CC, II, 9-10; ed. Teubneriana, 1903, p. 33.

[...] quando ela já está a sofrer o fluxo do seu sangue, [...] neste momento a mulher está em dor e em prisão, sofrendo uma pequena porção da dor do parto. Eu não removo este tempo de dor para as mulheres, porque o dei a Eva quando ela concebeu o pecado ao provar o fruto<sup>51</sup>.

Expulsos do paraíso<sup>52</sup>, tendo perdido a inocência e a saúde perfeita do corpo e da alma<sup>53</sup>, homem e mulher descobrem o prazer de se entregarem constantemente ao pecado, fazendo com que, segundo Hildegarda, o mal permaneça no mundo<sup>54</sup>.

## A reabilitação moral e espiritual feminina: o encontro das faces na maternidade

A possibilidade de reabilitação de Eva é apresentada por Hildegarda de um ponto de vista físico e moral. Entretanto, mais que isso, a filósofa nos dá certa justificativa para o pecado ter sido cometido pela mulher e não pelo homem: “Se Adão houvesse pecado antes que Eva, o pecado teria sido tão forte e irremediável, que o ser humano teria caído em tão incorrigível obstinação, que nem queria, nem

---

<sup>51</sup>*Id.*, SC, I, 2, 20, 506-514; ed. CCCM, t.43, p. 27.

<sup>52</sup> HILDEGARDIS, CC, II, 21, ed. Teubneriana, 1903, p. 46.

<sup>53</sup> “[...] **se Adão tivesse permanecido no paraíso, teria conservado a doce saúde** dessa maravilhosa morada, tal como um bálsamo muito forte emite um excelente odor; agora, pelo contrário, o homem contém dentro de si veneno, pústulas e várias doenças” (*Ibid.*, 30-32, p. 36). “**Todas as veias da mulher teriam permanecido intactas e saudáveis, se Eva tivesse permanecido sempre no Paraíso:** de fato, quando ela olhou para a serpente de forma cúmplice, o seu olhar, pelo qual ela tinha visto os coisas celestes, extinguiu-se, e quando ela a escutou dando-lhe o seu acordo, o seu sim, através do qual ela tinha ouvido coisas celestiais foi obstruído; e, porque ela tinha provado a maçã, o brilho que brilhava nela, foi obscurecido” (*Ibid.*, 10-16, p. 103). Notemos que Hildegarda entende a queda de um modo particularmente naturalista, como uma doença que corrompe o corpo e como corpo e alma estão estritamente interligados, a alma é, conseqüentemente, afetada. Para saber mais, cf. NEWMAN, 1987, p. 116.

<sup>54</sup> HILDEGARDIS BINGENSIS, SC, 1, 2, 15, 405-414; ed. CCCM, t. 43, 1978, p. 24.

podia salvar-se<sup>55</sup>. E, por que Hildegarda diz isso? Lembremos que Adão é feito da terra, ele não é aéreo e frágil como a mulher<sup>56</sup>. Na ordem hierárquica da criação, é Adão quem contempla a face divina em primeiro lugar, a ele é atribuído a alma remetendo-nos ao intelecto, à mulher, por sua vez, feita de carne é atribuído o corpo<sup>57</sup>. Nas águas do batismo que a tudo purifica<sup>58</sup>, como nos relata a própria Hildegarda, mais fácil é lavar o corpo, a carne. O barro, se lavado, destrói-se, torna-se disforme. O intelecto mesmo corrompido com a queda não é completamente destruído porque não foi o homem, aquele que foi criado à imagem e semelhança de Deus, quem pecou por primeiro, mas a mulher, que foi enganada. Esse engano é consequência da fragilidade física e espiritual de um corpo feminino: “[...] o pecado que Eva foi a primeira a cometer pode ser mais facilmente destruído, porque ela é mais frágil que o homem”<sup>59</sup>. Além disso, Hildegarda minimiza o pecado de Eva, culpando Satanás. Desse modo, segundo Barbara Newman (1987), a filósofa consegue escapar da imagem de uma Eva que através de seu pecado fez com que todas as mulheres fossem desprezíveis e toda a humanidade sofresse com a justiça divina.

A ambivalência da figura feminina e o paradoxo em torno dos seus atos persiste em cada linha do texto de Hildegarda. Eva é, simultaneamente, responsável pelo pecado, pois ainda que por engano, ela aceitou a manipulação da serpente e provou do fruto proibido, mas é ela a mãe da humanidade, aquela para a qual mesmo em um corpo frágil foi dada a capacidade de gerar<sup>60</sup>. Hildegarda não se afasta totalmente de uma tradição dos padres da Igreja e do clero que assumia

---

<sup>55</sup>*Id.*, CC, II, 5-8; ed. Teubneriana, 1903, p. 47.

<sup>56</sup> “Adão, um ser viril nascido da virilidade da terra, era cheio de força, ao passo que Eva, nascida da sua medula, era fraca; tinha um espírito aéreo e agudo, e tinha uma vida deliciosa, porque o peso da terra não a tinha esmagado” (*Ibid.*, 4-9, p. 46).

<sup>57</sup> “[...] pois o homem é como a alma, enquanto a mulher é como o corpo” (HILDEGARDIS BINGENSIS, *LDO*, II, V, 42; ed. PL. 197, p. 945). Essa é uma ideia que aparece desde a antiguidade em Filon de Alexandria e é retomada por Padres da Igreja como Ambrósio e Agostinho. Cf. D'ALVERNAY, 1977, p. 108-9.

<sup>58</sup> “No entanto, estas coisas não podem ser puras em nós, a menos que os nossos pecados tenham sido lavados de nós, de modo a que os nossos corpos sejam visivelmente aperfeiçoados com a água do batismo” (HILDEGARDIS BINGENSIS, *LVM*, III, 40; ed. Pitra, 1882, p. 125).

<sup>59</sup> *Id.*, CC, II, 5-8; ed. Teubneriana, 1903, p. 47.

<sup>60</sup> “[...] Deus lhe deu a virtude da criação [...]” (*Ibid.*, 20-21, p. 136).

Eva como pecadora e ligava esse pecado ao desejo da carne e, por isso, faz a defesa da virgindade. Maria, a Virgem, pura e imaculada ainda é o ideal da natureza feminina<sup>61</sup>, no entanto, Hildegarda reconhece pela natureza e moral daquela que já pecou que esse ideal é utópico. Ser mãe e virgem, ao mesmo tempo, é inconcebível para todas nós, as mulheres filhas de Eva.

Ainda que mantendo a diferença na interpretação moral de suas figuras, Eva e Maria compartilham, segundo Hildegarda, de uma natureza feminina que é tocada da mesma maneira pela potência criadora divina:

Eva foi criada não da semente do homem, mas da carne do homem, porque **Deus a criou com o mesmo poder com que também enviou o seu Filho para a Virgem**; e assim, a partir de então, não se pode encontrar outras como Eva, virgem e mãe, ou Maria, mãe e virgem [...].<sup>62</sup>

Ambas também compartilham a maternidade, dom divino, e por antecipação da história cronológica do mundo, Eva tida como mãe da humanidade é também a mãe de Cristo. A restauração dessa vítima do pecado começa no seu encontro face a face com Maria pela natureza geradora que restaura o brilho da mulher dissipado pela névoa que encobriu o mundo: “a mulher gerou a morte, a Virgem luminosa aniquilou-a, e é por isso que **a bênção suprema reside na mulher**, ultrapassando todas as criaturas, pois Deus fez-se homem na doce e bendita Virgem”<sup>63</sup>. Maria recupera a harmonia espiritual e corporal de Eva, o seu brilho perdido, reunindo em si todas as virtudes: “Tu és aquela matéria luminosa através da qual o próprio Verbo deu vida a todas as virtudes, e **nessa matéria original deu vida a todas as criaturas**”<sup>64</sup>. Como nos conta Newman (1987), mesmo tendo recebido a nódoa do pecado, a mulher é capaz de receber a graça que vem com a

---

<sup>61</sup> Para saber mais sobre a concepção de Hildegarda sobre Maria, cf. NEWMAN, 1987, p. 167- 88.

<sup>62</sup> HILDEGARDIS BINGENSIS, *LDO*, III, 5, 13, ed. PL 197, p. 974.

<sup>63</sup> HILDEGARDA DE BINGEN, *Louanges*, Chant. 5; trad. Moulinier, 2014, p. 23; Chant. 13, p. 33.

<sup>64</sup> *Ibid.* Chant 7, p. 27.

maternidade<sup>65</sup>, esta representada na figura de Maria, a mãe do filho de Deus, mas também de Eva, a mãe de nós todos e todas.

De uma natureza vítima do pecado, mas restituída pela graça divina, Hildegarda responde à pergunta se a mulher teria sido criada à imagem e semelhança de Deus se distanciando ligeiramente do texto do Gênesis. Ainda que persista a hierarquia da criação, a mulher, segundo Hildegarda, não parece ter apenas a função de uma ajudante subalterna ao homem. A natureza feminina é trazida para o centro da narrativa da criação em seu papel gerador daquela que tem o conhecimento manual como artífice da humanidade. Enquanto o homem representa a alma e a mulher o corpo é ela, a mãe, quem dá humanidade também ao Filho de Deus, porque o veste com a sua própria carne. É uma mulher a artesã das vestes de Adão, na queda, e dos seres humanos no princípio do mundo, mas também na sua salvação. A ligação da mulher com o Criador parece ser dupla na voz de Hildegarda. Para Newman (1987), Hildegarda traz - à luz do século XII uma antropologia cujo ponto principal é a natureza feminina: “Adão simboliza, mas não compartilha a natureza divina. Em contraste, Eva simboliza e concede a humanidade divina, na medida em que prefigura Maria”<sup>66</sup>.

## Considerações finais

Hildegarda de Bingen propõe uma interpretação naturalista dos Gênesis que adentra o campo da moral trazendo a figura de uma mulher que, devido a constituição frágil da sua natureza, é vítima de um engano. Entretanto, é também por conta dessa fragilidade que ela recebe a capacidade de gerar, sendo a artífice da humanidade e a artífice que salva a humanidade. A figura paradoxal que se equilibra entre pecado e salvação, luz e escuridão se faz presente em Hildegarda, uma mulher que pela fragilidade física e intelectual da sua natureza é escolhida para ser restaurada e restaurar a humanidade com o conhecimento que lhe é revelado.

Apesar da hierarquia do episódio da criação, Hildegarda retoma de Agostinho a necessária relação de complementariedade entre homem e mulher. Enquanto a mulher precisa da força daquele que foi tirado da terra, o homem nada pode ser sem a geração daquela que foi tirada de sua carne. É na geração que se

---

<sup>65</sup> HILDEGARDIS, CC, II, 21-24; ed. Teubneriana, 1903, p. 136.

<sup>66</sup> NEWMAN, 1987, p. 93.

faz o encontro entre Eva e Maria. A restituição física e moral daquela que foi enganada se dá na maternidade. A mãe da humanidade olha para a mãe do Salvador da humanidade. A natureza feminina, representada por essas duas figuras, se assemelha a Deus no seu dom artífice.

## REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO. *A cidade de Deus*, vol. II. J. Dias, Pereira (trad.). 2ªed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.
- ARISTÓTELES. *Política*. Edição bilingue (português-grego). António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes (trad.). Lisboa: Vega, 1998.
- AURELLI AUGUSTINI HIPONENSIS episcopi Opera omnia. Opera et studio monachorum ordinis Sancti Benedicti e congregatione S. Mauri. Post Lovaniensium theologorum recensione... Accurante J.-P. Migne, *Patrologiæ cursus completus, Series Latina*, t. 32-47. Lutetiæ Parisiorum, excudebatur et venit apud J.-P. Migne editorem, 1841-1849.
- BÍBLIA Sagrada. 10. ed. [s.l.]: Edições Paulinas, 1957.
- BØRRESEN, Kari Elisabeth. *Subordination and equivalence: the nature and role of woman in Augustine and Thomas Aquinas*. Washington, D.C.: University Press of America, 1981.
- . In Defence of Augustine: How “Femina” is “Homo”. *Augustiniana*, v. 40, n. 1/4, 1990, p. 411–28. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/44992513> . Acessado em: 8/02/2024.
- BLOCH, R. Howard. *Misoginia medieval e a invenção do amor romântico Ocidental*. Tradução: Claudia Moraes. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.
- CASAGRANDE, Carla. “A mulher sob custódia”. In: DUBY, Georges e PERROT, Michelle (eds). KLAPISCH-ZUBER, C. (Org). Maria Helena Mota *et al* (trad.). *História das Mulheres no Ocidente*. Vol II: Idade Média. Lisboa: Edições Afrontamento, 1993, p. 99-114.
- D'ALVERNY, Marie-Thérèse. Comment les théologiens et les philosophes voient la femme. *Cahiers de civilisation médiévale*, 20e année, n°78-79, p. 105-129, Avril-septembre, 1977.

- ELLINGTON, Donna Spivey. "Mary Virgin"; CORRIE, Rebecca W. "Mary Virgin: in art"; FLORY, David A. "Mary, Virgin: in literature"; RAMALINGAM, Vivian. "Mary, Virgin: in music", In: SCHAUS, Margaret (ed.). *Women and Gender in Medieval Europe an Encyclopaedia*. New York: Routledge, 2006, p. 537-549.
- GOUGUENHEIM, Sylvain. La place de la femme dans la création et dans la société chez Hildegarde de Bingen. *Revue Mabillon*, v. 2, p. 99-118, 1991.
- . *La sibylle du Rhin*. Nouvelle édition [en ligne]. Paris: Éditions de la Sorbonne, 1996.
- HILDEGARDA DE BINGEN. *Louanges*, 2<sup>a</sup>ed. Laurence Moulinier-Brogi (ed.), Paris: Orphée/La Différence, 2014.
- HILDEGARDIS. *Causae et curae*. Paul Kaiser (ed.), Leipzig: In aedibus B. G. Teubneri, 1903.
- HILDEGARDIS BINGENSIS. *Epistolarium pars prima I-XC*. ed. L. Van Acker. Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, CCCM, XCI, Turnhout: Brepols, 1991.
- . *Liber divinorum operum simplicis hominis*. JP Migne (ed), *Patrologiae Latinae*, PL. 197, 1098-1179.
- . *Liber vitae meritorum*. In: *Analecta S. Hildegardis*. ed. Jean-Baptiste Pitra. *Analecta sacra*, vol. 8. Montis Casinensis, 1882.
- . *Scivias*. ed. Adelgundis Fiihrkotter, O.S.B. collab. Angela Carlevaris O.S.B. Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis CCCM, XLIII, Turnhout: Brepols, 1978.
- HOLMSTROM, Nancy. "Human Nature". In: JAGGAR, Alison M. e YOUNG, Iris Marion (eds.). *A Companion Feminist Philosophy*. UK: Blackwell Publishing, 2005; p. 280-297.
- LEGRAND, Hervé. Les femmes sont-elles à l'image de Dieu de la même manière que les hommes? *Nouvelle revue théologique*, t. 128.2, p. 214-239, 2006.
- MACLEHOSE, William F. "Aristotelian concepts of Women and Gender". In: SCHAUS, Margaret (ed.). *Women and Gender in Medieval Europe*. An Encyclopaedia. New York: Taylor and Francis, 2006; p. 35-36.
- Michael Hetzenauer, Ord. Min. Cap. editor. *Biblia Sacra Vulgatae* Editionis: Sixti V Pont. Max. Iussa Recognita et Clemens VIII Auctoritate Edita. Neo Eboraci et Cincinnati: apud Fr. Pustet & Co. 1914.

- MCGOWAN, Richard J. Augustine's spiritual equality: The allegory of man and woman with regard to *imago dei*. *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques*, v. 33, n. 2, p. 255-264, 1987.
- NEWMAN, Barbara. *Sister of Wisdom*. California: University of California Press, 1987.
- . "Hildegard of Bingen: Visions and Validation", In: *Church History*, Cambridge University Press, v. 54, n.2, p. 163-175, 1985.
- PERROT, Michelle. *Minha história das mulheres*. Angela M. S. Corrêa (trad.). São Paulo: Contexto, 2007.
- PINHEIRO, Mirtes Emília. *Desvendando Eva: o feminino em Hildegarda de Bingen*. 249f. Tese (Doutorado em Estudos Literários) — Faculdade de Letras, UFMG, Belo Horizonte: 2017.
- RABASSÓ, Georgina. Traces of Augustine of Hippo in Hildegard of Bingen's Visual Thoughts on Eternity and Time. *Mediaevalia. Textos e estudos*, v. 38, p. 73-95, 2019
- . Sapientia docet me. Hildegarda de Bingen y la filosofía. *Mediaevalia. Textos e estudos*, v.35, p. 7-50, 2018.
- . *L'Univers vivent d'Hildegarda de Bingen: perspectives filosófiques*. Barcelona: Gabinet de Premsa i Comunicació de la Diputació de Barcelona, 2018.
- TAVARD, George H. *Women in Christian Tradition*. Notre Dame, Ind.: U. of Notre Dame Press, 1973.

## Christine de Pizan sobre a paz do reino e o bem comum

Ana Rieger Schmidt

O presente artigo trata da centralidade da noção de paz no pensamento político da filósofa e poetisa do século XV, Christine de Pizan. Ao examinar duas das suas principais obras políticas, *Livre du Corps de Police* (1407) e *Livre de la Paix* (1414), defendo que a manutenção da paz dentro do reino é, para essa pensadora, uma condição necessária para a busca do bem comum do sistema político, o que, em última análise, legitima a ideia de domínio real. Tal foco na noção de paz está associado à saúde do corpo político e permite-nos traçar conexões entre as ideias de Pizan e aquelas encontradas em tratados políticos medievais italianos que compartilham dessa mesma preocupação, como o *Defensor Pacis* (1324) de Marsílio de Pádua e o *De bono Pacis* (1304) de Remigio dei Girolami. Tal aproximação fornece elementos para localizar Pizan em um quadro teórico e temático específico estreitando o abismo entre produções laicas e produções clericais no medievo.

### **Breve contexto historiográfico**

Christine de Pizan escreveu extensivamente sobre teoria política, cobrindo tópicos como os fundamentos da autoridade política, as virtudes exigidas do governante, a guerra justa e os males da guerra civil, a arte da cavalaria e a paz. Ela não apenas teorizou e refletiu sobre essas questões, mas também fez um esforço para influenciar a situação política de seu país através de seus escritos e de sua influência sobre a família real. O gênero político preferido de Pizan era a literatura de conselhos ou espelho dos príncipes, ou seja, tratados para a educação moral do futuro rei. Contudo, dizer que ela contribuiu para um gênero literário consolidado requer maiores explicações.

A expressão “espelho de príncipes” (*specula principum*) apresenta um desafio há muito discutido na historiografia medieval, uma vez que não há consenso sobre o seu significado. Numa definição ampla, “espelho dos príncipes” abrange textos que retratam um rei ideal ou oferecem conselhos sobre como governar ao príncipe e, por extensão, a todos os soberanos. Estas obras provêm de uma ampla variedade de fontes, são escritas em prosa ou verso, em latim ou em língua vernácula. De modo geral, visam instruir reis e príncipes sobre as virtudes que devem cultivar, seu estilo de vida, deveres e o significado filosófico e teológico de seu cargo<sup>1</sup>. Além disso, especialmente após a recepção de Aristóteles, tais obras refletem sobre a natureza da comunidade política e, nos séculos XIV e XV, abordam frequentemente questões políticas contemporâneas com grande preocupação, especialmente em tempos de guerra ou disputas internas por poder.

Se, por um lado, esses textos são extremamente diversos na sua apresentação temática e estrutura; por outro lado, partilham características importantes que se destacam em relação a outros tratados de teor político: como as virtudes esperadas do rei (ilustradas por múltiplos exemplos) as principais preocupações que um rei deve ter para alcançar o bem comum, e uma compreensão abrangente do bom funcionamento do reino, integrando as contribuições de todos os segmentos da sociedade.

Na França do final do século XIV e no decorrer do século esses textos foram cada vez mais escritos no vernáculo (francês médio) e experimentados em diferentes formas literárias: em prosa e verso, incluindo a carta, o diálogo, a visão onírica e a mesmo a fábula. Diversos deles foram dedicados a Carlos VI ou ao seu herdeiro. Por exemplo, temos *Les demandes faites par le roi Charles VI, touchant son état et le gouvernement de sa personne, avec les réponses de Pierre Salmon* (1409) e o *Songe du vieil pèlerin* de Philippe de Mézières (1388). Incluem-se aí os tratados compostos por Christine de Pizan: *Livre du Corps de Police* (1407) e *Livre de la Paix* (1414). Como veremos, os textos políticos de Pizan atestam a força do vínculo entre a tradição dos espelhos dos príncipes no cenário laico e a reação política às pungentes tribulações de seu tempo.

---

<sup>1</sup> Para uma discussão mais detalhada das diferentes tentativas de se definir o gênero político, Cf. Péquignot and Perret (2022), introdução; Briggs & Nederman 2022; Lambertini 2011.

Para contextualizar historicamente o leitor desses espelhos, é importante notar que quando Pizan escreveu as suas obras, havia uma instabilidade política significativa na França, com uma guerra civil que assolava a coroa devido à loucura de Carlos VI. Temos nesse momento uma disputa violenta por poder entre Armagnacs e Bourguignons<sup>2</sup>, agravada pela Guerra dos Cem Anos, em um momento em que os franceses estavam perdendo território para os ingleses.

Pizan, no meio deste caos, escreveu o *Livro da Paz* dedicando-o ao filho do rei, Luís de Guyenne – que faleceu em 1415 pouco depois de completar 18 anos e antes de poder acender ao trono – na esperança de um governo mais estável, semelhante ao de seu avô, Carlos V. De fato, a gravidade de tal conflito e a proximidade de Pizan da família real chega a impactar o ritmo de escrita do Livro da Paz, como a própria autora relata:

Aqui começa o índice temático do Livro da Paz, que é dedicado ao nobre e excelente príncipe, o duque de Guyenne, filho mais velho do rei da França. Iniciado no primeiro dia de setembro, depois do surgimento da paz entre nossos senhores da França, jurada na cidade de Auxerre, no ano de 1412. [...] Esta primeira parte foi concluída no último dia de novembro, mas o restante do livro foi posto de lado devido ao fracasso da paz<sup>3</sup>.

Pizan utilizou esse gênero político para aconselhar o Delfim a um governo menos errático que o de seu pai, Carlos VI, e como meio de refletir sobre os fundamentos de um governo digno, utilizando o método de compilação e síntese de fontes autoritativas que remontam a Aristóteles, Cícero, Agostinho, entre outros. Ela também se baseou em ideias apresentadas em outros espelhos bastante

---

<sup>2</sup> Cf. Bertrand Schnerb, *Armagnacs et Bourguignons : la maudite guerre (1407-1435)*. Tempus, 2001.

<sup>3</sup> Pizan, *Livre de la Paix*, I, 1, p. 200: Cy commence la table des rubriches du livre de paix, lequel s'adrece a tres noble et excellent prince monseigneur le duc de Guyenne, ainsné filz du roy de France, encommencié le premier jour de septembre, après l'apointement de la paix juree en la cité d'Auxerre entre noz seigneurs de France en l'an de grace mil iiii cent et douze. [...] Acomplie la dicte premiere partie le derrain jour de novembre et delaissié adont le surplus pour cause de matiere de paix deffailie.

conhecidos, como o *Policraticus* de Salisbury (1159). Esse é o caso especialmente da noção de *corpo político*, que apresentaremos a seguir antes de tratarmos da questão da paz.

## **A metáfora do corpo político**

Pizan compartilhou com seu meio intelectual a ideia básica de que o reino é fundamentalmente um reflexo de certo ordenamento cósmico, ou seja, busca-se uma justificativa para o poder real e a estrutura hierárquica que molda a sociedade na natureza e no seu funcionamento, onde a autoridade do rei é vista como o ápice da sua estrutura vertical. Tal estrutura é em última análise chancelada por Deus, que a criou e opera como primeiro princípio. Esta ideia conduz a diversas analogias que aproximam o rei das primeiras causas da natureza, sendo o rei o equivalente a um princípio que conduz seus subalternos a uma finalidade previamente designada e à realização de uma perfeição formal. O rei seria, assim, essencial para uma sociedade bem ordenada. Vários elementos dessa compreensão podem ser encontrados nas obras de Pizan, que se serve da explicação aristotélica da metafísica como ciência suprema e de um retrato idealizado de Carlos V como rei sábio para atrelar a autoridade real a uma hierarquia das causas primeiras<sup>4</sup>.

No final da Idade Média, vemos uma tendência também presente nos textos de Pizan: a atenção voltada para duas virtudes tidas como virtudes principescas por excelência, ou seja, a prudência e a sabedoria. A sabedoria, numa espécie de formulação aristotélica, é apresentada por Pizan em termos de uma habilidade racional especulativa, envolvendo a disposição para aceder às causas dos acontecimentos e a se aproximar das disciplinas reservadas ao clero ministradas nas universidades. A prudência é vista como um guia para todas as outras virtudes (*mere des vertus*), permitindo ao monarca avaliar circunstâncias particulares e fazer escolhas refletidas (bem deliberar) que guiarão seus súditos em direção ao bem comum. A formação do jovem príncipe e sua transformação em um rei prudente é de vital importância para o pensamento de Pizan e ocupa o centro das suas discussões políticas. Assim como os alguns teóricos políticos antes dela, Pizan usou a metáfora do corpo político para ensinar ao jovem príncipe

---

<sup>4</sup> Descrevo esses argumentos em Schmidt 2023.

a necessidade de usar a sua prudência para governar para o bem comum dos seus súbditos e para mostrar que todos os membros da sociedade deveriam prestar seus serviços em benefício de seus semelhantes.

Pizan reproduz a conhecida metáfora, extraída do *Policraticus* de João de Salisbury<sup>5</sup>(ch V, 2), que ela provavelmente consultou em sua tradução francesa (feita por Denis Foulchat para Carlos V). Nela, o tecido social é descrito como organicamente estruturado em um corpo humano, no qual o rei assume o lugar da cabeça. Cabe a ele governar os demais estados (cavaleiros e nobres – ou mãos e braços, o povo comum – ou barriga, pernas e pés), visando seu desempenho harmonioso e convivência. Pizan a desenvolve especialmente no *Livro do Corpo Político*:

Esses três tipos de estados [(i) príncipes; (ii) cavaleiros e nobres; (iii) todo o povo universal] devem formar uma política como um corpo vivo, [...]. Lá o príncipe e os príncipes ocupam o lugar da cabeça na medida em que são ou devem ser soberanos e deles devem vir instituições, assim como da mente de uma pessoa brotam as ações externas que os membros alcançam. Os cavaleiros e nobres tomam o lugar das mãos e dos braços. Assim como os braços de uma pessoa devem ser fortes para suportar o labor, assim também eles têm o fardo de defender a lei do príncipe e a política. São também as mãos porque, assim como as mãos afastam as coisas más, também devem afastar todas as coisas nocivas e inúteis. Os outros tipos de pessoas são como a barriga, os pés e as pernas. Assim como o ventre recebe tudo o que a cabeça e os membros preparam para ela, assim também a atividade do príncipe e dos nobres deve se voltar ao bem e ao amor público, como será melhor explicado mais tarde. Assim como as pernas e os pés sustentam a totalidade do corpo humano, assim,

---

<sup>5</sup> Cf. John of Salisbury, *Policraticus*, ed. Cary J. Nederman, Texas A & M University, 1990, p. 66.

também, os trabalhadores sustentam todos os outros estados<sup>6</sup>.

A apresentação de Pizan não é idêntica àquela de Salisbury: além de propor um recorte distinto dos setores que compõem a sociedade e correspondem aos membros físicos, na versão de Pizan o clero é de certo modo “rebaixado”, perdendo a sua posição como alma do corpo (a sua parte superior imaterial) proposta no *Policraticus*, e sendo integrado ao torso junto das pessoas comuns pertencentes às esferas laicas. Todavia, para ambos os autores a metáfora oferece um instrumento para esclarecer o bom funcionamento do reino. Assim como o funcionamento das partes do corpo, o príncipe deve orquestrar suas ações para permitir que cada parte desempenhe as tarefas designadas sem conflitos internos ou obstáculos. Esta imagem ilustra a conexão dos seus diversos componentes, enfatizando duas qualidades: (i) a necessidade do seu funcionamento harmonioso para a manutenção da saúde do corpo, a qual envolve a responsabilidade mútua entre cada setor em relação ao todo, (ii) e a hierarquia de comando<sup>7</sup>. Assim, os pés, por exemplo, devem cumprir as ordens dos membros superiores, ao mesmo tempo que estão protegidos de danos pela cabeça e braços, para que possam suportar o peso do corpo como um todo.

---

<sup>6</sup> Pizan, *Corps de police*, parte I, cap. 1, p. 1-2: Lesquelz trois genres d'estat doivent estre em une seule policie ainsi comme um dorit corps vif. [...]le pince ou les princes tiennent le lieu du chief, em tant qu'ilz sont ou doivent estre souverains, et de eulx doivent venir les singuliers establissemens, tout ainsi comme l'entendement de l'omme surdent et viennent les foraines œuvres que les membres achevent. Les chaveleirs et les nobles tiennent le lieu des mains et des bras, car tout ainsi que les bras de l'omme sont fors pour soustenir labour et peine, doivent-ilz avoir la charge de deffendre le droit du prince et la chose publique. Et sont aussi comparez aux mains, car si que les mains deboutent les choses nuisibles doivent-ils mettre arriere et degetter toutes choses malfaisans et inutiles. Les autres gens de peuple sont comme le ventre et les piez et les jambes, car si comme le ventre reçoit tout en soy ce que prepare le chief et les membres, ainsi le fait de l'exercice du prince et des nobles doit revertir iu bien et en l'amour publique, si comme cy après sera plus declairié. Et ainsi comme les jambes et piez soustiennent le fais du corps humain, semblablement ;es laboureurs soustiennent tous les autres estas.

<sup>7</sup> Cf. Stephen H. Rigby, *The Body Politic in the Social and Political Thought of Christine de Pizan*, Cahiers de recherches médiévales et humanistes.

O bom funcionamento do corpo político é avaliado em termos de sua saúde, ou seja, quando cada parte cumpre sua função para com a totalidade e em harmonia com as demais partes integrantes do organismo. Ora, esse equilíbrio é diretamente afetado diante de uma guerra, seja ela interna ou contra um reino estrangeiro. As consequências diretas e indiretas de conflitos bélicos e insurreições implicam o mau funcionamento dessa interação ideal. Isso se dá especialmente se estão envolvidas perdas territoriais, interrupção de rotas de comércio, confisco de bens da população, aumento expressivo de impostos e, manifestamente, perda de vidas. Mesmo diante da perspectiva de vitória, uma guerra pode onerar significativamente a comunidade, provocando injustiças e afetando em alguma medida todos os setores da sociedade. Para compreender melhor a centralidade da paz num governo saudável, convém examinar primeiramente as opiniões de Pizan sobre a guerra como meio de restituição da justiça.

### ***Elementos da concepção de guerra justa segundo Pizan***

Apesar de inequivocamente sustentar uma visão desfavorável da guerra, Pizan não defende o pacifismo incondicional. Isso fica evidente em vários de seus escritos, de teor político ou literário. Por exemplo, no seu último poema, Pizan exalta o papel de Joana d'Arc na libertação de Orléans, evento entendido como uma restituição justificada de território. Além disso, e mais importante ainda, no seu tratado militar sobre a guerra *Le Livre de fais d'armes et de chevalerie* (1410), Pizan disserta explicitamente sobre o problema da guerra justa.

*Le Livre de fais d'armes et de chevalerie* é um estudo sistemático da guerra escrito a partir de adaptações e compilações de autoridades no tema (como a *De re militari* de Vegécio e a *Árvore das Batalhas* de Honorat Bovet). Em seus primeiros capítulos encontramos um esforço pela determinação das razões e condições que poderiam justificar a declaração de guerra de um rei. Pizan reconheceu a legitimidade da guerra unicamente como meio de alcançar a justiça. Uma série de condições são desenhadas para tanto<sup>8</sup>. Pizan considera que apenas o rei, como autoridade máxima, pode declarar guerra – não como indivíduo, mas na medida em que é responsável pelo bem-estar dos seus súditos. No entanto, o

---

<sup>8</sup> Pizan está adaptando, uma longa tradição de textos sobre as condições da guerra justa que remonta a Cícero, passando por Agostinho, Tomás de Aquino, e juristas medievais. Cf. Barnes 1982 e Forhan 2002, cap. 8.

poder do rei não é irrestrito: ela vê as decisões baseadas na vontade como perigosas ou erradas. Outra característica que chama a atenção é a descrição detalhada do procedimento de deliberação pela batalha a partir de um conselho formado especialmente para esse fim: a determinação da justa causa do conflito deverá ocorrer com a presença de partes neutras e será dada ao agressor a oportunidade de se defender. Na sua classificação das causas da guerra, ela rejeita guerras por motivos "*de volenté*" (como vingança ou conquista). A guerra justa pode ser lançada tão somente para restaurar a justiça contra a opressão. Isso pode ser feito em nome próprio (quando o próprio reino está ameaçado), mas também em nome da Igreja ou dos aliados; essas são chamadas de causas *por direito (de droit)*<sup>9</sup>.

Como pertence aos príncipes soberanos empreender e conduzir guerras e batalhas, devemos agora considerar as causas pelas quais, de acordo com os meios legais, elas podem ser empreendidas ou mantidas. Sobre este tema, é aconselhável, parece-me, lembrar que cinco motivos [*mouvements*] são comumente considerados o fundamento das guerras; três dos quais são segundo o direito [*droit*] e os dois restantes segundo a vontade [*voulenté*]. O primeiro fundamento legal sobre o qual as guerras podem ser empreendidas ou mantidas é sustentar a lei e a justiça; o segundo, é neutralizar os malfeitores que deterioram, ferem e oprimem a terra e o povo; e o terceiro é recuperar terras, senhorios ou outras coisas roubadas ou usurpadas por causa injusta por outros que estão sob a jurisdição do príncipe, do país ou de seus súditos. Quanto aos dois motivos segundo a vontade, um é por vingança por qualquer perda ou dano sofrido; o outro para conquistar e apoderar-se de terras ou senhorios estrangeiros. [...] não só é lícito ao príncipe iniciar uma guerra ou mantê-la,

---

<sup>9</sup> Nos permitimos esta longa citação, pois, além de ser um texto esclarecedor, não existe traduzido para o português – como, aliás, é o caso para a quase totalidade dos escritos de Pizan.

mas também é obrigado a fazê-lo, em função de seu título de senhorio e jurisdição de acordo com seu dever legítimo. Mas quanto aos outros dois pontos, isto é, um para vingança por algum dano ou perda infligido por poder de outro, ou para adquirir terras estrangeiras sem título [...], e apesar do fato de que tais ações são comumente realizadas, eu não encontro na lei divina ou em qualquer outro texto que, por estas causas, sem qualquer outro fundamento, seja apropriado iniciar qualquer tipo de guerra ou batalha em qualquer terra cristã, mas antes o contrário. [...] E para que um príncipe possa agir com justiça, ele seguirá este caminho: reunirá um grande conselho de sábios em seu parlamento, [...] e não apenas reunir os de seu próprio país, mas para que não haja suspeita de favor, ele também convocará os de países estrangeiros que são conhecidos por não tomar partido, estadistas mais velhos, bem como consultores jurídicos e outros presentes. [...] o assunto será posto em ordem, claramente visto e discutido, e se através de tal processo parecer que sua causa é justa, ele convocará seu adversário para exigir dele a restituição e reparação pelos danos males cometidos por ele. [...] Se estas coisas forem devidamente feitas, e se o adversário se recusar a comparecer - como a lei exige - então o príncipe justo pode certamente empreender a guerra, que não deve ser chamada de vingança, mas sim a pura execução da correta justiça<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> *Le Livre des Fais d'Armes et de Chevalerie*, l. 4, p. 172-5: Doncques appartient il seulement aux souverains princes d'emprendre guerres et batailles. Or est à regarder pour quelz causes, selon droit, doivent estre emprises ou maintenues, et en ceste chose bien avise, me semble, que communement cing mouvemens principaulx y a sur quoy elles sont fondees, dont les III sont de droit et les autres de volenté. Le premier de droit pourquoy doivent estre emprises ou maintenues est pour soustenir droit et justice. Le II<sup>e</sup> pour contrestre aux mauvais qui vouldroient fouler, grever et opprresser la contree, le pais et le peuple. Et le tiers pour recouvrer terres, seigneuries ou autres choses par autrui ravies et

Além do tratamento cuidadoso e das condições que restringem o direito do rei de declarar guerra, cabe notar que Pizan não cultiva a imagem tão recorrente na literatura cortês do rei guerreiro e destemido conquistador. Pelo contrário, vemos que Pizan faz uma defesa bastante tímida e particular da virtude da cavalaria, muito coerente com a sua preferência por governos pacíficos. A visão de Pizan sobre a cavalaria a identifica ao dever do soberano de resguardar o bem comum, defendendo o reino de inimigos. Pizan via o cavalheirismo como uma virtude ligada à prudência e à manutenção da paz, tornando-o mais intelectual do que físico. Esta perspectiva foi influenciada pelo exemplo de Carlos V, que era um homem fisicamente frágil e doente – mas visto como rei prudente.

Em sua biografia de Carlos V, Pizan sugere que antes de iniciar uma ação militar, o rei deve ter cautela e considerar soluções diplomáticas. Ela acredita que o sucesso de qualquer campanha militar depende da aplicação da razão. Neste contexto, a *chevalerie* pode ser considerada uma virtude complementar aos governantes. O ideal é que o rei se abstenha de exercê-la e que sua atuação

---

exsurpees injuste cause, qui au prince ou a la juridicion du pais ou des subgiés deussent appartenir. Item, des deux de voutenté, l'un est pour cause de vengeance pour aucun grief receu d'autrui, l'autre pour conquerir et acquerre terres et seigneuries estranges. [...] ne loit pas seulement au prince mouvoir guerre ou la maintenir, ains lui est pure debte de le faire, par l'obligacion du tiltre de seigneurie et juridicion, se user en veult selon droit devoir. Mais quant est aux autres Il poins, c'est assavoir l'un pour vengeance d'aucun grief receu par autrui puissance, l'autre pour acquerir estranges terres sans y avoir aucun titre [...], et quoi que communement on le face, je ne treuve pas en loy divine ne autre escripte que pour ces deux causes, sans autre mouvement, loise emprendre sus pais crestien guerre ne bataille, mais ouil bien le contraire. Car, selon la loi de Dieu, n'appartient à homme pas seulement prendre ne usurper riens de l'autrui, mais neiz meismement le convoitier, et semblablement sont reservez a Dieu les vengeance, et non mie appartient à homme de les faire. [...] Et pour ce, affin qu'il oeuvre justement, tendra tel voie : il assemblera grant conseil de saiges en son parlement, [...] et non mie seulement assemblera ceulx de son pais, affin que hors en soit toute souspecon de faveur, mais aussi de pais estranges que on saiche non adherans a nulle partie, tant anciens nobles comme juristes et autres present. [...] par ses poins ceste chose mise en droit, bien veue et discutee si et par tel voie que il appere par vrai jugement qu'il ait juste cause, adont fera sommer son adversaire pour avoir de lui restitution et amende des injures et tortfais par lui receuz, [...]. Ces choses et ce qui lui appartient<sup>o</sup> deument faictes, en cas que ledit adversaire seroit trouvé reffusant de venir, en droit puet le juste prince seurement entreprendre guerre, laquelle ne doit mie estre appellee vengeance, mais pure execucion de droituriere justice.

acompanhe tempos de paz. Novamente, isto demonstra uma perspectiva que não glorifica o rei que recorre à guerra para aumentar sua influência e assegurar o sucesso de seu reinado.

Como é dito no livro *Do governo dos príncipes* [de Egídio Romano], a cavalaria consiste na faculdade de vencer os inimigos e opositores do bem comum. Assim como a alma humana é dotada de duas forças - uma que a leva a seguir o próprio desejo, a outra que lhe permite resistir valorosamente a seu egoísmo natural - assim também deve haver duas forças nos reinos e estados. Uma é constituída pelas leis que asseguram uma ordem justa da coisa pública; a outra é a cavalaria, que protege e defende o príncipe, o país e o bem comum<sup>11</sup>.

Pizan pode ser considerada uma pacifista moderada e não ingênua. Ela defende a visão geral do Estado como uma entidade destinada principalmente a manter entre as pessoas um estado de paz ordenada, sem o qual os objetivos legítimos da vida humana em sociedade não podem ser alcançados. Veremos como Pizan considera a sociedade humana como um reflexo de uma ordem divina e vê no governante um condutor desta sociedade para os propósitos mais elevados da existência humana e a guerra é muitas vezes um desvio desse ordenamento.

## ***Conexão entre a paz e a saúde do corpo político***

Christine de Pizan subscreve a ideia de Aristóteles, recorrente nos tratados políticos a partir de sua assimilação no ocidente, de que é natural que os

---

<sup>11</sup> *Charles V*, Livro II, 2, p. 116: En outre dit, ou premier de Chevaliere, le Livre du Regisme des Princes, que chevalerie est une espece de sens et avis de surmonter les anemis et empeshieurs du bien commun et tout ainsi que l'omme a deux vertus de l'ame, l'une par qui il ensuit son propre delitt, l'autre par laquelle il resiste par vertu à ce que as propre volenté l'encline, ainsi est neccessaire à reaumes et cités deux vertus: l'une est les lois pour la chose publique tenir em ordre de droit, l'autre est chevalerie pour garder et deffendre le prince, la contrée et le bien commun.

humanos vivam em comunidade. A primeira razão para isto é a subsistência, que garante o fornecimento das necessidades básicas para uma vida viável e não efêmera. A estabilidade da vida comunitária requer orientação e controle – um *dominium* – que será exercido pelo monarca. No entanto, o objetivo último de uma cidade ou estado não é apenas garantir a segurança dos indivíduos, mas sim promover a "boa vida" que se baseia no comportamento virtuoso<sup>12</sup>.

Pizan parece concordar com a visão aristotélica segundo a qual a felicidade de uma vida levada de acordo com a virtude é o objetivo pelo qual a comunidade política deve dirigir-se. Ao trabalhar desse modo, o governante está visando o bem comum do reino e tomando decisões que contribuam para tanto. Assim, o papel primário do rei envolve proteger as cidades e promover a coesão social, mas sobretudo fornecer as condições para que os indivíduos alcancem a felicidade humana. Isto é conseguido através da implementação de leis justas, nomeando representantes e funcionários prudentes e dando um bom exemplo através de seu próprio comportamento, já que o rei é modelo de conduta. A esse esquema de responsabilidade devemos acrescentar a manutenção da paz.

Observemos como Pizan destaca a importância da paz quando descreve as características de um bom governo. Nas passagens seguintes podemos perceber que Pizan está trazendo uma definição de paz em termos de um corpo saudável para o interior de uma reflexão sobre o bem comum da comunidade política. Como veremos na citação abaixo, esta passagem é associada à autoridade de Agostinho quando são identificados o bem comum e a felicidade do agregado, na medida em que estejam asseguradas as condições materiais e espirituais para que seus indivíduos levem uma vida segundo a virtude. Tais condições precisam ser garantidas em primeiro lugar pelo rei, que deve ser ele mesmo virtuoso para perseguir esse propósito da melhor maneira. Um rei tem sua autoridade justificada na medida em que ele é apto a reconhecer o bem comum e a conduzir o reino a essa finalidade, tal como um arqueiro conduz a flecha ao seu

---

<sup>12</sup> Cf. por exemplo, Aristóteles, Política III.9, 1280 a32-b35.

alvo<sup>13</sup>. Com efeito, Pizan vê na educação do jovem príncipe os preâmbulos da saúde do corpo político: a saúde na cabeça.

E eis que no capítulo 20 de seu livro *A Cidade de Deus*, Santo Agostinho fala desta maneira: os filósofos dizem que a virtude é o objetivo de todo bem e mal humano. Ou seja, a felicidade humana vem de ser virtuoso. [...] Assim, para governar bem o corpo da política pública é necessário que a cabeça seja sã, ou seja, virtuosa. Porque se estiver doente, todo o corpo vai sentir. Portanto, começamos falando de remédio para a cabeça, ou seja, para o rei ou príncipes<sup>14</sup>.

Voltando-se da imagem de uma cabeça saudável para a saúde do organismo, Pizan introduz a paz como sua condição necessária. Trazer a paz para o centro das discussões sobre a finalidade da comunidade política, bem como inseri-la dentro da metáfora do corpo político é uma novidade em relação ao texto de Salisbury. Pizan é categórica ao afirmar que cada setor da comunidade política

---

<sup>13</sup> Charles V, III, 63, p. 159-6: Nesse sentido, narra Egídio [Romano] em seu 'Livro dos Príncipes', que o rei seja o mais sábio e o mais competente que qualquer súdito, dando o exemplo do arqueiro e a flecha: a flecha, com efeito, não percebe o alvo, mas disso não segue, no entanto, que não possa atingi-lo, uma vez que é o arqueiro que mira o alvo. Dado que é mais apropriado que seja o arqueiro e não a flecha que perceba o alvo, pois é ele que mira, é correto, pois, afirmar que é mais importante que o rei, que dirige o povo, conheça o fim que a população. *Ainsi que recite Gilles en son Livre des Princes, que il soit plus sage et plus porveu que nul de ses subgiez, car si qu'il donne exemple de l'archier et de la saiette, dist-il, combien que la saiette n'aperçoive le signe, il ne s'ensuit pas, pour ce, que ferir ne le puisse, car au signe est adrelié par l'archier; donques, si comme c'est chose plus convenable l'archier percevable du signe que la saiette, car il est adreçant, aussi le roy, qui le peuple, adrece, dist-il, plus est expedient la fin cognoistre que ne fait le peule.*

<sup>14</sup> Pizan, *Corps de Police*, I, 2, p. 2: Et vecy Saint Augustin ou Livre de la Cité de Dieu ou XXe chapitre qui en telle maniere le declare. Il dit que les philosophes dient que vertu est la fin de bien et mal humain, c'est a dire que la felicité humaine est en estre vertueux. [...] Donques est-il necessaire pour bien gouverner le corps de la policie publique que le chief soit sain, c'est a savoir vertueux. Car s'il estoit malade, tout s'en sentirait. Sy commencerons a dire de la medicine du chief, c'est a savoir du roy des princes.

somente poderá realizar sua função própria se a paz estiver garantida<sup>15</sup>. Um reino em guerra é, para Pizan, um corpo disfuncional e adoecido.

[...] Que você sempre persevere na paz, consciente dos males que vieram, e ainda podem vir, de seu oposto, e que o arrependimento por tal destruição garanta que você nunca mais permita tal guerra, não importa o que aconteça. Por seu esforço e conselhos poderá reparar a amarga destruição deste reino, para o bem da Coroa e a melhoria da política, de tal forma que as pessoas possam viver como devem, reguladas por uma justiça bem protegida. Se você puder fazê-lo, mantendo assim o mundo em paz, com a boa vontade de Deus, então todos te louvarão; e a ordem adequada retornará em todos os estados, que foram desviados de sua situação correta por várias circunstâncias. A nobreza, como é seu dever, se dedicará para a defesa da coroa e da coisa pública, o clero para as leis e aprendizado, burgueses ao seu próprio negócio, comerciantes ao seu comércio, trabalhadores aos seus ofícios, operários para seu trabalho. Assim tudo estará no seu devido lugar, sem se sobreporem uns aos outros irracionalmente [...]<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> Ver ainda Pizan, *Corps de police*, II, cap. 1, p. 57: Si serve a propos de chascun estat et a chascune persone singuliere at a par soy ce qui est dit touchant l'ame et les vertus. [...] chascun doit tenir en ce que a faire lui compette selon l'ordre ou Deu l'a establi, c'est a savoir les nobles comme les nobles, les populaires aussi ce qui leur appartient, et que tout se refiere en un seul corps d'une maise policie ensemble vivre en pais et justement, si qu'il doit estre. *O que eu disse antes sobre as virtudes serve a cada estado na política e a cada pessoa individual, [...] cada um deve fazer a sua parte na ordem que Deus estabeleceu, isto é, os nobres fazem como os nobres devem, o povo faz o que lhes pertence, e todos devem se unir como um corpo da mesma política, para viver com justiça e paz como é requerido.*

<sup>16</sup> Pizan, *Livre de la Paix*, II, 1, p. 232: [...] vueillés en vous toujours estre perseverance de paix sans oubli des maux avenus et qui avenir pourroient a cause du contraire, si que pitié de tel destruction, quelque accident qui avenir puist, vous deffende a jamais plus encheoir a

A partir do livro III do *Livro da Paz*, Pizan menciona especificamente o problema da contenda interna e das disputas de poder. Nesse contexto, a paz é mais uma vez evocada como a qualidade mais importante de um reino bem ordenado. Neste ponto a metáfora do corpo político é reelaborada detalhando ainda mais os estados que compõem o organismo e que devem obediência ao rei, sempre enfatizando a união entre as categorias que representam os seus membros.

[...] algo muito feliz é conseguir governar sem contenção, significando que quando um príncipe sabe como exercer seu governo sem discórdia entre seus súditos, é sinal de que ele é sábio e virtuoso. [...] Estas palavras levam-nos a considerar que por meio de um bom governo e mantendo a paz entre seu povo, um príncipe aumenta e mantém a felicidade da coisa pública. [...] E, graças a Deus, todos os estados – juntamente com as pessoas em geral, por mais simples que sejam reconheçam com razão, com grande lealdade e amor, obediência e respeito, uma única cabeça: o Rei. Oh, de fato, qual poder seria capaz de oprimir ou pisotear tal corpo, se está unido, sem nenhum de seus membros separados? A cabeça que é o rei, os ombros e partes superiores que representam os príncipes e senhores, os braços que são os cavaleiros, os lados que são o clero, o torço e o ventre que são os

---

consentir tel guerre. Si soient par vous voz labours et consaulx reparees les dures ruines de ce batu royaume, au bien de la couronne et augmentation de la chose publique, par tel maintien que doresnavant on puist vivre en maniere deue et ordre de droit justice bien garde, et par ces poins tenant le monde en paix acquerrés la grace de Dieu et du monde, chascun vous louera et revendra droit ordre en tous les estas qui trop s'estoient desrengié de leurs droiz estres par divers accidens; les nobles entenderont a la deffence de la couronne et la chose publique si que c'est leur mestier, le clergié aux lois et sciences, les bourgeois a ce que leur appartient, marchans a leur marchandises, les ouvriers a leurs mestiers, et laboureurs a leurs labours. Et ainsi chascune chose en son droit renc sans entreprendre les uns sur les autres plus que raison ne donne [...].

burgueses, as coxas que são os mercadores, as pernas e os pés que são o povo. Sem dúvida, se este corpo — Deus o proteja! — se mantiver bem, não precisará temer nada. Cada um dos estados deve, de boa fé, esforçar-se para perseverar dessa maneira<sup>17</sup>.

Assim, chama a atenção (i) a ênfase de Pizan na importância da paz quando fala de bom governo e da sua inclusão na metáfora do corpo político. A paz não é vista apenas como um aspecto de um reino bem administrado nem uma confirmação de um rei virtuoso, mas como a condição mais importante para o bom funcionamento de cada estado dentro da sociedade, a partir da atuação própria de todos os setores representativos: nobres, cavaleiros, clero e pessoas comuns. Salisbury, que consolidou a ideia de um governo organizado como um corpo humano, não dedicou muita atenção ao conceito de paz para explicar o seu bom funcionamento. Todavia, Pizan não foi a única pensadora medieval a trazer a paz para o núcleo de uma reflexão sobre o bom governo. Dois filósofos italianos, ambos do início do século XIV, fizeram da paz o foco central dos seus escritos políticos: Marsílio de Pádua e Remigio dei Girolami. Com efeito, podemos fazer algumas aproximações relevantes entre seus escritos.

---

<sup>17</sup> Pizan, *Livre de la Paix*, III, 6, p. 265-6: [...] qui puet estre entendu que le prince qui scet tenir sa seigneurie sans qu'il ait descort entre ses subgiez, c'est signe qu'il est saige et tres vertueux. [...] par bel gouvernement de prince et tenir les siens en paix est acreue et maintenue la felicité de la chose publique. [...] Et tous les estaz, la Dieu grace, des oncques et naturellement, avec l'innombrable peuple qui y est, tout soit il simple, tres loyaument et de grant amour reconnoissent en toute obeissance et reverence, si que raison est, un seul chief, c'est assavoir le roy. O voirement! qui seroit la puissance qui peust oprimer ne fouler tel corps s'il est tout ensemble sans separacion de nulz de ses membres? C'est assavoir le chief qui est le roy, les espaules et parties haultes qui representent les princes et seigneurs, les bras qui est la chevalerie, les flans qui est le clergié, les reins et ventre qui sont les bourgeois, les cuisses qui sont les marchans, les jambes et piéz qui sont le menu peuple. Sans faille se cestui corps, que Dieux maintiengne, se veult bien tenir ensemble, ne lui fault craindre tout le monde. Si doit bien un chascun des estas en droit foy mectre paine que ainsi perservere, ce que Dieux par sa grace ainsi l'octroit. Et de ce semble que Bouece en son livre parlast a ce noble corps si que s'il vouldist dire: "O vous, genre des hommes françois, tant serés beneurez se vous voulez, c'est assavoir se amour, laquelle mantient le ciel et sans qui riens n'est estable, vous gouverne."

## Defensor Pacis de Marsílio de Pádua

O tratado seminal de Marílio de Pádua é especialmente conhecido por atacar a teoria da plenitude do poder papal (*plenitudo potestatis*) e por defender uma concepção de comunidade política onde autoridade religiosa é radicalmente separada da autoridade política – questões não diretamente tratadas por Pizan. Encontraremos nesse tratado, no entanto, um tratamento da paz como intimamente atrelada à ideia de bem comum da comunidade política. Assim como em Pizan e outros pensadores comprometidos com uma leitura próxima da *Política* de Aristóteles, Marsílio entende que a finalidade da vida política é a vida segundo a virtude.

Ora, uma cidade, segundo Aristóteles em *Política I*, capítulo 1, é: 'uma comunidade perfeita que possui todos os limites de auto-suficiência, como é consequente dizer, vindo assim a existir para viver, mas existe para viver bem'. Ora, ao dizer "tendo surgido para viver, mas existindo para viver bem", Aristóteles refere-se à sua causa final e perfeita, pois aqueles que vivem uma vida civil não apenas vivem – como fazem os animais ou os escravos – mas vivem bem, ou seja, têm tempo livre para as atividades liberais que resultam das virtudes tanto da alma prática quanto da teórica<sup>18</sup>.

Assim como em Christine de Pizan, a paz é condição de possibilidade para a obtenção do bem comum e equivale a um governo funcional e ordenado. Para o filósofo italiano, a validade da soberania depende da paz que ela proporciona aos seus cidadãos. As noções correlatas de *paz* e *tranquilidade* abrem

---

<sup>18</sup> *Defensor pacis* I, 4, 1, p.16: Est autem civitas secundum Aristotelem 1º Politice capitulo 1º: perfecta communitas, omnem habens terminum per se sufficiencie, ut consequens est dicere, facta quidem igitur vevendi gracia, existens autem gracia bene vivendi. Quod autem dixit Aristoteles: vivendi gracia facta, existens autem gracia bene vivendi, significat causam finalem ipsius perfectam, quoniam viventes civiliter non solum vivunt, quomodo faciunt bestie aut servi, sed bene vivunt, vacantes scilicet operibus liberalibus, qualia sunt virtutum tam practice, quam speculative anime.

o tratado, introduzidas como promovendo a responsabilidade mútua e relação harmoniosa entre todos os membros da comunidade política, a qual se esforça para ser como um organismo onde todas as partes estão unidas. *Pax e tranquillitas* são apresentadas como os frutos mais importantes dos regimes civis, pois elas tornam possível a suficiência da vida em comunidade<sup>19</sup>. A finalidade da política passa necessariamente pela manutenção da paz.

Segundo Marsílio, a paz é caracterizada pela unidade decorrente do funcionamento harmonioso de todas as partes da comunidade política, formada pelos seus componentes integrantes: o setor agrícola, bem como o artesanal, monetário, militar, setores jurisdicionais e eclesiásticos. Novamente nesse contexto a paz é explicada através da metáfora do organismo e é identificada à sua saúde.

[...] a cidade é como uma espécie de natureza animada ou animal. Pois um animal que está em boas condições no que diz respeito à sua natureza é composto de certas partes proporcionais dispostas umas em relação às outras, todas comunicando as suas ações entre si e em relação ao todo; da mesma forma, a cidade que está em boas condições e estabelecida de acordo com a razão é composta de certas partes. Uma cidade e as suas partes parecem, portanto, estar na mesma relação com a tranquilidade que um animal e as suas partes estão com a saúde. [...] Ora, a saúde – como dizem os médicos mais experientes quando a descrevem – é aquele bom estado de um animal, em que cada uma das suas partes está capacitada para realizar perfeitamente as operações adequadas à sua natureza<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> *Defensor pacis* I, 1, p. 2: Cassiodorus [...] tranquillitatis seu pacis civilium regiminum commoditates et fructus expressit, ut per hos tamquam optimos, humanum optimum, eius vite scilicet sufficienciam explicans, quam sine pace ac tranquillitate nemo consequi potest voluntates hominum excitaret.

<sup>20</sup> *Defensor pacis* II, 3, p. 12-13: “[...] civitatem esse velut animatam seu animale naturam quandam. Nam sicuti animal bene dispositum secundum naturam componitur ex quibusdam proportionatis partibus invicem ordinatis, suaque opera sibi mutuo communicantibus et ad totum, sic civitas ex quibusdam talibus constituitur cum bene disposita et instituta fuerit

Dois aspectos são destacados neste contexto. Em primeiro lugar, a paz é vista como uma relação entre as partes e o todo, que se apresenta através de uma imagem corporal orgânica. Em segundo lugar, estes textos atribuem maior importância à paz do que as suas fontes aristotélicas e consideram-na um dos conceitos mais valiosos da teoria política. Também é enfatizado que a busca pela paz é a finalidade primária da multidão, visando em última instância a realização da boa vida. A paz é o trabalho ordenado de todas as partes de uma comunidade política de acordo com a sua própria natureza e função, em uma atividade mútua direcionada ao bem comum. O oposto disso é a discórdia.

É claro que só podemos aproximar Pizan e Marsílio até certo ponto: existem diferenças significativas entre seus argumentos. A discussão de Marsílio sobre os diferentes tipos de governo sustenta que a realeza eletiva era a melhor forma e defendeu fortemente a limitação da autoridade real. Pizan, por sua vez, jamais sugeriu explicitamente mecanismos de limitação do poder do rei ou defendeu um governo eletivo – senão pela clara preferência de decisões tomadas em consulta a um conselho representativo de setores da sociedade. Em contraste, Marsílio sustenta uma tese forte, segundo a qual o povo era a autoridade política última, ideia que Pizan não endossa: ela acreditava que as pessoas comuns não estavam aptas a participar no conselho real, uma vez que esta tarefa estava além da sua compreensão e das suas habilidades<sup>21</sup>.

---

secundum rationem. Qualis est igitur comparatio animalis et suarum partium ad sanitatem, talis videbitur civitatis sive regni et suarum partium ad tranquillitatem. [...] Sanitas autem, ut aiunt periciores physicorum describentes ipsam, est bona dispositio animalis, qua potest unaque suarum partium perfecte facere operationes convenientes sue nature.

<sup>21</sup> Segundo Pizan, embora o povo deva ser protegido, não tem lugar no conselho real, pois não é dado à reflexão cuidadosa, característica necessária à conduta prudente dos assuntos públicos. Sua participação nos assuntos da administração representaria uma subversão do bom ordenamento social. Cf. *Livre de la Paix*, III, 11. P. 271-2: Portanto, nobre príncipe, considerando que a inclinação geral da população comum é apressada, [...] você não deve elevar aqueles que a Natureza ordena que sejam humildes, [...]. Pois elevar demais as pessoas comuns - uma coisa perigosa - é ceder a eles responsabilidades ou posições maiores do que lhes pertencem. Eles não devem ter autoridade de qualquer cargo, nem prerrogativa de qualquer governo de cidade ou vila - coisas que pertencem a dignos burgueses de famílias antigas, de grau em grau de acordo com a capacidade [...]. Há boas razões para que seja feito assim. Por que triste desventura teria ensinado a um homem de trabalhos manuais, que toda a sua vida não fez nada além de ganhar sua vida

## ***De bono pacis de Remigio dei Girolami (1304)***

Também num contexto de crise civil, a principal preocupação de Remigio era ilustrar como cisões políticas estavam prejudicando a comunidade como um todo. *De bono pacis* (1304), juntamente com seus tratados de mesmo teor, *De bonno communi* e *Sermones de Pace*, foi escrito em resposta aos conflitos entre os partidos negro e branco em Florença. Tal como Christine e Marsílio, Remigio utiliza uma analogia para equiparar a paz da cidade a um corpo humano saudável, sublinhando como ordem é crucial para o bom funcionamento de cada membro. Todavia, Remigio vai mais longe ao identificar o bem comum do reino com a paz. Tal atitude, como nota Kempshall (1999, p. 322) causa estranhamento, vinda de um teólogo dominicano conhecedor de Aristóteles e dos textos de Tomás de Aquino. Ainda que Remigio assuma como ponto de partida que os humanos são animais políticos e naturalmente sociáveis, a finalidade última da vida comum é identificada com a paz (*bonun commune et pacis*) e não é superada por nenhum bem.

Quanto ao primeiro ponto note-se o que diz O Filósofo no primeiro livro da *Ética à Nicômaco*: que o

---

pelo trabalho de seus braços ou de suas mãos, sem sair de sua oficina, sem ter frequentado juristas ou especialistas em matéria de direito e justiça, que não terá visto a honra nem saberá o que é inteligência, nem terá aprendido a falar de forma ordenada com argumentos belos e evidentes, nem adquiriu outro conhecimento das coisas necessárias para as pessoas que estão aptas a serem colocadas no governo?! *Et pour tant, considerees les choses dessus dictes tres debonnaire prince, c'estassavoir veu que l'inclination generalles des menus populaires est prompte [...] que tu n'eslieves point ceulx que nature commande estre bas [...]. et que peril soit, est non leur bailler ou souffrir avoir charges ne estas plus grans en autres que ne leur appartient, c'est qu'ilz n'aient autorité de quelconques office ne prerogative de gouvernement de cité ou ville, lesquelz choses sont partinens aux bourgeois notables et d'anciennes lignees de degré en degré selon la faculté [...] Comme la raison que ainsi appartient estre faicte y soit tres bonne. Car quel mal aventure aroit enseigné a un homme de mestier qui toute sa vie n'ara exercé autre chose ne mais son labour ou de bras ou de mains, sans se mouvoir de son astelier pour gaigner la vie, n'avoir frequenté gens legistes ou coustumiers en choses de droit et de justice, n'ara veu honneur ne sara que est sens n'a appris a parler ordeneement par raisons belles et evidens, ne les autres savoirs et choses qui affierent a gens propres a establir es gouvernemens?*

bem de um povo, de uma cidade e de uma multidão é preferível ao bem de um indivíduo, visto que ele é mais divino e superior. O mais alto bem da multidão, todavia, e seu propósito, é a paz, como diz o Filósofo no terceiro livro da Ética, assim como a saúde é o maior bem do corpo como um todo. Por essa razão, assim como o bem de um membro, que pode ser amputado, é negligenciado em nome da saúde do corpo inteiro, assim também o bem de uma pessoa particular pode ser negligenciado pela paz do estado<sup>22</sup>.

Remigio redefiniu o conceito de bem comum, passando de um foco no comportamento virtuoso e na felicidade, para um que priorizasse a paz e o bem-estar material à comunidade política, e a própria comunidade em detrimentos dos indivíduos que a compõem<sup>23</sup>. Nessa explicação, a paz diz respeito ao ordenamento temperado das partes com o todo. Ainda, o todo tem preferência sobre as partes, ao ponto de terem sua identidade tributária do pertencimento, assim como uma mão separada do corpo não pode ser chamada propriamente de mão<sup>24</sup>. Remigio é muito claro ao identificar a racionalidade por trás dessas relações

---

<sup>22</sup> De bono pacis, I, 1: Quantum ad primum nota quod Philosophus dicit in I Ethicorum quod bonum gentis et civitatis et multitudinis est preferendum bono unius solius persone tamquam divinius et melius. Sed summum bonum multitudinis et finis eius est pax, sicut dicit Philosophus in III Ethicorum, sicut sanitas est summum bonum totius corporis, ut dicit. Unde sicut propter sanitatem totius corporis negligitur bonum unius membri, quod interdum etiam precipitur, ita propter pacem civitatis debet negligi bonum unius particularis hominis.

<sup>23</sup> De bono pacis, I, 3: Em tal ordem consiste o bem do mundo, de acordo com o filósofo no livro XII da Metafísica, onde diz: “todas as coisas são de algum modo coordenadas”. Mas o bem do todo é preferível ao bem da parte. Assim, o bem da paz deve ser preferível ao bem das pessoas particulares. *Et in hoc ordine consistit bonum mundi, secundum Philosophum in XII Methaphisice; unde dicit quod «omnia coordinata sunt aequaliter».* Sed bonum totius preferitur bono partis. Ergo pro bono pacis pretermictendum est temporale bonum particularium personarum

<sup>24</sup> De bono pacis, I, 3: Talis autem ablatio que fit pro pace, que est bonum comunis, est in maius bonum particularis persone quam si ei non auferretur, quia scilicet bonum totius est maius bonum partis, [...] Pars enim extra totum existens non est pars sicut dicebatur dum esset in toto. Manus enim abscisa non est manus nisi equivoce, puta sicut lapidea aut

de prioridade e pertencimento, de unidade e ordenamento ‘a paz do corpo, entendida como, como já disse Agostinho: “a paz do corpo é a temperança ordenada das partes” e “a paz de todas as coisas é a tranquilidade da ordem”<sup>25</sup>.

## Conclusão

Os espelhos de Christine de Pizan serviram a dois propósitos principais: preparar o príncipe para uma vida virtuosa e honrada, e ajudar a criar uma sociedade bem ordenada, justa e pacífica. Tal como muitos autores de espelhos para príncipes, ela pretendia provocar mudanças políticas reais, incluindo críticas às circunstâncias políticas contemporâneas, tais como o envolvimento de membros da família real em lutas pelo poder e o fracasso na manutenção da paz diante das disputas entre Armagnacs e Bourguignons.

Christine de Pizan pensou a sociedade e a política através de um ordenamento que enfatizasse a importância da paz como o reflexo direto do bom funcionamento e da condução virtuosa do rei, que tem o bem comum como finalidade de seu governo a partir da concordância das vontades e das obrigações dos indivíduos. Isso significa dizer que a função da paz é garantir a organicidade dos Estados que formam o reino, ou seja, que a paz é coextensiva à saúde do corpo político e é condição necessária para alcançar o bem comum. Ao fazer isso, Pizan introduz a reflexão sobre a função da paz e da guerra na literatura principesca, contribuindo para a compreensão de uma cultura política que emerge em contexto laico e em língua vernácula no início do século XV.

Ao reexaminarmos os escritos de Pizan sob a luz dos tratados políticos de Marsílio de Pádua e Remigio dei Girolami, percebemos que a metáfora que compara a comunidade política a um organismo – seja ela referida primariamente a Aristóteles, Agostinho ou Salisbury – serviu como imagem profícua para filósofos

---

depicta, sicut patet per Philosophum in II De anima et in VII Methaphisice et in I Politice; non enim habet operationes manus, puta sentire tangibilia, cibum ori porrigere, scalpere et huiusmodi; unde Philosophus in I Politice «Prius namque civitas quam domus et unusquisque nostrum est; totum enim prius necessarium est esse parte.

<sup>25</sup> De bono pacis, I, 3: *Bonum enim mundi consistit in pace idest in ordinata tranquillitate partium ad invicem; sicut enim dicit Augustinus in libro XIX De civitate Dei, ‘Pax corporis est ordinata temperatura partium’, et «pax omnium rerum est tranquillitas ordinis’.*

esclarecerem suas concepções sobre o bom governo. Percebemos ainda que Pizan não estava isolada ao focar na conexão entre paz e bom governo, tornando-a central para sua reflexão sobre a natureza da comunidade política, especialmente diante de desafios que emergem em tempos turbulentos de disputa por poder, de guerra e insurreição.

## ***Epílogo: mulheres e manutenção da paz***

Neste ponto podemos dizer algo sobre a relação entre a tese que acabamos de explorar e outra tese distintiva do pensamento de Pizan: a defesa do sexo feminino (ou mais precisamente, a tese da perfectibilidade da natureza feminina e sua compatibilidade com as virtudes). Pizan é frequentemente estudada por ser uma das primeiras autoras a defender a igualdade intelectual e moral entre homens e mulheres. Pizan sustenta enfaticamente que a misoginia deve ser refutada e combatida, pois, além de falsa e injusta, traz prejuízo para a instituição do casamento e desequilíbrio para a sociedade. Ainda assim, Pizan não critica estruturas sociais que hoje constataríamos excludentes para o gênero feminino, tal como a defesa explícita por uma maior participação política de mulheres. Encontramos diversos indícios que Pizan aceitava uma divisão do trabalho social sem sobreposições entre os sexos, e que tal dinâmica é essencial para o funcionamento do lar a nível doméstico e de unidade civil a nível político.

Entretanto, uma leitura atenta revela que Pizan destaca a capacidade inata das mulheres para promover e manter a paz. Entendemos que essa capacidade se revela uma forma estratégica de colocar as mulheres como politicamente atuantes, embora não necessariamente como implicando posições de autoridade. Esta forma de influência política não equivale a ocupar um cargo político per se, no entanto, tem o potencial de fazer a diferença diante de obstáculos à paz. Pizan admite que diferentes constituições corporais tornam os homens e as mulheres melhor adaptados às diversas tarefas sociais, e tal ordenamento revela uma racionalidade e mesmo uma intencionalidade. Vimos como essa mesma ideia está presente na metáfora do corpo político. Neste sentido, Pizan dirá que os homens podem trabalhar melhor na aplicação da lei porque são mais fortes e podem de sua agressividade natural para impor justiça<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> Cf. Cidade das Damas I, 11.

Contudo, por terem membros mais frágeis e uma disposição mais dócil, as mulheres não demonstrariam uma tendência combativa e não buscariam desnecessariamente a batalha.

Mas quanto à ousadia e à força física, Deus (e a Natureza) fizeram muito pelas mulheres, dando-lhes fraqueza, porque, pelo menos, graças a este agradável defeito, elas estão escusadas de cometer as horríveis crueldades, os assassinatos e os grandes ameaças, os quais foram perpetrados através da força e que ainda ocorrem continuamente no mundo<sup>27</sup>.

Evitar o conflito violento seria uma inclinação do sexo feminino como um todo, e mulheres prudentes podem usar essa qualidade, especialmente se são damas da corte e possuem influência, para solucionar conflitos e promover a paz. Ao longo da *Cité des Dames* (1405) Pizan apresenta vários exemplos de rainhas sábias, defendendo a competência das mulheres para contribuir nas tarefas associadas à preservação da paz pública<sup>28</sup>. Ela diz que “*caso alguém diga que as mulheres não têm um sentido natural para a política e o governo, darei exemplos de várias grandes mulheres governantes... cujo belo governo que fizeram – e ainda fazem – em todos os seus aspectos após a morte de seus maridos fornece uma demonstração óbvia de que uma mulher com inteligência está apta para todas as tarefas*”<sup>29</sup>.

---

<sup>27</sup> Cité des Dames, I, 14, p. 104: Mais quant a la hardiece et tele force de corps, Dieux (et Nature) a assez fait pour les femmes qui leur em a donné impotence, car a tout le moins sont elles par cellui agreable deffault excusees de non faire les cruaultez horrible, les murtres et et les grans extorcions, lesquelles a cause de force on a fait et fait on continuelment au monde.

<sup>28</sup> Veja-se o caso de Dido, em Cidade das Damas I, 46.

<sup>29</sup> Cité des Dames, I, 11, p. 94 : Et derechief qui voudroit proposer qu'elles n'eussent sens naturel de fait de pollicie et de gouvernement, je te donray exemple de plusieurs grans maistresses [...] dont le bel gouvernement qu'elle ont eu, et ont, entous leurs affaires apres lamort de leurs maris donne magnifeste experience que femme qui a entendement est convenable em toutes choses.

A *Cidade das Damas* é vista como uma obra de caráter idealista, ou mesmo utópico em defesa do sexo feminino, o que não é o mesmo que prescrever atitudes concretas para suas leitoras. Todavia, se desviarmos o foco para um trabalho mais realista e pragmático, encontramos passagens pertinentes no espelho de Pizan para a mulher medieval. No *Livre des trois vertus* (1405) os conselhos oferecidos às princesas mostram como para Pizan é importante envolver-se nas decisões que os homens tomam em relação a disputas, conflitos e guerras. Em todos os momentos as mulheres são chamadas a intervir como pacificadoras junto de seus maridos, como parte dos seus deveres.

Se algum príncipe vizinho ou estrangeiro guerrear por qualquer acusação contra seu senhor, ou se seu senhor travar guerra contra outro, a boa senhora avaliará muito o assunto, pesando os grandes males, as crueldades infinitas, as perdas, as mortes e a destruição de propriedades e pessoas com o resultado da guerra, que geralmente é imprevisível. Ela considerará seriamente se conseguirá preservar a honra de seu senhor e ainda assim evitar a guerra. Trabalhando com sabedoria, invocando a ajuda de Deus e através de boa deliberação, ela se esforçará para manter a paz<sup>30</sup>.

Lembremos que uma das grandes virtudes de Carlos V se manifestava na sua habilidade de buscar soluções diplomáticas, e que essa habilidade fazia parte da virtude de *chevalerie*, conforme visto mais acima. Essa habilidade é um desdobramento da capacidade de bem deliberar. De fato, a descrição acima do procedimento de avaliação das circunstâncias para tomada refletia de decisões se

---

<sup>30</sup> Pizan, *Trois vertus*, I, 9, p. 33-4: Ou se il avient cas que aucun prince voisin ou estrangier vueille mouvoir guerre pour aucune chalange a son seigneur ou que son seigneur la vueille mouvoir a aultrui, la bonne dame pesera moult ceste chose en pensant les grans maux et infinies cruaultéz, pertes, occisions et destruction de país et de gent qui a cause de guerre viennet et la fin qui souventes fois em est merueilleuse; si avisera de toute as possance se elle pourra tant faire – em gardant l'onneur de son seigneur – que ceste guerre puist estre eschivee, et en ce se vouldra travaillier et labourer saigement en appellant Dieu a son aide et par bon conseil, et tant fera, se elle puet, que voye de paix y sera trouvee.

encaixa à descrição da deliberação do prudente, a qual Pizan compreende em termos aristotélicos<sup>31</sup>.

Pizan descreve ainda uma estratégia peculiar à disposição das mulheres para enfrentar os seus inimigos e defender os seus sem recorrer ao confronto direto, a qual ela chama de “dissimulação discreta”. Essa passagem é surpreendente, pois indica que o bem de uma comunidade pode ser buscado por personagens em diferentes contextos e por diversos meios. Não apenas aqueles que possuem posições políticas trabalham para auxiliar o governante a buscar o bem, e a oratória não é o único meio para influenciar as tomadas de decisões.

A senhora sábia usará essa dissimulação discreta e cautela prudente, que não deve ser considerada viciosa, mas antes uma grande virtude quando empregada para o bem comum, para manter a paz ou para evitar prejuízos ou danos maiores<sup>32</sup>.

Estas considerações são reveladoras quando entendemos que Christine de Pizan buscou diferentes estratégias para exercer influência sobre atores políticos e assim reivindicar um papel político para si. Certamente, uma das

---

<sup>31</sup> Cf. Pizan, Charles V, III, 2, p. 10: [...] il dit sapience estre chief de toutes les sciences ; mais prudence et art sont es parties de l'ame, où avient la prattique, laquelle est racionative des choses ouvrables contingentes. / a sabedoria é mestra de todas as ciências, mas prudência e a arte são as partes da alma que tratam da prática, a qual raciocina sobre estados de coisas em aberto e contingentes. Charles V, III, 64, p. 167-8 : [...] selon les termes d'Aristote, qui dit que prudence est es hommes ce qu'ilz delibèrent par raison des choses agibles, dont proprement prudence est rigle de conseil ; si que, où est nature consiliative, proprement est prudence, car il convient que quiconques conseilie, premierement conceve aucune fin, et puis, qu'il enquire les choses duisans à celle fin [...]. / Nos termos de Aristóteles, que diz que a prudência está nos homens que deliberam pela razão das coisas sobre as quais se pode agir, dode a prudência é propriamente regra da escolha, de modo que naquilo que é da natureza da escolha, está propriamente a prudência, pois convém que aquele que escolhe primeiramente conceba um fim e, depois, que investigue os meios que conduzem a esse fim [...].

<sup>32</sup> Trois vertus I, 16, p. 64: Ainsi la sage dame usera de ceste discrete dissimulation et prudent cautele, laquelle chose ne croye nul que ce soit vice, mais grant vertu quant faite a cause de bien et de paix et sans a nul nuite, pour eschiver greigneur incoveninet.

principais estratégias a qual recorreu é a de escrever e assinar espelhos dedicados ao futuro rei, mas outra igualmente relevante é a de enviar cartas a membros da família real da rainha. Na sua carta à rainha Isabel de Bavière (1405), Pizan a encoraja a aconselhar o rei e a agir como pacificadora, esperando que a rainha possa interceder em favor das necessidades do reino. Vemos aqui um esforço pessoal para persuadir e aconselhar indivíduos-chave para a resolução das disputas de seu tempo. De certa forma, a própria Pizan está assumindo um papel de pacificadora.

Honrada Senhora, se acontecer que piedade, caridade, clemência e amor não possam ser encontrados em uma alta princesa, onde então serão encontrados? Pois, visto que essas virtudes são por natureza do sexo feminino, devem razoavelmente ser tanto mais abundantes numa nobre dama, quanto mais dádivas ela recebe de Deus. E ainda sobre o assunto de que cabe a uma alta princesa e dama ser a mediadora de um tratado de paz, isso é mostrado nas dignas damas elogiadas nas Sagradas Escrituras [e na história...]. Da mesma forma, poderiam ser dados infinitos exemplos de rainhas sábias e dignas de louvor, mas vou deixá-los por uma questão de brevidade; [...] para o nosso propósito e para não procurarmos mais, [lá está] a muito sábia e boa Rainha da França, Blanche, mãe de São Luís. Quando os barões discutiram sobre a regência do reino, ela pegou seu filho, ainda muito pequeno, nos braços, e segurando-o entre os barões, disse: “Você não vê o seu rei? Não façam nada que, quando Deus o tiver guiado até a idade da razão, ele possa culpar qualquer um de vocês.” E então ela os apaziguou com seus bons conselhos<sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup> L'Epistre à la Reine de Christine de Pizan, p. 216: Helas, honneuree dame, donques il en avra que pitié, charité, clemence et benignité ne serra trouvee en haulte princesse, ou serra elle donques quise? Car comme en feminines condiciouns soient les dites vertues par

Assim sendo, Pizan procura mostrar às suas leitoras que ainda que não ocupem cargos políticos ou tenham assento no conselho do rei, as mulheres ainda têm papel ativo no corpo político e uma função crucial a desempenhar na manutenção do bem comum. Pizan acreditava que as mulheres eram particularmente dotadas para atuar como pacificadoras e utilizou o gênero literário de aconselhamento para procurar influenciar os resultados políticos e oferecer orientação àqueles próximos ao poder. Baseando-se numa ampla gama de argumentos, *exempla* e fontes autoritativas, ela foi capaz de dar uma contribuição significativa às interpretações laicas de temas tradicionalmente reservados à esfera clerical.

*Donc desur tous les preux passez,  
Ceste doit porter la couronne,  
Car ses faiz já monstrent assez  
Que plus pouresse Dieu lui donne  
Qu'à tous ceulz de qui l'on raisonne.  
Et n'a pas encor tout parfait!  
Si croy que Dieu ça jus l'adonne,  
Afin que la paix soit par son fait<sup>64</sup>.*

---

raison doivent estre et habonder em noble dame de tant qu'elle reçoit plus de dons de Dieu, et encores a cest propos qu'il appartiegne a haulte princesse et dame estre moyenneresse de tratié de paix, il appert par les vaillantz dames louees es saintes escriptures; [...] Mais des bonnes encor a nostre senz querir plus loign: la tressage bonne Royne de France, Blanche, mere seint Louys, quant ses barons estoient a descort pour cause de regenter, la Royne ne prenoit elle son filz maindre d'ans entres ses bras et entre les barons elle le tenoit disant: 'Ne vééz vous vostre Roy? Ne faites chose dont, quant Dieu l'avra conduit en aage de discrecioun, il se doyt tenir mal content d'aucun de vous.' Et ainsi par son sens les appaisoit.

<sup>34</sup> "Portanto, em preferênciã a todos os homens valentes do passado, esta mulher deve usar a coroa, pois seus atos já mostram claramente que Deus concede mais coragem a ela do que a todos aqueles homens sobre os quais as pessoas falam. E ela ainda não cumpriu toda a sua missão! Acredito que Deus a concede aqui embaixo para que a paz possa ser alcançada através de suas ações". Didié de Jehanne d'Arc, XLIV, ed. Kennedy & Varty p. 36.

## REFERÊNCIAS

- Barnes, Jonathan (1982). "The just war". In Norman Kretzmann, Anthony Kenny & Jan Pinborg (eds.), *Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 771--783.
- Briggs, Charles F., and Cary J. Nederman. "Chapter 6 Western Medieval Specula, c. 1150–c. 1450". *A Critical Companion to the 'Mirrors for Princes' Literature*. Leiden, The Netherlands: Brill, 2022.
- Forhan, Kate Langdon. *The Political Theory of Christine de Pizan*. Ashgate, 2002.
- Lambertini, Roberto, "Mirrors for Princes", in *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy Between 500 and 1500*, vol. 2, ed. H. Lagerlund (Dordrecht, 2011), pp. 791–797.
- Kempshall M. S. 1999. *The common good in late medieval political thought*. Oxford University Press, Oxford.
- Perret, Noëlle-Laetitia, and Stéphane Péquignot. *A Critical Companion to the 'Mirrors for Princes' Literature*. Leiden, The Netherlands: Brill, 2022.
- Padua, Marsilius. 1928. *Defensor pacis*, ed. C.W. Previtè-Orton, Cambridge.
- Padua, Marsilius. 2006. *The Defender of the Peace*. trad. Annabel Brett, Cambridge University Press.
- Pizan, Christine de. *Le livre des trois vertus*, Charity Cannon Willard e Eric Hicks (ed.), Champion, Paris: 1989.
- \_\_\_\_\_. *Le livre du corps de policie*. Robert H. Lucas (ed.), Droz, Genève: 1967; *Le livre du corps de policie*. Angus J. Kennedy (ed.), Champion: Paris 1998.
- \_\_\_\_\_. *The Book of Peace*. Karen Green, Constant J. Mews, e Janice Pinder (ed. e trad.) University Park, Pennsylvania State University Press, 2008;
- \_\_\_\_\_. *Ditié de Jehanne d'Arc*, Angus J. Kennedy e Kenneth Varty (ed. e trad.), Oxford, Society for the Study of Mediaeval Languages and Literature, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Le livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V*. Suzanne Solente (ed.). Paris, Champion, 1936-1940 (2 vol.)
- \_\_\_\_\_. *Le Livre de la Cité des Dames (La Città delle Dame)*. Earl Jeffrey Richards (ed.) e Patrizia Caraffi (trad.) Luni Editrice Milano: 1997
- \_\_\_\_\_. *Le livre des fais d'armes et de chevalerie*. L. DUGAZ (Ed.), Classiques Garnier: 2021.
- \_\_\_\_\_. *Epistre à la Reine*. In. An Anglo-Norman Reader, Bliss, Jane (ed.) Cambridge, UK, Open Book Publishers, 2018.

- Remigio dei Girolami (1985) *De bono communi and De bono pacis*, ed. Panella E. O.P., *Dal bene comune al bene del comune: I trattati politici di Remigio dei Girolami nella Firenze dei bianchi-neri. Politica e vita religiosa a Firenze tra '300 e '500. Memorie domenicane n.s. 16:1–198.*
- Rupp, T. (2011). *Remigio dei Girolami*. In: Lagerlund, H. (eds) *Encyclopedia of Medieval Philosophy*. Springer, Dordrecht.
- Salisbury, João de. 1990. *Policraticus*, ed. Cary J. Nederman, Texas A & M University.
- Schmidt, Ana R. 2023. *Christine de Pizan e o subiectum da Metafísica: uma apropriação filosófica em meio laico*. *Substância na História da Filosofia*. Pelotas: Editora da UFPel.

## **II. AGOSTINHO, BOÉCIO E DAMIÃO**

## ***Fines bonorum nostrorum esse pacem:* Agostinho de Hipona sobre o *status* temático-conceitual da “guerra” e da “paz”**

Darlan Lorenzetti<sup>1</sup>

### **Introdução**

A palavra “guerra”, bem como o vasto universo temático a ela circundante, põe-se, desde os primórdios da civilização, como razão de espanto e inquietude ao imaginário humano. Ela o é em um duplo sentido: tanto do ponto de vista de sua ocasião histórica e factual, quanto como problema de natureza filosófica e moral. A tradição intelectual do Ocidente é pródiga em se tratando de questões que se afiguram como paradoxais, controversas e de difícil resolução. Neste vasto conjunto, a guerra ocupa, indubitavelmente, um *locus* privilegiado. As diversas investidas em direção a possíveis justificações racionais dos empreendimentos bélicos comumente colidiram com a essência da contradição: em se tratando da persecução de fins nobres, é lícito fazer uso de meios violentos? Ou então: pode-se fazer guerra em nome da paz?

Leon Tolstói, em sua imponente obra-prima, Guerra e Paz (*Voyna i Mir*), captou de modo perspicaz o sentido desta controvérsia. Assim diz o eminente romancista russo: “Desde que o mundo é mundo e os homens se matam uns aos outros que ninguém cometeu crime algum para com o semelhante sem tratar de apaziguar a consciência apelando para aquilo a que se chama o interesse público, aquilo que se supõe o bem dos outros”<sup>2</sup>. A ideia de “apaziguamento” da consciência moral pode sugerir a tentativa, por parte dos chamados teóricos da “guerra justa”, de uma definitiva supressão da conotação maléfica de eventos

---

<sup>1</sup> O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

<sup>2</sup> TOLSTÓI, Leon Nicolaievitch. *Guerra e Paz*. Trad. João Gaspar Simões. Porto Alegre: L&PM, 2017, p. 1091.

como a guerra. Dentre os muitos autores que legaram relevante contribuição à fundamentação racional da guerra, Agostinho de Hipona (354-430 d. C.) sobressai.

Neste périplo investigativo, tentaremos identificar os recortes da *ópera augustiniana* em que os conceitos “guerra” e “paz” se encontram alocados. Embora, estas duas categorias mantenham evidente correlação, em termos metodológicos esforçar-nos-emos para analisá-las com apropriada distinção. Para tanto, em um primeiro tópico abordaremos especificamente às questões diversas acerca do tema da guerra justa. Num segundo momento, a análise concentrar-se-á no conceito de paz.

Compreender as eventuais razões pelas quais Agostinho comumente é referendado como um teórico da guerra justa, implica a consideração de aspectos contextuais mais amplos. Desde seus primórdios, o Cristianismo comportou em seu seio tensionamentos de múltiplos feitos. No longo período que abarca tanto o ministério dos apóstolos e a gênese das primeiras comunidades, quanto os séculos posteriores, coincidentes com a obra dos chamados “Padres da Igreja”, a relação dos cristãos para com a guerra persistiu como tema profícuo para acirrados certames intelectuais. A guerra, amiúde, apresentava-se aos cristãos como uma necessidade histórica e pragmática. Ao mesmo tempo, do Novo Testamento advinha um conteúdo teológico moral com acentos notadamente pacifistas. Assim, o Cristianismo primitivo via-se face a um dilema que, ao menos preliminarmente, se mostrava incontornável.

Agostinho foi, neste sentido, uma figura determinante. Movido pelo intuito de desfazer tal quimera, legou à posteridade umas das mais sofisticadas formulações intelectuais no que tange à acomodação desta aparente miríade de contradições estabelecidas entre os conceitos de “guerra” e “paz”. Ao contrário do que, inicialmente, se poderia supor, ao conceber vias consistentes e razoáveis de justificação, o autor de forma alguma compõe uma “ode” à guerra. Outrossim, o esforço agostiniano situa-se muito mais como um exercício de delimitação mediante à eleição de critérios, do que uma exaltação da guerra. Assim, na primeira seção, empenhar-nos-emos basicamente, em explorar as razões que, na ótica de Agostinho, fazem com que seja moral e justo (inclusive a um cristão) empreender uma guerra. Em suma, as motivações genuínas residem tanto na preservação como no restabelecimento da ordem, esta segunda representando também um movimento de correção das injustiças.

Concluído este primeiro movimento, direcionaremos nossa atenção para as diversas peculiaridades contidas no tratamento dado por Agostinho à noção de “paz”. Nosso propósito fulcral é enfatizar como, para o Hiponense, “paz” é uma categoria que não pode simplesmente ser definida como “ausência de guerra”. Trata-se, em verdade, de um conceito cuja semântica não se restringe ao âmbito da filosofia política e moral. Em suas diversas particularidades, adquire tripla conotação: primeiramente, um *sentido antropológico*, isto é, a dimensão da paz interior; um *sentido político*, que é o da *concordia* entre os cidadãos no plano da cidade terrena; e, por fim o *sentido metafísico-escatológico*<sup>3</sup>, a paz eterna e perfeita junto de Deus. Descortinando tamanha amplitude semântica é, segundo nosso entendimento, possível demonstrar a inconsistência e a falsidade desta “antítese” evocada por leituras simplificadoras e dicotômicas.

## **A semântica da guerra em Agostinho: a fundamentação moral da “guerra justa”**

Agostinho é um autor *lato sensu* lido e interpretado (por vezes de forma pejorativa, inclusive), como um “teórico da guerra”. Frederick H. Russel compreende tal apreciação como um fato irônico, ao passo que Agostinho seria, em seu juízo, muito mais um “teórico da paz”. Caso nos aferirmos a uma análise simplória podemos incorrer no equívoco de olhar para a filosofia política de Agostinho como um “elogio à guerra”. Valendo-nos novamente de Tolstói, recuperamos uma recomendação que, caso não estivesse Agostinho separado temporalmente do russo em catorze séculos, possivelmente seria endossada pelo filósofo africano. Assim diz o romancista: “A guerra não é um divertimento, mas a coisa mais repugnante deste mundo. É preciso compreender isso e não nos servirmos dela como uma brincadeira. É preciso aceitar seriamente, com austeridade, esta terrível necessidade”.<sup>4</sup>

Interessa-nos particularmente a ênfase na afinidade mantida entre o conceito de guerra e a noção de “necessidade”. Tal raciocínio não é, todavia, uma inovação proporcionada pelo século XIX. Pelo contrário, trata-se de um pressuposto, cuja análise genealógica nos leva para muito aquém da modernidade,

---

<sup>3</sup> Grifo nosso.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 953.

encontrando eco, entre outros autores clássicos, em Agostinho. Segundo Russel, tendo presente toda carga de violências e crueldades inerentes aos conflitos bélicos, os escritos agostinianos “[...] não trazem glorificação alguma à guerra; ao contrário, oferecem frequentemente lamentos por sua crueldade [...] para ele, a guerra era como um triste dever ao qual recorrer para restaurar a paz”.<sup>5</sup>

Agostinho, além de tradicionalmente ser classificado como teórico da guerra justa, não raras vezes é, segundo este aspecto, tomado como seu pioneiro (dentre os pensadores cristãos). Para E. Margaret Atkins e Robert Dodaro, tal percepção é absolutamente falsa por conta destas duas razões:

Em primeiro lugar, nenhum teólogo cristão importante desde a época de Constantino havia sido pacifista, e os cristãos por muito tempo acreditaram que a guerra era permissível. Em tal contexto, é claro, insistir na necessidade de justiça na guerra é limitar, ao invés de encorajar, a violência. Em segundo lugar, Agostinho não tinha uma teoria sistemática do que seria considerado uma guerra justa ou uma forma justa de travar guerras. O mais perto que ele chega disso é quando defende a autoridade do Antigo Testamento, argumentando que os líderes de Israel eram justificados nas guerras por ordem de Deus.<sup>6</sup>

Das inevitáveis tensões intrínsecas ao binômio “guerra e paz”, decorreram linhas de pensamento notadamente singulares no que tange à “moralidade da guerra”. Por um lado, estão situados os chamados “realistas”, para os quais pouco sentido existe em qualquer discussão acerca dos contornos morais que envolvem os conflitos. A guerra simplesmente “é” enquanto fato. Do outro lado, estão os “pacifistas”, para quem a própria formulação da noção de “guerra justa” representa uma espécie de oxímoro. Conforme Seth Lazar, o pacifismo tem como pressuposto

---

<sup>5</sup> RUSSEL, Frederick H. Guerra. In: FITZGERALD, Alan. *Agostinho através dos tempos: Uma enciclopédia*. Trad. Tiago José Risi Leme. São Paulo: Paulus, 2018, p. 477.

<sup>6</sup> ATKINS, Margaret; DODARO, Robert J. “Introduction”. In: ATKINS, Margaret; DODARO, Robert. J. (Org.). *Augustine Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

elementar a crença de que “[...] nenhuma teoria moral plausível poderia permitir os horrores excepcionais da guerra”<sup>7</sup>. Dada esta contraposição, os teóricos propugnadores da guerra justa, como é o caso de Agostinho, procuraram estabelecer algum nível de mediação entre os princípios dissonantes do realismo e do pacifismo: “A tarefa da teoria da guerra justa é buscar um meio-termo entre eles: justificar pelo menos algumas guerras, mas também limitá-las”.<sup>8</sup>

Em virtude de o interesse geral desta elucubração estar ancorado na análise do conteúdo semântico dos conceitos “guerra” e “paz” na obra de Agostinho, nosso foco será direcionado tão somente para a interface da teoria da guerra justa para com o pacifismo. Tal postura metodológica é justificada ao passo que sendo Agostinho um cristão, ele, naturalmente, teve de haver-se com os impasses próprios a qualquer tentativa de legitimação da guerra, em se considerando os princípios profundamente pacifistas contidos na tradição bíblica do Novo Testamento. Afinal, como este movimento de conciliação é articulado pelo bispo de Hipona?

Andrew Fiala recorda que o apreço combinado ao compromisso ético com a paz é uma disposição milenar no Ocidente. O nascedouro do assim chamado “sentimento pacifista” pode, segundo ele, ser encontrado precisamente no advento histórico do Cristianismo. Em termos de fundamentação estrita, o *Sermão da Montanha* no evangelho de Mateus foi, para os primeiros cristãos, o referencial-mor<sup>9</sup>. As notas trazidas por Fiala são sobremaneira interessantes do

---

<sup>7</sup> LAZAR, Seth. War. In: ZALTA (Org.) Edward N. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2020 Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/war/>.

<sup>8</sup> Ibid.

<sup>9</sup> “Vendo ele as multidões, subiu à montanha. Ao sentar-se, aproximaram-se dele os seus discípulos. E pôs-se a falar e os ensinava, dizendo: ‘Bem-aventurados os pobres em espírito, porque deles é o Reino dos Céus. Bem-aventurados os mansos, porque herdarão a terra. Bem-aventurados os aflitos, porque serão consolados. Bem-aventurados os que têm fome e sede de justiça, porque serão saciados. Bem-aventurados os misericordiosos, porque alcançarão misericórdia. Bem-aventurados os puros de coração, porque verão a Deus. Bem-aventurados os que promovem a paz, porque serão chamados filhos de Deus. Bem-aventurados os que são perseguidos por causa da justiça, porque deles é o Reino dos Céus. Bem-aventurados sois, quando vos injuriarem e vos perseguirem e, mentindo, disserem todo o mal contra vós por causa de mim. Alegrai-vos e regozijai-vos, porque será grande a vossa recompensa nos céus, pois foi assim que perseguiram os profetas, que vieram antes de vós” (Mt 5, 1-12).

ponto de vista da análise etimológica: “Nesta passagem, a palavra grega *eirenoipoios* é traduzida para o latim como *pacifici*, que significa aqueles que trabalham pela paz. O grego *eirenoipoios* é derivado do grego *eirênê* [paz] em conjugação com *poiesis* [fazer]”.<sup>10</sup>

Como enfatizado, a justificação da guerra é um processo mediante o qual se procura efetuar algum nível de síntese dialética, dada a oposição entre realismo e pacifismo. O debate aprofunda-se no âmbito de discernir e “saber se a teoria da guerra justa começa com uma presunção pacifista contra a guerra”<sup>11</sup>. Essa conflagração persiste no decorrer dos primeiros séculos do Cristianismo, ocupando a atenção de seus intelectuais. Fiala assim resume o âmago das incongruências por eles enfrentadas:

Para os pensadores cristãos, um dos principais problemas é tentar conciliar os mandamentos pacíficos de Jesus com a aparente necessidade moral de usar a guerra para defender os inocentes. Este problema é agudo para os cristãos, uma vez que Jesus parece defender tanto uma ética da não-violência no Sermão da Montanha, quanto a submissão à violência, enquanto Agostinho e outros usam fontes bíblicas (como a carta de Paulo aos Romanos) e a lei natural para argumentar a favor da ideia de guerra justa.<sup>12</sup>

Levando em conta o quanto Cristo é, nesta perícopa, incisivo e claro em seus ensinamentos morais, toda e qualquer controvérsia em volta à moralidade da guerra poderia, em um olhar preambular, ser facilmente tomada como superada. Uma vez que o Sermão da Montanha se qualifica como algo muito próximo a um códex ético universal, todo cristão deveria, necessariamente, orientar sua conduta e seu agir em observância aos princípios éticos nele sugeridos. Contudo, ao consideramos a tradição bíblica como um todo, sobretudo, a literatura

---

<sup>10</sup> FIALA, Andrew. Pacifism. ZALTA, Edward N. (Org.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2018. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/pacifism/>.

<sup>11</sup> Ibid.

<sup>12</sup> Ibid.

veterotestamentária, percebemos que esta questão não se afigura tão cristalina quanto de início aparenta. Diante disso, harmonizar a axiologia do Novo e do Antigo Testamento, procurando dirimir eventuais contradições no tocante à temática da guerra, é uma tarefa que se impõe sobre Agostinho e os cristãos dos primeiros séculos.

A mansidão e a pacatez recomendadas no texto do evangelista Mateus contrastam largamente com inúmeras passagens do Antigo Testamento, algo, conforme salientado, problemático. Já em seus mais antigos textos, isto é, no conjunto de livros do Pentateuco, deparamo-nos com episódios onde há um incontestado contraste entre o *Abba*, o Deus Pai amoroso, anunciado por Jesus e o colérico Deus de Israel. Este, não somente permite que os israelitas cometam atos violentos contra outros povos, como em alguma medida parece incentivá-los a tal. A título de exemplificação, tomemos, dentre tantas passagens similares, a orientação divina contida no Deuterônomo:

Quando estiveres para combater uma cidade, primeiro propõe-lhe a paz. Se ela aceitar a paz e abrir-te as portas, todo o povo que nela se encontra ficará sujeito ao trabalho forçado e te servirá. Todavia, se ela não aceitar a paz e declarar guerra contra ti, tu a sitiáras. *Iahweh* teu Deus a entregará em tua mão, e passarás todos os seus homens ao fio da espada. Quanto às mulheres, crianças, animais e tudo o que houver na cidade, todos os seus despojos, tu os tomarás como presa. E comerás o despojo dos inimigos que *Iahweh* teu Deus te entregou. Farás o mesmo com todas as cidades que estiverem muito distantes de ti, as cidades que não pertencem a estas nações. Todavia, quanto às cidades destas nações que *Iahweh* teu Deus te dará como herança, não deixarás sobreviver nenhum ser vivo.<sup>13</sup>

No que diz respeito às razões causais e motivações que culminam na justificação dos gestos de violência e de eventuais massacres, a prática da

---

<sup>13</sup> *Dt* 20, 10-16.

“idolatria” apresenta significativa preponderância. Exemplos podem ser encontrados no próprio Deuteronômio<sup>14</sup> e ainda antes, no livro do Êxodo<sup>15</sup>. Para além do Pentateuco, há, sobretudo no bloco dos Livros Históricos, diversos relatos de ocasiões em que o povo é, mediante ordem divina, impelido à guerra. Tal afirmação é comprovada através da consulta a passagens do primeiro livro de Samuel<sup>16</sup> e do primeiro livro de Reis.<sup>17</sup>

---

<sup>14</sup> Dt 13, 13-17: “Caso ouças dizer que, numa das cidades que *lahweh* teu Deus te dará para aí morar, homens vagabundos, procedentes do teu meio, seduziram os habitantes da sua cidade, dizendo: “Vamos servir a outros deuses”, que não conhecestes, deverás investigar, fazendo uma pesquisa e interrogando cuidadosamente. Caso seja verdade, se o fato for constatado, se esta abominação foi praticada em teu meio, deverás então passar a fio de espada os habitantes daquela cidade. Tu a sacrificarás como anátema, juntamente com tudo o que nela existe. Reunirás todos os seus despojos no meio da praça pública, e queimarás completamente a cidade e todos os seus despojos para *lahweh* teu Deus. Ela ficará em ruínas para sempre e nunca mais será reconstruída”.

<sup>15</sup> Ex 32, 25-29: “Moisés viu que o povo estava desenfreado, porque Aarão os havia abandonado à vergonha no meio dos seus inimigos. Moisés ficou de pé no meio do acampamento e exclamou: ‘Quem for de *lahweh* venha até mim!’. Todos os filhos de Levi reuniram-se em torno dele. Ele lhes disse: ‘Assim fala *lahweh*, o Deus de Israel: Cinja, cada um de vós, a espada sobre o lado, passai e tornai a passar pelo acampamento, de porta em porta, e mate, cada qual, a seu irmão, a seu amigo, a seu parente’. Os filhos de Levi fizeram segundo a palavra de Moisés, e naquele dia morreram do povo uns três mil homens. Moisés então disse: ‘Hoje recebestes a investidura para *lahweh*, cada qual contra o seu filho e o seu irmão, para que ele vos conceda hoje a bênção”.

<sup>16</sup> 1 Sm 15, 1-5: “Samuel disse a Saul: Foi a mim que *lahweh* enviou para te ungir rei sobre o seu povo Israel. Portanto, escuta as palavras de *lahweh*. Assim diz *lahweh* dos Exércitos: Resolvi punir o que Amalec fez a Israel cortando-lhe o caminho quando subia do Egito. Vai, pois, agora, e investe contra Amalec, condena-o ao anátema com tudo o que lhe pertence, não tenhas piedade dele, mata homens e mulheres, crianças e recém-nascidos, bois e ovelhas, camelos e jumentos’. Saul convocou o povo, passou-o em revista em Telém: duzentos mil de infantaria (e dez mil homens de Judá). Saul avançou até à cidade de Amalec e se organizou em emboscada no vale”.

<sup>17</sup> 1 Rs 15, 25-30: “No segundo ano de Asa, rei de Judá, Nadab, filho de Jeroboão, tornou-se rei de Israel e reinou dois anos em Israel. Fez o mal aos olhos de *lahweh*; imitou o comportamento de seu pai e o pecado ao qual tinha arrastado Israel. Baasa, filho de Áias, da casa de Issacar, conspirou contra ele e o assassinou em Gebeton, cidade filistéia que Nadab e todo o Israel sitiavam. Baasa matou-o no terceiro ano de Asa, rei de Judá, e

Através destes excertos veterotestamentários, observa-se como a ideia de violência justificável está intimamente concatenada à vingança divina face à iniquidade humana. No entanto, a noção de um Deus enfurecido e vingativo colide com o Cristo do Novo Testamento, que sem hesitar, propõe a seus discípulos a adoção de uma atitude moral essencialmente passiva e pacifista: “Não resistais ao homem mau; antes, àquele que te fere na face direita oferece-lhe também a esquerda”.<sup>18</sup>

A aparente dissonância mantida entre os dois testamentos do ponto de vista da prescrição moral é, no entanto, algo inaceitável aos olhos de Agostinho. Como bem ressaltam John Kilcullen e Jonathan Robinson, “Na opinião de Agostinho, os dois Testamentos devem ser reconciliáveis, uma vez que tudo na Bíblia é verdade”<sup>19</sup>. Deve-se, segundo o Bispo de Hipona, atentar para o seguinte fato: o homem é criatura de Deus, devendo, em razão disso, submeter-se aos seus mandamentos, dando a eles pleno cumprimento. Concomitantemente, os preceitos neotestamentários que, *prima facie*, são dotados de sentido eminentemente pacifista, vinculam-se mormente à esfera da consciência e à atitude moral interior, do que propriamente a ações externas. Com efeito,

Esses preceitos referem-se mais à disposição interior do coração do que às ações que são feitas à vista dos homens, exigindo de nós, no íntimo do coração, nutrir paciência e benevolência, para na ação exterior fazer o que provavelmente melhor beneficiará aqueles cujo bem devemos buscar. Entre aqueles cujo bem devemos buscar além de nós mesmos estão incluídos nossos inimigos, e a coerção e a punição podem beneficiá-los, de modo que podemos guerrear contra eles para o seu

---

reinou em seu lugar. Logo que se tornou rei, massacrou toda a casa de Jeroboão, sem poupar ninguém, até ao extermínio, segundo a predição que *lahweh* fizera por intermédio de seu servo Aías de Silo, por causa dos pecados que ele cometera e fizera Israel cometer, provocando assim a indignação de *lahweh*, Deus de Israel”.

<sup>18</sup> Mt 5, 39.

<sup>19</sup> KILCULLEN, John; ROBINSON, Jonathan. “Medieval Political Philosophy”. In: ZALTA, Edward N. (Org.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2019. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/medieval-political/>.

próprio bem, bem como para o nosso. Individuos não podem fazer guerra, mas governantes, incluindo cristãos, podem, e soldados cristãos podem servir em tais guerras em obediência a um governante, mesmo um pagão.<sup>20</sup>

Esta via de significação da guerra explicita a contundente e definitiva primazia da interioridade, característica marcante da obra agostiniana como um todo. Ao mesmo tempo, proporciona uma nova perspectiva em termos de leitura exegética: “O preceito ‘a quem te bate numa face, oferece-lhe também a outra’ (Lc 6, 29) se refere mais à intenção que ao ato”. Como já alertado, não há, por parte de Agostinho, em sua empreitada em vista da justificação racional da guerra, qualquer traço de “glorificação”, mas sim lamento e repúdio. Valendo-nos de termos metafóricos, sentimo-nos autorizados a descrever a guerra como o “remédio amargo” a ser tomado em vista da preservação ou, então, da restauração da paz. Na *Epistola* 189, dirigida à Bonifácio (então general do Exército Romano no Norte da África), Agostinho é contumaz em sua defesa da guerra, fazendo-o mediante à atenta distinção acerca dos conceitos de “vontade” e “necessidade”: “A paz deve existir na vontade e a guerra apenas na necessidade, para que Deus nos liberte da necessidade e nos mantenha em paz! Na verdade, a paz não é procurada para provocar a guerra, mas a guerra é travada para obter a paz!”<sup>21</sup>.

Para além do sentido “necessitarista” inerente à guerra, Agostinho realça a deontologia moral que subjaz ao empreendimento da força militar. Guerrear é uma ação cuja significação é similar a um exercício de correção fraterna, dado que ao fazê-la se estabelece, como finalidade, o bem do outro. Assim sendo, o cristão pode, simultaneamente, ser um guerreiro e um agente da paz. Agostinho assim recomenda: “Portanto, mesmo ao fazer a guerra, inspire-se na paz para que, ao vencer, você possa conduzir aqueles que você derrota para o bem da paz. Bem-aventurados os pacificadores – diz o Senhor – porque serão chamados filhos de Deus”<sup>22</sup>. Segundo Russel, a discriminação operada por Agostinho “[...] entre a

---

<sup>20</sup> Ibid.

<sup>21</sup> *ep.* 189, 6. AGOSTINHO DE HIPONA. *Epistola CLXXXIX*: [PL 33, 854-857].

<sup>22</sup> Ibid.

intenção e o ato lhe permite dizer que a guerra não está em conflito com a Bíblia, de modo que todo ato hostil é justificável, desde que seja movido pela caridade”.<sup>23</sup>

Todavia, permanecem algumas lacunas interrogativas. Se, como sustentado pelo filósofo, mesmo que não haja glória e beleza na guerra e que ela seja justificada em virtude de princípios de necessidade, ninguém relutaria em considerá-la um fato mau, dado todo sofrimento decorrente dela. No *Contra Faustum Manichaeum* Agostinho enfrenta diversas questões relativas aos paradoxos da guerra. Dentre estas, volta-se especialmente para o verdadeiro sentido da crueldade da guerra:

O que é, realmente, o mal da guerra? Talvez o fato de que aqueles que estão destinados a morrer morram, para que aqueles que estão destinados a viver sejam submetidos em paz? Objetar a isso pertence aos temerosos, não aos religiosos. O desejo de ferir, a crueldade da vingança, a alma instável e implacável, a ferocidade da rebelião, o desejo de dominar e coisas do gênero: isso é o que é justamente responsabilizado nas guerras. É, sobretudo, para punir com justiça que as guerras são travadas por gente boa, por ordem de Deus ou outro poder legítimo.<sup>24</sup>

Através desta citação, o critério apontado por Agostinho como elemento legitimador das iniciativas beligerantes está, em nosso juízo, sobejamente delineado: a guerra só tem razão de ser enquanto instrumento de preservação da ordem e reparação das injustiças. Entretanto, neste ponto uma nota de advertência se faz indispensável. No âmbito das relações mantidas entre diferentes nações,

---

<sup>23</sup> RUSSEL, op. cit., p. 477.

<sup>24</sup> c. *Faust.* 22, 74. AGOSTINHO DE HIPONA. *Contra Faustum Manichaeum Libri Triginta Tres*: [PL 42, 217- 518], tradução: “Quid enim culpatur in bello? An quia moriuntur quandoque morituri, ut domentur in pace victuri? Hoc reprehendere timidorum est, non religiosorum. Nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas, impacatus atque implacabilis animus, feritas rebellandi, libido dominandi, et si qua similia, haec sunt quae in bellis iure culpantur; quae plerumque ut etiam iure puniantur, adversus violentiam resistentium, sive Deo, sive aliquo legitimo imperio iubente”.

nem toda injustiça praticada, representa suficiente e lícita motivação para que se inicie uma guerra. De acordo com o que sustenta John Mark Mattox, é preciso ser reiteradamente cauteloso a respeito dos limites e do real sentido do argumento agostiniano. Em sua apreciação, constituiria um grave equívoco, por exemplo, afirmar “[...] que Agostinho sugere que uma nação anseie por ‘começar uma luta’, por assim dizer. As injustiças abundam em um mundo imperfeito, e comparativamente poucas são de tal magnitude que a guerra deveria ser usada para resolvê-las”.<sup>25</sup>

No caminho especulativo em que o Hiponense persegue as motivações pelas quais os homens travam guerras, aspecto salutar é o da “autoridade” legitimadora. Considerando um pressuposto já ressaltado, isto é, de que a deliberação acerca da conclamação, ou não, da nação à guerra é de competência exclusiva do soberano, a discussão a respeito da relação entre guerra e autoridade naturalmente vem à tona. E neste meandro, emerge outro aspecto fundamental no que tange à sua justificação: uma guerra só é justa se for “[...] travada sob a autoridade de Deus”, de maneira que “[...] não é legítimo duvidar que seja travada com justiça” quando não tem o “propósito de intimidar, destruir ou subjugar o orgulho dos mortais”.<sup>26</sup>

Este movimento de negação do direito de uso da violência por parte dos indivíduos particulares, aliado ao estabelecimento do “monopólio” da força através dos agentes públicos, é a solução engendrada pelo filósofo africano para suprimir as, até então, gritantes contradições relativas ao tema da guerra: “Assim, Agostinho associa o pacifismo à justificação pública da guerra”.<sup>27</sup>

Tendo, ainda que sucintamente, descortinado as nuances conceituais imbricadas à noção de autoridade, ansiamos dar fechamento a esta primeira seção tecendo análise sobre a concepção agostiniana de “justiça”. Temos, até aqui, feito uso abundante da expressão “guerra justa”. Todo o eixo elucidativo ao redor dela só é devidamente elucidado mediante o deciframento da tensão dialética estabelecida entre injustiça e justiça. E aqui, quiçá, possamos ousar compreender

---

<sup>25</sup> MATTOX, John Mark. *Saint Augustine and the Theory of Just War*. London; New York: Continuum, 2006.

<sup>26</sup> c. *Faust*. 22, 75, tradução: “Bellum autem quod gerendum Deo auctore suscipitur, recte suscipi, dubitare fas non est, vel ad terrendam, vel ad obterendam, vel ad subiugandam mortalium superbiam”.

<sup>27</sup> RUSSEL, op. cit., p. 478.

a guerra como uma espécie de mediação sintética. Tal relação é bem evidenciada no Livro XIX do *De Civitate Dei* (obra-magna de Agostinho do ponto de vista apologético), em especial no capítulo VII. Assim diz Agostinho:

Mas o sábio, dirão, só empreenderá guerras justas. Como se tivesse de deplorar, caso se recorde que é homem, muito mais o facto de ter que reconhecer a existência da guerra, mesmo justa, porque se não fossem justas ele não teria de as empreender e, desta forma, para o sábio, jamais haveria guerra alguma. É, na verdade, a iniquidade da parte adversa que impõe ao sábio que empreenda a guerra justa. Mas essa iniquidade, porque é dos homens, ao homem tem que ser dolorosa, mesmo que dela nenhuma necessidade de empreender a guerra nasça. Portanto, estes males tamanhos, tão horrendos, tão cruéis, todo aquele que com dor neles reflecte tem que confessar que são uma desgraça; mas todo aquele que os suporta ou neles pensa sem dor na alma e continua a julgar-se feliz esse caiu numa desgraça muito mais profunda, porque perdeu o próprio sentimento humano.<sup>28</sup>

Ao início desta seção, nos valendo da citação de Atkins e Dodaro, demonstramos haver, no todo da *opera agustiniana*, uma ausência de sistematicidade no que toca à teoria da guerra justa. E, de fato, Agostinho não elabora um tratado específico no qual se debruce exclusivamente sobre a questão, de maneira que fragmentos acerca do tema podem ser cotejados em diversos escritos seus<sup>29</sup>. Apesar disso, Russel patrocina a tese de que há, sim, uma

---

<sup>28</sup> civ. XIX, 7. AGOSTINHO DE HIPONA. *A cidade de Deus* – Volume III (Livro XVI a XXII). 5. ed. Trad. J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2018, p. 1899.

<sup>29</sup> John Mattox elencou em *Saint Augustine and the Theory of Just War* um conjunto de textos que, por assim dizer, compõe um marco referencial para as elucubrações agostinianas a respeito da guerra justa. São eles: *De libero arbitrio*; *Contra Litteras Petilianí Donastistæ Cirtensis, Episcopi*; *Contra Faustum Manichæum*; *Epistolae 138 (ad Marcellinus)*; *De civitate Dei*; *Epistolae 189 (ad Bonifacius)*; *Quaestionum in Heptateuchum*; *Epistolae 222 (ad Darius)*. É, sem dúvida, interessante perceber as diversas peculiaridades

“fórmula agostiniana” para a guerra justa, muito embora ele apareça somente uma vez em toda sua Obra, isto é, no Livro VI das *Quaestionum in Heptateuchum* (419-420 d. C.): “As guerras podem ser consideradas justas quando têm por finalidade vingar uma injustiça cometida”. Para além disso, Agostinho sentencia que a guerra também é justificável se “uma cidade descuidar e não punir adequadamente as más ações cometidas por seus cidadãos”<sup>30</sup> e em caso de se “recuperar o que foi tomado injustamente”.

Em suma, as guerras justas estão intrinsecamente relacionadas a um sentido reparador e reativo com relação a eventuais “violações de direitos”. Há uma teleologia inerente a ela, isto é, o restabelecimento do *status quo ante bellum*. Junto a esta conotação “estrita”, Russel destaca a possibilidade de alocação da guerra em um plano de significado mais amplo, no qual “[...] a guerra justa é um meio de punir não apenas os crimes, mas também os pecados, podendo igualmente vingar faltas morais e não precisando ser limitada em seu uso de violência”<sup>31</sup>. Com esta distinção logramos, em nosso entendimento, adequada conclusão a esta primeira seção. Na parte subsequente do texto, perscrutaremos os sentidos atribuídos por Agostinho ao conceito de “paz”. Atentaremos, evidentemente, para os pontos de correlação estabelecidos para com o conceito de “guerra”, mas, sobretudo, o caráter independente de uma noção que, ao possuir fortes contornos metafísicos e antropológicos, não se encontra delimitada à filosofia política de Agostinho.

## O conceito agostiniano de paz e sua pluralidade semântica

Através dos diversos eixos de reflexão da primeira seção nos foi possível esquadrihar o problema da guerra justa em Agostinho, de modo que não

---

de tais escritos e o quanto os mesmos diferem sob vários aspectos: época em que foram tecidos, extensão, estrutura metodológica, finalidade e direcionamentos, interlocutores. Tais dessemelhanças reforçam o caráter assistemático com o qual Agostinho dá tratamento à questão.

<sup>30</sup> *qu. 10, 6. AGOSTINHO DE HIPONA. Quaestionum in Heptateuchum: [PL 43, 547-824], tradução livre: “Iusta autem bella ea definiri solent, quae ulciscuntur iniurias, si qua gens vel civitas, quae bello petenda est, vel vindicare neglexerit quod a suis improbe factum est, vel reddere quod per iniurias ablatum est”.*

<sup>31</sup> RUSSEL, op. cit., p. 478.

persistam dubiedades acerca de sua natureza temática. A guerra, no pensamento agostiniano, é uma questão de caráter eminentemente político e, pode-se dizer, moral. Demos início a esta elucubração ressaltando a histórica contradição reinante entre teorias justificadoras da guerra e posições pacifistas. Como a guerra encontra na preservação, ou mesmo na restauração da ordem, os seus fins legitimadores, há o risco flagrante de sermos conduzidos a uma leitura entrincheirada no senso comum: guerra e paz compõem algo como um “dualismo de negação substancial”. Ambas não poderiam coexistir simultaneamente. A ascensão de uma à existência, implicaria a negação da outra.

A guerra parece – ao menos *prima facie* – possuir por si mesma um conteúdo positivo do ponto de vista factual. O que isso significa? Ora, moralmente justificáveis ou não, as guerras constituem-se como eventos dotados de historicidade e realidade. Em sentido ontológico amplo as guerras “existem”, as guerras “são”. O que seria então a paz? A mera inexistência da guerra? Em princípio, tal sentença é assertiva (ainda que o seja de modo parcial). Donald X. Burt inicia o verbete “Paz” na enciclopédia *Augustine Through the Ages* dizendo o seguinte: “Em sentido mais geral, a paz (*pax*) é a ausência de dissensões e conflitos. Ela se realiza, assim, da maneira mais perfeita num mundo do ‘Um’, não do ‘Múltiplo’”.<sup>32</sup>

Esta é, entretanto, apenas uma das arestas que compõe o quadro de significações da “paz” no pensamento de Agostinho. Compreendê-la tão somente como um conceito limitado ao plano político e neste, como “ausência de guerra”, é em absoluto limitar uma noção que exerce, no conjunto de sua obra, um papel mais amplo e crucial. Seguindo a explanação realizada por Burt, pode-se elencar ao menos três níveis distintos nos quais a paz é manifesta: antropológico, político e metafísico-escatológico. Nos passos seguintes, traçaremos a devida diferenciação entre tais âmbitos. Antes, contudo, para que captemos as especificidades e sutilezas de cada qual, é indispensável dedicarmos especial atenção a um escrito em particular: o *De Civitate Dei*. Compreender com precisão o ordenamento conceitual da paz é fato condicionado à clara apreensão da dinâmica das “duas cidades”, razão de larga reflexão por parte de Agostinho no texto supracitado. Com efeito, é salutar realçar os limites pelos quais a “cidade de Deus” (cidade celeste) distingue-se da cidade dos homens (terrena).

---

<sup>32</sup> BURT, Donald X. Paz. In: FITZGERALD, Alan. *Agostinho através dos tempos: Uma enciclopédia*. Trad. Paula S. R. Coelho da Silva. São Paulo: Paulus, 2018, p. 751.

Perante tal tarefa, Étienne Gilson (1884-1978) socorre-nos com uma importante chave de leitura. Para ele, falar em *Civitas terrena* põe-se como direta referência à chamada “cidade dos filhos da terra”. Ela é descrita como a “sociedade cujos membros, ligados que são por seu amor exclusivo e preponderante das coisas da terra, consideram a terra como sua única e verdadeira cidade”<sup>33</sup>. Estando cada uma associada a um *locus* diferente (uma ao céu, outra à terra) é de se supor que também almejem fins destoantes. Embora não só os cidadãos da cidade celeste, mas também os da cidade terrena, nutram como objetivo maior o alcance da paz, o conteúdo desta difere substancialmente dependendo de quem a persegue. Indo além: ao se considerar quem é o “perseguidor”, deve-se falar em “pazes”, isto é, há a “paz da terra” e a “paz do céu”. Gilson adverte que “Nada impede ao homem de desejar ambas ao mesmo tempo, mas uma diferença radical separa os homens que perseguem exclusivamente a paz terrestre daqueles que, por outro lado, desejam a paz do céu”.<sup>34</sup>

As duas cidades configuram-se como comunidades de vontades. Em síntese, o fator que possibilita a sua discriminação é a forma como cada qual é estruturada, regida e ordenada por um amor distinto. Os amores, por conseguinte, atuam como motores das vontades, servindo a estas como mecanismos motivadores. E aqui, não é meramente oportuna, mas imprescindível a citação de uma clássica passagem do *De Civitate Dei* em que Agostinho delinea o arranjo conceitual mediante o qual as duas cidades são edificadas e pelo qual são diferenciadas:

Dois amores fizeram as duas cidades: o amor de si até ao desprezo de Deus – a terrestre; o amor de Deus até ao desprezo de si – a celeste. Aquela glorifica-se em si própria – esta no Senhor; aquela solicita dos homens a glória – a maior glória desta consiste em ter Deus como testemunha da sua consciência; aquela na sua glória levanta a cabeça – esta diz ao seu Deus: Tu és a minha glória, tu levantas a minha cabeça; aquela nos seus príncipes ou nas nações que subjuga, e dominada pela paixão

---

<sup>33</sup> GILSON, Étienne. *Evolução da Cidade de Deus*. Trad. J. C. O. Torres. São Paulo: Editora Herder, 1965, p. 57.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 57.

de dominar – nesta servem mutuamente na caridade: os chefes dirigindo, os súbditos obedecendo; aquela ama a sua própria força nos seus potentados – esta diz ao seu Deus: Amar-te-ei, Senhor, minha fortaleza [...].<sup>35</sup>

Para fins de simplificação, nos é permitido afirmar que as vontades que tendem para a “paz de Deus” performam a “Cidade de Deus”, ao passo que aquelas vontades que elegem a “paz terrena” como “fim último” de sua existência compõem a “Cidade dos Homens”. Ainda segundo Gilson, “O primeiro povo reúne todos aqueles que usam do mundo para fruir Deus; o segundo povo reúne todos aqueles que, se reconhecem um Deus ou muitos deuses, pretendem usá-los para gozar o mundo”<sup>36</sup>. Há, definitivamente, um emparelhamento entre cada povo e cada amor. Mesmo que seja, aos cristãos, válido e moral desejar e empenhar-se na conquista da paz terrena, tal procura não pode resultar mais importante do que o anseio pela paz eterna e perfeita junto de Deus.

A possibilidade de harmonização e coexistência das potências volitivas está calcada na primazia do desejo de paz por parte da alma humana, seja qual for a esfera em que tal dom é almejado. Para Chris Brown, Terry Nardin e Nicholas Rengger, esta “univocidade” se dá precisamente pelo fato de a paz ser “[...] um bem tão grande que, mesmo na esfera dos negócios terrestres e mortais, não ouvimos nenhuma palavra com mais gratidão, e nada se deseja com maior anseio: em suma, não é possível encontrar nada melhor”.<sup>37</sup>

Logo nos primeiros parágrafos da seção anterior, amparados pela admoestação de Russell, salientamos que muito mais do que um “teórico da guerra”, Agostinho deveria ser apreciado como um “teórico da paz”. Tal afirmação demonstra ser consistente e razoável à medida que, conforme Burt, “O termo *paz* aparece, em suas várias formas, mais de 2500 vezes nos textos de Agostinho”<sup>38</sup>. Para o comentador, este é um fato facilmente explicável: “A razão dessa insistência

---

<sup>35</sup> *civ.* XIV, 28.

<sup>36</sup> GILSON, op. cit., p. 57.

<sup>37</sup> BROWN, Chris; NARDIN, Terry; RENGGER, Nicholas. Augustine of Hippo. In: BROWN, Chris; NARDIN, Terry; RENGGER, Nicholas. (Org.). *International Relations in Political Thought: Texts from the Ancient Greeks to the First World War*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 126.

<sup>38</sup> BURT, op. cit., p. 751.

é evidente. A força propulsora de toda ação humana é o desejo de felicidade, e ninguém pode ser feliz sem a paz. Não há nada de que falemos ou desejemos com mais fervor, nada tão bem acolhido quando chega [...] nada tão bom quanto a paz”<sup>39</sup>. Esta correlação mantida entre a conquista da paz e a felicidade é confirmada por Agostinho no Livro XIX do *De Civitate Dei*:

Por isso é que podemos dizer da paz, como dissemos da vida eterna, que os nossos bens supremos (*finis bonorum nostrorum*) são a paz, principalmente porque é à Cidade de Deus; objecto desta nossa tão trabalhosa exposição, que se dirige um dos salmos sagrados: *Louva, ó Jerusalém, o Senhor; Sião, louva o teu Deus; porque ele consolidou os ferrolhos das tuas portas, em ti abençoou os teus filhos aquele que te deu a paz por fronteiras* [...] Por fronteiras (*finis*) devemos entender aqui essa paz suprema (*pacem finalem*) que pretendemos explicar. É que o nome misterioso da própria Cidade, isto é, Jerusalém, significa, como já anteriormente dissemos, visão de paz. Mas, porque a palavra paz se emprega tão frequentemente nas nossas questões perecíveis em que, com certeza, não há vida eterna, preferimos empregar a expressão vida eterna em vez de paz, para designarmos o fim em que essa Cidade encontrará o bem supremo (*summum bonum*) [...] É, de facto, tão grande o bem da paz que, mesmo nos assuntos terrenos e perecíveis, nada se pode ouvir com mais agrado, nada se pode procurar com maior anseio, finalmente nada melhor se possa encontrar.<sup>40</sup>

Todos estes pormenores, apesar de fundamentais, podem ser qualificados como “notas propedêuticas”. Para que não nos percamos em meio a eles, avancemos agora, em direção à exposição das linhas gerais acerca da paz em

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 751.

<sup>40</sup> *civ. XIX*, 11.

nível antropológico. De acordo com Burt, “A paz perfeita para uma pessoa implica uma harmonia interna e externa”<sup>41</sup>. Isso significa que as partes do corpo devem manter-se em equilíbrio, assim como os apetites da alma devem receber um ordenamento satisfatório. Tais apetites são divididos em duas classes: sensíveis e intelectuais. Os primeiros estão relacionados à “vida física” e sua permanência na paz é assegurada conquanto na procura dos meios necessários para a manutenção de tal vida, não se apossem deles nem em excesso e nem em falta. Já os apetites intelectuais devem adequar os desejos da pessoa aos valores morais. Luís Evandro Hinrichsen assim resume o dinamismo antropológico da paz: “A paz do corpo é a composição ordenada das suas partes; a paz da alma irracional é a tranquilidade ordenada dos seus apetites; a paz da alma racional é o consenso ordenado da cognição e da ação; a paz do corpo e da alma é a vida e a saúde ordenadas do ser animado”.<sup>42</sup>

A paz no plano político se dá nos diferentes níveis nos quais são estabelecidas as relações humanas. A paz entre os homens advém da “amizade entre os corações”, ou (para fazer uso do termo latino empregado por Agostinho), da *concordia*. O primeiro reduto de ocorrência desta comunhão na cordialidade é a família: “A paz na família se produz quando tal amizade se reflete na organização harmoniosa da autoridade e da obediência entre aqueles que vivem juntos”<sup>43</sup>. No âmbito das relações mais amplas, isto é, da organização da sociedade, a paz reside no equilíbrio e harmonia reinante entre autoridades governantes e cidadãos governados. A paz da comunidade política é sempre frágil e imperfeita. A irrupção de uma enormidade de guerras injustas é o dado comprovador de tal alegação. Ao mesmo tempo, é apropriado situar as seguintes questões: Quais são as causas de semelhante imperfeição? O que impede a perpetuação da ordem, ocasionando a corrupção da paz terrena? Por quais motivos os homens empreendem guerras injustas?

Robert Dyson, apresenta algumas soluções a estas arguições na obra *St Augustine of Hippo: The Christian Transformation of Political Philosophy*. A facticidade da guerra – sustenta Dyson – encontra no egoísmo humano sua matriz motivadora. Independentemente de “[...] suas causas superficiais, todas as guerras

---

<sup>41</sup> BURT, op. cit., p. 752.

<sup>42</sup> HINRICHSEN, Luís Evandro. Agostinho e a Cidade: De Deus ou dos Homens? Sobre a inquieta dinâmica da paz. *Civitas Augustiniana*, Porto, v. 1, n. 1, p. 33-58, 2012, p. 47.

<sup>43</sup> BURT, op. cit., p. 752.

acontecem, em última análise, por um motivo. Elas acontecem porque o ser humano é movido pelo desejo de poder, com seus acompanhamentos de riquezas, elogios e renome<sup>44</sup>. O comentador está explicitamente fazendo menção a um conceito central do pensamento político de Agostinho: *libido dominandi*. Este “desejo de dominar” é a raiz da perturbação do gênero humano. A guerra nada mais é do que a expressão maior deste amor perverso e desordenado.

Outro componente que em muito dificulta a preservação da paz terrestre é a devoção e a prevalência que os cidadãos da cidade terrena atribuem aos bens e valores próprios deste mundo. Com base na descrição agostiniana da dinâmica e da natureza dos dois amores no *De Civitate Dei*, infere-se que “O amor bom e santo é o amor ordenado e a ordem adequada do amor é o amor a Deus, o amor a si mesmo e o amor ao próximo como a si mesmo”<sup>45</sup>. De tal condição, resulta, então, a necessária e indeclinável distinção destes dois amores e a consequente eleição do amor puro e orientado à perfeição verdadeira. Gilmar Henrique da Conceição recorda que “amor” é um conceito que, em Agostinho, possui um significado muito particular: “[...] o conjunto de forças que leva o homem a um determinado caminho, escolhido pela consciência. De modo que, entre vários amores, é preciso escolher, pois há amores que devem ser amados, e amores que não devem ser amados”<sup>46</sup>.

As arestas conotativas da entidade política coletiva a qual Agostinho atribui o nome de “povo” são aparadas por essa comunhão de amores particulares. Assim diz o filósofo:

Mas, se povo se definir, não desta, mas de outra maneira, por exemplo: *Povo é a união duma multidão de seres racionais associados pela participação concorde nos bens que amam, então com certeza que, para se saber o que é cada povo, necessário se torna tomar em consideração o objecto do seu amor. Seja o que for que ame, se é uma união de uma multidão, não de animais, mas*

---

<sup>44</sup> DYSON, Robert. *St Augustine of Hippo: The Christian Transformation of Political Philosophy*. London; New York: Continuum, 2005, p. 117.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>46</sup> CONCEIÇÃO, Gilmar Henrique da. A filosofia política de Santo Agostinho: algumas aproximações. *Tempo da Ciência*, Cascavel, v. 15, n. 30, jul./dez. 2008, p. 101.

de criaturas racionais, pela participação concorde nos bens que amam, não é desrazoável que se lhe chame povo – povo tanto melhor quanto mais está de acordo nas coisas melhores e tanto pior quanto mais o seu acordo está nas coisas piores. De acordo com esta definição, que é nossa, o povo romano é povo e a sua empresa é, sem dúvida, uma empresa pública, uma república (*res publica*) [...] Por isso não direi nem que este não é povo nem que a sua empresa não é pública, uma república (estado) enquanto perdurar a união duma multidão de seres racionais associados pela participação concorde dos bens que amam.<sup>47</sup>

Neste fragmento é especialmente interessante detectar a correlação traçada por Agostinho entre a perfectibilidade qualitativa do estado e a nobreza concernente aos fins pelos quais os cidadãos se movem. Há aí, portanto, um princípio de condicionalidade. A paz da coletividade é estabelecida segundo uma relação de dependência para com o agir moral do cidadão em particular. O entendimento deste fator é fundamental pois reside aí a explicação da incompletude da paz terrena. Ora, “Tal paz, que não repousa senão em valores temporais e bens materiais não pode ser senão incompleta e frágil. Ela é incompleta porque não leva em conta os valores eternos que deveriam reger cada aspecto da vida humana”.<sup>48</sup>

Passemos, agora, à última faceta do conceito de paz a ser analisado nesta seção: a paz celeste. Trata-se da paz perfeita e eterna, por completo superior em dignidade a qualquer paz obtida pelo homem em vida; a paz que somente pode emanar de uma fonte; a paz de Deus. A articulação engendrada por Agostinho representou um importante salto de originalidade no tocante à compreensão da Igreja acerca de si mesma enquanto instituição. Segundo Rossana Pinheiro, por meio do percurso reflexivo proposto pelo Bispo de Hipona, “A Igreja tornava-se [...] uma instituição que retirava suas forças da participação na

---

<sup>47</sup> *civ.* XIX, 24.

<sup>48</sup> BURT, op. cit., p. 752.

Cidade Celeste e identificava-se com o amor pelos bens eternos<sup>49</sup>. Concomitantemente, firmava “como prerrogativas a contemplação e o reconhecimento dos ensinamentos de Deus, bem como o alcance da vida feliz por meio da fé e da esperança”.<sup>50</sup>

O tema da paz eterna é de tal forma caro a Agostinho, que não causa estranheza o fato de que já no parágrafo de abertura de suas *Confessiones* o autor associa as ideias de quietude e repouso ao encontro do humano com o divino:

“Grande és tu, Senhor, e sumamente louvável: grande a tua força, e a tua sabedoria não tem limite”. E quer louvar-te o homem, esta parcela de tua criação; o homem carregado com sua condição mortal, carregado com o testemunho de seu pecado e com o testemunho de que resistes aos soberbos; e, mesmo assim, quer louvar-te o homem, esta parcela de tua criação. Tu o incitas para que sinta prazer em louvar-te; fizeste-nos para ti, e inquieto está o nosso coração, enquanto não repousa em ti.<sup>51</sup>

A ênfase na ideia de que o homem fora criado “para Deus” sugere a existência de uma teleologia imbricada à condição humana de modo fundamental. Com base nesta referência, talvez possamos arriscar dizer que, caso alguém interpelasse Agostinho, perguntando “O que é o homem?” ele responderia “Um ser para Deus”. Assim, a dinâmica antropológica da paz se concatena definitivamente a uma perspectiva metafísica e escatológica. Para Diana Marcela Sánchez Barbosa, Agostinho soube captar mui habilmente a essência pela qual o “ser cristão” põe-se como uma condição que diferencia enormemente os discípulos de Cristo dos demais integrantes da cidade terrena. Quando Jesus, diante de Pilatos, afirma “O meu reino não é deste mundo” define um princípio nuclear da doutrina cristã. Assim, esta separação radical entre os dois reinos é determinada por

---

<sup>49</sup> PINHEIRO, Rossana. Apontamentos sobre Poder, Autoridade e Ascetismo: uma breve comparação entre Agostinho e João Cassiano. *Crítica Histórica*, Maceió, v. 1, n. 1, p. 99-126, Jun., 2010, p. 117.

<sup>50</sup> *Ibid.*

<sup>51</sup> *conf.* I, 1. AGOSTINHO DE HIPONA. *Confissões*. Trad. Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 1997.

pressupostos exegéticos. A Revelação é o dado que lhe oferece consistência. Mediante as “Sagradas Escrituras, o cristão sabe que pertence a outro reino e, portanto, sua vida depende dele. Ele também sabe que este reino é o cumprimento da promessa de Cristo e que lá ele terá a visão eterna de Deus, que também significa uma vida abençoada na eternidade”.<sup>52</sup>

O pertencimento a este reino “escatológico” que não tem lugar no tempo e no espaço sugere a percepção de que os cristãos apenas “estão”, mas não “são” do mundo. Desta crença advém parte significativa do conteúdo teológico-dogmático do Cristianismo. A teologia agostiniana, em especial, é largamente perpassada pela crença na existência de uma hierarquia metafísica na qual o espiritual/inteligível é superior ao que é material/sensível. Este postulado teológico é, por conseguinte, a fonte irradiadora de um conteúdo de caráter eminentemente moral. Para Paul Weithman, o correto ordenamento da conduta cristã passa, necessariamente, pelo acolhimento da seguinte determinação: “[...] nenhuma criatura, seja animada ou inanimada, deve ser amada inteiramente por si mesma; nenhum bem criado pode acalmar completamente os apetites e conferir a felicidade e paz que o desfrute de Deus pode trazer”<sup>53</sup>. Não é possível que gozemos perenemente da paz verdadeira elegendo bens transitórios e inferiores como objeto de nosso mais profundo amor e fazendo-o em detrimento de Deus. “A justiça perfeita, pensa Agostinho, consistiria em uma disposição duradoura para objetos de amor, incluindo Deus, de acordo com seu valor”.<sup>54</sup>

O Livro XIII das *Confessiones* constitui-se como um breve tratado acerca da paz. Diversos dos *insights* precípuos apresentados por Agostinho neste texto em torno das relações entre justiça e paz eterna são recuperados nos capítulos derradeiros do Livro XIX do *De Civitate Dei*. Conforme demonstramos, Agostinho dá início à sua autobiografia estabelecendo identidade semântica entre paz, repouso e eternidade. Outrossim, ele praticamente a encerra da mesma forma, e novamente em postura orante. Assim clama o filósofo africano: “Senhor Deus,

---

<sup>52</sup> BARBOSA, Diana Marcela Sánchez. República y concordia: Política y paz en Agustín de Hipona. *Análisis*, Bogotá, v. 48, n. 89, jul./dez. 2016, p. 344.

<sup>53</sup> WEITHMAN, Paul. Augustine's political philosophy. In: STUMP, Eleonore; KRETZMANN, Norman. *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 235.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 235.

concede-nos a paz, tu que tudo nos deste. Concede-nos a paz do repouso, a paz do sábado, uma paz sem ocaso”.<sup>55</sup>

A obtenção da paz que não desvanece, da chamada “paz celestial”, se dará na visão de Deus não mais “como em um espelho” (1 Cor 13, 12), como diria o Apóstolo Paulo, mas no “face a face”. O estado de comunhão plena entre Criador e criatura estabelece uma nova modalidade da *concordia*. Quando se realizar, tal unidade conduzirá os homens a êxtase tamanho que sentir-se-ão como que “banhados pelo fluxo de amor infinito”<sup>56</sup> de Deus. Na vida eterna, ver-se-ão enfim libertos de todas as perturbações e paixões da alma que tanto os afligem na existência terrena e temporal: “Mas, nessa paz final [...] a nossa natureza, curada pela imortalidade e a incorruptibilidade, já não terá vícios, nem ninguém suportará mais resistências, nem em si, nem da parte dos outros: já não será preciso que a razão domine os vícios, porque vícios não haverá mais”<sup>57</sup>. De igual forma, “Deus exercerá o seu domínio sobre o homem e a alma sobre o corpo”.<sup>58</sup>

À “paz” amalgamam-se os conceitos de “beatitude” e “bem”. A eles, de modo rizomático, subjaz a “eternidade”. A magnificência e o esplendor do estágio metafísico final são, de maneira quase que poética, assim expressas: “[...] e será então tão grande a suavidade e a facilidade em obedecer, quão grande será a felicidade de viver e de reinar. E tudo isto eterno em todos e em cada um, e será certo que isto é eterno e por isso é que a paz desta beatitude ou a beatitude desta paz será o bem supremo”<sup>59</sup>. A experiência do amor de Deus será de tal maneira inebriante que a felicidade humana não será tão somente abundante, mas infinita. O coração humano, até então peregrino em um mundo incertezas, sofrimento e inquietude, terá, finalmente, repousado no seio da divindade. Encontrando sua morada definitiva, gozará eternamente o dom da paz excelsa.

## Considerações Finais

Uma vez finalizada a elucubração a respeito dos temas aos quais nos propomos refletir ao início deste trabalho, cabe reconstituir sinteticamente os

---

<sup>55</sup> *conf.* XIII, 35.

<sup>56</sup> BURT, op. cit., p. 754.

<sup>57</sup> *civ.* XIX, 27.

<sup>58</sup> *Ibid.*

<sup>59</sup> *Ibid.*

principais tópicos abordados e problematizados. O intuito central desta investigação era, pois, analisar as categorias de “guerra” e “paz” no pensamento de Agostinho de Hipona, procurando romper a antítese simplificadora pela qual o significado do segundo conceito reside na mera inexistência factual do primeiro. Para tanto, servimo-nos de uma metodologia de distinção, procurando ressaltar o caráter independente e positivo da paz no pensamento agostiniano, sendo esta, uma noção semântica que em muito ultrapassa as “fronteiras” da “ausência de guerra”.

Inicialmente, situamos o autor no contexto amplo das discussões históricas acerca da existência ou não de legitimidade moral nas guerras. Trata-se do embate resultante do encontro do pacifismo com as teorias da guerra justa. Essa interlocução é especialmente cara a Agostinho por ser ele um cristão e por ser o Cristianismo um sistema de pensamento em que a natureza paradoxal da guerra estava posta, então, de forma mais dramática. O esforço intelectual por ele empreendido, assim como por outros teóricos, caminhou na direção da harmonização entre os princípios morais pacifistas enunciados por Cristo no Evangelho e a necessidade factual e pragmática de se realizar guerras no plano histórico.

Assim sendo, procuramos responder ao seguinte problema: Quais são os critérios que, do ponto de vista Agostinho, tornam uma guerra justificável? A resolução desta questão passa, conforme analisado, em atentar para a íntima conexão estabelecida entre os conceitos de justiça e paz. Em outras palavras, a paz é a condição fundamental para a justificação da guerra. Uma guerra só é justa ao passo que elege como finalidade a preservação ou a restauração da ordem e, portanto, da paz. Neste segundo caso, o ato de “restaurar” concatena-se à legitimidade moral em corrigir, ou se quisermos, “vingar” eventuais injustiças cometidas.

A paz, entretanto, não pode ser compreendida meramente como um estado de nulidade factual, como simples ausência de perturbações da ordem justa. Tampouco deve ser alocada como um tema de caráter exclusivamente político. E é a esta premissa, especificamente, que buscamos dar demonstração na segunda seção deste estudo, no qual, de modo mais enfático abordamos os diversos contornos relativos ao conceito de paz. Em meio a isso, ressaltamos a possibilidade de se efetuar um tríplice olhar sobre tal noção: antropológico, político e metafísico-escatológico.

Estas leituras diferenciadas permitem a ampliação da compreensão acerca do que vem a ser a paz para Agostinho: uma dinâmica de harmonização interior, isto é, do homem em relação a si mesmo; a comunhão cordial entre os homens que coabitam a cidade terrena; a suprema aspiração de todos os seres, o repouso eterno junto do Deus criador. Por fim, ousamos dizer que a engenhosidade de sua formulação teórica, aliada à semiótica nuclear e insigne com a qual o Hiponense reveste o conceito, confere pleno consentimento aos estudiosos que a ele decidam atribuir o epíteto de “teórico da paz”.

## REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO DE HIPONA. *Epistola CLXXXIX*: [PL 33, 854-857].
- AGOSTINHO DE HIPONA. *A cidade de Deus: contra os pagãos*. 2. ed. Trad. Oscar Paes Leme Petrópolis: Vozes, 1990. v. 1
- AGOSTINHO DE HIPONA. *Confissões*. 9. ed. Trad. J. Oliveira Santos; A. Ambrósio de Pina. Petrópolis: Vozes, 1988.
- AGOSTINHO DE HIPONA. *Contra Faustum Manichaeum Libri Triginta Tres*: [PL 42, 217- 518]
- AGOSTINHO DE HIPONA. *Quaestionum in Heptateuchum*: [PL 43, 547-824].
- ATKINS, Margaret.; DODARO, Robert J. “Introduction”. In: ATKINS, Margaret; DODARO, Robert J. (Org.). *Augustine Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- BARBOSA, Diana Marcela Sánchez. “República y concordia: Política y paz en Agustín de Hipona”. *Análisis*, Bogotá, v. 48, n. 89, p. 341-355, jul./dez. 2016.
- BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulinas, 1981.
- BROWN, Chris; NARDIN, Terry; RENGGER, Nicholas. “Augustine of Hippo”. In: BROWN, Chris; NARDIN, Terry; RENGGER, Nicholas. (Org.). *International Relations in Political Thought: Texts from the Ancient Greeks to the First World War*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- BURT, Donald X. Paz. In: FITZGERALD, Alan. *Agostinho através dos tempos: Uma enciclopédia*. Trad. Paula S. R. Coelho da Silva. São Paulo: Paulus, 2018.

- CONCEIÇÃO, Gilmar Henrique da. “A filosofia política de Santo Agostinho: algumas aproximações”. *Tempo da Ciência*, Cascavel, v. 15, n. 30, p. 89-106, jul./dez. 2008.
- DYSON, Robert. *St Augustine of Hippo: The Christian Transformation of Political Philosophy*. London; New York: Continuum, 2005.
- FIALA, Andrew. “Pacifism”. ZALTA, Edward N. (Org.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2018. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/pacifism/>.
- GILSON, Étienne. *Evolução da Cidade de Deus*. Trad. J. C. O. Torres. São Paulo: Editora Herder, 1965.
- HINRICHSEN, Luís Evandro. “Agostinho e a Cidade: De Deus ou dos Homens? Sobre a inquieta dinâmica da paz”. *Civitas Augustiniana*, Porto, v. 1, n. 1, p. 33-58, 2012.
- KILCULLEN, John; ROBINSON, Jonathan. “Medieval Political Philosophy”. ZALTA, Edward N. (Org.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2019. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/medieval-political/>.
- LAZAR, Seth. “War”. In: ZALTA (Org.) Edward N. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2020. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/war/>.
- MATTOX, John Mark. *Saint Augustine and the Theory of Just War*. London; New York: Continuum, 2006.
- PINHEIRO, Rossana. “Apontamentos sobre Poder, Autoridade e Ascetismo: uma breve comparação entre Agostinho e João Cassiano”. *Crítica Histórica*, Maceió, v. 1, n. 1, p. 99-126, Jun., 2010.
- RUSSEL, Frederick H. “Guerra”. In: FITZGERALD, Alan. *Agostinho através dos tempos: Uma enciclopédia*. Trad. Tiago José Risi Leme. São Paulo: Paulus, 2018. Coleção Filosofia Medieval.
- TOLSTÓI, Leon Nicolaievitch. *Guerra e Paz*. Trad. João Gaspar Simões. Porto Alegre: L&PM, 2017.
- WEITHMAN, Paul. “Augustine’s political philosophy”. In: STUMP, Eleonore; KRETZMANN, Norman. *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

- 6 -

## Reflexiones metodológicas a propósito de la presencia de Boecio en el *De angelo perduto* de Gilberto Crispino

Natalia G. Jakubecki

Así, con tus traducciones, Pitágoras, el músico y Ptolomeo, el astrónomo, se leen italianos. Nicómaco, el aritmético, y Euclides, el geómetra, se oyen ausonios. Platón, el teólogo, y Aristóteles, el lógico, debaten con acento quirinal...  
**CASIODORO, *Vivarium* I.45<sup>1</sup>**

En su célebre libro *La théologie au douzième siècle* Marie Dominique Chenu declaró que esta centuria, el siglo XII, o al menos la primera mitad de ella, puede considerarse una “*aetas boetiana*” (1957: 142-158). En efecto, se observa entonces un florecimiento del pensamiento de Boecio y una revalorización de los textos que produjo, tradujo y que él mismo comentó.<sup>2</sup> Su producción fue recuperada y estudiada por muy diferentes autores –en especial, durante la primera mitad del siglo– y con un interés muchísimo más profundo del que había despertado los siglos atrás. Como hace poco ha notado Irene Caiazza a propósito del *De institutione arithmetica*, la influencia de la labor boeciana aún no ha sido lo suficientemente explorada (Caiazza, 2020, p. 3). Por mi parte, me atrevo a ampliar la afirmación al resto de sus obras, en especial, al tratado *De institutione musica* y los *Opuscula theologica*.

Estas páginas, sin embargo, no se tratan de Boecio, sino de su presencia en un autor pionero de esta *aetas*, Gilberto Crispino (1063-1117), abad de Westminster, íntimo amigo y –más importante aún para nuestros propósitos–

---

<sup>1</sup> Cassiodorus, *Vivarium* I.45, p. 49: “Translationibus enim tuis Pythagoras musicus, Ptolemaeus astronomus leguntur Itali: Nicomachus arithmeticus, geometricus Euclides audiuntur Ausonii: Plato theologus, Aristoteles logicus Quirinali uoce disceptant...”.

<sup>2</sup> Para una revisión de las obras de Boecio, ediciones y demás, véase Marenbon, 2009, p. 303-310.

discípulo directo de Anselmo de Canterbury. Para ser más precisos, lo que me propongo aquí es realizar una serie de consideraciones de índole metodológica nacidas de la experiencia de haber descubierto y comprobado dicha presencia. Para ello, en un primer momento presentaré de manera sucinta el texto de Crispino objeto de estudio, y daré cuenta de los pasajes boecianos en él. Un segundo momento estará dedicado a poner de manifiesto los principales hitos de la etapa de descubrimiento, es decir, aquella centrada en el hallazgo, la formulación de ideas y la producción de hipótesis. Finalmente, un tercer y último momento se centrará en la etapa de justificación, esto es, de la presentación de evidencia y argumentos en favor de la hipótesis.<sup>3</sup> A partir de este caso concreto espero poder extraer conclusiones que sirvan para tener en cuenta en contextos de investigación similares, sobre todo para quienes recién se inician en la actividad académica. En este sentido, la atención estará puesta en las formas y los procesos más que en los desarrollos específicamente filosóficos del contenido. Dicho de otro modo, estamos ante un ejercicio de reflexión acerca de prácticas científicas en el ámbito de la historia de la filosofía medieval.

## **Boecio en el *De angelo perduto***

El *De angelo perduto* (*DAP*) fue escrito *circa* 1094/95 con el formato de un diálogo en segunda persona singular entre dos figuras simbólicas, “*Interrogatio*” y “*Responsio*”. Aunque no presenta divisiones internas, se distinguen en él dos grandes partes. La primera de ellas comprende las secciones 1-42, un único y gran bloque que problematiza diferentes aspectos de la caída del Diablo. No cabe ninguna duda de que su fuente principal es el *De casu Diaboli* (*DCD*) de Anselmo, al punto que es sobre todo pensando en esta parte que Gillian Evans, responsable de su edición crítica, ha afirmado allí que no es más que una “simplificación deliberada” de este, al que sigue “punto por punto y tópico por tópico” (1986: xxxiv); afirmación que, no obstante, debe tomarse con ciertos reparos, ya que las conclusiones a las que arriba Crispino presentan sutiles discrepancias con las anselmianas (Jakubecki, 2020). La segunda parte del *DAP* va desde la sección 43

---

<sup>3</sup> Sigo en esta división el texto de Klimovsky, 1997, p. 29-30. Allí también se agrega el contexto de aplicación, que excede la investigación básica propia de una ciencia teórica como lo es la nuestra.

hasta la 82, o sea, hasta el final. Consiste más bien en un conjunto de reflexiones sobre diferentes asuntos que, aunque se encuentran vinculados con la caída o son tratados en el *DCD*, son relativamente independientes unos de otros. Es en esta segunda parte donde encontramos dos problemas en los que Gilberto no solo no sigue a Anselmo, sino que propone una argumentación original, en parte inspirada en Boecio, quien, para sorpresa de un lector atento, fue ignorado en el aparato de fuentes, donde el único texto boeciano que se menciona es el *Commentarium in librum Aristotelis Peri Hermeneias* a propósito de una referencia un tanto vaga sobre principios lógicos (*DAP* 59, p. 112). Sobre esta ausencia volveré más adelante.

El legado de Boecio, entonces, se deja ver de manera indirecta por primera vez los parágrafos 49-56, en los que Gilberto se expide sobre la tensión entre libre albedrío y providencia divina; y por segunda vez entre los parágrafos 64-74, donde nuestro autor desarrolla algunas consideraciones henológicas, esta vez citándolo, además, de manera textual, aunque sin mencionarlo. Dado que aquí los problemas filosóficos y su resolución no nos interesan en sí mismos, sino que son solo el disparador para reflexiones metodológicas, presentaré en qué consiste en cada caso la presencia de Boecio solo en sus trazos más generales.<sup>4</sup>

## **Boecio en el DAP 49-56**

Una vez resuelta la tensión entre gracia divina y libre albedrío humano, Gilberto pasa a otra tensión estrechamente relacionada, la que se da entre este mismo libre albedrío y la providencia de Dios. Empieza planteando el problema en boca de *Interrogatio* de la siguiente manera:

“Si la providencia de Dios no se equivoca, el libre albedrío no obra nada. Pues si bien algunas cosas acontecen por necesidad y otras por voluntad, de ningún modo puede evitarse que suceda o no (ya sea por voluntad o por necesidad) lo que la providencia de Dios prevé que va a suceder o no. ¿Pero qué me importa si [algo] acontece por

---

<sup>4</sup> Para un desarrollo pormenorizado de cada una de las partes, véase, respectivamente, Jakubecki, 2018 y 2023.

voluntad o por necesidad? Es necesario que acontezca, sea por voluntad o por necesidad, lo que Dios prevé que va a suceder. De lo contrario, la providencia de Dios se equivocaría”. (DAP 50, p. 110-111)<sup>5</sup>

Para solucionarlo, Gilberto parte del ejemplo de alguien que escribe voluntariamente y la conclusión del observador de que es necesario que ese alguien, mientras escribe, esté escribiendo, puesto que le sirve para explicar dos cuestiones. Por una parte, la necesidad del presente en tanto presente, que ya había sido propuesta por Aristóteles en el *Peri hermêneias* 19a23. Advierte Crispino que el hecho mismo de escribir no proviene de una necesidad sino de la voluntad, por lo que tal hecho solo es necesario bajo el respecto temporal. Por otra parte, el ejemplo muestra que hay una conexión entre dos hechos (*in rerum connexio*): la afirmación verdadera acerca de un hecho o el conocimiento que se tenga de este, y el hecho mismo (DAP 54, p. 111). De ella dirá que, sin embargo, se trata de una mera conexión que, aún si es bidireccional, de ningún modo impone necesidad de orden causal, sino una de naturaleza lógica. Ello le permite resolver la primera arista del problema: existe al menos un evento que, aunque es necesario tanto porque está sucediendo como porque se encuentra “en conexión” con otro –la mirada externa–, es en sí mismo voluntario y por tanto contingente según su causa eficiente. Por tanto, no siempre hay necesidad “en los hechos” (*in rebus*) y el libre albedrío de los seres humanos está a salvo (DAP 55, p. 111).

A continuación, Gilberto se concentra en el aspecto gnoseológico del problema, con el fin de resolver la segunda parte del planteo, esto es, que la providencia de Dios no puede equivocarse en el conocimiento de sucesos que podrían no suceder, como lo son los contingentes. A su entender, “el ver de Dios (en lo que atañe al punto de vista divino), el ‘prover’ de Dios (en lo que atañe al punto de vista humano) no puede equivocarse”.<sup>6</sup> Esto significa que ese acto cognitivo que para Dios, en su eternidad, es ver, solo según nuestra perspectiva, atravesada por la temporalidad, puede ser considerado un conocimiento previo,

---

<sup>5</sup> Véase texto latino *infra*. Todas las traducciones al castellano son propias.

<sup>6</sup> Véase texto latino en nota 9.

como lo es el providencial.<sup>7</sup> Concluye, entonces, que ya sea que, dependiendo de la consideración humana o de la divina, lo llamemos “ver” o “prover”,<sup>8</sup> en ese acto cognitivo: “Dios [...] no puede equivocarse, y por eso Dios *prové* todo lo que va a suceder, y de ningún modo la providencia cambia la naturaleza que dio a las cosas que creó: a estas, que existan por necesidad, y a aquellas, que se hagan por voluntad”.<sup>9</sup>

Si no hemos mencionado aquí a Boecio es porque tampoco lo hace el autor. Sin embargo, el planteo y la resolución siguen de cerca la última mitad del libro V de la *Consolación de la filosofía*, como mostraremos en los apartados siguientes.

## **Boecio en el DAP 64-74**

El segundo momento boeciano del *DAP* se da hacia el final de la obra, cuando, inmediatamente después de solucionar el problema de la providencia, *Interrogatio* pregunta por qué, tras la caída angélica, las plazas vacantes de la ciudad celestial serán ocupadas por seres humanos y no por ángeles.<sup>10</sup> *Responsio*, entonces, explica que aunque Dios, de haber querido, hubiera podido restituir el número de habitantes por medio de ángeles, tuvo motivos de peso para no querer

---

<sup>7</sup> Gilberto no menciona el tema de la eternidad-temporalidad, pero entiendo que lo asume al relativizar el modo de referirse al acto cognoscitivo divino según la naturaleza de quien concibe ese mismo acto, Dios o el ser humano, como se verá a continuación.

<sup>8</sup> Neologismo propuesto en lugar de “prever” porque, como se explicará más adelante, Crispino parece querer evitar el matiz temporal del prefijo latino “*prae-*” contenido en el término “*praevideo*”. No debe confundirse, pues, con una errata del castellano “proveer”.

<sup>9</sup> Gilberto Crispino, *DAP* 56, p. 111: “Videre uero hominis falli potest, et ideo aliquando non est ita in re sicut estimamus non uidere; sed uidere Dei quantum ad diuinum contuitum, providere Dei quantum ad humanum intuitum attinet, falli non potest, et ideo quicquid Deus providet futurum est, nulloque modo providentia inmutat quam rebus quas condidit dedit naturam. His ut sint ex necessitate, illius ut fiant ex uoluntate”.

<sup>10</sup> La cuestión acerca del número de ángeles de la ciudad celeste fue planteada por primera vez, aunque sin un desarrollo minucioso, por Agustín y retomada por Gregorio Magno. Muchos teólogos del siglo XI se hicieron eco de ella, entre los que se cuentan Crispino y, desde luego, Anselmo. Cf. Agustín, v.g. *Enchiridion* 9.28-29, 16.61-62; *De civitate Dei* 14.26, 22.1, Gregorio, especialmente *Homiliae in Evangelia* II.34; Anselmo, *De casu Diaboli* V y XXIII; *Cur Deus homo* I.16-18 y II.16.

hacerlo. Y, apenas terminada esta explicación, comienza a hablar de la unidad en términos metafísico-aritméticos, lo que a primera vista pareciera no guardar demasiada relación con el tema que se venía tratando:

“Si Dios hubiera perdonado esta injuria sin un castigo, se habría mostrado injusto o impotente. Y como no debe pensarse de Dios ni una cosa ni la otra, no era justo que a partir de ellos [sc. los ángeles caídos], cuya malicia no podía ser expiada, se restituyera su naturaleza perdida. [...] Por tanto, su número debía ser restituido desde otro lugar, o sea, desde la naturaleza humana que Dios creó, para que el orden de las creaturas racionales fuera completado por el hombre, y el número de los ángeles que se perdieron fuera suplido por él. Dios reclamó para sí solo la primera unidad, puesto que Dios [es] uno y singularmente único (porque en razón de una singular simplicidad es siempre uno y el mismo) al igual que la unidad que, aunque sea generadora de abundante pluralidad, respecto de lo mismo no es de sustancia mutable, de manera que, cuando se multiplica por ella misma, la forma no discrepa de la cantidad previa. Por su parte, la creatura racional obtuvo para sí la segunda unidad, pues recibió las discreciones de los órdenes bajo el número denario”. (*DAP* 62-65, p. 112-113)<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Gilberto Crispino, *DAP* 62-64, p. 112-113: “Deus igitur si hanc iniuriam sine satisfactione condonaret, aut non potens aut non iustus existeret. Et quia neutrum de Deo debet estimari, iustum non erat ut quorum malitia expiari non poterat, ex eis restitueretur perdita eorum natura. [...] Aliunde ergo restituendus eorum erat numerus, ex natura scilicet humana, quam Deus condidit, ut et ordo creature rationalis per hominem completeretur, et numerus angelorum qui perierunt per hominem suppleretur. Primam unitatem sibi soli Deus vindicavit, quia Deus unus et singulariter unus (quoniam singulari simplicitate semper est idem et unus) quemadmodum unitas cum sit genetrix prolixae pluralitatis, in tantum eiusdem nec mutabilis substantie est, ut cum se ipsam multiplicat, a prioris quantitatis forma non discrepet. Rationalis uero creatura secundam unitatem sibi obtinuit, quia sub denario numero discreciones ordinum accepit”. Más adelante nos concentraremos el pasaje comprendido entre “Primam unitatem” y “discrepet”.

A pesar del evidente cambio de registro, la desconexión con el problema del número de habitantes de la ciudad celestial no es tal, sino que en realidad corresponde al tramo final de la respuesta. Lo que de manera un tanto crítica pretende explicar Crispino aquí, es que, de acuerdo con la angelología patrística, las creaturas racionales están dispuestas bajo diez órdenes: nueve angélicos y uno propio del ser humano.<sup>12</sup> Y como la decena había sido tomada como la segunda unidad por la tradición pitagórica transmitida al Medioevo vía Boecio –algo que seguramente dieran por sentado quienes hubieran tenido alguna formación en aritmética– (Evans, 1978), se sigue que, así como ese último orden de creaturas, el humano, es el que completa la serie para que estos lleguen a diez, de modo que, convirtiéndose en la segunda unidad reflejen la unidad divina, que es la primera; así también los seres humanos, y no los ángeles, son la creatura que completa el número de la ciudad celeste tras la pérdida originaria.

En el tramo dedicado a explicar la unidad divina, entonces, hallamos una de las dos citas textuales del *De institutione arithmetica* (*De arith.*) de Boecio. Sin dudas, esta es la más curiosa porque está compuesta de varios sintagmas que se encuentran en dos lugares diferentes del texto boeciano, y que en el *DAP* conforman una única oración, apenas modificada según requerimientos gramaticales. En efecto, mientras que en Boecio leemos:

Boecio, *De arith.* I.7, p. 20:

Quare constat **primam** esse **unitatem** cunctorum, qui sunt in naturali dispositione, numerorum et eam rite totius quamvis **prolixae genitricem pluralitatis** agnoscere.

Boecio, *De arith.* II.28, p. 147:

Est ergo princeps inparis ordinis unitas, [...] quae **in tantum eiusdem nec mutabilis substantiae est, ut, cum** uel se ipsa multiplicauerit uel in planitudine uel in profunditate, uel si alium quemlibet numerum per **se ipsa multiplicet, a prioris quantitatis forma non discrepet.**

---

<sup>12</sup> Aunque no lo nombra, Crispino está tomando en cuenta la tradición angélica gregoriana, antes que la dionisiana. Cf. Gregorio Magno, *Homiliae in Evangelia* II. *hom.* 343-6.

Gilberto forma una especie de centón:

Gilberto Crispino, *DAP* 64, p. 113:

**Primam unitatem** sibi soli Deus uindicauit, quia Deus unus et singulariter unus [...] quemadmodum unitas cum sit **genetrix prolixae pluralitatis, in tantum eiusdem nec mutabilis substantie est, ut cum se ipsam multiplicat, a prioris quantitatis forma non discrepet.**

La segunda cita textual es más modesta. Se trata simplemente de la definición del número dada unos párrafos más adelante, a la que le sigue, aunque no ya de manera textual, su división interna entre pares e impares:

Boecio, *De arith.* l.3, p. 15-16

**Numerus est unitatum collectio** [...]. Huius igitur prima diuisio est in inparem atque parem.

Gilberto Crispino, *DAP* 74, p. 114

**Est enim numerus unitatum collectio**, et par numerus est qui habet pares unitates, impar qui habet impares unitates.

El último pasaje sigue el mismo patrón que la primera cita, es decir, en una única oración del texto crispiniano hallamos unidas dos ideas boecianas, esta vez pertenecientes al *De Trinitate*. Con todo, dada la brevedad de los sintagmas que concuerdan, bien podría pensarse que no es más que una mera coincidencia:

Boecio, *De Trin.* II, p. 169:

... ipsam inspiciere formam, quae **uere forma** neque imago est et quae esse ipsum est et ex qua esse est. Omne namque esse ex forma est.

Boecio, *De Trin.* V, p. 178:

Age nunc de relatiuis speculemur [...] Quare quae secundum rei alicuius in eo quod ipsa est

proprietatem non faciunt praedicationem, nihil alternare uel mutare queunt **nullam**que omnino uariare **essentiam**.

En el tratado de nuestro autor, por su parte, encontramos:

Gilberto Crispino, *DAP* 71, p. 114:

Verum ad illius **uere** unitatis **formam**, quia quicquid in Deo est unum est, ista nostra existit unitas, quia licet circa eam relationum uarie sumantur habitudines, **nulla** eius **essentie** facta alteratione semper una et eadem manet unitas.

Tal como mostraremos oportunamente en la sección de justificación, la concordancia terminológica, aún si concisa, se da en un contexto que deja en claro que ella no es en modo alguno azarosa y que, por tanto, la atribución de la fuente boeciana no es arbitraria.

## Etapa de descubrimiento

Ahora que hemos dado cuenta de la presencia concreta de Boecio en el *DAP*, podemos comenzar con las reflexiones sobre la primera etapa que condujo a probarla, esto es, la del descubrimiento. En otras palabras, con el fin de extraer de esta experiencia particular algunas observaciones que, en condiciones similares, podrían generalizarse, lo que me propongo en esta sección es explicar cómo llegué a encontrar lo que ni el autor medieval mencionó en su texto, ni la editora contemporánea consignó en su edición.

Que los aparatos de fuentes estén incompletos no es una novedad y, me atrevo a decir, muchas veces resulta inevitable. Por lo general, la persona responsable de la edición agrega la referencia a una fuente cuando: (a) en el texto hay una cita directa identificable, sea completa, lemmática o una paráfrasis; (b) no hay cita textual pero el autor refiere explícitamente a otro, o a un texto puntual, o alude a una persona o grupo de personas indefinidos con expresiones como “*quidam*” y similares; (c) el editor, en base a su conocimiento del tema y la tradición en la que se enmarca el texto editado, detecta algún parecido o paralelo con textos anteriores o contemporáneos que pudo haber leído el autor.

En el *DAP*, que es un diálogo con un grado de ficción mínimo, pero en el que se supone que los personajes conversan espontáneamente, no hay remisiones explícitas a otros autores y obras, o sea, (b). En cuanto a (a), las únicas citas textuales son de pasajes bíblicos. Su consignación, además de ser obligada, no supone ninguna dificultad. En cuanto a (c), salta a la vista que el aparato prácticamente no consigna ninguna fuente excepto la anselmiana –incluso incluye una de elaboración posterior, como es el caso del *De concordia*, citado en la sección 53–. De hecho, antes que un aparato de fuentes, pareciera ser más bien una especie de listado de concordancias temáticas con la obra de Anselmo. Sin embargo, ello se explica porque la editora, Gillian Evans, es especialista en el pensamiento agustiniano y anselmiano, por lo que los paralelos teóricos entre Anselmo y su discípulo fueron los que o bien quiso poner de manifiesto, o bien los que pudo identificar con mayor facilidad.<sup>13</sup>

Ahora bien, volviendo al momento del descubrimiento, un aparato de fuentes tan escueto, si bien –insisto– es válido, llama la atención; y mucho más cuando este directamente desaparece en los diecinueve últimos párrafos de la obra, justo allí donde es evidente que la inspiración directa deja de ser la doctrina anselmiana. En efecto, entre los párrafos 64 y 82 del *DAP*, hay una única referencia, y es del tipo (a): Sab. 11:21. El inicio de todos los posteriores descubrimientos comenzó, precisamente, cuando me percaté de este sugestivo silencio del aparato, en el cual me había concentrado debido a que me encontraba realizando la traducción de la obra al castellano. Y es que cuando se hace a conciencia, la actividad de traducir (y la de editar, desde luego), permite acercarse al texto de un modo mucho más profundo que el de la lectura ordinaria, incluso si esta fuera en lengua original, porque: (1) se debe prestar especial atención al léxico del autor, de forma tal que, siempre que sea posible, se traduzca el mismo término de la misma manera; y (2) por otra parte, no solo es necesario entenderlo, sino encontrar las palabras que mejor den cuenta en la lengua destino de la idea que el autor traducido pretende transmitir.

Así pues, en cuanto a (1), conocer el vocabulario de Gilberto fue de vital importancia en lo que concierne al descubrimiento de Boecio en los párrafos 64-74, en especial en el 64. En el mismo punto donde el aparato de fuentes enmudecía, el autor empleaba términos que no solo eran poco comunes en el resto

---

<sup>13</sup> La edición crítica no posee ninguna aclaración sobre el criterio seguido, por lo que no se puede más que conjeturar al respecto.

de su obra (cuyo dominio, como analizaremos más adelante, también se puede considerar una herramienta), y que solo aparecían una vez en todo el *DAP*, como “*prolixa*”,<sup>14</sup> sino además, palabras como “*genetrix*” y “*discrepo*”, que solo se encontraban en él. Pero mientras que “*discrepo*” no parece ser un término técnico, los otros dos sí. En cuanto a (2), esto es, a entender la idea detrás de la mera construcción sintáctica de la lengua a traducir, también fue relevante para levantar sospechas sobre el origen de este pasaje, pues a lo dicho antes se le sumaba la aparición de una noción que es más bien propia de la tradición pitagórica, luego asimilada por el neoplatonismo, la de “primera unidad”.<sup>15</sup> Así, la convergencia de estos factores no alcanzó para formular una hipótesis concreta, pero sí para dar lugar a la sospecha de que allí algo no cuadraba, y que probablemente se debiera a la omisión de alguna fuente; una que, además, difícilmente fuera Anselmo, en quien la editora habría reparado.<sup>16</sup>

Además, (2) también tuvo su importancia respecto de la otra presencia, sino de Boecio, al menos de inspiración boeciana, que es la que subyace en los párrafos 49-56, donde Gilberto desarrolla su posición respecto de la tensión providencia-libre albedrío. A ningún historiador de la filosofía se le escapa que este es un problema filosófico de larga data, algo que incluso el mismo Gilberto advierte al lector a través del personaje de *Interrogatio*, diciendo que “Acerca de esta gran cuestión, grandes cosas dijeron los grandes doctores”.<sup>17</sup> Con todo, conociendo la formación de Gilberto, el primer antecedente en el que cabría pensar es en Anselmo, más precisamente en el *DCD* 21, fuente directa de nuestro texto. Allí se trata de esta problemática y, de igual manera, se señala que ella no es nueva, una coincidencia retórica que parecería ser suficiente para relacionar ambos textos. No obstante, ni el pasaje versa sobre un tema doctrinal, sino más bien de un recurso

---

<sup>14</sup> Las dos restantes apariciones se dan en *De illa peccatrice* 16 (*prolixum*), y *De anima* 31 (*prolixius*). Otro caso sería el de *complexio*, que aparece en el *DAP* 68. En la obra de Gilberto que nos ha llegado, este término solo se vuelve a encontrar en la continuación de la *Disputatio iudei et christiani* 3, texto que incluso se presume espurio.

<sup>15</sup> Cf. *supra*.

<sup>16</sup> De todos modos, en *DAP* 68 Evans inexplicablemente omitió una cita directa del *De grammatico* 17 de Anselmo, la cual, a su vez, proviene de *Categoriae* 4 de Aristóteles. Cf. Jakubecki, 2023, p. 74-75.

<sup>17</sup> Gilberto Crispino, *DAP* 49, p. 110: “Magna dixere magni doctores de hac magna questione”.

metadoctrinal, pues se trata de una advertencia, ni las palabras elegidas por ambos autores son siquiera similares.<sup>18</sup> Pero no solo esto.

Entre las fuentes cristianas, no cabe duda de que uno de esos grandes doctores fue Agustín. De hecho, es a Agustín a quien el mismo Anselmo sigue cuando aborda el problema, quizá no tanto en el *DCD* 21 –donde apenas lo esboza–, sino en el *De concordia*, que es la segunda obra considerada en el aparato crítico del pasaje del *DAP*.<sup>19</sup> El desarrollo de Crispino, sin embargo, dista del que hacen ambos. Las discrepancias en el tratamiento sugerían que había que encontrar otra fuente en la que podría haberse inspirado Gilberto y en la que estuviera pensando al referirse a los “*magni doctores*”, así, en plural.

Y lo cierto es que la *Consolación de la Filosofía* se presentaba como un buen candidato, ya que es un texto célebre al que Gilberto podría haber tenido acceso sin ningún problema. Esta primera intuición se terminó de consolidar gracias a –una vez más– la atención puesta en el vocabulario técnico. Para ser más precisos, diremos que Gilberto utiliza un único término para tratar el problema, *providentia*, mientras que todos estos autores utilizan más de uno (*praevidentia*, *praenotio*, entre los más frecuentes), pero de ellos solo Boecio dijo explícitamente que debe preferirse *providentia* debido a la ausencia de connotación temporal de su prefijo (V.6.16-17, p. 157). Naturalmente, llegar a este punto depende de una herramienta insoslayable para todo investigador: el conocimiento previo que tenga no solo del autor que se está trabajando y de la tradición en la que está inserto, sino de autores de tradiciones diferentes, sobre todo porque el sincretismo es bastante usual en los pensadores medievales.

Finalmente, si en estos párrafos del *DAP* la *Consolación* parecía estar presente sin ser nombrada, bien podría pensarse que Boecio también estuviera implícito en otros lugares, tal como el misterioso párrafo 64. Después de todo, este último versa sobre propiedades numéricas, tema en el que Boecio fue por muchos años la referencia obligada de Occidente. En definitiva, recién después de aunar las dos intuiciones estuve en condiciones de formular una hipótesis precisa: Boecio –y no únicamente el de la *logica vetus*– era fuente del *DAP*. Quedaba, entonces, corroborarlo y dar pruebas de ello.

---

<sup>18</sup> Lo que dice Anselmo en *DCD* 21, p. 266 es: “Sed reminiscor nunc illius famosissimae quaestionis de praescientia diuina et libero arbitrio”.

<sup>19</sup> En qué medida los argumentos de Anselmo siguen o se distancian de los de Agustín, es una cuestión de la que no cabe ocuparnos aquí.

Antes de pasar al siguiente punto, resta decir que hubo un descubrimiento fortuito que se hizo también gracias a la actividad de traducción, pero en una etapa de revisión última, cuando la hipótesis de que Boecio era fuente de Gilberto ya estaba formulada e incluso parcialmente corroborada. Me refiero a la cita textual del *De arith.* II.28 en el tramo final del párrafo 64 del DAP (“*in tantum... discrepet*”). Como he señalado, el verbo *discrepo*, aunque inusual en Gilberto, no es técnico, por lo que nada en esa segunda parte de ese pasaje sugería que el texto e incluso la idea presentada allí no fueran originales. Por ese motivo no busqué coincidencias con una fuente que en ese momento ya me constaba que lo era. De no haber sido porque la expresión “*in tantum eiusdem*” me resultó un tanto compleja de traducir al castellano, esta cita textual hubiera pasado desapercibida. Pero en el afán ofrecer una traducción lo más precisa posible, recurrí a motores de búsqueda temiendo que fuera una expresión idiomática que me era desconocida. Di, entonces, con el *De arithmetica*. Ahora bien, las mismas características de este descubrimiento hicieron que no haya requerido justificación ulterior.

## Etapa de justificación

El primer paso en toda justificación de fuentes no mencionadas explícitamente debe ser asegurarse de que el autor del texto que estamos trabajando haya tenido acceso a la fuente que le queremos atribuir. Salvo cuando se trata de textos de circulación masiva y lectura prácticamente obligada –como podría ser, por ejemplo, *Categoriae*–, lo ideal sería poder encontrar evidencia material a favor de ello. Tal podría ser el hecho de que nuestro autor nombre o cite la fuente en alguna otra parte de su obra, o que figure un ejemplar manuscrito en su biblioteca privada o en algún catálogo contemporáneo a él de una biblioteca a la que con seguridad haya tenido acceso. A ello se le suma, desde luego, el requerimiento de que el texto estuviera en una lengua que pudiera comprender. Pero mientras que esta última es una condición *sine qua non*, la evidencia material más allá de la cita directa queda solo en el plano de lo deseable, pues la mayor parte de las veces es difícil o imposible de encontrar. Si así sucediera, deberemos conformarnos con encontrar algún códice en catálogos más alejados en el tiempo (ya sea que fueran mucho más tempranos, en cuyo caso la pieza corre el riesgo de ya no estar disponible para cuando nuestro autor tuviera acceso a la biblioteca; ya sea en catálogos posteriores, en cuyo caso la pieza podría haber sido incorporada

luego de dicho acceso)<sup>20</sup> o, al menos, con el hecho de que la fuente no estuviera perdida para entonces o su circulación no fuera muy reducida.

En lo que concierne a Gilberto, contamos con evidencias de acceso a los textos relativamente sólidas. Consta que pasó la mayor parte de su formación en Bec, pasó seis años en Canterbury, y el resto de su vida en Westminster. En Canterbury, donde nuestro autor fue capellán del célebre Lanfranco, para 1170 se encontraban algunas copias de la *Consolatio*, cuya circulación fue tan copiosa que, de hecho, es ocioso probar que un autor latino del siglo XI haya tenido acceso a ella (James, 1903, p. xxxiii y 9). También hallamos en Canterbury al menos un ejemplar del *De Trinitate*, así como también del *De arithmetica* en un catálogo más tardío (James, 1903, p. 25, 55 y 55). De ellas, sin embargo, existieron copias más tempranas que podría haber leído Gilberto. De la abadía de San Agustín, en Canterbury proviene, por ejemplo, una copia completa y glosada del *De arithmetica*, datada entre el s. IX-X,<sup>21</sup> mientras que el *De Trinitate* aparece copiado junto a otros *opuscula* y textos de Aristóteles y Marciano Capella en el Corpus Christi College, MS 206, que data del siglo X (James, 1909, p. 495-498).

Ahora bien, los pasos restantes de la justificación exceden la prueba codicológica, que es necesaria pero en modo alguno suficiente. En el ítem anterior, el dedicado a la etapa de descubrimiento, no dividí la explicación según las dos instancias boecianas del texto de Gilberto dado que el contexto de descubrimiento fue el mismo para ambas, el de la confección de la traducción y las ventajas de acercamiento al texto que ella supone. Sin embargo, la justificación es diferente en cada caso, por lo que es conveniente aquí explicarlas por separado.

## **Boecio en el DAP 49-56**

La justificación de una fuente que el autor no nombra ni cita de manera explícita es quizá la más difícil, porque, además de la posibilidad material a la que hemos aludido, se necesita dar cuenta no solo de que la inspiración la haya tomado de ella, sino también mostrar que es poco o nada probable que lo haya

---

<sup>20</sup> Huelga decir que no debe confundirse la existencia de determinado códice en una biblioteca medieval con la signatura de la biblioteca en la que se halla en la actualidad.

<sup>21</sup> Se trata del Canterbury, Corpus Christi College, MS 352. Cf. James, 1911, p. 185. Sobre este códice véanse algunas consideraciones especialmente interesantes en Evans, 1978, p. 25 y 38.

tomado de otras fuentes más cercanas y habituales para él. En el caso de Gilberto, no solo debí mostrar que la argumentación era cercana a la de la *Consolatio*, sino también que era menos probable que estuviera construida a la luz de las doctrinas de Anselmo o Agustín.

El primer paso para ello fue estudiar en detalle la particularidad léxica que había notado: que “*providentia*” es el único término que utiliza Gilberto para referirse al tema, y aquél que recomienda Boecio. La prueba, entonces, consistió en revisar cuantitativamente sus apariciones y contrastarlas con las de otros afines (*praescientia*, *praevidentia* y sus respectivas formas verbales) en las presuntas fuentes. En el caso de Anselmo, la obra más apropiada era el capítulo 21 del *DCD* porque se estima que el *De concordia* es posterior (1107-1108). Con todo, la incluí también ya que no solo la fecha del *DAP* podría ser posterior, sino porque hay cierta idea en la crítica especializada de que, aunque Gilberto lo haya puesto por escrito primero, Anselmo se lo había enseñado antes (Jakubecki, 2018, p. 9-11; Whidden, 2021). En el caso de Agustín, como también el principio de economía es importante, no creí necesario revisar todas sus obras sino ceñirme a las dos más representativas: el tercer libro del *De libero arbitrio* y el quinto del *De ciuitate Dei*. Y para tener un respaldo más de Boecio, a la *Consolatio* le sumé la revisión léxica de un pasaje central, el del *Commentarium in librum Aristotelis Peri hermeneias pars posterior* III.9, donde se habla de los futuros contingentes. El resultado fue contundente: Agustín y Anselmo casi no utilizan *providentia* en el contexto del problema que genera este atributo divino en relación con el libre albedrío, sino que prefieren *praescientia*:<sup>22</sup>

	<i>providentia</i>	<i>praevidentia</i>	<i>praescientia</i>
Agustín	9	10	<b>119</b>
Anselmo	3	6	<b>93</b>
Boecio	<b>35</b>	3	22

Desde luego, esto no es en absoluto decisivo, aunque sí una evidencia de peso. La instancia concluyente fue probar que ambas argumentaciones, la de Gilberto y la de Boecio son paralelas. Debido a que el desarrollo debe ir paso a paso y, por tanto se hace demasiado extenso, no me será posible reproducirlo aquí (Jakubecki, 2018, p. 16-27). Con todo, baste decir que, aunque el espacio que

---

<sup>22</sup> Puede verse el cuadro completo, con los datos desagregados por obra, en Jakubecki, 2018, p. 16.

Gilberto le dedica a la cuestión es muchísimo más breve que el de Boecio, es posible identificar en ambos autores las mismas fases de la argumentación: planteo del problema, necesidad del presente y consiguiente distinción entre conocimiento verdadero y causalidad eficiente, giro gnoseológico (que consiste en la relativización del conocimiento según *cognoscente*), distinción entre conocimiento divino y humano y, finalmente, conclusión, que puede resumirse en que el conocimiento que se tenga de los eventos futuros no altera su naturaleza, sea esta la voluntad, sea la necesidad.

Para ejemplificar cómo se puede mostrar un paralelismo argumentativo ante la falta de una cita textual, traeré únicamente el primer paso (uno de los más significativos, por cierto), que fue mostrar ciertas coincidencias formales en el modo de plantear el problema. En efecto, tanto *Interrogatio* como Boecio les hacen a sus respectivos interlocutores, *Responsio* y *Filosofía*<sup>23</sup> un planteo que en ambos casos puede sintetizarse en dos condicionales: 1. si Dios efectivamente prevé todo, es necesario que se produzca lo que la divina Providencia ha previsto y, por tanto, no existe libertad en las acciones humanas; 2. si las cosas pueden suceder diferentes a como fueron previstas por Dios, Dios no tendría presciencia, esto es, conocimiento cierto del futuro, sino mera opinión. Pero, además de compartir el sentido, se puede encontrar cierta semejanza terminológica:

Boecio, *Consolatio* V.3.4-6, p. 140:

Nam **si** cuncta prospicit deus **neque falli ullo modo potest**, euenire necesse est quod **Prouidentia futurum esse** praeuiderit. Quare si ab aeterno non facta hominum modo sed etiam consilia uoluntatesque praenoscit, **nulla erit arbitrii libertas**; neque enim uel factum aliud ullum uel quaelibet exsistere poterit uoluntas, nisi quam nescia falli prouidentia diuina praesenserit. Nam si **aliorum** quam prouisa sunt detorqueri ualent, non iam erit futuri firma.

---

<sup>23</sup> El hecho de que ambos sean diálogos es una simple coincidencia, pues mientras que Boecio apela al género de sátira menipea, Gilberto sigue el formato heredado de Anselmo, presente en varias de sus obras, como la que es aquí objeto de inspiración directa, el *De casu diaboli*.

Gilberto Crispino, *DAP* 50, p. 110-111:

**Si providentia Dei non fallitur, liberum arbitrium nichil operatur.** Quamuis enim res quedam fiunt ex necessitate, quedam ex uoluntate, uitari **nullo modo potest futurum esse** uel non esse, seu ex uoluntate seu ex necessitate, quod Dei providentia futurum esse, uel non esse. Quid uero mea interest utrum fiat ex uoluntate an ex necessitate; necesse est ut fiat seu ex uoluntate seu ex necessitate quod Deus prouidet futurum esse. **Alioquin** falleretur providentia Dei.

Si confrontamos y reorganizamos los términos centrales de cada planteo, aquellos que hemos resaltado en negrita, queda más patente aún dicha semejanza:

	<b>Consolatio V.3.4-6</b>	<b>De angelo perditio 50</b>
condicional 1	Si Deus... Providentia neque falli nulla erit arbitrii libertas ullo modo potest futurum esse	Si Providentia Dei non fallitur liberum arbitrium nichil operatur nullo modo potest futurum esse
condicional 2	aliorsum	alioquin

El esto de la prueba se dio con cuadros similares y, fundamentalmente, mediante una cuidadosa hermenéutica que combina desarrollo expositivo y explicitación de paralelismos.

## **Boecio en el DAP 64-74**

Queda por explicar los pasos para la justificación de los pasajes en los que sí hay citas textuales de Boecio, a los que se le suma el del *DAP* 71, que hemos descrito como una “concordancia terminológica”, dada su brevedad.

Entonces, en el caso de las citas, lo primero que debí hacer fue nada menos que dar con el texto citado. Los motores de búsqueda y las bases de datos

(tanto las pagas como las gratuitas) son hoy una herramienta indispensable para ello. Sin embargo, cada pasaje requirió, además, un tratamiento diferente. Para la definición del número como colección de unidades que se encuentra en el *DAP* 74, hizo falta no solo hallarla efectivamente en el *De arith.* I.3, sino mostrar que, aun si la idea (o sea, que el número se compone de más de una unidad) proviene de la tradición pitagórica y se replica en la neoplatónica, entre las fuentes más probables de Gilberto el único que la explicó con esas palabras precisas fue Boecio. Es el mismo tipo de prueba por la negativa que realicé respecto del uso de “*providentia*” en Agustín y Anselmo. Así, citando sus respectivas definiciones de *numerus*, mostré que Marciano Capella, Isidoro de Sevilla, Casiodoro dieron una definición que conserva el sentido pero no el léxico, y remití a otros ejemplos ya contemplados en bibliografía especializada (Jakubecki, 2023, p. 73, n. 29). Una vez comprobada la presencia de Boecio en el *DAP* 74, la búsqueda de los términos llamativos del párrafo 64 del *DAP*, “*prolixie*”, “*genetrix*”, y “*prima unitas*” continuó en la misma fuente, arrojando de inmediato resultados respecto de la primera parte (“*Primam unitatis... pluralitatis*”), donde cita a *De arithmetica* I.7. No se requiere en este caso ninguna justificación extra.

Finalmente, la presencia del *De Trinitate* en el párrafo 71 del *DAP* tiene dos aspectos, uno terminológico y uno hermenéutico. Este último es el decisivo pues es el contexto, más que las cuatro palabras que se repiten, lo que permite la atribución del texto boeciano como fuente. Recordemos, solo coinciden los sintagmas “*vera forma*” y “*nulla essentia*” en un texto cuya traducción conviene transcribir para que se comprenda mejor el sentido:

“En realidad, puesto que todo lo que es en Dios es uno, esa unidad nuestra existe justamente en razón de la forma de aquella verdadera unidad, porque por mucho que en torno a ella se afirmen los diversos modos de ser de las relaciones, no se produce ninguna alteración de su esencia, que conserva siempre una y la misma unidad” (*DAP* 71, p. 114).<sup>24</sup>

En esta parte de su argumentación *Responsio* está interesada en hablar de la relación que guarda la unidad divina con la unidad “nuestra”. Señala,

---

<sup>24</sup> Véase texto latino *supra*.

entonces, que esa relación está dada por la forma. Gilberto no se está refiriendo allí a la forma de la unidad como una de las tantas formas existentes, sino a una forma única, la “verdadera forma”, que es arquetipo de todas las restantes, tal como afirma el autor romano en el *De Trinitate* II. Por su parte, en la segunda mitad del pasaje, Crispino apela a la noción de relación no lógica, sino metafísica, en tanto remite a Dios. La idea de que, a pesar de las variaciones en las relaciones, esta unidad primera no cambia su esencia, parece tener como guía más bien al *De Trinitate* V. Y, puesto que conocemos el resto de su obra, nos consta que Gilberto conocía este pasaje desde el momento en que, en una obra redactada en la misma época que la que nos convoca, la *Disputatio Christiani cum Gentili* 68, aparece el mismo ejemplo propuesto por Boecio para explicar la categoría de relación. Pero además, aunque pequeña, la correspondencia de “*essentia*” es especialmente significativa en tanto esta es la única vez que el término aparece en cada opúsculo, lo que puede indicar que no se trata de una elección terminológica azarosa de Crispino. Y, de hecho, aunque no hay más coincidencias textuales exactas, hay tres términos utilizados en la segunda parte del pasaje del *DAP* que pertenecen al mismo campo semántico de los que hallamos en el *De Trinitate* V:

***De Trinitate* V**

relatiuis  
uariare  
alternare

***De angelo perduto* 71**

relationum  
uarie  
alteratione

Por último, debemos pensar que, si ya hemos probado que Gilberto se inspira en la *Consolatio* y cita el *De arithmetica*, es altamente probable que conociera el resto de la obra de Boecio y que la tuviera presente al momento de redacción de su propio opúsculo.

## Conclusiones

Como hemos podido observar, la presencia de Boecio en el *DAP* de Gilberto Crispino es a la vez rara pero elocuente de los comienzos de esa época llamada “*aetas boetiana*”. Y digo que es rara porque Boecio está *donde* no se supone que esté, es decir, un tratado sobre la caída del demonio, de índole prioritariamente moral y cuya base teórica se inscribe en la tradición

anselmiano-agustiniana; y porque tampoco está *cómo*, en todo caso, se esperaría que estuviera. En efecto, se podría esperar alguna referencia directa o indirecta a alguna de sus obras lógicas, que eran las de mayor circulación y estudio, como lo es el *Commentarium in librum Aristotelis Peri hermeneias*. Sin embargo, en el *DAP* subyace la lectura de la *Consolatio* y del *De Trinitate*, por una parte y, por otra, ya no subyace sino que se encuentra textualmente, el *De arithmetica*. Así pues, no solo reconocer sino justificar estos dos tipos de presencias supuso una serie de diferentes habilidades, pasos y pruebas que son las que he pretendido poner de manifiesto aquí, y que considero que pueden ayudar a construir y comprobar hipótesis en casos similares.

Para recapitular, la fase de descubrimiento tuvo lugar íntegramente en el ámbito de la traducción. Los factores clave que permitieron dichos hallazgos incluyeron el obvio pero necesario hecho de prestar atención al aparato de fuentes, analizar el vocabulario técnico del autor tanto en la obra traducida como en otros textos suyos, y complementar este conocimiento con información de otros autores y textos, incluso de tradiciones filosóficas no necesariamente afines o relacionadas de modo inmediato. En cuanto al descubrimiento accidental, es crucial reconocer que juega un papel más frecuente de lo que por lo general se reconoce, tal como ha explicado Thomas Kuhn (2004 p. 70-75). De hecho, nuestro caso particular puede catalogarse como lo que Royston M. Roberts ha llamado “serendipia”, esto es, hacer un hallazgo de algo que no se está buscando (1991, p. X).<sup>25</sup>

Por otro lado, en la etapa de justificación, las herramientas principales fueron los motores de búsqueda y las bases de datos que actualmente nos brindan acceso a un amplio abanico de textos. Estos recursos nos permiten identificar tanto paralelismos terminológicos directos como aquellos que presentan cierta afinidad semántica. Además, proporcionan testimonios de diversa relevancia acerca de la transmisión material. Cabe destacar que muchas veces, además de incluir evidencia que respalde la hipótesis de manera positiva, es deseable –sino necesario– respaldarla de manera negativa, es decir, demostrar lo que estamos tratando de probar y también que es poco o nada probable que fuera de otra manera. Desde un punto de vista técnico, no basta con confirmar la hipótesis; es igualmente importante intentar falsarla, un paso que, felizmente, no se ha logrado

---

<sup>25</sup> El texto de Roberts es una extensa recopilación de casos de descubrimientos científicos accidentales. Para una recopilación de ejemplos mucho más breve y en castellano, véase Vilaseca Gamarra, 2002.

en esta oportunidad. Por último, y a excepción de los casos de citación directa, es esencial que esto se complemente con un análisis contextual y argumentativo. Así pues, mientras que cada uno de estos elementos confirma algún aspecto de la hipótesis, la combinación de todos ellos (o, más precisamente, de todos los elementos teóricos requeridos en cada caso) fortalece la investigación y respalda una conclusión categórica que es, al fin y al cabo, a lo que todos aquellos que nos dedicamos a la ciencia aspiramos.

## REFERENCIAS

- Abulafia, A. S.; Evans, G.R., "Introduction". In: Abulafia -Evans (eds.). *The Works of Gilbert Crispin, Abbot of Westminster*, London-New York: Oxford University Press, 1986, p. xxi-xli. (Auctores Britannici Medii Aevi 8).
- Anselmus Cantuariensis, *De casu Diaboli*. In: Schmitt, F. S. (ed.) *Opera omnia*, vol. 1, Edinburgh, 1946, p. 227-276.
- Boethius, A.M.T. Severinus, *De arithmetica*, Schilling, J.; Oosthout, H. (eds.). Turnhout: Brepols, 1999. (CCSL, 94A).
- \_\_\_\_\_, *De consolatione philosophiae. Opuscula theologica*, Moreschini, C. (ed.), Munich-Leipzig, 2000, 263 p.
- Caiazza, I. "Medieval Commentaries on Boethius's *De arithmetica*: A Provisional Handlist", *Bulletin de Philosophie Médiévale*, n. 62, p. 3-13, 2020.
- Casiodoro, *Variarum libri XII*, Á.J. Fridh, (ed.). Turnhout: Brepols, 1973, 596 p. (CCSL, 96).
- Chenu, M.-D., *La théologie au douzième siècle*, Paris: Vrin, 1957, 413 p.
- Evans, G., "Introductions to Boethius's *Arithmetica* of the tenth to the fourteenth century", *History of Science*, n. 16, p. 22-41, 1978.
- Gilbertus Crispinus, *De angelo perduto*, Abulafia, A. S.; Evans, G. R. (eds.). In: *The Works of Gilbert Crispin, Abbot of Westminster*, London-New York: Oxford University Press, 1986, p. 103-115.
- Jakubecki, N., "*De Angelo Perduto* by Gilbert Crispin. An Interpretation of Sections 64-82 and a Proposal for its *Apparatus Fontium*", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, n. 90, p. 65-90, 2023.

- \_\_\_\_\_, "Divine Providence and Free Will in the *De Angelo Perdito* by Gilbert Crispin. An Interpretation in Light of the *Consolation of Philosophy*", *Bulletin de Philosophie Médiévale. Journal of the SIEPM*, n. 60, p. 9-28, 2018.
- \_\_\_\_\_, "El *De angelo perduto* de Gilberto Crispino frente *De casu diaboli* de Anselmo de Canterbury. Convergencias y divergencias", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, v.46, n.2, p. 195-215, 2020.
- James, M. R., *A Descriptive Catalogue of the Manuscripts in the Library of Corpus Christi College, Cambridge*. Parte V (vol. 2.2), Cambridge, 1911, 548 p.
- \_\_\_\_\_, *A Descriptive Catalogue of the Manuscripts in the Library of Corpus Christi College, Cambridge*. Vol. 1, Cambridge, 1909, 560 p.
- \_\_\_\_\_, *The ancient libraries of Canterbury and Dover*, Cambridge, Cambridge University Press, 1903, 552 p.
- Klimovsky, G., *Las desventuras del conocimiento científico. Una introducción a la epistemología*. Buenos Aires: AZ editora, 1997, 418 p.
- Kuhn, T., *La estructura de las revoluciones científicas*. Trad. Solís, S. C. México: FCE, 2004, 354 p.
- Marenbon, J., "Appendix: Boethius' works". In: Marenbon, J. (ed.), *The Cambridge Companion to Boethius*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 303-310.
- Roberts, R., *Serendipity: Accidental Discoveries in Science*, New York: Wiley, 1991, 288 p.
- Vilaseca Gamarra, L. A., "Rigor y azar en los descubrimientos científicos", *Acta nova* v.2, n.1, p. 3-5, 2002.
- Whidden, D. "The *Proslogion*, Gilbert Crispin, and the *Cur Deus homo*. Anselm's Student and the Problems of the Incarnation". In: Healy-Varley, M. et al. (eds.), *Anselm of Canterbury. Communities, Contemporaries and Criticism*. Leiden-Boston: Brill, 2021, p. 56-70.

## Pedro Damião: A onipotência divina para além de toda lógica

Manoel Vasconcellos

Pedro Damião (1007-1072), entre os anos 1065 e 1067, escreveu o *De divina ominopotentia* (PL 145, 595 A – 622D). A obra, na verdade, uma carta, é, ao que tudo indica, um desdobramento e aprofundamento de um colóquio, anteriormente havido, entre o autor e o abade Desiderio<sup>1</sup>, futuro papa Vítorio III (1086-1087), um dos papas envolvidos na grande reforma da Igreja, conhecida como Reforma Gregoriana. Tendo como escopo evidenciar a onipotência divina, Pedro Damião retoma uma antiga indagação de São Jerônimo<sup>2</sup> (c.347 – 420), qual seja: poderá Deus restituir a virgindade a uma mulher que a tenha perdido? A inusitada questão serve de pretexto para que Pedro Damião trate das relações entre a arte dialética, uma das disciplinas do Trívio, e a onipotência divina. A obra, como veremos, necessita ser entendida no cenário filosófico do século XI, período

---

<sup>1</sup> “In fact, Desiderius and Damian were addressing a different, more exegetical issue. In light of the firm belief and almost daily affirmation of divine omnipotence in the opening line of the creed, how is a Christian theologian to understand or interpret authoritative statements that speak of things that God cannot do? That question, which occupied the attention of theologians for the next two generations, was solved by Desiderius and Damian in different ways. Desiderius, paraphrasing a line from Augustine's *Enchiridion*, defined omnipotence as the power to do what one wills.” Correspondingly, statements implying divine inability should be interpreted to mean non-volition. Damian found that answer insufficient. The problem with that approach was not that it placed no limits whatever on what God could will and therefore do but that the Augustinian and Desiderian phrase, particularly as used by dialecticians contemporary with Damian, limited divine power to the boundaries of the divine will, which in turn conformed to the divine nature”. Courtenay, W.J. *The dialectic of omnipotence in the high and late middle ages*. In: Rudavsky, T. (ed). *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*. Synthese Historical Library, 25. Dordrecht: Reidel, 1985, p. 243.

<sup>2</sup> Cf Ep. XIII, ad Eustochiu, 5.

em que são esboçadas diferentes perspectivas em torno da pertinência da utilização da dialética para dar conta de temas teológicos.

Pedro Damiano tentará mostrar que a onipotência divina não se circunscreve às normas lógicas, uma vez que Deus tudo criou e tudo governa, a partir de leis próprias, de modo que não há nenhum impedimento para suas ações, pois Deus criou as leis da natureza e, portanto, pode alterá-las, de acordo com sua vontade, tendo em vista o bem. Além disso, nem mesmo a nossa compreensão do tempo poderia ser estendida à ação divina, pois o tempo é uma realidade genuinamente humana e não é possível atribuir a Deus a nossa percepção temporal. O autor tem o cuidado de mencionar que a única coisa que não é possível para Deus é fazer o mal, no entanto, não se verificaria, em tal caso, nenhuma insuficiência, já que o mal nada mais é do que a privação do ser. A intenção fundamental da obra é mostrar que as normas da dialética não se aplicam a Deus, uma vez que sua atenção se restringe unicamente aos raciocínios humanos.

Pedro Damiano é conhecido na história da Igreja por sua profundidade espiritual e pela defesa de uma estrita observação das normas monásticas, pois entende que o mosteiro é um lugar privilegiado para o encontro com Deus. Em seus escritos, sempre recheados de citações das Escrituras, comparecem, prevalentemente, temas relacionados à natureza divina, seus atributos e sua onipotência. O *De divina omnipotentia* é uma obra, inequivocamente, inserida na tradição monástica, trata-se, não é inoportuno recordar, de uma obra dirigida a monges. Ressaltar os destinatários, não é algo meramente acessório, uma vez que o autor tem em alta conta a vida monástica, razão pela qual entende que os monges, uma vez que se afastaram do mundo, a fim de serem intermediários entre Deus e a humanidade, teriam as melhores condições para compreender que os assuntos atinentes à divindade transcendem os limites do entendimento humano. Acrescenta-se o fato de o autor entender que, sobretudo, aos jovens monges, é mais proveitoso dedicar-se ao estudo das Escrituras do que ater-se aos estudos profanos<sup>3</sup>. Num período de profunda reforma religiosa em que o próprio Pedro

---

<sup>3</sup> No *De sancta simplicitate*, ao dirigir-se a um monge que lamentava não poder dedicar-se mais intensamente aos estudos, tendo em vista as obrigações monásticas, sobretudo as muitas orações diárias, Pedro Damiano recomenda que não se lamente, pois a prioridade deve ser dada ao que é mais importante.

Damião esteve envolvido<sup>4</sup>, a adequada formação dos monges é algo que lhe é muito caro. Essas informações são importantes para que se compreenda o teor da argumentação.

O ponto fundamental a ser defendido por Pedro Damião, em toda a obra, é que Deus é onipotente. A onipotência divina é, por ele entendida, como a capacidade, inerente a Deus, de poder fazer tudo, exceto o mal: “É necessário afirmar invariavelmente e fielmente que Deus, na medida em que é onipotente, pode, verdadeiramente qualquer coisa, sem nenhuma exceção, seja a respeito do que existiu, seja a respeito do que não existiu...<sup>5</sup>”

Uma inusitada dúvida serve de motivação para introduzir o tema da onipotência divina. A indagação, como dissemos, remonta a São Jerônimo e consiste em saber se Deus, em que pese sua onipotência, poderia restituir a virgindade a uma mulher que a tenha perdido. Jerônimo entendia que isto não seria possível. Pedro Damião, por seu turno, entende de modo diferente. A questão não deixa de estar relacionada a um certo juízo de valor, uma vez que o autor concebe a virgindade como uma virtude, de modo que sua posse implicaria em maior perfeição do que sua ausência. Assim sendo, recuperar a virgindade perdida não seria um mal; antes é um bem e, como tal, poderia ser feito por Deus.

Antes mesmo de expor seus argumentos, Pedro Damião estabelece dois princípios importantes que servem de anteparo ao que será dito e que evidenciam, por sua vez, o modo como se posiciona diante de uma autoridade, no caso Jerônimo, face a uma questão importante, tal como a onipotência divina<sup>6</sup>. Um princípio é: o conteúdo deve ser anteposto à autoridade (*non enim a quo dicatur, sed quid dicatur attendo*). O outro é: buscar o esclarecimento, colocando-se sob o

---

<sup>4</sup> Cf. Pier Damiani. *Lettere ai monaci di Montecassino*, a cura di Aldo Grannata, particularmente, a segunda parte da “Introduzione”: “Un contemplativo nel turbine dell’azione” (pp. 31-58).

<sup>5</sup> “Constanter igitur et fideliter abserendum quia Deus, sicut omnipotens dicitur, ita sine ulla prorsus exceptione veraciter omnia potest, sive in his quae facta sunt, sive in his quae facta non sunt...”. De divina omnipotentia 620 A. A obra será referida a partir da edição bilingue (latim-francês) da *Lettre sur la toute-puissance divine*, da coleção Sources Chrétiennes, 191, Introduction, texte critique, traduction et notes par André Cantin. Paris: Les Éditions du Cerf, 1972.

<sup>6</sup> Cf. Granata. “Nota Introdutiva” in P. Damiani. *Lettere ai Monaci di Montecassino*, p. 158.

mistério de uma compreensão maior (*sub altioris intelligentiae sacramento*)<sup>7</sup>. Tendo em vista tais parâmetros, constroí sua argumentação a partir da ideia de que a vontade divina é, para todas as coisas, a causa eficiente do seu existir e do seu não existir, de tal modo que aquilo que Deus quer que seja, não pode não ser e, aquilo que Deus não quer que seja, não pode ser. De fato,

o poder de Deus fez com que aquilo que ele, uma vez, estabeleceu no ser, não mais possa não ter sido; e aquilo que ele estabeleceu no ser para o presente, por todo o tempo que é, não possa não ser e, aquilo que estabeleceu no ser para o futuro, não possa doravante não ser, sob a perspectiva do futuro<sup>8</sup>.

Desde o início, o autor manifesta seu estranhamento em relação ao posicionamento daqueles que postulam impossibilidades ao agir daquele que tudo pode, pois Deus só não pode aquilo que, efetivamente, não quer. O fato de que, mesmo as Escrituras, por vezes, indiquem alterações ou impossibilidades na vontade divina, se deve, no mais das vezes, a questões de linguagem, razão pela qual, tais passagens deveriam ser analisadas com muito cuidado, a fim de não induzir a erro a *plebs indocta*. Pedro Damiano acrescenta que, em relação a Deus, quando se diz que ele não pode algo, significa, muitas vezes, que ele ignora: Deus, de fato, não pode e não sabe fazer o mal, não pode e não sabe mentir. É preciso, no entanto, evitar conclusões equivocadas, uma vez que ao atribuir-se ignorância ou impossibilidade a Deus, no caso do mal e da mentira, o que se está, em realidade, afirmando é a retidão do seu eterno querer: por não querer o mal, dizemos que não pode e não sabe fazer o mal<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> “Non enim a quo dicatur, sed quid dicatur attendo. Nimis scilicet inhonestum videtur ut illi qui omnia potest, nisi sub altioris intelligentiae sacramento, tam veviter impossibilitas ascribatur”. De omnipotentia Dei, 596 D.

<sup>8</sup> “Virtus quippe Dei fecit ut quod constituit fuisse, iam non valeat non fuisse, et quod constituit esse, quamdiu est, non valeat non esse, et quod constituit futurum esse, iam non valeat futurum non esse”. De divina omnipotentia 609 A.

<sup>9</sup> “Hoc ergo quod dicitur Deus non posse malum aliquod vel nescire, non referendum est ad ignorantiam vel impossibilitatem, sed ad voluntatis perpetuae rectitudinem. Quia enim

Feito estes esclarecimentos, Pedro Damiano explicita um outro ponto fundamental da sua argumentação. Aponta, com efeito, para a existência de uma duplicidade ontológica nas coisas criadas: todas as coisas, antes de assumirem visivelmente sua forma própria, estavam verdadeira e essencialmente na vontade do seu artífice, pois as coisas produzidas exteriormente, através da criação divina, já se encontravam escondidas interiormente, na providência e desígnio do criador<sup>10</sup>. Tendo esta noção como pressuposto, volta à questão motivadora, ou seja, o problema de Deus poder ou não restituir a virgindade a uma mulher que a tenha perdido. Pedro Damiano toma o exemplo de uma mulher que tenha sofrido violação, algo reconhecido pelo autor como sendo um mal. Por diversas razões talvez Deus não queira restituir o estado virginal a uma tal mulher. O autor elenca algumas dessas possíveis razões divinas: quiçá Deus queira mantê-la temerosa quanto a perdas não restituíveis, talvez para que ela não possa recuperar, nem mesmo pela penitência, o que perdeu pela sedução da carne ou ainda para que nela permaneça o sinal da queda. Qualquer que seja o motivo, contudo, não se deve dizer que há qualquer impossibilidade por parte de Deus; se não o faz, é pelo fato de não querer, de modo a preservar a livre escolha da sua vontade.

Assim sendo, cabe perguntar de que modo poderia Deus proceder, caso essa fosse a sua vontade. Aqui o autor aponta duas maneiras: uma quanto ao *mérito* e, outra, quanto à *carne*. Quanto ao mérito, declara ser plenamente possível a restituição da virgindade, uma vez que não faltariam exemplos de pessoas que, mesmo entregando-se à luxúria, posteriormente, levaram uma vida puríssima, superior a muitos que sempre permaneceram castos. Quanto à integridade carnal, por ora, Pedro Damiano apenas indaga: quem, mesmo insensato, duvidaria que aquele que tudo pode, consola os aflitos, liberta os prisioneiros e cura os doentes, não poderia restabelecer a virgindade?

Para melhor esclarecer seu ponto, Pedro Damiano traz à tona a questão da existência de Roma. Não há dúvida que a cidade poderia, eventualmente, ser destruída, de modo a não mais existir. Também seria possível que Roma nunca tivesse existido. A questão, contudo, colocada por Pedro Damiano é, no mínimo,

---

malum non vult, recte dicitur quia neque scit, neque potest aliquod malum". De divina omnipotentia 598 D – 599 A.

<sup>10</sup> "Prius dicitur quia erant, et postmodum fuisse creata, quia quae foris expressa sunt per conditionem operis, iam intus erant in providentia et consilio Conditoris". De divina omnipotentia, 599 B.

instigante: Deus poderia, após a fundação de Roma, ter feito com que Roma não tivesse existido? Com isso, o autor volta ao importante tema do tempo e da eternidade: Deus fez tudo o que antes não existia, criou o futuro e não aboliu o passado. Deus, com efeito, é aquele que é. Assim apresentou-se a Moisés. Pedro Damiano, para tratar dos futuros contingentes, ressalta o ser presente de Deus, antes, porém, explicita o que realmente pretende com seu escrito: criticar o uso da dialética para o tratamento das questões relativas a Deus. Aqueles que trilham por este caminho são apontados como *homens enganadores* e *questionadores cegos* que, em suas pesquisas fúteis, duvidam que Deus poderia alterar o passado<sup>11</sup>.

Pedro Damiano adverte-os que sua dúvida em relação ao poder de Deus deveria ser estendida também ao presente e ao futuro. Mostra que algo, enquanto é, não pode não ser; do mesmo modo, não é possível fazer com que aquilo que está por vir, deixe de estar por vir. É claro que existem coisas que podem ou não acontecer. Poderá chover ou não, dependendo das variações da natureza. No entanto, diz o autor que, no que concerne à sequência lógica do discurso, se vai chover, é necessário que chova, de modo que é impossível não chover. Na ordem do discurso, portanto, não é possível que aquilo que foi não tenha sido, assim como também não é possível que aquilo que é, não seja, como também que aquilo que está por vir, não esteja por vir.

No que tange a Deus, contudo, não deve ser aplicado o que diz respeito à ordem do discurso; se assim fosse, Deus não teria poder e autoridade sobre o passado, o presente e o futuro. Num dos momentos mais notórios de sua crítica Pedro Damiano declara:

É certo que aquilo que provém dos argumentos dos dialéticos e dos retóricos não pode ser facilmente aplicado aos mistérios do poder divino; o que foi inventado para regular o uso de silogismos ou as conclusões de enunciados, que nunca invada obstinadamente contra as sagradas leis e oponha ao poder divino as suas conclusões necessárias. No entanto, se a arte humana é empregada ao exame

---

<sup>11</sup> “Sed quid sibi volunt vani quilibet homines et sacrilegi dogmatis inductores qui, dum aliis quaestionum suarum tendiculas struunt, quod in eas ipsi ante praecipites corruant non adtendunt; et dum simpliciter gradientibus scandula frivola inquisitionis obiciunt, ipsi potius in lapidem ofensionis inpingunt”. De divina omnipotentia, 602 D.

da palavra sagrada, ela não deve tomar o magistério com presunção, mas como uma serva, deve submeter-se à senhora, com a submissão própria de quem serve, com temor de errar, caso preceda-a e, enquanto segue os encadeamentos das palavras exteriores, perder a luz da potência íntima e o reto caminho da verdade<sup>12</sup>.

A forte afirmação do autor não implica, necessariamente, num desprezo à ciência humana. O que ele parece querer acentuar é que esta possui, inegavelmente, um papel secundário e inferior, na interação com a fé. Reduzido à ordem do discurso, o poder divino ficaria diminuído, em todas as fases do tempo, não apenas no presente, mas também no passado e no futuro. Pedro Damiano não desmerece a discussão, feita por autores do passado, inclusive cristãos, em torno dos futuros contingentes e das normas argumentativas, propriamente ditas. O que entende como excessivo é a atribuição da ordem lógica às questões atinentes à onipotência divina. Este é um ponto central da posição do autor: a ordem lógico-argumentativa é legítima, é importante, mas não se aplica a Deus, aquele que tudo pode e que transcende nosso modo limitado de compreensão. A dialética e a retórica, portanto, dizem respeito à ordem do discurso e não à fé, motivo pelo qual, “aos sábios do século deixamos o que lhes pertence: que quem quiser fique com a letra que mata, contanto que, pela misericórdia de Deus, o Espírito vivificante não se afaste de nós”<sup>13</sup>.

Tomando como fundamento a noção de eternidade divina, Pedro Damiano busca elucidar a impossibilidade de a dialética dar conta da ação de Deus sobre o

---

<sup>12</sup> “Haec plane quae ex dialecticorum vel rhetorum produnt argumentis non facile divinae virtutis sunt aptanda mysteriis, et quae ad hoc inuenta sunt ut in syllogismorum instrumenta proficiant vel clausulas dictionum, absit ut sacris se legibus pertinaciter inferant et divinae virtuti conclusionis suae necessitates opponant. Quae tamen artis humanae peritia, si quando tractandis sacris eloquiis adhibetur, non debet ius magisterii sibimet arroganter arripere, sed velut ancilla dominae quodam famulatus obsequio subservire, ne, si praecedit, oberret, et dum exteriorum verborum squitur consequentias, intimae virtutis lumen et rectum veritatis tramitem perdat”. De divina omnipotentia, 603 C – 603 D.

<sup>13</sup> “... sapientibus autem huius saeculi quae sua sunt cedimus. Habeant qui volunt litteram occidentem, dummodo per Dei misericordia Spiritus a nobis vivificans non recedat”. De divina omnipotentia 604 B.

tempo e sobre o espaço: o criador de todas as coisas possui, no *tesouro da sua sabedoria*, todos os tempos e todas as idades. Ele, em sua eterna majestade, na simplicidade da sua única visão, contempla tudo o que está diante de si, tudo abrangendo, em seu eterno presente. Conforme sua natureza, ressalta Pedro Damiano, o criador é sempre e é sempre idêntico a si mesmo, eternamente, encerrando em si todos os tempos e lugares<sup>14</sup>.

Deus, com efeito, sustenta o desenrolar de todos os tempos e lugares, tudo apreendendo não como passado ou futuro, mas como um presente, como se fosse um único dia que não pode ser concluído por nenhum acaso, assim como não pode ser inaugurado por nenhum começo, razão pela qual o autor entende que a Deus tudo é possível, em relação ao passado, presente ou futuro, pois tudo o que aconteceu ou virá a acontecer, ele o fixa, nada deixando passar. Deus, com efeito, detém o tempo que precedeu todos os eventos já ocorridos e o tempo que contém tudo o que deverá acontecer. Em realidade, em sua sabedoria, fixa e conserva, para sempre, todos os tempos, sejam eles presentes, passados ou futuros. Na verdade, quando falamos que ele *poderia* ou que *pôde*, isto refere-se ao modo como percebemos o tempo. Deus, no entanto, repousa num presente perpetuamente atual e fixado com tal estabilidade que não pode fluir, nunca se transformando em passado, pois ele encontra-se numa eternidade sempre invariável e perfeitamente estável. Justamente por causa disso, Pedro Damiano entende que Deus pode fazer com que Roma, mesmo depois de sua existência, possa não ter existido, pois o poder que tinha antes que Roma existisse permanece imutável<sup>15</sup>. Sendo o poder divino coeterno a ele, conclui Pedro Damiano

---

<sup>14</sup> “Cui dum semper esse atque idem esse est per aeternitatem, dum omne quod labitur circumscribit, intra semetipsum omnium temporum claudit. Et sicut intra se sine transitu cohibet omnia tempora, ita nichilominus intra se sine spatiis universa continet loca”. De divina omnipotentia 604 C, 10 – 604 D, 15.

<sup>15</sup> “Roma quae antiquitus condita est, potest Deus agere ut condita non temporis, congrue dicitur quantum pertinet ad immobilem Dei omnipotentis aeternitatem; sed quantum ad nos, ubi continuata mobilitas et perpes est transitus, ut mos est, potuit convenientius diceremus, ut ita intellegamus hoc quod dicitur: potest Deus ut Roma non fuerit condita, hoc scilicet secundum se apud quem non est transmutatio nec vicissitudinis obumbratio”. De divina omnipotentia 619 A.

que Deus pode fazer tudo, seja em relação ao que existiu, seja em relação ao que não existiu<sup>16</sup>.

Há que se ter em conta que Pedro Damiano está escrevendo num momento histórico em que predomina um grande entusiasmo pela aplicação da dialética às questões sagradas. Ele está inserido no mesmo contexto filosófico-teológico em que Anselmo de Besate (c.1000), com seu entusiasmo pela dialética, quase ridiculariza textos bíblicos; é a época em que Berengário de Tours (999-1088) não hesita em aplicar ao sacramento da eucaristia as categorias aristotélicas; por essa época também se faz presente Roscelino de Compiègne (1050-1125) e seu suposto triteísmo, ao aplicar à Santíssima Trindade, seu modo de compreensão do problema dos universais. O próprio Anselmo de Aosta (1033-1109) não deixa de manifestar grande confiança na dialética como instrumento para a compreensão das verdades de fé. Pedro Damiano não é o único a reagir. Também Gerardo de Cznad (+ 1046), Manegoldo de Lautenbach (1030-1103) e Lanfranco de Pavia (1005-1089) apontarão supostos erros ou exageros na utilização da cultura profana para tratar da ciência sacra. Estes autores não necessariamente interagiram, mas todos estão inseridos num momento histórico em que as questões teológicas vão, cada vez mais, deixando de apoiar-se exclusivamente nas autoridades e começam, sempre mais, a ser elucidadas com métodos racionais. Não descartaria o fato de que o motivo de toda esta celeuma em torno da dialética esteja relacionado a ausência de referenciais teóricos mais propícios para tratar de alguns temas, tais como a *Metafísica* de Aristóteles, por exemplo. A carência de um referencial metafísico melhor sistematizado poderia, eventualmente, ser a causa de a dialética acabar assumindo isoladamente um tal protagonismo que causará estranheza a muitos, entre os quais, o autor do *De divina omnipotentia*. De todo modo, vive-se tempos de acirradas disputas teóricas e Pedro Damiano, com seu conhecimento das artes

---

<sup>16</sup> “Desse modo, assim como no início do tempo era possível que Deus não tivesse criado aquilo que hoje conhecemos como passado, ainda hoje (e para sempre) essa possibilidade está disponível para Deus (620A-B)...O tempo presente é apropriado somente quando diz respeito ao Deus eterno (619A-C). Dessa maneira, a afirmação ‘Deus pode desfazer o que já foi feito’ deveria ser lida como ‘Deus poderia ter feito de um modo diferente do que é hoje’”. Lessandro Costa. Pedro Damiano e a Dialética. *Philosophos*. Goiânia, v. 20, n. 2, 2015, p. 20-21.

liberais e com seu característico fervor, não deixa de se fazer fortemente presente<sup>17</sup>.

No fim das contas, o que Pedro Damiano deseja destacar é que para servir a Deus, e isto é o mais fundamental para ele, não é necessário recorrer à sabedoria humana. Não esqueçamos que no *De sancta simplicitate*, o autor vai sublinhar o fato de Deus ter escolhido para discípulos de seu filho, homens simples e não filósofos. No caso da obra que analisamos, o *De divina omnipotentia*, para tratar do tema da virgindade, sem dúvida, um tema menor, Pedro Damiano vai valer-se da autoridade das Escrituras, particularmente o Antigo Testamento, que comparece duas vezes mais que o Novo, para fundamentar seu ponto de vista, consoante o qual Deus é, de tal forma onipotente, que criou o mundo a partir do nada, conduzindo-o segundo leis por ele atribuídas, de modo que coisa alguma pode impedir a ação de Deus, inclusive na modificação dessas mesmas leis, por ele estabelecidas.

Em relação a Deus, postula o autor, nenhum impedimento existe. A única coisa que ele não pode fazer, como já foi destacado, é o mal. No mais, tudo pode, inclusive, alterar o nosso passado, pois o tempo é uma realidade meramente humana. O mesmo Deus que fez uma virgem dar à luz, sem perder sua condição virginal, não poderia, pergunta o autor, com muito mais facilidade restituir a virgindade a uma mulher que a tenha perdido? O princípio de não contradição, princípio fundamental para a compreensão dos juízos humanos, não diz respeito a Deus. As leis da natureza foram estabelecidas por Deus e nenhum impedimento restringe a ação de Deus sobre tais leis. O raciocínio lógico não é capaz de alcançar a grandeza da realidade divina que supera e transcende a capacidade de compreensão humana: se um lenho arde, certamente, se consome; ora, um lenho arde, logo, se consome, mas eis que Moisés vê um arbusto arder, sem se consumir. Se uma mulher deu à luz, ela conheceu um homem; ora, uma mulher deu à luz, logo, ela conheceu um homem; no entanto, a mãe de Jesus deu à luz, sem conhecer homem algum. São exemplos utilizados pelo autor, a fim de mostrar a insuficiência dos raciocínios dialéticos para dar conta do que é asseverado pela fé. O que é impossível quanto à natureza, é possível pela majestade divina.

Pedro Damiano é um autor singular, pois vai de encontro à tradição amplamente majoritária da filosofia medieval que sempre procurou dar as razões da fé, o que faz dele um autor, de certa forma, instigante. Impossível não o ver

---

<sup>17</sup> Cf. Granata. "Nota Introdutiva" in P. Damiani. *Lettere ai Monaci di Montecassino*, p. 153.

como representante de uma postura bastante restritiva e depreciativa da *ratio* em relação à *fides*. No entanto, parece-nos que mais do que rejeitar a ordem do discurso, sua pretensão parece apontar para a prioridade e proeminência da fé, uma fé inalcançável pelo “encadeamento das razões necessárias”, para usar uma expressão cara a Anselmo de Aosta. Pedro Damiano, fundamentalmente, quer mostrar, com seu discurso chocante, que a dialética, por ater-se a princípios muito restritivos, não consegue alcançar o amplo horizonte da fé. Ater-se a ela é manifestação de arrogância. Num ambiente cultural em que prevalece a *paixão pela dialética*, expressão utilizada por André Cantin<sup>18</sup>, fica evidente em seus argumentos como, de uma certa forma, o próprio Pedro Damiano se serve da dialética para criticá-la. Sente-se capacitado, pois aplicou-se exaustivamente ao estudo das artes humanas<sup>19</sup>. No entanto, mais do que ser um dialético, Pedro Damiano quer ser um bom e fiel clérigo, que busca a verdadeira sabedoria, superior à sabedoria humana. À razão cabe apenas o papel de uma serva que, se não é desprezada, nunca terá, contudo, o mesmo valor da sua senhora. Não há como negar que Pedro Damiano, mesmo sem desprezar a Filosofia, pretere-a em relação à fé. Ele é o porta-voz, por excelência, da reação monástica a uma Teologia que vai, crescentemente, deixando de priorizar o papel da autoridade. Atento ao seu tempo, inserido na Reforma Gregoriana, o autor do *De divina omnipotentia* talvez vislumbre no horizonte intelectual, como nota Granata<sup>20</sup>, uma crescente intervenção da razão e o declínio de uma interpretação puramente sagrada do mundo. Ao seu tempo e aos tempos que vislumbra, Pedro Damiano tenta energicamente mostrar que é preciso estar atento e nunca esquecer que a fé não pode ser capitulada pela razão.

---

<sup>18</sup> Cf. André Cantin. *Fede e Dialettica nell'XI Secolo*. Milano: Jaca Book, 1996.

<sup>19</sup> “Enimvero, cum apud Parmense oppidum degerem, ibique litteralium artium studiis insudarem...” *De divina omnipotentia*, 616 D.

<sup>20</sup> “Entra in crisi anche, come si diceva, la inclinazione verso il meraviglioso, in virtù di una evoluzione degli spiriti, in cui intervengono spinte di tipo anticlericale, esigenze di approfondimento razionale, atteggiamenti ispirati a un più o meno grossolano scetticismo”. Granata. “Nota Introduttiva” in P. Damiani. *Lettere ai Monaci di Montecassino*, p. 149.

## REFERÊNCIAS

- CANTIN, A. *Fede e Dialettica nell'XI Secolo*. Milano: Jaca Book, 1996.
- CANTIN, A. "Ratio et Auctoritas de Pierre Damien à Anselm". *Revue des Études Augustiniennes*, 1-2, 152-179, 1972.-
- COSTA, L. "Pedro Damiano e a Dialética". *Philosophos*. Goiânia, v 20, n 2, 2015, 111-133.
- COURTENAY, W.J. "The dialectic of omnipotence in the high and late middle ages". In: Rudavsky, T. (ed). *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*. Synthese Historical Library, 25. Dordrecht: Reidel, 1985, p. 243-269.
- CRISTIANI, M. *Lo Sguardo a Occidente. Religione e cultura in Europa nei Secoli IX-XI*. Roma: La Nuova Italia Scientifica, 1995.
- PIER DAMIANI. *Il De Divina Omnipotentia et altri opuscoli*. Introduzione di Paolo Brezzi. Firenze: Vallecchi Editore, 1943.
- PIER DAMIANI. *Lettere ao Monaci di Montecassino*. A cura di Aldo Granata. Milano: Jaca Book, 1988.
- PIERRE DAMIEN. *Lettre sur la Toute-Puissance Divine*. Introduction, Texte Critique, Traduction et Notes par André Cantin. Sources Chrétiennes 191. Paris: Les Éditions du Cerf, 1972.

### **III. ALBERTO MAGNO E TOMÁS DE AQUINO**

# Conceito de Fluxo na Filosofia da Matemática de Alberto Magno

Marco Aurélio Oliveira da Silva

## Introdução

Alberto Magno é bastante conhecido como um filósofo do século XIII dedicado à recepção da obra de Aristóteles, particularmente através da sua recepção por pensadores de língua árabe, como Avicena. Nesse sentido, uma gama de problemas científicos da época, mormente baseados no programa aristotélico, lhe atrai o interesse. Isso ocorreu porque os centros de difusão de textos de filosofia da Europa Latina, como Paris e Oxford, estavam em um trabalho intenso de compreensão e reelaboração do cânone filosófico com a redescoberta do corpus aristotélico.

Há uma característica marcante em Alberto, que tenho chamado atenção em trabalhos recentes: a sua recepção do pensamento de Euclides<sup>1</sup>. Assim, a teoria aristotélica do silogismo demonstrativo, próprio da geometria, apresentada nos *Segundos Analíticos*, pode ser cotejada no caso de Alberto com um trabalho técnico na área de matemática. Ora, trata-se de um autor que comentou os *Elementos* de Euclides e os *Segundos Analíticos* de Aristóteles, feito único na Idade Média de língua latina. Assim, podemos mapear até que ponto houve alguma preocupação em seguir o pensamento de Aristóteles na prática matemática da Idade Média.

Alberto Magno, depois de sua estada em Paris, teve contato com o pensamento de filósofos árabes<sup>2</sup>. Isso é marcante ao longo de sua obra. Em todos os seus comentários a Aristóteles, a presença de Avicena, Averróis e Al-Farabi é notável. Contudo, o que se pode observar nas questões matemáticas é que o

---

<sup>1</sup> Cf. Silva, 2017.

<sup>2</sup> Cf. Bertolacci, 2013.

comentário que ele fez baseado no comentário de Al-Nayrizi aos *Elementos*, na tradução de Gerard de Cremona, teve impacto decisivo no modo como Alberto pensa tanto a prática matemática quanto a ontologia dos objetos matemáticos. Isso se antevê em textos anteriores ao comentário a Euclides, como no comentário à *Física*, e reverberará também em textos posteriores, como no comentário aos *Segundos Analíticos* e no comentário à *Metafísica*.

Assim, o comentário de Alberto a Euclides marca uma clareza sobre o papel exercido pelo movimento na prática matemática. Antes da recepção das traduções árabo-latinas de Euclides e de Al-Nayrizi, tinha-se basicamente traduções incompletas das definições, noções comuns e postulados, sem as demonstrações, dando a ideia de que a prática de Euclides era totalmente alheia ao movimento. Sabemos que Alberto Magno e Roger Bacon foram os únicos filósofos a terem acesso a Al-Nayrizi na Idade Média Latina. No entanto, isso não diminui o impacto que o pensamento do matemático persa teve na história da recepção de Euclides, como se pode observar ao longo da obra de Alberto.

Alberto é conhecido como um autor enciclopédico e pouco original. Contudo, esses aparentes defeitos nos permitem observar como a circulação de textos científicos no início da tradição latina de recepção dos textos árabes têm um caráter marcante no desenvolvimento posterior. Alberto tenta conciliar tanto a tradição anterior do quadrivium, que pensava a matemática como independente do movimento, por conta da influência de Boécio, quanto estes textos novos que levam a perceber que a prática matemática não pode prescindir do movimento, embora tenha sido uma noção decisiva para distinguir as ciências física e matemática. Nesse sentido, entender como Alberto pensa a matemática permite ressignificar a relação entre esta ciência e a filosofia no medievo.

## Comentário à Física

A circulação de várias obras de Boécio nos séculos XII e XIII é intensa. Podemos destacar o *De Aritmética*, a *Consolação da Filosofia*, além das traduções e comentários ao *Organon* aristotélico. Nesse contexto, Boécio apresenta uma

visão platonizante dos objetos matemáticos, considerando que a matemática trata de objetos que existem separados do movimento e da matéria<sup>3</sup>.

Alberto Magno, por sua vez, é um leitor cuidadoso de Boécio, o que pode ser observado nas várias partes do comentário aos dois primeiros livros, onde a visão da matemática como independente do movimento é marcante. Contudo, essa não será a tônica de todo o comentário à *Física*, texto esse anterior ao comentário que Alberto fará aos *Elementos* de Euclides.

Pode-se observar, assim, uma tensão no pensamento de Alberto Magno, conciliando, de um lado, uma visão da matemática como uma ciência que abstrai do movimento, e de outro lado, as ideias de fluxo e movimento oriundas dos textos árabes.

Vale destacar aqui que o comentário à *Física* de Aristóteles feito por Alberto Magno tem um comentário ao tratado *Das Linhas Indivisíveis* intercalado entre os comentários aos livros V e VI. Nesse sentido, ao longo da redação, Alberto Magno vai se dando conta do problema do contínuo, tanto do ponto de vista físico quanto do ponto de vista matemático.

Na *Física*, a partir dos Livros III e IV, Alberto começa a incorporar elementos alheios à prática matemática da tradição boeciana, a saber, o uso do conceito de fluxo e do papel da imaginação. No Livro III, Alberto faz uma consideração sobre a capacidade que os matemáticos teriam de conceber quantidades infinitas; contexto no qual ele afirma que infinito, nesse sentido, é potencial, uma vez que fica a depender do poder da imaginação de compor figuras

---

<sup>3</sup> Cf. Alberto Magno, *In II Physica*, l.8; ed. Hossfeld, 1993a, p. 89. Sicut enim in prooemiis primi libri ostendimus, mathematica per intellectum sunt abstracta a motu. Si enim diffiniat subiectum alicuius quaestionis mathematicae sicut lineam vel superficiem vel corpus vel aliquid talium, omnia quae in diffinitione ponuntur, erunt essentialia subiecto, sicut quando dicit lineam esse longitudinem sine latitudine, cuius extremitates sunt duo puncta. Licet autem totum, quod ponitur in ista diffinitione, sit de substantia quantitatis et quantitas dicat comparisonem ad materiam, non tamen dicit comparisonem ad materiam sensibilem, quae sola est physica, et ideo abstrahit ab omnibus, quae sunt sub motu et disponentibus ad motum. Si autem diffiniat mathematicus praedicatum sui subiecti, quod est passio, non omnia quae cadunt in diffinitione, erunt essentialia diffinito, quia subiectum cadit in diffinitione passionis, cum tamen subiectum non sit de essentia passionis; sed omnia quae cadunt in diffinitione, sunt separata a materia sensibili.

à medida que seja necessário<sup>4</sup>. Ou seja, pode-se lembrar aqui o famoso postulado II de Euclides, no qual, dada uma linha reta, pode-se prolongá-la indefinidamente; Alberto considera que esse prolongamento ocorre apenas na imaginação. Além disso, ele incorpora um vocabulário atribuído a árabes, como Avicena, referindo-se a um dito dos geômetras segundo o qual a linha é composta no contínuo através do fluxo do ponto<sup>5</sup>.

O problema que vai se delineando ao longo do comentário à *Física* é a dificuldade de se entender como se dá a relação entre o contínuo físico e os indivisíveis, os pontos. Alberto elabora paulatinamente a ideia de que os objetos da geometria são construídos na imaginação e não estão na natureza, uma vez que aí haveria a dificuldade colocada pelo tratado *Das Linhas Indivisíveis*, como se observa na abordagem do conceito de fluxo em relação ao dito dos geômetras.

Nesse sentido, é digno de nota o comentário de Alberto Magno ao tratado *Das Linhas Indivisíveis*, que ele acreditava ser de Aristóteles, mas que hoje sabemos ser um texto apócrifo. O argumento central do tratado pseudo-aristotélico é que toda vez que se dividem linhas, obtêm-se linhas, jamais pontos, de modo que o ponto não seria um constituinte material da linha, pois não é possível justapor pontos<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Cf. Alberto Magno, *In III Physica*, II.17; ed. Hossfeld, 1993a, p. 197. Mathematici enim non indigent in sua scientia magnitudine infinita secundum actum, quia non accipiunt quantitatem secundum esse, sed secundum imaginationem, et procedunt secundum **potestatem imaginationis** componentis figuras et angulos et non secundum potestatem rei imaginatae. [grifos meus]

<sup>5</sup> Cf. Alberto Magno, *In IV Physica*, III.7; ed. Hossfeld, 1993a, p. 273. Huius autem simile imaginandum est secundum Aristotelem et Avicennam, quod imaginemur secundum **dictum Geometricorum**, quod punctum fluens per continuum facit lineam. Tunc enim punctum unum et idem est in substantia continue iteratum in situ, et substantia eius continue est inter id lineae, quod fluxu suo constituit ante, et id quod per eundem fluxum constituet postea. Et ita punctum causa est in linea prioris et posterioris, medium semper existens, ad quod continuatur prius ut terminatum ad ipsum et a quo inchoat posterius ut a principio ipsius; et sic est continuatio lineae et causa partium et tamen nulla pars lineae existens. Et si nos poneremus per impossibile, quod linea constituta per fluxum puncti non haberet permanentiam in partibus, sed continue cederet prior pars succedente posteriore, tunc esset simile penitus. [grifos meus]

<sup>6</sup> Cf. Alberto Magno, *Liber De Lineis Indivisibilibus*, c. 5; ed. Hossfeld, 1993b, p. 508ff. Cap. 5. De probationibus, quod linea non componatur ex punctis.

Esse argumento, que parece voltado para a suposta existência real de objetos matemáticos, como ponto, linha etc., é tratado por Alberto de modo conjunto com as afirmações feitas no comentário à *Física*. Alberto apresenta uma evolução ao longo do seu comentário, pois apresenta nos dois primeiros livros uma visão ainda muito próxima de Boécio; em seguida, principalmente no Livro III, introduz a noção de fluxo no contexto do dito dos geômetras. Assim, pode-se conjecturar que ao longo da redação do comentário, Alberto se deu conta do tratado *Das Linhas Indivisíveis*. É como se ele precisasse explicar qual é a relação entre pontos e linhas, além do fato do ponto estar na definição de linha, para considerar como os pontos se relacionam com as linhas na perspectiva de uma realidade extramental.

Nesse sentido, pode-se observar no comentário à *Física* já um uso muito marcado do movimento e do fluxo, principalmente para conciliar dois aspectos: 1) as definições de tipo euclidianas, que são geralmente alheias ao movimento; 2) a necessidade de usar diagramas na imaginação, que é essencial para a prática matemática.

## **Comentário aos *Elementos* de Euclides**

Para que serve um comentário a Euclides? Na tradição da língua grega, tivemos os comentários de Proclo e o comentário perdido de Simplicio aos *Elementos*. Este comentário perdido de Simplicio é a fonte do comentário que Al-Nayrizi fez a Euclides<sup>7</sup>. Alberto Magno, por sua vez, faz uma paráfrase desse comentário, no qual ele reformula as definições comentadas por Al-Nayrizi, assim como faz comentários pontuais às demonstrações de Euclides e às demonstrações trazidas por Al-Nayrizi de Heron de Alexandria.

Nesse sentido, um comentário a Euclides tem a função de esclarecer a prática matemática, como podemos observar no comentário às várias definições do Livro 1 dos *Elementos*. A título de exemplo, vejamos a definição de linha reta:

---

<sup>7</sup> Cf. Tummers, 1994.

<p>Alberto Magno. Super I Euclidem</p>	<p>Al-Nayrizi. Comentário a Euclides</p>
<p><i>Linha reta é a extensão de um ponto a outro, recebendo ambos como suas extremidades. Após ser definida a linha enquanto gênero, define-se suas espécies, das quais a primeira e mais simples é a reta. Ao dizê-la ser uma extensão, entende-se como a mais breve que pode cair entre dois extremos. Pois o curvo de nenhuma maneira é mais curto entre dois pontos, pois não é estendido; um sinal disso é que, posto que meçamos a quantidade de espaço na menor medida de seu gênero, não o fazemos de maneira curva, mas reta, dizendo ser de três ou quatro palmos, não de dois ou três círculos ou semicírculos, ainda que às vezes conheçamos a medida de um círculo ou de qualquer outra linha curva.</i></p> <p><i>E por isso a linha reta é diretamente o espaço igual que está entre dois pontos, e por isso os Árabes dizem assim: a linha reta é que está colocada sobre o que é igual que está entre todos os dois pontos que caem sobre o mesmo.</i></p> <p><i>A definição de Assamites [=Arquimedes] conduz ao mesmo a afirmar: a linha é reta é mais breve das linhas cujas extremidades são as mesmas. Platão com efeito a definiu a partir do sinal de reto ao dizer a linha reta é aquela cujo meio cobre as suas duas extremidades [...]</i></p>	<p><i>Euclides disse: linha reta é a que é posta sobre o que é igual que está entre todos os dois pontos que caem sobre a mesma, como se quisesse dizer aquilo que Axamites [=Arquimedes] entendeu, isto é, a dimensão mais breve que une o que está entre os dois pontos.</i></p> <p><i>[...] e por isso a definiu Asamites ao dizer: a linha reta é a mais breve das linhas cujas extremidades são as mesmas, e quis dizer que é a linha mais breve que une o que está entre dois pontos.</i></p> <p><i>[...] Platão com efeito definiu a linha reta ao dizer: linha reta é aquela cujo meio cobre suas duas extremidades. Uma vez que alguém fixe o olho sobre um ponto das duas extremidades e queira ver a outra extremidade e ponha o olho no lugar do ponto, descobrirá que o que está no meio cobre a outra extremidade que é posterior. Essa definição, contudo, é colocada no lugar do índice, a saber, que não é por que o meio cobre as duas extremidades que a linha é reta, mas porque a linha é reta que o meio cobre as duas extremidades; que é por isso que a visão segue segundo a retitude.</i></p> <p><i>[...] Por isso outros a definiram ao dizer: rotacionando sobre suas duas</i></p>

Mas porque, quando se compreende que dois pontos da reta se movam, não de lugar, mas no lugar, ainda não é necessário que a linha reta seja movida. Por isso, Yrinus [=Heron] definiu a reta ao dizer: a reta é a que, posto que se rotacione sobre suas duas extremidades, não se move de seu lugar<sup>8</sup>.

extremidades, não será linha reta a que se move de seu lugar para outro<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Alberto Magno. *Super I Euclidem*; ed. Tummers, 2014, p. 2-3. Linea recta est ab uno puncto ad alium extensio in extremitates suas utrumque eorum recipiens. Postquam diffinita est linea in genere, diffinitur species eius, quarum prima et aliis simplicior est recta. Quod autem dicit eam esse extensionem, intelligitur brevius quod inter extrema cadere potest. Nam curvum quocumque modo ideo brevius inter duo puncta non est, quia extensum non est; cuius signum est quia cum mensuremus spatii quantitatem minimo sui generis, non mensuramus curvo sed recto, dicentes esse trium vel quattuor palmorum, non duorum vel trium circulorum vel semicirculorum, licet forte quantitas circuli sit nobis nota aut alicuius alterius curvae lineae. Est ergo recta linea directe aequalis spatio quod iacet inter duo puncta, et ideo Arabs dicit sic: linea recta est quae est posita super aequale quod est inter omnia duo puncta cadentia super ipsum. In idem autem redit diffinitio Assamitis quae dicit sic: linea recta est brevior lineis quarum extremitates sunt eadem. Plato autem diffinit eam a signo recti dicens quod linea recta est cuius medium duas ipsius extremitates cooperit. [...] Sed quia, cum duo puncta rectae movere non de loco, sed in loco suo intelliguntur, non est adhuc necesse moveri lineam rectam, ideo Yrinus diffinit rectam dicens: recta est quae cum super duas suas extremitates rotatur, non movetur de loco suo. Et haec de recta ad praesens dicta sint.

<sup>9</sup> Ananias. *Commentary on Euclid*. Ed. Tummers, 1994, p. 4-7. Dixit Euclides: Linea recta est que est posita super aequale quod est inter omnia duo puncta cadentia super ipsum, ac si vellet dicere illud quod Axamites intellexit, hoc est: brevior dimensio que coniungit quod est inter duo puncta. [...] Et ideo diffinit eam Assamites dicens: linea recta est brevior lineis quarum extremitates sunt eadem, et vult dicere quod sit brevior linea que coniungit quod est inter duo puncta. [...] Plato vero diffinit rectam lineam dicens: linea recta est cuius medium duas ipsius extremitates cooperit. Cum enim aliquis fixerit oculum supra unum punctum duarum extremitatum et voluerit videre aliam extremitatem et posuerit oculum in loco puncti, inveniet quod illud quod est in medio, cooperit extremitatem aliam que est post ipsum. Hec autem diffinitio loco indicis ponitur, sc. quod non ideo quod medium cooperit duas extremitates, est linea recta, sed quia linea est recta, ideo medium cooperit duas extremitates; quod est ideo quod visus transit secundum rectitudinem.[...] Ideoque alii diffinierunt eam dicentes: super duas ipsius extremitates rotatur, non linea recta est que cum movetur de suo loco ad alium locum

Al-Nayrizi e, conseqüentemente, Alberto apresentam definições alternativas à linha reta, que, em Euclides, é um tanto difícil de compreender, definida como aquilo que está por igual entre dois extremos. São apresentadas definições atribuídas a Platão, a Arquimedes e a Heron de Alexandria. Essa última, por exemplo, explica a definição de Euclides usando uma noção móvel, aquela em que, havendo rotação em suas extremidades, não é movida do mesmo lugar. Nesse sentido, o comentário a Euclides tem a função de ajudar o matemático a compreender melhor como executar os comandos dos *Elementos*, que, em Euclides, têm a preocupação de seguir a concepção platônica e evitar o movimento. Pois, embora se observe o uso de movimento em algumas poucas definições de sólidos, a regra geral da obra é evitar o movimento.

O comentário de Alberto aos *Elementos*, baseado no comentário de Al-Nayrizi, permite-nos colocar em perspectiva a produção de Alberto. Pois pode-se observar a relação entre movimento e prática matemática. Ou seja, já ao longo do comentário à *Física*, Alberto se dá conta da necessidade de usar o movimento. Também nos comentários seguintes aos *Segundos Analíticos* e à *Metafísica*, a ideia de fluxo no contexto da matemática torna-se clara e comumente utilizada pelo autor. Portanto, isso não foi apenas uma ocorrência restrita ao comentário aos *Elementos*. Nesse sentido, Alberto é um autor que se confronta com a necessidade de conciliar a prática matemática com o modelo proposto por Boécio, que prescinde do movimento.

Embora não haja comentário de Al-Nayrizi ou de Alberto aos livros sobre os sólidos (XI e XII) dos *Elementos*, onde Euclides apresenta definições genéticas de esfera, cone e cilindro, Alberto faz especulações sobre a pirâmide usando definições genéticas. Assim, observa-se que Alberto começa a introduzir o movimento para contrabalancear a prática euclidiana de um modo geral avessa à ideia de definições genéticas<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Além da definição euclidiana de esfera, Alberto propõe uma definição genética de pirâmide no *Super Euclidem*. Cf. Alberto Magno. *Super I Euclidem*; ed. Tummers, 2014, p. 2. Si enim regularis trigonus uno angulo imaginetur immotus et altero paulatim motu circulationis elevari continue donec latus interiaccens angulo immobili et moto diametraliter super punctum immobile erigatur, producetur necessario pyramis de quo corpore multae sunt geometricae demonstrationes. Quod si figura circuli aequaliter et continue quantumvis elevetur, columnam producet; si vero concava circumducatur, producetur sphaera, de quibus mirabilia geometrarum studium adinvenit.

Por conseguinte, podemos entender qual é a razão para o uso de movimento no comentário às definições de Euclides. Al-Nayrizi e, na sequência dele, Alberto Magno apresentam definições alternativas às várias definições canônicas dos *Elementos*. A função das definições alternativas é a de tornar mais claro ao matemático como produzir o respectivo objeto matemático. Então, no exemplo dado da linha reta, a definição em termos da rotação permite ver como a definição vai se comportar em uma determinada imagem. Essa é a tensão que existe entre o modelo euclidiano, que procura evitar referência ao movimento, e a prática matemática que se desenvolve nos comentários a Euclides, que vê a necessidade de usar o movimento para explicar a própria prática geométrica. Então, o que ocorre no comentário de Alberto aos *Elementos* é uma tentativa de operacionalizar as definições apresentadas por Euclides, no sentido em que o matemático precisará de fato usar o movimento para poder, com a régua e o compasso, produzir as demonstrações esperadas nos teoremas e nos problemas.

No entanto, o uso do movimento termina aí, porque no texto existe uma ruptura entre o comentário às definições e o comentário às demonstrações. No primeiro caso, o comentário às definições de Al-Nayrizi é caudatário do comentário perdido de Simplicio, ao passo que o comentário às demonstrações baseia-se estritamente em Heron de Alexandria, como o próprio matemático persa explicita em seu texto<sup>11</sup>. Assim, na paráfrase de Alberto, parece-me que não há uma repercussão na parte da demonstração do *Super Euclidem* do uso do movimento feito na parte voltada às definições.

## Comentário aos Segundos Analíticos

O comentário de Alberto Magno aos *Segundos Analíticos* segue o padrão tradicional de tratar da definição e da demonstração. Vale ressaltar que Alberto escreveu o terceiro comentário latino mais antigo aos *Segundos Analíticos*, após os comentários de Roberto Grosseteste e Roberto Kilwardby<sup>12</sup>. No caso específico de Alberto, observa-se o recurso à noção de fluxo para explicar a construção de objetos matemáticos mesmo no contexto desses comentários aristotélicos,

---

<sup>11</sup> Sobre a composição do texto de Al-Nayrizi, confira a introdução da edição de Tummers, 1994.

<sup>12</sup> Sobre a recepção dos *Segundos Analíticos* no século XIII, cf. Corbini, 2006.

revelando que a leitura que Alberto fez do comentário de Al-Nayrizi aos *Elementos* de Euclides teve um impacto não apenas na redação daquela paráfrase, mas ao longo dos vários comentários que Alberto fez a Aristóteles. No comentário aos *Segundos Analíticos*, a linha é também explicada como o movimento do ponto, ao lado da definição tradicional de comprimento sem largura. Isso terá um impacto posterior, embora não desenvolvido pelo próprio Alberto, como mostraremos aqui acerca do tratamento que Alberto dá à demonstração matemática no contexto de um comentário aos *Segundos Analíticos*.

Alberto Magno <i>Analytica Posteriora</i> Livro I, V.5	Alberto Magno <i>Super I Euclidem</i>	Al-Nayrizi Comentário aos <i>Elementos</i>
Com efeito, o movimento imaginativo do ponto produz a linha, e o movimento da linha na parte que é indivisível produz a superfície; e o movimento da superfície na posição em que é indivisível produz o corpo ou sólido. E assim toda quantidade <b>flui</b> do indivisível <sup>13</sup> .	Se alguém imaginar o movimento do ponto segundo o modo reto, que é o único modo simples de movimento, constituirá comprimento sem largura ( <i>longitudo sine latitudine</i> ), isto é a linha.. [...] Assim como dissemos que a superfície no gênero de seu movimento produz um corpo, assim também, se for tomada segundo a espécie produzirá espécies	Se uma linha se mover de sua posição original para outra, surgirá a partir desse movimento uma nova dimensão denominada largura, produzindo uma quantidade que possui duas dimensões, que se denomina superfície. A superfície, ao se mover seguindo o movimento da linha, apenas aumentará a si mesma. No entanto, se a superfície se mover como um todo de sua posição original para outra, dará origem a uma terceira dimensão, denominada profundidade <sup>15</sup> .

<sup>13</sup> Alberto Magno. In I *Analytica Posteriora*, V.5. ed. Borgnet II, 1890, p. 139. Motus enim imaginativus puncti facit lineam, et motus lineæ in partem qua indivisibilis est, hoc est, in latum facit superficiem, et motus superficiei in situm quo indivisibilis est, facit corpus vel solidum : et sic omnis quantitas **fluit** ab indivisibili. [grifo meu]

<sup>15</sup> Anaritius. *Commentary on Euclid*. Ed. Tummars, 1994, p. 1. Si autem linea in se ipsam moveatur et de suo situ primo ad alium situm fuerit mota, accidit ex sua remotione alia dimension que vocatur latitude, et provenit ex ea quantitas habens duas dimensiones que vocatur superficies [...]. Superficies quoque si moveatur lineæ sequens motionem, augebit se

Deve-se observar que a teoria da definição apresentada nos *Segundos Analíticos* contempla tanto definições naturais quanto definições matemáticas. Definições naturais, por exemplo, podem ser obtidas após um processo demonstrativo, como fica claro no comentário de Alberto<sup>16</sup>. Contudo, no caso das definições matemáticas, elas são admitidas como pontos de partida para a demonstração, de modo que a existência do objeto matemático fica a depender da construção do mesmo objeto no diagrama.

Assim, entre Aristóteles, Euclides e Porfírio, podemos observar como a teoria definicional aristotélica é ressignificada nessa recepção inicial de Euclides e dos *Segundos Analíticos* na tradição latina. Alberto é o único comentarista que, ao mesmo tempo, comentou os *Segundos Analíticos* de Aristóteles e os *Elementos* de Euclides, ou seja, o texto padrão de geometria e o texto aristotélico que trata da teoria da demonstração científica. É importante salientar que Alberto e Roger Bacon são os únicos filósofos da escolástica latina a repercutir o comentário de Al-Nayrizi aos *Elementos* de Euclides. Nesse contexto, a teoria do fluxo mostra duas coisas: uma preocupação de explicar metafisicamente o contínuo, mas

---

solum tantum. Si autem tota moveatur a suo primo situ ad alium situm, provenit dimensio tertia, que vocatur profunditas, et fit ex ea corpus, quod cum sit tres habens dimensiones, undique a superficiebus comprehenditur

<sup>14</sup> Alberto Magno. *Super I Euclidem*; ed. Tummers, 2014, p. 1-2. Si quis enim imaginetur motum puncti quocumque modo secundum rectum — qui solus motus eius simplex est secundum formam —, non constituet nisi longitudinem sine latitudine, et hoc est linea. [...] Sicut autem superficiem in genere motu suo generare corpus diximus, ita si secundum speciem accipiatur, corporis producet species regulares de quibus solis geometrae est intentio

<sup>16</sup> Em sua redação de *In II Analytica Posteriora*, II.5, Alberto fornece um comentário sobre o capítulo VII do livro II do texto de Aristóteles (ed. Bekker, 92a35-92b38) para questionar se as definições podem ser demonstradas; ou seja, o que está em questão é saber se, para produzir de modo real uma definição, é necessário previamente realizar uma demonstração. Cf. Alberto Magno, *In II Posteriora Analytica*, II.5; ed. Borgnet II, 1890, p. 177.

também de tratar adequadamente da prática matemática que depende da construção diagramática.

Quanto à demonstração, podemos observar que Alberto se comporta de maneira diversa, seja no comentário a Euclides, seja no comentário aos *Segundos Analíticos*. No comentário a Euclides, particularmente ao tratar da primeira proposição do livro, Alberto propõe uma reconstrução silogística da demonstração de que o triângulo construído é equilátero<sup>17</sup>.

Pode-se observar uma tentativa de reconstrução de uma prova matemática usando uma versão reduzida da demonstração, sem os índices, no estilo do que era feito na tradução Adelard II, de Robert de Chester<sup>18</sup>. Em contrapartida, no comentário aos *Segundos Analíticos*, Alberto retoma o problema da interpretação da passagem de Aristóteles, segundo a qual ser metade de dois retos é a causa pela qual o ângulo inscrito no semicírculo é reto. Teremos, então, uma versão alternativa da demonstração euclidiana<sup>19</sup>, segundo a qual Alberto prova isso nos seguintes termos:

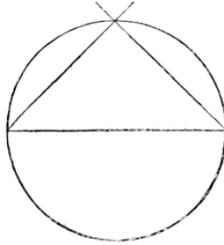
Em primeiro lugar, consideremos a causa material. Para melhor entender este conceito, usemos um exemplo. Imagine um círculo, dividido pelo diâmetro erigido pelo centro, que o divide em duas metades. Das extremidades do diâmetro, trace duas linhas em direção ao centro do arco do semicírculo. O diâmetro e essas duas linhas formam um triângulo, com um ângulo reto no côncavo do círculo (como mostrado à margem).

---

<sup>17</sup> Cf. *Infra*, nota 22.

<sup>18</sup> Cf. Busard & Folkerts, 1992.

<sup>19</sup> Thomas Heath, ao comentar *Elementos* III.31, apresenta uma prova semelhante ao apresentar sua consideração sobre como seria a demonstração que Aristóteles teria em mente. A estratégia da prova, como assinala Heath, é dividir o triângulo em dois triângulos isosceles retângulos. Cf. Heath, 1908, p. 63.

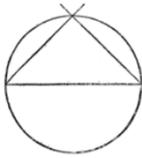


Em seguida, trace duas linhas que se estendam além do círculo das extremidades do diâmetro. Torna-se claro que uma linha reta perpendicular a outra linha cria dois ângulos retos<sup>20</sup>.

Ora, essa reconstrução não é exatamente equivalente à reconstrução silogística a *Elementos* I.1 do comentário a Euclides. A única coisa em comum é que, em ambos os casos, há uma reconstrução silogística na qual, na premissa maior, há uma versão sincopada da demonstração, sem a referência aos índices para marcar os pontos no diagrama. No entanto, do ponto de vista estilístico, há uma nítida diferença entre as duas reconstruções.

Alberto Magno. Segundos Analíticos Livro II, III.2	Alberto Magno. Super I Euclidem
	<i>1 Sobre uma linha reta data, construa um triângulo equilátero [...]</i>

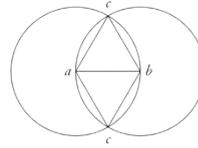
<sup>20</sup> Alberto Magno, *In II Posteriora Analytica*, III.3; Ed. Borgnet, II, 1890, p. 8. Ponamus autem primo in causa materiali: et ut bene intelligatur exemplum, describatur primo circulus et dividatur per diametrum per centrum eductum ex utraque parte ad circumferentiam: deinde ab extremitatibus diametri ex utraque parte ducantur duae lineae directe ad punctum, in quo directe est medietas semicirculi. Istaе duae lineae cum diametro faciunt triangulum, cujus ille angulus qui stat in concavo circuli, rectus est, sicut vides in margine. Deinde protrahantur lineae duae a terminis diametri protractae extra circulum in continuum et directum. Tunc patet quod linea recta perpendiculariter cadens super lineam rectam facit duos angulos rectos.



Dizemos que a **causa formal** é a que diz o que era ser na definição, o que já foi anteriormente expresso e provado como [termo] médio: e assim dever-se-á argumentar: tudo que possui a noção de retitude é reto; a noção do ângulo constituído no semicírculo é da retitude; portanto é reto

[...]

De acordo com a **causa material**, argumenta-se assim: tudo o que é a metade de dois retos é reto; o ângulo no semicírculo é a metade de dois retos; portanto, é reto<sup>21</sup>.



Isso pode ser transformado em silogismo assim:

todo triângulo retilíneo com os lados iguais a linhas que partem do mesmo centro da mesma circunferência é equilátero. Ora, o triângulo ABC foi constituído sobre a linha AB que tem etc.; logo, é equilátero. A seguir, vê a figura<sup>22</sup>.

O resultado importante a ser observado na evolução do pensamento de Alberto sobre a questão da matemática é a percepção que Alberto tem do

<sup>21</sup> Alberto Magno. In II *Analytica Posteriora*, III.2; ed. Borgnet, II, 1890, p. 230. Dicimus quod **causa formalis** quid erat esse in diffinitione dicens, jam in ante habitis significata et probata est esse medium: et tunc sic erit arguendum: omne cujus ratio rectitudinis habetur, rectum est: anguli in semicirculo constituti ratio est rectitudinis: ergo est rectus. [...] Secundum autem **causam materialem** sic arguitur: omne quod est medietas duorum rectorum, est rectum: angulus in semicirculo est medietas duorum rectorum: ergo est rectus. [grifos meus]

<sup>22</sup> Alberto Magno. *Super I Euclidem*; ed. Tummies, 2014, p. 14. Supra datam rectam lineam aequilaterum triangulum constituere. [...] Syllogizetur ergo sic: omnis triangulus rectilineus latera habens aequalia lineis egredientibus ab eodem centro ad eandem circumferentiam est aequilaterus. Sed triangulus abc super datam lineam ab constitutus est habens etc., ergo est aequilaterus. Schema autem est ut vides.

diagrama na prática matemática. Não se trata de uma concepção de prova heterogênea<sup>23</sup>; mas, por exemplo, no comentário aos *Segundos Analíticos* acima, ele desenvolve uma argumentação sobre a demonstração de que o ângulo inscrito no semicírculo é reto<sup>24</sup>. Ele apresenta duas formulações: uma que chama de demonstração pela causa formal e outra que ele chama de demonstração pela causa material. No contexto, Alberto compara a demonstração feita na matemática com a demonstração feita na física, que envolve causas extrínsecas, a eficiente e a final. No caso da demonstração por causa formal, o que se observa é que o termo médio é o próprio conceito de reto, como se pôde observar na citação acima.

Em contrapartida, na demonstração por causa material, o termo médio é a metade de dois retos. Pode-se aduzir que, para se estabelecer relações mereológicas de todo e parte, é necessário recorrer à figura. Não se pode, assim, supor que uma mera demonstração que parta das definições, a chamada demonstração por causa formal, seja capaz de conceber relações entre todo e metade. Observe paralelamente os dois tipos de demonstração, conforme tratado pelo autor nas colunas abaixo.

	Demonstração por causa formal	Demonstração por causa material
Premissa Maior:	Tudo que possui a noção de retitude é reto;	Tudo o que é a metade de dois retos é reto;
Premissa Menor:	a noção do ângulo constituído no semicírculo é da retitude;	o ângulo no semicírculo é a metade de dois retos;
Conclusão:	portanto é reto.	portanto é reto.

<sup>23</sup> Prova heterogênea possui a parte diagramática como elemento de prova ao lado da parte linguística. Sobre o papel do diagrama na prática matemática de Euclides, cf. Manders, 2008.

<sup>24</sup> Com *supra*, na nota 19, a prova que acompanha o comentário aos *Segundos Analíticos* é diferente da prova apresentada por Euclides no livro III, proposição 31. A demonstração de Euclides prova mais, ou seja, que o ângulo no semicírculo é reto qualquer que seja o ponto do arco em que se encontra o ângulo. A prova do comentário de Alberto prova apenas no caso em que o ponto no qual se encontra o ângulo divide o arco ao meio. Pretendo abordar essa diferença detalhadamente em um trabalho posterior.

Assim, Alberto considera que a demonstração geométrica envolve as duas atividades, ou seja, tanto a parte formal, onde se recorre à demonstração a partir das definições, quanto a parte material, onde o diagrama exerce um papel. Vale ressaltar que não é comum nos comentários aos *Segundos Analíticos* que o diagrama seja posto à margem, como se observa no texto de Alberto Magno<sup>25</sup>. Ou seja, Alberto faz isso como modo de ressaltar o papel do diagrama na prática matemática. O papel do diagrama na prática matemática é significativo. Embora não houvesse uma concepção clara sobre o que seria uma prova heterogênea, com uma parte linguística e outra diagramática, Alberto apresenta uma ideia clara de que se deve supor um papel para a relação parte-todo do diagrama na etapa de construção de uma prova, o que ele denominava prova por causalidade material.

## Comentário à Metafísica

O texto de James Weisheipl, “Albert the Great against the Oxford Platonists”, marcou definitivamente a literatura secundária sobre a recepção que Alberto Magno faz da matemática no século XIII. Assim, quando Alberto Magno trata do erro de Platão, estaria se referindo aos seus contemporâneos de Oxford, a saber, Roberto Grosseteste, Roger Bacon e Roberto Kilwardby. Weisheipl parte do comentário à *Metafísica*, no qual Alberto afirma que os objetos físicos estão fundamentados nos objetos matemáticos, que estão fundamentados nos objetos metafísicos, considerando que objetos matemáticos existiriam na natureza<sup>26</sup>. Na verdade, esses autores, como é sabido, tinham acesso apenas a uma parte do *Timeu* na tradução de Calcídio, bem como se baseavam em referências indiretas de Aristóteles que estavam circulando no contexto universitário do século XIII<sup>27</sup>.

Mas o que é marcante, tanto no século XII quanto no século XIII, é a circulação de Boécio, tanto o *De Aritmética*, quanto os comentários à *Isagoge* ou o *De Trinitate*. São textos que caracterizam a matemática como tendo um objeto independente do pensamento, incorporado à realidade, ficando a depender de um ato abstrativo para existir na mente. Ou seja, a visão boeciana de matemática

---

<sup>25</sup> Observe, por exemplo, o comentário feito por Tomás de Aquino. Cf. *Expositio libri Posteriorum*, II, lectio 9, nº 6. Ed. Leon., 1\*/2, 1989, p. 361.

<sup>26</sup> Cf. Weisheipl, 1958.

<sup>27</sup> Cf. Anzulewicz, 2013.

implica a admissão de objetos como pontos, linhas e superfícies incorporados na realidade junto aos corpos sensíveis, ficando a depender de uma atividade intelectualiva.

Ademais, circulava também uma tradução dos *Elementos* de Euclides atribuída erroneamente a Boécio<sup>28</sup>, tradução essa que não possuía a tradução das provas e que se restringia aos primeiros livros, sem, por exemplo, uma tradução da parte dos *Elementos* em que há referência a definições genéticas, a saber, no caso dos sólidos.

Nesse sentido, Kilwardby está mais preocupado com o modelo boeciano de matemática do que uma reconstrução platônica. Concedo que Alberto esteja debatendo com seus contemporâneos, mas o que ele está chamando de erro de Platão deveria ser pensado como um erro de Boécio. Por outro lado, pode-se observar ao longo do pensamento de Alberto Magno uma tentativa de conciliar as duas visões, uma visão boeciana dos objetos considerados em abstrato com uma visão da construção do objeto matemático na imaginação através do movimento, tendo em vista a necessidade do recurso diagramático.

Isso também pode ser observado no comentário à *Metafísica*, por exemplo, no Livro V, Tratado I, Capítulo 9, que apresento a seguir:

E por esta [razão], deve-se saber que há quantidade apenas de acordo com o comprimento que flui por um ponto através do **movimento imaginativo do ponto**. Eis porque as superfícies são delimitadas pela linha, que é delimitada pelo ponto, dando a conhecer a quantidade, i.e. a superfície, que é indivisível pala única indivisibilidade da profundidade, mas divisível por duas divisões, e disso ter-se-á a quantidade que flui a partir da linha pelo **movimento imaginativo da linha**. Por isso também a superfície é o limite do corpo; superfícies, por sua vez, delimitadas pelas linhas, que são delimitadas pelo ponto, ou seja, que o corpo é quantidade totalmente perfeita, de nenhum modo indivisível, fluindo do **movimento imaginativo da superfície**. (...) Daí se segue que o **movimento**

---

<sup>28</sup> Cf. Folkerts, 1970.

**imaginativo do ponto** produz o **contínuo**, posto que seu ser é a partir da posição, e não a partir da indivisibilidade. Mas o **movimento imaginativo da unidade** produz o discreto, posto que seu ser se dá apenas a partir do simples e indivisível, em que nada é contínuo<sup>29</sup>.

Comentando o livro V da *Metaphysica*, Alberto Magno insiste na ideia de um movimento imaginativo na construção dos objetos geométricos. Trata-se de uma influência clara do prólogo ao comentário de Al-Nayrizi aos *Elementos* de Euclides, do qual Alberto havia feito uma paráfrase anteriormente. Nesse sentido, ele afirma que o movimento imaginativo do ponto produz a linha, que o movimento imaginativo da linha produz a superfície, e que o movimento imaginativo da superfície produzirá o corpo. Ademais, trazendo uma contribuição adicional, diz que o movimento imaginativo da unidade produz o discreto. Ou seja, ele estende para os números aquilo que ele observa na prática matemática da geometria.

Assim, em seu *Comentário à Metafísica*, Alberto está preocupado em contrariar a posição do chamado erro de Platão, identificado pela literatura como platonismo de Oxford, mas o que lhe incomoda é a admissão de entidades indivisíveis na realidade de modo independente do pensamento. Isso tem sua origem no problema das linhas indivisíveis no contexto do comentário à Física.

Ora, ao longo das obras de Alberto, se observa uma conciliação do problema das linhas indivisíveis com a recepção da geometria via Al-Nayrizi, que leva a pensar a prática matemática como dependendo, em certa medida, do

---

<sup>29</sup> Alberto Magno, *In V Metaphysica*, l.9; ed. Geyer, 1964, p. 230. Et per hoc scitur, quod non est quantitas nisi secundum longitudinem fluens a puncto **motu imaginativo puncti**. Et per hoc quod superficies terminatur ad lineam terminatam puncto, facit sciri quantitatem, quae est superficies, quod est indivisa unica indivisione profundi, duabus autem divisionibus divisibilis, et ideo scitur, quod est quantitas fluens a linea **motu lineae imaginativo**. Et per hoc quod superficies est terminus corporis, superficies, dico, terminata linea, quae terminatur puncto, scitur, quod corpus est in toto perfecta quantitas, nullo modo indivisibilis, fluens a **motu imaginativo superficiei**. [...] Et ideo contingit, quod **motus imaginativus puncti** facit **continuum**, quia esse suum est a positione, et non ab indivisibilitate. Sed **motus imaginativus unitatis** facit discretum, quia esse suum a sola et simplici est indivisibilitate, quac nihil est continui. [grifos meus]

movimento, pelo menos para a construção diagramática, uma vez que as definições e as demonstrações prescindem do diagrama para serem satisfeitas.

Por fim, pode-se observar que isso não foi uma eventualidade do comentário à geometria, que na verdade era uma paráfrase a Al-Nayrizi, mas algo marcante ao longo da obra de Alberto, como se pôde observar na citação acima.

Então, para Alberto Magno, a noção de movimento na imaginação é uma noção central que vai sendo construída ao longo de sua obra, pois se observa no comentário à *Física* o problema das linhas indivisíveis e da impossibilidade de se supor que elas são compostas de pontos. No comentário a Euclides, traz-se à baila a noção de movimento. Já no comentário aos *Segundos Analíticos*, a ideia de movimento na imaginação já está presente e perdura até seu comentário à *Metafísica*, na sua crítica ao platonismo de Kilwardby, Grosseteste e Roger Bacon. Nesse sentido, concordo com o cenário de Weisheipl, apenas pontuando que, em vez de caracterizar como platonismo, seguindo Alberto, deveríamos ter em mente a visão boeciana da natureza dos objetos matemáticos.

Embora posterior ao comentário à *Física* e ao comentário aos *Elementos* de Euclides, a paráfrase à *Metafísica* feita por Alberto deixa claro que a relação entre movimento e geometria não se tratava apenas de uma característica oriunda de seu comentário a Euclides que parafraseava o comentário feito por Al-Nayrizi.

## REFERÊNCIAS

- ALBERTUS MAGNUS. Super Euclidem. Edição de Paul Tummers (Alberti Magni Opera Omnia, ed. Colon. XXXIX). Münster i. Westfalen: Aschendorff, 2014.
- ALBERTUS MAGNUS. Physica. Edição de Paul Hossfeld (Alberti Magni Opera Omnia, ed. Colon. XXVII). Münster i. Westfalen: Aschendorff, 1993a.
- ALBERTUS MAGNUS. Liber De Lineis Indivisibilibus. In: ALBERTUS MAGNUS. Physica. Edição de Paul Hossfeld, 488-515 (Alberti Magni Opera Omnia, ed. Colon. XXVII/2). Münster i. Westfalen: Aschendorff, 1993b.

- ALBERTUS MAGNUS. *Metaphysica*. Edição de Bernhard Geyer. (Alberti Magni Opera Omnia, ed. Colon. XVI). Münster i. Westfalen: Aschendorff, 1960.
- ALBERTUS MAGNUS. *Liber Posteriorum Analyticorum*. (B. Alberti Magni Opera Omnia, ed. Borgnet, v. II). Paris: Vivès, 1890.
- ANARITIUS (=Al-Nayrizi); TUMMERS, P.M.J.E. The Latin translation of Anaritius' Commentary on Euclid's elements of geometry, books I-IV. Nijmegen: Ingenium Publ., 1994.
- ANZULEWICZ, Henryk. Plato and Platonic/Neoplatonic sources in Albert. In: RESNICK, I. (ed.) *A companion to Albert the Great. Theology, Philosophy and the Sciences*. Leiden-Boston: Brill, 2013. p. 595-601.
- BERTOLACCI, A. Albert's Use of Avicenna and Islamic Philosophy. In: RESNICK, I. (ed.) *A companion to Albert the Great. Theology, Philosophy and the Sciences*. Leiden-Boston: Brill, 2013. p. 601-611.
- BUSARD, Hubertus L.; FOLKERTS, Menso. *Robert of Chester's Redaction of Euclid's Elements, the so-called Adelard II Version*. Springer Science & Business Media, 1992.
- CORBINI, Amos et al. *La teoria della scienza nel XIII secolo. I commenti agli Analitici Secondi*. Firenze: Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2006.
- FOLKERTS, Menso. "Boethius" *Geometrie II. Ein mathematisches Lehrbuch des Mittelalters*. Wiesbaden: F. Steiner, 1970.
- HEATH, Thomas L. (ed.) *The Thirteen Books of the Elements, Vol. 2: Books 3-9*. Cambridge: Cambridge University Press, 1908.
- MANDERS, K. Diagram-based geometric practice. In: MANCOSU, P. (ed.) *The philosophy of mathematical practice*. New York: Oxford University Press, 2008. p. 65-79.
- SILVA, M. A. O. Albert the Great on Mathematical Quantities. *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 73, n. 3/4, 2017, p. 1191-1202.
- TOMÁS DE AQUINO. *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita ...*, t. 1<sup>a</sup>/2: *Expositio libri Posteriorum. Editio altera retractata*. Commissio Leonina, Roma – Paris: J. Vrin, 1989.
- TUMMERS, P.M.J.E. et al. (Ed.). The Latin translation of Anaritius' Commentary on Euclid's elements of geometry, books I-IV. Nijmegen: Ingenium Publ., 1994.

WEISHEIPL, J. Athanasius. "Albertus Magnus and the Oxford Platonists".  
Proceedings of the American Catholic Philosophical Association, v. 32. 1958. p.  
124-139.

# Considerações sobre a hierarquia natural na obra de Alberto Magno<sup>1</sup>

Felipe de Souza Terra<sup>2</sup>

## 1. Introdução

A obra de Alberto Magno, assim como da maioria dos filósofos escolásticos medievais, se caracteriza por uma grande convergência de fontes filosóficas de distintas tradições, possibilitada, em grande parte, pelo movimento de tradução que se seguiu à Reconquista. A tradução para o latim das obras aristotélicas e neoplatônicas, bem como dos tratados e comentários dos filósofos árabes, imbuíu os filósofos da tarefa de assimilar as teorias contidas nesses tratados e compatibilizar teses muitas vezes divergentes entre si. É precisamente essa tensão entre as fontes aristotélicas e neoplatônicas que marca a concepção de Alberto sobre a hierarquia responsável por classificar os entes que compõem a realidade. A tradição neoplatônica, representada, entre outros, principalmente por Pseudo-Dionísio, transmite aos escolásticos o tratado *Da hierarquia celeste*, em que é delineada uma hierarquia que abrange principalmente o mundo supralunar e os entes imateriais (ROREM, 1993). Por sua vez, a tradição aristotélica, principalmente através dos tratados biológicos de Aristóteles, transmite aos escolásticos uma teoria que defende uma escala da natureza, classificando exclusivamente os entes sublunares.

Na obra de Alberto Magno, é possível identificar a recepção e a retomada desses dois modelos de hierarquias. Uma hierarquia, apresentada principalmente no tratado *O ser e a inteligência (De intellectu et intelligibili)*, toma como perspectiva o primeiro motor imóvel, e analisa o modo como os entes causados

---

<sup>1</sup> Agradeço à minha orientadora, Dr<sup>a</sup> Ana Rieger Schmidt, e à Dr<sup>a</sup> Roberta Miquelanti pela prestatividade na procura e digitalização de algumas passagens da obra de Alberto Magno, sem as quais este texto estaria incompleto.

<sup>2</sup> O presente trabalho foi realizado com bolsa da Capes.

formam uma cadeia hierárquica. Os entes que compõem a realidade são classificados, dessa maneira, através do nível de realidade que cada um comporta. Ou seja, quanto maior o nível de realidade, mais elevada a posição do ente na hierarquia ontológica. Uma hierarquia aparentemente distinta, porém, pode ser identificada na filosofia natural de Alberto. Seguindo de perto a biologia aristotélica, ela toma como perspectiva de análise exclusivamente os entes sublunares, tendo como resultado uma hierarquia natural, também conhecida como “escala da natureza” (*scala naturae*). Nessa hierarquia, os entes são classificados a partir das suas formas substanciais.

Ainda que consideremos possível conciliar essas duas dimensões da hierarquia celeste e sublunar, alinhando as influências neoplatônicas e aristotélicas na obra de Alberto, não temos condições de defender satisfatoriamente essa interpretação neste texto. Em razão disso, neste artigo, limitaremos nossa análise apenas à consideração da hierarquia sublunar, de influência aristotélica, que emerge dos textos de Alberto. Consideraremos as diferentes maneiras pelas quais essa hierarquia pode ser considerada a partir da forma, em seguida, de que maneira essa hierarquia pode ser atrelada à hierarquia dos quatro elementos básicos. Para isso, consideraremos como os organismos naturais são concebidos como compostos a partir de uma relação entre o nível de calor vital e um nível inversamente proporcional de terra. Por fim, analisaremos a maneira pela qual Alberto introduz uma hierarquia intraespecífica entre os seres humanos.

## **2. A escala da natureza em Aristóteles**

A metafísica aristotélica é composta, em termos gerais, por três tipos básicos de entidades: as substâncias sublunares, as substâncias supralunares e o primeiro motor imóvel. Segundo Gad Freudental, a cada um desses tipos de entidades corresponde, respectivamente, um grau crescente de realidade, de modo que as substâncias sublunares sejam as entidades que têm um ínfimo grau de realidade e o primeiro motor imóvel, o sumo grau de realidade (Freudenthal, 1995, p. 64). Além disso, esses graus de realidade assumem uma dimensão cósmica ao serem atrelados a estratos espaciais do cosmos: as substâncias sublunares ocupam uma posição espacial inferior, mais próximas ao centro do cosmos; já as substâncias supralunares, uma posição intermediária. O primeiro motor imóvel, por sua vez, é um caso especial. Apesar de ser incorpóreo e, dessa

forma, não ocupar lugar no espaço, ainda assim, é associado por Aristóteles a uma posição “para além” da esfera das estrelas fixas, o que “permite se concluir que o primeiro motor é associado, na concepção de Aristóteles, com a localização espacial específica ‘lá em cima’” (Freudenthal, 1995, p. 64, nossa tradução). Ao associar a cada tipo de entidade um estrato espacial, é possível afirmar que a hierarquia ontológica dos entes corresponde a uma ordem vertical na topologia do cosmos. Ou seja, cada estrato da hierarquia é ordenado na dimensão vertical, aquela que ordena o acima e o abaixo. Desse modo, quanto maior o grau de realidade que uma substância tiver, mais elevado será a sua posição na ordem vertical do cosmos. Voltaremos a essa ordem vertical do cosmos quando tratarmos dos lugares naturais dos elementos e sua ordenação vertical.

A hierarquia dos entes supralunares se conecta com a hierarquia dos entes sublunares. Nesse domínio, do mesmo modo, Alberto segue Aristóteles e sustenta que as substâncias naturais também estabelecem relações de superioridade ou inferioridade umas com as outras. Essa hierarquia toma como referência a consideração dos graus de realidade envolvidos nas formas substâncias de cada ente. Como é evidente pela própria estrutura do tratado *De anima*, os três diferentes tipos de alma mantêm relações hierárquicas básicas. De modo que a alma vegetativa é a mais básica, uma vez que as operações realizadas por ela (nutrimento, crescimento, reprodução) não dependem de nenhuma operação anímica anterior. Isto é, segundo a filosofia aristotélica, não há um tipo de alma mais básica que a vegetativa e de cujas operações esta última dependeria para poder funcionar. Na sequência, a alma sensitiva, por sua vez, pressupõe as operações vegetativas para poder realizar as operações da sensibilidade. Por fim, a alma intelectual pressupõe as partes vegetativa e sensitiva para poder realizar as operações intelectuais. Essa estrutura indica que a hierarquia no mundo sublunar alça o ser humano, detentor da alma intelectual, como o ente mais elevado hierarquicamente. Os animais irracionais e as plantas viriam na sequência, ocupando, respectivamente, a segunda e a terceira posição nessa hierarquia.

A explicação mais intuitiva recorre à consideração de que essa hierarquia se consolida em razão do número de operações que um ente pode realizar. Nesse sentido, um ser humano que tem uma alma intelectual realiza, além das operações intelectuais, as operações vegetativas e sensitivas. Um animal irracional, por contraste, realiza apenas as operações da percepção sensória e vegetativas. Uma

planta, por fim, realiza apenas operações vegetais. A superioridade hierárquica dos seres humanos frente às demais substâncias naturais do mundo sublunar se evidenciaria pelo maior número de operações anímicas que essa espécie é capaz de realizar. A inferioridade dos demais entes, por sua vez, se fundaria precisamente no menor número de operações anímicas que são capazes de realizar.

Embora essa explicação seja correta, ela não captura a razão própria que fundamenta essas relações hierárquicas. Acreditamos que essas relações entre substâncias naturais podem ser melhor compreendidas por duas outras vias conexas. Uma via explica a superioridade hierárquica em função de níveis de imaterialidade, e outra via explica essa superioridade através da operação mais nobre, a intelectual. Como veremos, ambas vias são atreladas uma à outra, dado que a operação intelectual só é possível graças à imaterialidade. Ainda assim, vejamos como cada via pode ser compreendida independentemente.

É possível explicar a hierarquia do mundo sublunar através de níveis de imaterialidade na medida em que se pode identificar níveis crescentes de imaterialidade nas operações próprias de cada tipo de alma. A alma vegetativa representa o nível ínfimo de imaterialidade, uma vez que as operações realizadas por ela ocorrem essencialmente por meio da matéria. A operação de nutrimento é direcionada sobre a matéria dos alimentos ingeridos; a operação de crescimento direciona essa matéria digerida até os órgãos ou partes do corpo que devem crescer; a operação de reprodução direciona a matéria digerida para a produção do esperma. Como é possível notar, todas as operações ocorrem por meio da materialidade. Ainda assim, essas operações ainda retêm um certo nível de imaterialidade no sentido de que essas três operações não se explicam em termos exclusivamente materialistas. Ou seja, essas operações não ocorrem somente em função de uma dinâmica dos elementos ou das qualidades elementares que constituem a matéria. Pelo contrário, elas dependem de capacidades anímicas as quais são irredutíveis à uma dimensão estritamente material.<sup>3</sup> A alma vegetativa, desse modo, não é material.

---

<sup>3</sup> É precisamente isso que Alberto, seguindo o argumento de Aristóteles, procura provar no seu *Comentário ao 'De anima'* II, 2, 3 quando refuta a tese de Empédocles segundo a qual a alma vegetativa poderia ser identificada com o fogo. Com isso, recusa-se uma concepção puramente materialista da alma vegetativa.

Em segundo lugar, as operações realizadas pela alma sensória envolvem um nível ainda maior de imaterialidade, na medida em que não só a alma sensória não é material, assim como a alma vegetativa, como seu próprio objeto intencional é imaterial (SPRUIT, 1993). Analisemos o caso da faculdade da visão, que é uma parte da alma sensória, responsável por informar o olho. Essa própria faculdade já envolve por si uma imaterialidade na medida em que a operação de percepção visual não pode ser explicada exclusivamente pela materialidade do olho. Além dessa, a operação visual envolve também a imaterialidade do próprio agente causal que atualiza a faculdade, a saber, a espécie sensível. A cor que existe no mundo extramental emite espécies sensíveis imateriais que afetam os olhos e os atualizam. Essas espécies sensíveis têm, segundo essa teoria, uma existência imaterial ou intencional. Portanto, as operações da alma sensitiva envolvem um nível maior de imaterialidade do que é envolvido nas operações vegetativas.

Por fim, a alma intelectual envolve o nível mais alto de imaterialidade alcançável no mundo sublunar. Diferentemente das operações sensórias que precisam de órgãos corpóreos para poder operar, as operações intelectuais não só não demandam órgãos como são completamente avessas a eles. Isso em razão do fato de que a materialidade implica na particularidade e contingência. Na medida em que o intelecto é voltado à consideração de objetos universais e necessários, ele demanda essencialmente a imaterialidade. Dessa maneira, é possível observar a hierarquia dos entes naturais como construída a partir dos níveis crescentes de imaterialidade das operações anímicas. Na medida em que realiza operações identificadas com um maior nível de imaterialidade, as operações intelectuais, os seres humanos são os seres mais elevados nessa ordem hierárquica.

Outra forma conexa de explicar a construção dessa hierarquia é apelando exclusivamente à superioridade da operação intelectual sobre as demais. Do modo como a compreendemos, essa é a razão mais apropriada para explicar a pretensa superioridade dos seres humanos no mundo sublunar. Isso porque, como Alberto descreve no seu tratado *O ser e a inteligência (De intellectu et intelligibili)*, como a essência do ser supremo é a inteligência e os demais entes são concebidos como envolvendo diferentes níveis de privação dessa inteligência, a hierarquia geral dos

entes se constitui por referência aos níveis de inteligência<sup>4</sup>. Desse modo, quanto maior o nível de inteligência, mais alta a posição hierárquica de um ente, e vice-versa.

Dentre as substâncias do mundo sublunar, apenas os seres humanos participam da inteligência em sentido estrito, sendo capazes de realizar operações intelectuais. Considerada da perspectiva do intelecto, não há comensurabilidade possível entre animais irracionais ou plantas com os seres humanos, uma vez que os dois primeiros não compartilham a propriedade do intelecto. Nesse sentido, pode-se dizer que as plantas e os animais irracionais são incomensuráveis com os seres humanos, sob a perspectiva do intelecto. Ora, entre coisas incomensuráveis não é possível estabelecer relação hierárquica<sup>5</sup>. Sendo assim, não seria possível tomar como referência a inteligência como princípio ordenador da hierarquia no mundo sublunar.

Contornando essa dificuldade, é possível identificar na tradição aristotélica alguns indícios que apontam sutilmente para a consideração de que os níveis de inteligência poderiam se estender para além da espécie humana, até os animais irracionais. Com isso, poderia haver entre a espécie humana e as demais espécies uma comensurabilidade com relação à inteligência. Isso é possível identificar na própria obra aristotélica, como Freudental afirma (1995, p. 67),

---

<sup>4</sup> *O ser e a inteligência* I, 1, 3 (2017, p. 35): “Amplius inter causata est nobili primo propinquius, quod est causa, quod pluribus bonitatibus et nobilitatibus appropinquat; sed intellectivum pluribus nobilitatibus et bonitatibus appropinquat primo cognitivo et perfecte, et hoc est magis intellectivum quam vivum solum vel sentiens et vivens tantum; oportet igitur, quod fons et origo cognitionis vitae sit aliqua natura intellectualis.” (“Além disso, dentre os causados está mais próximo do primeiro [ente] nobre aquele que se aproxima mais das perfeições e excelências [da causa primeira]. Mas o ser intelectual se aproxima mais das perfeições e excelências do primeiro e perfeito cognoscente, que é inteligente, e não somente vivente ou somente senciente e vivente. É necessário, portanto, que a fonte e origem da vida do conhecimento seja uma natureza intelectual.”) Com a exceção do texto *O ser e a inteligência*, todas as demais traduções do latim para o português são de nossa autoria.

<sup>5</sup> Por exemplo, uma magnitude em uma dimensão não é comensurável com uma magnitude em duas dimensões. Ou seja, um comprimento de uma linha não é comensurável com a área de um plano. Não é possível afirmar, em sentido estrito, que um dado plano é maior que uma determinada linha, uma vez que a linha não tem uma das dimensões que o plano tem.

quando o filósofo escreve que o ser humano é o *mais* inteligente de todos os animais, ou seja, sugerindo que a diferença da inteligência entre animais não seria qualitativa, mas quantitativa. Ou seja, o ser humano não é o único a ter inteligência, mas aquele que tem mais, dentre as substâncias naturais.

No caso dos animais irracionais, que por definição não têm intelecto, a inteligência está presente neles, ainda que infimamente, através da operação dos sentidos internos mais complexos, como a cogitativa e estimativa<sup>6</sup>. Quando esses sentidos operam, eles são capazes de apreender alguns aspectos quase universais. Como no exemplo clássico dos escolásticos da ovelha que vê um lobo: quando percebe a presença do seu predador, a ovelha identifica nele uma ameaça, e, com base nessa identificação, ela foge. De maneira muito incipiente, essa operação guarda semelhança com as operações intelectuais de raciocínio prático dos seres humanos. De modo que seria possível afirmar que os animais irracionais compartilham, ainda que ínfimo, um nível de inteligência.

Consideramos até aqui, a hierarquia dos entes sublunares sob a perspectiva da sua dimensão formal, ou seja, tomando como referência as diferenças entre os três tipos de alma que Aristóteles delinea no tratado *De anima*. Além dessa perspectiva, contudo, as substâncias sublunares também podem ser hierarquizadas através de sua dimensão material. Seguindo de perto Aristóteles, Alberto afirma que há diferenças na composição elementar dos diferentes corpos dos entes no mundo sublunar. Analisaremos na sequência de que maneira é possível identificar algum tipo de superioridade na composição elementar dos corpos dos seres humanos frente aos demais seres vivos, e em que sentido essa diferença fisiológica fundamenta as relações hierárquicas intraespecíficas entre diferentes seres humanos. Antes disso, consideraremos brevemente como Alberto apresenta a hierarquia entre os quatro elementos básicos que compõem o mundo sublunar. Embora, à primeira vista, possa parecer deslocada nesse contexto, essa investigação fornecerá as premissas para nosso argumento na sequência.

---

<sup>6</sup> Tomás de Aquino, por exemplo, denomina a cogitativa em alguns textos como a razão particular. *Questões disputadas De anima* 13: “Unde ad hoc in aliis animalibus ordinatur aestimativa naturalis; in homine autem vis cogitativa, quae est collativa intentionum particularium: unde et ratio particularis dicitur, et intellectus passivus.” (“O que nos outros animais é ordenada a estimativa natural, no homem, porém, é ordenada a potência cogitativa, a qual reúne as intenções particulares – motivo pelo qual é dita razão particular e intelecto passivo.”)

### 3. A hierarquia de nobreza entre os quatro elementos

A análise albertiana da hierarquia dos quatro elementos envolve essencialmente uma análise dos lugares naturais de cada um dos quatro elementos. Acompanhando a exposição aristotélica no tratado *De caelo*, IV, o argumento de Alberto é tortuosa e emprega distinções muito sutis em alguns momentos. Como esse não é o interesse central de nosso artigo, nos limitaremos a uma exposição das linhas gerais da sua argumentação, dando mais ênfase aos seus corolários.

O tratado 2 do *Comentário ao 'De caelo' IV* toma como ponto de partida a consideração das posições “acima” (*sursum*) “abaixo” (*deorsum*) como a causa final do movimento causado pela leveza e gravidade, respectivamente. Os elementos são apresentados, dessa maneira, pela sua causa final. Isso significa que a natureza dos elementos envolve um movimento segundo a dimensão vertical, no qual a leveza tende à posição superior, e a gravidade, à posição inferior<sup>7</sup>.

Na sequência, Alberto introduz uma distinção entre a gravidade e leveza absolutas e por comparação. Quando absolutas, essas naturezas têm como fim a posição acima ou abaixo com relação a qualquer outro elemento. Aos elementos fogo e terra são atribuídas as naturezas de leveza e gravidade absolutas, pois não há nenhum outro elemento que tenha como fim posição mais acima que o fogo. Do mesmo modo com o elemento terra: não há nenhum outro elemento que tenha

---

<sup>7</sup> *De coelo et mundo* IV, 2, 1 (1890, p. 300): “[...] et concessum fuerit, quod sursum et deorsum sunt contraria in loco existentia, tunc oportet necessario, quod moventia ad duo loca per se sicut ad fines motuum suorum, sunt grave et leve [...]. Ex his enim necessario sequitur, quod motus elementorum ad loca sua est motus ad formas suas et ad suos fines, quia idem est motus ad formam et ad locum, sicut docuimus in octavo physicorum” (“[...] e que seja concedido que acima e abaixo são contrários existentes no lugar, então é necessário que aqueles que movem por si em direção a esses dois lugares, como a fins de seus movimentos, sejam o pesado e o leve [...] disso necessariamente se segue que o movimento dos elementos aos seus lugares seja movimento às suas formas e aos seus fins: pois é o mesmo o movimento à forma e o movimento ao lugar, como ensinamos em Física, VIII [...].”)

como fim, posição mais abaixo<sup>8</sup>. Já com relação a gravidade e leveza por comparação, podem ter como fim posições que são acima com relação a um elemento, mas abaixo com relação a outro. Esse par de naturezas estabelece os dois elementos, ar e água, que ocupam posições intermediárias entre os dois extremos. O elemento ar é leve por comparação na medida em que tem como fim uma posição superior com relação ao elemento água, mas inferior com relação ao elemento fogo. Por sua vez, o elemento água é pesado por comparação na medida em que tem como fim uma posição inferior com relação ao ar, mas superior com relação ao elemento terra<sup>9</sup>.

A consideração sobre a hierarquia dos lugares naturais dos quatro elementos só é completa quando é introduzida a relação hilemórfica existente entre os quatro elementos. Essa relação se constitui, segundo Alberto, na medida em

---

<sup>8</sup> *De coelo et mundo* IV, 2, 4 (1971, p. 261-2): “Dicimus ergo quod grave absolute acceptum et simpliciter est, quod subsidet quiescendo sub omnibus universaliter corporibus. Leve autem absolute et simpliciter acceptum est, quod natat quiescendo super omnia generaliter corpora, quae rectum habent motum. [...] Sic igitur diffinitis levi et gravi simpliciter dictis dicimus, quod gratia exempli ignis est simpliciter levis [...] et e contrario dicimus terram esse gravem simpliciter, eo quaecumque quantitas vel pars eius accipiatur, semper movetur deorsum [...]” (“Dizemos, pois, que pesado absoluta e simplesmente compreendido é aquilo que descerá, repousando sob todos corpos universalmente. Leve absoluta e simplesmente compreendido, porém, é aquele que flutua, repousando sobre todos os corpos em geral que têm movimento retilíneo. [...] Assim definidos leve e pesado simplesmente ditos, diremos que, por exemplo, fogo é sempre leve [...] e, por contrário, dizemos a terra ser pesada simplesmente, por meio dela qualquer quantidade ou pouca quantidade que se recebe, sempre é movida para baixo [...]”)

<sup>9</sup> *De coelo et mundo* IV, 2, 4 (1971, p. 262): “Grave autem et leve per comparisonem dicta habent utramque istarum virtutum per comparisonem diversam. [...] habent istas virtutes simplices non multiplicatas nisi per comparisonem ad elementa superiora et inferiora [...] has virtutes esse simplices qualitates in mediis elementis; quod probatur per hoc quod sunt unius simplicis loci sicut finis, quia aer movetur ad locum concavum ignis, qui est unus locus simplex, et aqua movetur ad concavum aeris, qui est etiam locus simplex.” (“Pesado e leve ditos por comparação possuem, ambos, dessas virtudes por comparações diversas [...] possuem estas virtudes simples e não multiplicadas, a não ser por comparação aos elementos superiores e inferiores [...] estas virtudes são qualidades simples no intermédio dos elementos: o que é provado pelo fato que são de um lugar simples como fim, pois o ar é movido ao local côncavo do fogo, que é um lugar uno e simples; e a água é movida ao côncavo do ar, que é, igualmente, um lugar simples.”)

que o lugar superior pode ser compreendido como continente do lugar inferior, ele pode ser considerado como mantendo uma relação de forma com o segundo. Isso porque “todo continente está para seu contido em ato e em semelhança à forma, e todo contido está para seu continente em propriedade e similitude à matéria”<sup>10</sup>. Com essas premissas, Alberto pode tirar a conclusão de que os elementos pesados e leves absolutos podem ser ditos, respectivamente, matéria e forma<sup>11</sup>. Já os elementos intermediários, que são ditos leves e pesados por comparação, são caracterizados como formal ou material também por comparação. Ou seja, o ar é formal com relação à água, mas material com relação ao fogo, porque superior ao primeiro, mas inferior ao segundo.

O que gostaríamos de enfatizar, contudo, é a tese de que há uma relação de nobreza entre os elementos na medida em que eles estabelecem essa relação hilemórfica. Levando em consideração a hierarquia dos lugares naturais obtida por esse raciocínio, como resultado, obtivemos que o fogo é o elemento mais superior, seguido pelo ar, pela água e pela terra, o elemento cujo lugar natural é o mais inferior. As relações de superioridade e inferioridade podem ser compreendidas em termos hilemórficos, como vimos. E é precisamente essa relação hilemórfica que é responsável por introduzir o componente da nobreza, como Alberto apresenta:

[...] evidentemente, todo continente está para seu contido em ato e em semelhança à forma, e todo contido está para seu continente em propriedade e

---

<sup>10</sup> *De coelo et mundo* IV, 2, 7 (1971, p. 266-7): “omne continens se habet ad suum contentum in actu et similitudine formae, et omne contentum se habet ad suum continens in proprietate et similitudine materiae”

<sup>11</sup> *De coelo et mundo* IV, 2, 7 (1971, p. 267): “[...] corpus formale simpliciter, quod videlicet est sicut continens tantum et non contentum ab aliquo elementorum, est id quod movetur ad locum, qui est continens tantum, et ideo oportet, quod sit virtutis simplicis, quae est levitas absolute accepta [...] Corpus autem, quod est in similitudine materiae, est contentum tantum et est in loco contento tantum et ideo est potentiae simplicis quae est gravitas movens sub se omnia corpora deorsum.” (“[...] corpo formal simplesmente, que, evidentemente, é continente apenas e não é contido por nenhum outro elemento, é aquele que é movido ao lugar que é continente apenas: e, por essa razão, é necessário que seja de uma virtude simples que é a leveza absoluta [...] o corpo, porém, que está em semelhança com a matéria, é contido apenas, e está no lugar contido apenas: e, por essa razão, é de uma potência simples que é a gravidade que move para baixo de tudo”

similitude à matéria, e toma-se isto, reciprocamente, por nobre e menos nobre e razão de aperfeiçoamento e perfectibilidade completos, como forma e matéria.<sup>12</sup>

Neste trecho, podemos perceber a articulação explorada entre as noções de forma e matéria e a primazia ontológica, atribuída pelo aristotelismo, à forma sobre a matéria. Como Aristóteles defende em *Metafísica* VII, 5 (1028<sup>a</sup>31-35)<sup>13</sup>, a forma é anterior à matéria segundo a natureza, o tempo, a definição e o conhecimento. Isso permite a esse sistema filosófico atrelar à forma um elemento de nobreza sobre a matéria, por ser ontologicamente anterior. Essa mesma tese é mobilizada na apresentação dos lugares naturais dos elementos.

Como dissemos, a apresentação de Alberto é muito sutil: o autor não tira explicitamente todas as conclusões que se seguem desse conjunto de teses. Mesmo que isso não seja feito na superfície do texto albertiano, podemos tirar por nossa conta algumas conclusões. Como vimos, a argumentação desenvolvida pelo filósofo procurou defender que os lugares naturais dos elementos são os seguintes, por ordem do mais acima ao mais abaixo: fogo, ar, água e terra. Aliado a isso, foi dito que o elemento que ocupa a posição mais elevada tem um caráter mais formal, se comparado com os demais. Aquele que ocupa a posição mais inferior, por sua vez, tem um caráter mais material. Com base nessas teses, é possível inferir uma hierarquia de nobreza entre os quatro elementos. Quanto a esse ponto, é interessante notar que o comentário de Tomás de Aquino apresenta esse tópico de maneira mais sutil do que a identificada no texto de Alberto<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> *De coelo et mundo* IV, 2, 7 (1971, p. 266-7): “[...] quod videlicet omne continens se habet ad suum contentum in actu et similitudine formae, et omne contentum se habet ad suum continens in proprietate et similitudine materiae, et referuntur haec ad invicem per nobile et minus nobile et rationem perfectientis et perfectibilis sicut forma et materia.”

<sup>13</sup> Aristóteles afirma, mais especificamente, que a substância primeira é anterior à matéria. Uma vez que a substância primeira é identificada com a forma substancial, é possível obter a tese de que a forma substancial é anterior à matéria.

<sup>14</sup> Tomás apresenta mais explicitamente essa relação entre posição superior e nobreza quando escreve no seu *Comentário ao “De caelo”*, I, 5, §53: “[...] sursum est locus in quem feruntur levia, deorsum autem locus in quem feruntur gravia. Et hoc rationabiliter: nam sicut in nobis nobilior pars est quae est sursum, ita in mundo corpora levia sunt nobiliora, quasi formaliora” (“[...] ‘acima’ é o lugar ao qual tende as coisas leves, ‘abaixo’ é o lugar ao qual

Com todas essas premissas em mente, podemos tirar a seguinte conclusão: o fogo é o elemento mais nobre dentre os quatro, pois é o elemento mais formal, que tem como lugar natural a posição mais acima dentre todos os lugares. Em contrapartida, o elemento terra é o elemento menos nobre dos quatro, uma vez que é o elemento mais material, tendo como lugar natural a posição mais ínfima<sup>15</sup>. Os elementos intermediários têm graus de nobreza por comparação aos outros: o ar é o segundo elemento mais nobre, pois é formal com relação à água e a terra, mas é material com relação ao fogo. O elemento água é o terceiro mais nobre, pois é formal com relação à terra, mas material com relação ao ar.

Por fim, importa considerar, para compreender o argumento da próxima seção, como as qualidades elementares são atreladas a cada um dos quatro elementos. Nesse ponto Alberto segue a exposição feita por Aristóteles no tratado *Sobre a geração e a corrupção*. No seu comentário a esse tratado, Alberto afirma que: “[...] pois nós vemos que o fogo é quente e seco, o ar é quente e húmido [...]; a água, porém, é fria e húmida; a terra, fria e seca.”<sup>16</sup> Ainda que não nos aprofundemos na consideração dos argumentos que sustentam essa tese, para os propósitos deste artigo, gostaríamos de enfatizar apenas uma consequência. Essa identificação das qualidades elementares nos permite concluir que a qualidade quente é atrelada aos elementos superiores, fogo e ar. Já a qualidade fria é atrelada aos elementos inferiores, água e terra. Como veremos nas próximas seções, a diferença entre quente e frio é um ponto crucial da explicação aristotélica da hierarquia natural e da diferença das mulheres frente aos homens e sua pretensa inferioridade.

---

tendem as coisas pesadas. E esta é a razão: pois, do mesmo modo como em nós a parte mais nobre é aquela de cima, do mesmo modo no mundo os corpos leves são mais nobres, quase formais.”)

<sup>15</sup> Alberto afirma explicitamente isso em *O ser e a inteligência* II, 1, 2 (2017, p. 111): “Ab intelligentia autem prima descendunt huiusmodi formae, et quo magis ipsa, eo magis efficiuntur materiales et ignobiles ita, quod ultima in descensu est forma elementalis et ínfima elementi, quod est terra, quod esse dicitur faex elementorum.” (“Tais formas descem da inteligência primeira, e quanto mais distam dela, tanto mais materiais e ignóbeis se tornam, de tal modo que as últimas [formas] nessa descida são as formas ‘elementais’, dentre as quais a ínfima é a terra, que é chamada de o *residuo dos elementos*.”)

<sup>16</sup> *De generatione et corruptione* II, 1, 8 (1890, p. 424): “[...] quia nos videmus quod ignis est calidus et siccus, aer est calidus et humidus [...] aqua autem frigida et humida, terra vero frigida et sicca”

## 4. A hierarquia fisiológica das substâncias naturais

Do modo como a interpretamos, essa hierarquia de nobreza entre os quatro elementos é complementar e serve de referência para o estabelecimento da hierarquia entre substâncias sublunares na obra de Alberto. Nesse ponto temos que reconhecer o caráter escasso de referências explícitas a essa hierarquia na superfície do texto. Uma vez que em sua própria obra, Aristóteles não dedica nenhum tratado a discutir explicitamente essa noção, os comentadores da obra aristotélica no período medieval acabam fazendo o mesmo. O que nos resta é apenas a possibilidade de tentar sistematizar um conjunto de passagens muitas vezes dispersas que fazem menção a relações hierárquicas entre seres humanos, animais irracionais e plantas.

A bibliografia especializada em Aristóteles afirma que a superioridade hierárquica do ser humano frente aos demais seres animados pode ser explicada, tanto de uma perspectiva formal, como vimos na primeira seção, como também por uma perspectiva material. Segundo essa segunda via, a superioridade ou inferioridade hierárquica de um ente é representada pela maior ou menor presença de calor vital nos seus organismos. Como Freudental (1995) e Brague (1988) defendem, a espécie humana, uma vez que tem o maior nível de calor vital, serve de padrão de medida para considerar as demais espécies. Por meio dessa consideração, obtém-se como resultado que os animais irracionais têm um nível inferior de calor vital, comparado com os seres humanos, e por isso são hierarquicamente inferiores. As plantas, tendo um nível ínfimo de calor vital, estão na base dessa cadeia hierárquica.

Esse princípio da biologia aristotélica é retomado por Alberto na sua filosofia natural, principalmente nos seus comentários às obras de filosofia natural aristotélica. É precisamente isso que podemos identificar no comentário ao tratado *Sobre os animais* (*De animalibus*)<sup>17</sup>:

Assim, em tais coisas, o fogo deve inerir substancialmente. E o seu signo está no crescimento ascendente em todos seres animados.

---

<sup>17</sup> “De animalibus” consiste numa reunião dos textos *História dos animais* e *Sobre a geração dos animais*, de Aristóteles. Sobre a constituição desse tratado, consultar (SCANLAN, 1987).

Este movimento, com efeito, não ocorre senão em razão da leveza e calor do fogo. E o signo disso é que os animais cujos corpos são os mais quentes e têm menos terra são os que mais se erigem e se elevam, como o homem e certos gêneros de macacos que andam eretos sobre os dois pés.<sup>18</sup>

Neste texto, Alberto apresenta os dois pontos da biologia aristotélica: (i) o fato que o ser humano, dentre todos os seres vivos, tem o corpo mais quente; e (ii) que esse calor é acompanhado por uma menor proporção de terra. Como vimos na seção anterior, fogo e terra são os elementos extremos na ordem hierárquica dos elementos, o primeiro sendo o mais leve e o segundo, o mais pesado. Alberto parece retomar essa oposição ao mencionar a leveza do calor, associada ao fogo, e atrelar a ela a elevação do corpo humano. Essa leveza do calor é explicitamente contraposta ao elemento terra, que, sendo o mais pesado, representa uma tendência de movimento descendente. O fato de que o corpo humano é elevado, como Alberto identifica, é explicado, desse modo, em razão da predominância do calor na sua composição corporal, e da redução do elemento terroso.

Tendo isso em vista, podemos formular um outro princípio, associado àquele de que o calor vital ordena a hierarquia natural. Segundo os interpretes aristotélicos, esse segundo princípio afirma que há uma relação inversamente proporcional entre calor vital e a presença de elemento terroso na composição dos organismos<sup>19</sup>. Os seres que instanciam essa relação inversamente proporcional são os seres humanos: pelo que vimos na citação anterior, os humanos têm maior proporção de calor e menor proporção de terra.

O contraste dessa relação é apresentado por Alberto em outro momento do livro *Sobre os animais*. No capítulo 1 da questão XX (*De animalibus* XX, 2, 1), texto no qual o autor dá início ao estudo dos quadrúpedes, ele explora a diferença entre esses animais irracionais e os seres humanos: “Todos os animais desse tipo [quadrúpedes] têm uma postura pronada em direção à terra em razão do peso de

---

<sup>18</sup> *De animalibus* XX, 1,4: “Oportet igitur in talibus ignem substantialiter inesse. Et hujus signum est in sursum augeri corpora omnium animatorum. Hunc enim motum non habent nisi propter ignis levitatem et caliditatem. Cujus signum est, quia animalia corpora calidiora et minus terrestria habentia, magis eriguntur et elevantur, sicut homo, et quaedam genera simiarum quae erecta incedunt duobus pedibus.”

<sup>19</sup> Brague (1988, p. 258-59); Freudenthal (1995, p. 50)

suas cabeças e a ‘terrosidade’ (*terrestreitatem*) do seu corpo, a qual o calor complexional não é capaz erigir<sup>20</sup> A partir da leitura dessa passagem, podemos concluir que o calor dos corpos dos animais irracionais é inferior, comparado com os seres humanos; além disso, a “terrosidade” predomina na composição elementar dos seus corpos. Isso significa que nos corpos desses animais há uma menor proporção de leveza, atrelada ao calor, e uma maior proporção de gravidade, atrelada ao elemento terra. Com isso, seus corpos assumem uma postura pronada, pois têm na sua composição um predomínio de elementos pesados, com tendência de movimento descendente.

A partir do princípio da relação inversa entre fogo e terra, pode-se, igualmente, inferir a posição de um ente na hierarquia das substâncias através de uma consideração sobre a proporção dos elementos que compõem os seus corpos. Aquele ente que instancia uma maior proporção de fogo sobre uma menor proporção de terra é mais elevado que o ente que instancia uma menor proporção de fogo sobre uma maior proporção de terra. Como fica evidente na passagem supracitada, uma vez que os seres humanos são aqueles que têm maior calor vital em seus corpos e menor proporção de terra, eles são os mais elevados hierarquicamente.

Completando a hierarquia, as plantas devem ocupar uma posição mais inferior com relação a todos os demais seres vivos. Isso porque, nos seus corpos, Alberto identifica um maior predomínio de elemento terroso<sup>21</sup> sobre a proporção de calor<sup>22</sup>. Ou seja, as árvores instanciam uma proporção diametralmente oposta àquela identificada nos seres humanos, de maior calor e menor “terrosidade”.

Através dessas considerações, podemos perceber que a mobilização da relação entre calor/fogo e terra para compreender a composição dos corpos dos

---

<sup>20</sup> *De animalibus* XX, 2, 1 (1891, p. 1448): “Omnia autem hujusmodi animalia prona sunt in terram, tum propter pondus capitis, tum propter terrestreitatem corporis quod calor complexionalis erigere non potest.”

<sup>21</sup> *De anima* II, 4, 1 (1951, p. 150): “non possunt sentire plantae; carent autem hujusmodi harmonia in organis, propterea, quia terrestres sunt, et ideo actiones earum ab actionibus materialibus elevari non possunt” (“as plantas não podem sentir: elas carecem, com efeito, de certa harmonia nos órgãos, pois são terrestres; os seus atos, pois, não podem ir além dos atos materiais”)

<sup>22</sup> Segundo a interpretação de Amalia Cerrito (2021, p. 114), Alberto concebe o calor das plantas como não sendo de origem interna, mas, sim, proveniente ou do próprio solo, do ambiente ou do sol.

seres sublunares não é alheia à consideração dos lugares naturais de cada um desses elementos. Na medida em que as substâncias no mundo sublunar são compostas exclusivamente a partir dos quatro elementos, e que, quando entram na composição dos corpos, as formas dos elementos ainda exercem influência sobre o todo<sup>23</sup>, é plausível esperar que, de alguma maneira, as tendências dos elementos, de movimento ascendente ou descendente, influencie nos compostos e nos corpos das substâncias.

É precisamente isso que ocorre quando Alberto afirma, como vimos, que os corpos dos seres humanos são mais elevados do que os corpos de todas as demais substâncias naturais. Como o filósofo escreve na passagem supracitada do *De animalibus*, os seres humanos, junto com alguns tipos de macacos, têm os corpos que mais se erigem dentre os animais<sup>24</sup>. Já os corpos dos animais irracionais são pronados em direção à terra, não sendo elevados na mesma proporção que dos humanos. As plantas, por sua vez, teriam um corpo completamente invertido no qual a sua parte superior (as raízes) estão embaixo da terra, e sua parte inferior (galhos e folhas) estão sobre a terra. Alberto sistematiza esses três tipos de orientações corporais no seguinte trecho:

[...] não é o mesmo acima e abaixo nos corpos animados e no mundo: pois, no mundo, acima e abaixo diferem e se opõem através da situação apenas, nos corpos dos animais diferem a figura, membros e ofícios. Com efeito, em todo ser animado, dizemos que a cabeça é o superior dos seus corpos; todavia, vemos que a cabeça das bestas é pronada à terra, e não reta, exceto o homem, somente [...]. Uma vez que a figura e o

---

<sup>23</sup> *De caelo*, IV, 2, 5 (1971, p. 263): “Dicimus enim, quod quando gravitas et levitas est in reliquis corporibus compositis, tunc oportet, quod accidat eis levitas et gravitas a corporibus primis, quae sunt in ipsis [...] sicut gravius est aurum quam argentum, dicemus quod componitur ex pluribus partibus terrestribus aurum quam argentum [...]” (“Dizemos, com efeito, que quando o peso e a leveza estão no restante do corpo composto, então é necessário que ocorra nele a leveza ou o peso pelos corpos primários, que estão nele próprio [...] assim como o ouro é mais pesado que a prata, dizemos que o ouro é composto de mais partes terrestres do que a prata.”)

<sup>24</sup> Cf. nota 18.

ofício nos corpos animais são distinguidos [segundo] acima e abaixo, então, como as raízes das plantas têm nas bocas dos animais semelhança de ofício, a raiz é o superior da planta, e os ramos, inferior; pois não é o mesmo acima e abaixo o que no mundo é acima e abaixo [...]<sup>25</sup>

Embora um tanto truncada, essa passagem afirma que a parte superior dos seres humanos, identificada em suas cabeças, coincide com a parte superior do cosmos; e sua parte inferior coincide com a inferior do cosmos. Já nos animais irracionais, suas cabeças, como vimos anteriormente, são voltadas para baixo, para a terra, com isso a parte superior de seus corpos (sua cabeça) não coincide imediatamente com a parte superior do mundo. Já com as plantas, a sua parte superior é identificada nas suas raízes, isso faz com que haja uma inversão total das posições: a parte superior das plantas está na parte inferior do cosmo.

As referências longitudinais das posições dos corpos de cada um dos três tipos de seres vivos podem ser explicadas pelos elementos que entram na sua composição corporal. Enquanto o ser humano, como vimos, é composto por um maior nível de calor e um nível menor de terra, no seu corpo há maior predomínio de elementos leves do que elementos pesados. Com isso, a leveza dos elementos introduz nos seus corpos uma tendência ascendente. Os animais irracionais estão numa situação intermediária, dado que não tem muito calor e nem muita terra em seus corpos. As plantas, por fim, uma vez que têm o predomínio do elemento pesado na composição dos seus organismos, têm seus corpos voltados para baixo.

---

<sup>25</sup> *De anima* II, 2, 3 (1890, p. 218): “[...] non idem est sursum et deorsum animati corporis et mundi: quia in mundo sursum et deorsum differunt et opponuntur situ tantum, se in corporibus animalis differunt figura membrorum et officio. In omni enim animato dicimus quod caput est superius corporis eius, et tamen videmus quod bestiarum caput est primum in terra, et **non rectum, nisi solius hominis** [...]. Si ergo figura et officii in corporibus animalis distinguuntur sursum et deorsum, tunc cum planta radices habeant ori animalium per officium símiles, radix erit in plantis sursum, et rami deorsum: quia non idem erit sursum et deorsum quod in mundo est sursum et deorsum [...]” (nossa ênfase). Ver também: *De animalibus* XII, 3, 1: “Et ideo etiam membra extrinseca in homine sunt cognita habentia quamdam ab omnibus aliis diversitatem: habet enim in hiis convenientiam cum universo sive mundo superiori. Non enim est animal rectae staturae et erecti corporis nisi homo.”

## 5. A hierarquia intraespecífica entre homens e mulheres

A mobilização dessa parte da teoria biológica medieval, embora um tanto quanto antiquada para a nossa sensibilidade contemporânea, nos ajuda a compreender como é possível identificar uma hierarquização intraespecífica nesse sistema proposto por Alberto. Até o momento, consideramos apenas a hierarquia entre espécies distintas ou entre gêneros distintos: entre animais irracionais e racionais ou entre animais e vegetais. Entretanto, como é possível compreender uma hierarquia entre indivíduos de uma mesma espécie? Como é possível compreender, a partir dessa teoria, a pretensa superioridade dos homens frente às mulheres, sustentada por muitos filósofos medievais?

A explicação dessas relações hierárquicas intraespecíficas não pode ser encontrada apelando à contrapartida formal das substâncias. Isso porque as substâncias de mesma espécie, como os diferentes indivíduos humanos, devem ter, segundo a metafísica aristotélica, a mesma forma substancial. Entre homens e mulheres não pode haver qualquer distinção com relação à forma substancial de um com relação a de outro. Com relação a habitantes de regiões climáticas distintas, por exemplo, ocorre a mesma coisa: não é possível afirmar que africanos e asiáticos têm formas substâncias distintas dos europeus. Do mesmo modo como as diferenças existentes entre indivíduos humanos distintos é explicada em função da matéria, podemos investigar se à distinção material também não está atrelada alguma relação hierárquica.

É precisamente esse o caso que identificamos quando analisamos o modo como Alberto concebe a diferença entre homens e mulheres. A principal diferença apontada pelo filósofo para explicar a discrepância entre os sexos recai precisamente sobre o calor de seus corpos. Segundo Alberto: “a causa própria da masculinidade é o calor (*caliditas*) do esperma, e a causa da feminilidade é o frio complexional.”<sup>26</sup> Voltaremos adiante ao conceito de compleição. Antes, consideremos o que se segue dessa tese albertiana. Uma vez que, como vimos, da perspectiva material, a hierarquia das substâncias naturais é definida em função dos níveis de calor vital nos seus organismos, é possível inferir que, nesse sistema

---

<sup>26</sup> *De animalibus*, IX, tract.2, cap.3, (1891, p.715): “[...] causa masculinitatis propria est caliditas spermatis, et causa femininitatis est complexionalis frigiditas”.

filosófico, a mulher é concebida como inferior aos homens uma vez que tem um calor vital menor<sup>27</sup>.

Poderia nos ser objetado que as diferenças fisiológicas são acessórias e não as causas próprias da diferença entre homens e mulheres. Como resposta, diríamos que, pelo contrário, a explicação para a diferenciação sexual a partir da teoria albertiana recai exclusivamente sobre a diferença fisiológica do corpo feminino comparado com o masculino. Isso pode ser constatado considerando a afirmação de Alberto de que “a mulher é produzida através de um defeito no calor do sêmen.”<sup>28</sup> Ou seja, a causa própria dessa diferença é a causa material do calor, uma vez que um homem não difere de uma mulher pela sua forma substancial, mas apenas pela sua matéria. Desse modo, nossa análise deve focar em uma consideração sobre as diferenças materiais entre os corpos de ambos os sexos.

Mencionada brevemente por Alberto na passagem supracitada, a noção de compleição é central para compreender as diferenças entre os corpos dos seres humanos. Segundo a medicina galênica, é possível identificar quatro tipos de compleições: colérica, sanguínea, fleumática e melancólica<sup>29</sup>. A essas compleições são correlatos os quatro elementos, respectivamente: fogo, ar, água e terra. Uma vez que há uma hierarquia, como vimos, entre os quatro elementos, os quatro tipos de compleições também são concebidos como mantendo relações hierárquicas. As compleições atreladas aos elementos leves e quentes (fogo e ar), como a colérica e, principalmente, a sanguínea são tidas como as melhores compleições, e são

---

<sup>27</sup> Alberto reforça em outras passagens a inferioridade do calor vital nos corpos das mulheres. *De anima* II, 2, 3 (1890, p. 218): “Sed verum est quod in senibus et in mulieribus frigidis plus nutriuntur inferiora membra quam superiora, **propter caloris defectum**: quia calor est instrumentum animae, et deficiente instrumento, aut nullae fiunt operationes artis, aut non bene fiunt” (“De fato, nos idosos e nas mulheres, o frio nutre mais os membros inferiores que os superiores, em razão do déficit de calor; pois o calor é o instrumento da alma, e, estando deficiente o instrumento, ou nenhuma operação de sua competência é realizada, ou não será bem realizada”) Ver também: *De Animalibus* XVIII, 1, 3 (1891, p. 1203)

<sup>28</sup> *Quaestiones super de animalibus* III, 22 (1955, p. 136): “[...] quia mulier producitur ex defectu caloris in semine”. Para uma discussão sobre a autenticidade desse texto, consultar Resnick e Kitchell (2008).

<sup>29</sup> Para uma apresentação mais detalhada da constituição das compleições, consultar MATTOS, 2021, p. 97.

identificadas como próprias dos homens<sup>30</sup>. Já a compleição fleumática, associada a um elemento pesado e frio, a água, é inferior.

Analisando os textos biológicos de Alberto, podemos constatar que mulheres são associadas precisamente à compleição fleumática, que envolve as qualidades do elemento água: o frio e a humidade<sup>31</sup>. A humidade é associada às mulheres principalmente em razão do maior número de fluidos corporais que apenas o corpo feminino é capaz de produzir, como o leite materno e a menstruação<sup>32</sup>.

O principal efeito da diferença de compleições dos corpos de homens e mulheres é pensado através do seguinte raciocínio teleológico. Todas as operações do corpo humano são voltadas, em última análise, a permitir que as operações intelectuais sejam bem realizadas. Quando alguma operação vegetativa ou, especialmente, sensitiva não é bem executada, então as operações intelectuais também não o serão. É precisamente por meio da consideração dos efeitos de diferentes compleições corporais sobre as operações intelectuais que Alberto pretende defender uma hierarquia entre indivíduos humanos e, mais especificamente, entre homens e mulheres.

Podemos identificar isso analisando o modo como Alberto descreve os efeitos da compleição fleumática dos corpos das mulheres sobre as suas operações intelectuais. Uma das referências mais explícitas a esse respeito está em *Questões disputadas sobre os animais*. Sobre o efeito da compleição fleumática sobre o intelecto, Alberto escreve: “[...] as capacidades sensíveis são fracas na mulher em razão da frieza da sua compleição, uma vez que ela tem um

---

<sup>30</sup> A noção de hierarquia entre compleições humanas aparece de maneira incipiente na obra de Alberto, mas será muito explorada por autores subsequentes, como Pietro d’Abano e Gentile da Foligno. Sobre esse tópico, consultar: (BIGOTTI, 2022); (KAYE, 2014); (ROBERT, 2013)

<sup>31</sup> *De Animalibus* XVIII, 1, 3 (1891, p. 1203): “Amplius corpora humida fleumatica habentes quorum complexio est muliebris” (“Além disso, têm os corpos húmidos fleumáticos cuja compleição é feminina.”) Sobre esse ponto, consultar Jacquart (2014).

<sup>32</sup> Alberto atrela a capacidade de produzir leite com a presença de humidade e substância aquosa no corpo feminino em *De animalibus* I, 2, 23. Em *De animalibus* III, 2, 9, Alberto estabelece uma íntima relação entre o sangue menstrual e o leite materno. Sobre esse tópico, consultar: (JACQUART; THOMASSET, 1989, p. 49)

sentido tátil pobre e, como resultado, um intelecto fraco.<sup>33</sup> Alberto associa a falta de calor vital com a má realização da sensibilidade humana, tanto nos sentidos externos, como o tato, como nos sentidos internos, pelo cérebro.

O raciocínio subjacente a essa passagem é uma constatação derivada a partir de sua teoria epistemológica. Assumindo uma posição empirista, Alberto defende que os sentidos são a fonte primária de conhecimento intelectual. Com isso, na medida em que há um déficit na operação dos sentidos, haverá, conseqüentemente, um déficit na operação intelectual. É precisamente isso que Alberto identifica nas mulheres: uma vez que elas têm pretensamente uma má realização da sensibilidade, tanto no tato como no cérebro, elas teriam, conseqüentemente, um déficit intelectual. A causa apontada para isso recai novamente sobre a pretensa frieza dos corpos femininos: seria essa frieza responsável por enfraquecer suas capacidades sensoriais e do seu cérebro<sup>34</sup>.

As compleições sanguíneas e coléricas, pelo contrário, uma vez que são atreladas às qualidades elementares do ar e do fogo, respectivamente, têm maior calor, e, por isso, podem realizar melhor as operações da sensibilidade<sup>35</sup> e,

---

<sup>33</sup> *Quaestiones super de animalibus* XV, 11 (1955, p. 266): “[...] quia propter friditatem complexionis in muliere debilitantur vires sensitivae, quae est peioris tactus, et per consequens est debilioris intellectus.”

<sup>34</sup> Observando outras fontes filosóficas do período medieval, podemos identificar a mesma teoria sendo assumida. Egídio Romano, por exemplo, mobiliza a compleição fleumática como uma para sustentar que a mulher tem uma capacidade deliberativa defectiva. *De regime principium* II, 1, 23 (f. 101r): “Sic etiam foemina habet invalidum consilium. Quia habet complexionem invalidam: et déficit a valitudine viri. Quod autem foemina non sunt robustae corpore: non est ex bonitate complexionis: sed ex malitia. Mollices etiam carnis in ipsis magis arguit **abundantiam flegmatis** quam bonitatem complexionis.” (“Com efeito, a mulher tem um conselho inválido. Pois tem uma compleição inválida e deficitária com relação à saúde do homem. De fato, as mulheres não são robustas de corpo e não são de não boa compleição, mas de má compleição. A moleza das carnes nelas mesmas indica mais a abundância da fleuma do que uma boa compleição.”)

<sup>35</sup> Como Rémi Brague aponta, é um princípio da biologia aristotélica a associação do maior nível de calor vital e menor nível de terra no organismo com a acuidade do sentido do tato. Consultar BRAGUE (1988, p. 258-59); Freudenthal (1995, p. 50). Essa tese pode ser derivada mais facilmente nas obras de Pietro d’Abano (1247 - 1316) a partir de duas premissas sustentadas pelo autor. A primeira é de que os homens têm compleições mais quente que as mulheres; a segunda é enunciada no *Comentário aos “Problemas”* de

consequentemente, do intelecto. A razão que opõe os efeitos do frio e do calor sobre as operações da sensibilidade é encontrada por referência à tendência longitudinal atrelada a essas qualidades: enquanto o calor é associado a elementos leves (ar e fogo) cujo movimento é ascendente; o frio é associado a elementos pesados (água e terra) cujo movimento é descendente. Ao tender para cima, o calor eleva o nutrimento e os espíritos<sup>36</sup> para o alto do corpo, até o cérebro, local identificado como o centro da sensibilidade humana. Ao tender para baixo, o frio não eleva o nutrimento e os espíritos até o cérebro, fazendo com que as faculdades sensórias não operem adequadamente. É precisamente isso que Alberto defende quando escreve:

[...] nos jovens, nos quais há muito calor, os membros superiores são mais nutridos que os inferiores, pois neles o calor do fogo atrai a si muita matéria. Multiplicada, a matéria é elevada muito acima, e pouco para baixo. Pela mesma razão é que nas mulheres os membros inferiores aumentam muito, como as pernas e as nádegas, e os membros superiores são delgados (*gracilia*), como braços e ombros. Pois nelas a frieza vicejante engrossa o nutrimento, o qual, em razão de seu peso, é trazido para a parte inferior. Não obstante, vê-se que todo nutrimento no qual domina água ou terra não se move para cima, a não ser que seja convertido em fogo ou em chama (*ignita*).<sup>37</sup>

---

Aristóteles IV, 15 (D'ABANO, 1482, f. 160a) por ocasião de uma consideração sobre o prazer: “[...] delectatio consistit in tactu, ubi igitur tactus erit perfectior et tactus maior ibi delectatio intensior sed hoc est in viris cum temperatoris sint complexionis mulieribus, igitur et cetera.” (“[...] o deleite consiste no tato; com efeito, onde o tato é mais perfeito e maior, aí então o deleite é mais intenso. Isso, contudo, ocorre nos homens uma vez que são mais temperados do que a compleição das mulheres”)

<sup>36</sup> Sobre o conceito de espíritos, consultar: (BONO, 1984)

<sup>37</sup> *De anima* II, 2, 3 (1890, p. 218): “[...] in juvenibus, in quibus est multum calidum, membra superiora plus nutriri quam inferiora, quia in eis calor ignis multam ad se trahit materiam, et illa multiplicata multum elevatur sursum, et parum deorsum. Eadem autem causa est, quod in mulieribus membra inferiora multum augentur, sicut crura, et nates, et membra superiora habent gracilia, sicut brachia et humeros : quia frigiditas vincens in eis ingrossat

Embora o contraste explorado por Alberto nessa passagem seja entre jovens e mulheres, podemos considerar que a consideração sobre os jovens pode ser estendida aos homens também, uma vez que ambos são identificados pelo maior nível de calor vital. A razão desse contraste está na oposição entre o calor e o frio: enquanto o calor introduz uma tendência de movimento para o alto, conduzindo o nutrimento para as partes superiores do corpo, o frio introduz uma tendência de movimento para baixo, conduzindo o nutrimento para as partes inferiores. Como os homens são identificados pela predominância do calor vital, pode-se concluir que neles a parte superior é mais nutrida; enquanto, nas mulheres, as partes inferiores recebem mais nutrimento, as suas partes superiores permanecem pouco nutridas<sup>38</sup>. Essa diferença poderia ser considerada como gratuita se, como mencionamos anteriormente, a parte superior do corpo humano não fosse considerada como a mais nobre em razão de reunir, na cabeça, as operações da sensibilidade, tanto dos sentidos internos quanto de quatro dos cinco sentidos externos.

Alberto não menciona explicitamente na passagem supracitada, mas, em outros textos, ele deixa claro que uma das implicações dessa teoria é considerar que o próprio cérebro das mulheres é menor que dos homens<sup>39</sup>. Com isso, podemos compreender melhor porque razão o filósofo afirma, como vimos, que “as capacidades sensíveis são fracas na mulher”. Uma vez que seus cérebros recebem menos nutrimento, as capacidades de percepção e de experiência sensível são pretensamente reduzidas nas mulheres. Isso tem como consequência que as suas capacidades intelectuais seriam completamente empobrecidas. A partir da teoria de Alberto, a mulher é, pois, compreendida como inferior nas suas capacidades intelectuais, fazendo com que o filósofo considere legítimo afirmar

---

nutrimentum, quod ponderositate sua trahitur inferius. Videbat nihilominus in omni nutrimento dominari aquam et terram, et ideo putabat haec non moveri sursum, nisi prius essent conversa in ignem vel ignita.”

<sup>38</sup> James Brundage (BRUNDAGE, 1990, p. 426) identifica essa mesma concepção nas obras de Nicolau de Lira (1270 - 1349). Ian Maclean (1983, p. 35) reforça a importância dessa tese e sua perduração até o período renascentista: “Her [women] physical shape (fatter hips and narrower shoulders than the male) is also the result of colder humours, which do not possess sufficient energy to drive matter up towards the head.”

<sup>39</sup> *De animalibus* XII, 2, 3, (1891, p. 845): “cerebrum viri maius est cerebro mulieris.” (“o cérebro do homem é maior que o cérebro da mulher”)

que a mulher tem uma razão<sup>40</sup> e um juízo fracos<sup>41</sup> e que “fique aquém nas operações intelectuais que consistem na apreensão do bem.”<sup>42</sup>

## 6. Conclusão

A pretensa inferioridade hierárquica da mulher frente aos homens se explica, em última análise, por referência à hierarquia dos quatro elementos. Na medida em que as compleições atreladas aos elementos leves têm mais calor, mais nutrimento é dirigido para o cérebro, fazendo com que realizem mais e melhor as capacidades intelectuais e racionais. Já as compleições atreladas aos elementos pesados e frios, como água e terra, não são plenamente capazes de levar o nutrimento até o cérebro, fazendo com que realizem menos as capacidades intelectuais. Uma vez que, como vimos anteriormente, a inteligência é o principal referente para o estabelecimento de uma hierarquia, a hierarquia dos quatro elementos é enquadrada como complementar para explicar a desigualdade de inteligência entre homens e mulheres.

Na medida em que é considerada como complementar, é possível afirmar que a hierarquia dos quatro elementos e a hierarquia dos níveis de inteligência fazem referência a uma e mesma ordem longitudinal cosmológica. Ou seja, os seres mais inteligentes são aqueles que são posicionados num nível mais elevado verticalmente, e os menos inteligentes, num nível menos elevado. Isto é, uma vez que o calor introduz o movimento ascendente e, precisamente, esse movimento faz com que os homens sejam mais inteligentes, então é possível afirmar que a inteligência é associada ao nível elevado na dimensão vertical. Por contraste, todos os organismos identificados com algum elemento ou qualidade com tendência descendente, como o frio, são identificados como menos inteligentes.

---

<sup>40</sup> *Quaestiones super de animalibus* V, 4 (1955, p. 156): “[...] propter debilitatem rationis iudicat” (“[...] em razão da fraqueza de sua razão”)

<sup>41</sup> *Quaestiones super de animalibus* V, 4 (1955, p. 156): “[...] apparens appetitus et amor in muliere est maior propter debilitatem sui iudicii.” (“o desejo e o amor aparentes são maiores em uma mulher em razão da fraqueza do seu juízo.”)

<sup>42</sup> *Quaestiones super de animalibus* XV, 11 (1955, p. 266): “Modo mulier deficit ab operationibus intellectualibus, quae consistunt in apprehensione boni et cognitione veri et fuga mali [...]” (“a mulher fica aquém das operações intelectuais, que consistem na apreensão do bem e no conhecimento da verdade e na fuga do mal”.)

## REFERÊNCIAS

- ALBERTI MAGNI. Quaestiones super de animalibus. Em: GEYER, B. (Ed.). **Sancti doctoris ecclesiae Alberti Magni, Opera omnia**. Münster: Aschendorff Verlag, 1955. v. 12.
- ALBERTO MAGNO. De generatione et corruptione. Em: BORGNET, A. (Ed.). **Opera omnia**. Paris: Bibliopolam Editorem, 1890. v. 4.
- ALBERTO MAGNO. De animalibus. Em: BORGNET, A. (Ed.). **Opera omnia**. Paris: Bibliopolam Editorem, 1891. v. 11 e 12.
- ALBERTO MAGNO. De anima. Em: HOSSFELD, P. (Ed.). Coloniae: Monasterii Westfalonum in Aedibus Aschendorff, 1951.
- ALBERTO MAGNO. De caelo et mundo. Em: HOSSFELD, P. (Ed.). **Opera Omnia**. Coloniae: Monasterii Westfalonum in Aedibus Aschendorff, 1971. v. V, 1.
- ALBERTO MAGNO. **Questions concerning Aristotle's On Animals**. Tradução: Irvn M. Resnick; Tradução: Kenneth Kitchell. Washington (D. C.): Catholic University of America Press, 2008.
- ALBERTO MAGNO. **O ser e a inteligência**. Tradução: Tiago Gadotti. Porto Alegre: Editora Concreta, 2017.
- ARISTÓTELES. **The Complete Works of Aristotle**. Tradução: Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- BIGOTTI, F. Gradus Dimetiri: intensity and classification of complexions in 14th-century Italian medicine. **Annals of Science**, v. 79, n. 4, p. 419–441, 2 out. 2022.
- BONO, J. J. Medical Spirits and the Medieval Language of Life. **Traditio**, v. 40, p. 91–130, 1984.
- BRAGUE, R. **Aristote et la question du monde: essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie**. Paris: Presses universitaires de France, 1988.
- BRUNDAGE, J. A. **Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe**. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1990.
- CERRITO, A. Disclosing the Hidden Life of Plants. Theories of the Vegetative Soul in Albert the Great's De vegetabilibus et plantis. Em: BALDASSARRI, F.; BLANK, A. (Eds.). **Vegetative Powers: The Roots of Life in Ancient, Medieval and Early Modern Natural Philosophy**. International Archives of the

- History of Ideas Archives internationales d'histoire des idées. Cham: Springer International Publishing, 2021. p. 105–122.
- D'ABANO, P. **Expositio problematum Aristotelis**. Venice: 1482. Disponível em: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=uc1.aa0005216155&seq=1>. Data de acesso: 27 de junho de 2024
- EGÍDIO ROMANO. **De regimine principium**. Venetiis: Incunábulo, 1498.
- FREUDENTHAL, G. **Aristotle's Theory of Material Substance: Heat and Pneuma, Form and Soul**. Oxford: Clarendon Press, 1999.
- GENTILE DA FOLIGNO. **Primus Avicenne Cannon**. Venice: Incunábulo, 1520.
- JACQUART, D. La morphologie du corps féminin selon les médecins de la fin du Moyen Âge. Em: BAGLIANI, A. P. (Ed.). **Le corps féminin au Moyen Âge**. Florença: SISMELE - Edizioni del Galluzzo, 2014. p. 3–20.
- JACQUART, D.; THOMASSET, C. **Sexualidad y saber médico en la edad media**. Barcelona: Labor, 1989.
- KAYE, J. **A History of Balance, 1250–1375: The Emergence of a New Model of Equilibrium and its Impact on Thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- MACLEAN, I. **The Renaissance Notion of Woman: A Study in the Fortunes of Scholasticism and Medical Science in European Intellectual Life**. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- MATTOS, C. M. F. **Pedras, plantas e animais**. Curitiba: Editora Appris, 2021.
- ROBERT, A. La latitude de l'humanité dans la médecine et la théologie médiévales (xiii- xive siècles). Em: **Mesure et histoire médiévale**. Histoire ancienne et médiévale. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2013. p. 41–52.
- ROREM, P. **Pseudo-Dionysius: A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence**. Oxford: Oxford University Press, USA, 1993.
- SCANLAN, J. J. Introduction. Em: **Man and the Beasts: De animalibus, Books 22-26**. Binghamton, N.Y: Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1987.
- SPRUIT, L. Species intelligibilis: From Perception to Knowledge. Em: **Species intelligibilis: From Perception to Knowledge**. Leiden: Brill, 1993.
- TOMÁS DE AQUINO. In libros Aristotelis De caelo et mundo. Em: **Opera omnia iussu impressaque Leonis XIII P. M. edita**. Roma: Typographia Polyglotta, 1886. v. III.
- TOMÁS DE AQUINO. Quaestio disputata de anima. Em: TAURINI, M. (Ed.). **Opera omnia**. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1953.

## Vis Cogitativa e Ars em Tomás de Aquino

Andrey Ivanov

### Introdução

Há uma profusão de obras produzidas no século passado que abordaram indiretamente o tema da potência cogitativa (*vis cogitativa*), ao mesmo tempo em que se retornou ao estudo específico do tema<sup>1</sup>. No entanto, não foi dada uma

---

<sup>1</sup> Para as referências de alguns autores, ver DE VORGES, D. L'estimativa. *Revue Neo-Scholastique*, XI, 1904, p. 433-454. WOLFSON, H. A. The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Text. *Harvard Theological Review*, 28, n. 2, 1935. ALLERS, R. The *Vis Cogitativa* and Evaluation. *The New Scholasticism*, XV, 3, 1941, p. 195-221. PEGHAIRE, J. Un sens oublié, la cogitative d'après Saint Thomas d'Aquin. *Revue de l'Université d'Ottawa*, XIII, 1943, p. 65-91. BARBADO, M. *Estudios de psicología experimental*. Tomo I. Madrid: Inst. Luis Vives, 1946. KLUBERTANZ, G. The Discursive Power. Sources on Doctrine of the *Vis Cogitativa* According to St. Thomas Aquinas. *The Modern Schoolman*. Saint Louis 3, Missouri, 1952. FLAHERTY, D. L. *The Function of the Vis Cogitativa in Preparing the Phantasm for the Act of Abstraction According to St. Thomas Aquinas*. 1956. Dissertação (Master of Arts) - The Graduate School, Loyola University, Chicago, IL. FLYNN, T. V. The Cogitative Power. *The Thomist*, 16, 1953, p. 542-563. RODRIGUEZ, V. La cogitativa en los procesos de conocimiento y afección. *Estudios Filosóficos*, 12, 1957, p. 246-278. CASTRONOVO, A. DA. La cogitativa in S. Tommaso. *Doctor Communis*, XII, 1959, p. 99-110. ARCHIDEO, L. B. La actualidad de la cogitativa tomista. *Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale*. Tomo VII. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1982, p. 79-88. MAZZONE, L. *La vis cogitativa nella antropologia di San Tommaso d'Aquino*. Roma: Pontificia Università degli Studi San Tommaso d'Aquino, 1995. JARAMILLO, M. A. G. *La cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*. Pamplona: EUNSA, 1997. Para as pesquisas mais recentes, ver LISSKA, A. J. A Look at Inner Sense in Aquinas. A Long-Neglected Faculty Psychology. *Proceedings of the American Philosophical Association* 80, 2006, p. 1-19. TELLKAMP, J. A. *Vis Aestimativa and Vis Cogitativa in Thomas Aquinas's Commentary on the Sentences*. *The Thomist*, 76, 2012, p. 611-640. JUANOLA CADENA, J. D'A. La estimativa, facultad nuclear de la vida psíquica. Disponível: \_\_\_\_\_ :

atenção considerável à significação da potência cogitativa para a arte, exceto nos trabalhos de Thomas Verner Moore (1933; 1934)<sup>2</sup> e Cornelio Fabro (1941)<sup>3</sup> que se dedicaram a essa questão, situando a cogitativa na linha de estudos da nascente psicologia da Gestalt<sup>4</sup>. O objetivo deste artigo é examinar a conexão entre a potência cogitativa e a arte em Tomás de Aquino. Essa correlação não é feita pelo próprio Tomás. Ainda assim, parece se amparar na problemática *experimentum-ars-scientia*, que pode ser traçada quando nos voltamos para os textos de Tomás, e mais fortemente, de fato, para o início da *Expositio* sobre a *Metafísica* (I, lect. 1, n. 14-29). Essa parte da *Expositio* servirá como nosso ponto focal, em razão do espaço limitado de um artigo para discutir tal problemática.

Antes de enveredar por esta tarefa, convém esclarecer o vocabulário que utilizamos, a começar pelo vocábulo *ars*. De acordo com Deferrari, Barry e McGuinness (1948, p. 85), *ars* tem três sentidos em Tomás: “(1) *arte* ou *conhecimento*, no sentido mais amplo, sinônimo de *scientia*, (2) *arte* ou *conhecimento*, no sentido mais estrito, isto é, perícia, destreza e habilidade na produção de uma obra (*skill, dexterity and adroitness in producing a work*), (3) *arte*,

---

<[https://www.academia.edu/3478117/La\\_estimativa\\_facultad\\_nuclear\\_de\\_la\\_vida\\_ps%C3%ADquica](https://www.academia.edu/3478117/La_estimativa_facultad_nuclear_de_la_vida_ps%C3%ADquica)>. Acesso em: 25 nov. 2023. DE HAAN, D. D. Perception and the *Vis Cogitativa*: A Thomistic Analysis of Aspectual, Actional and Affectional Percepts. *American Catholic Philosophical Quarterly*, 88, 2014, p. 397-437. MUSZALKI, H. El objeto formal de la *vis cogitativa* em Santo Tomás de Aquino. *Sapientia*, 70/235, 2014, p. 75-102. MUSZALKI, H. Una reconsideración del objeto formal de la *vis cogitativa*: la aprehensión del individuo *ut existens sub natura communi*. *Revista Chilena de Estudios Medievales*, 23, 2023, p. 111-136.

<sup>2</sup> MOORE, T. V. Gestalt Psychology and Scholastic Philosophy (I). *The New Scholasticism*, VII, 1933, p. 298-325. Gestalt Psychology and Scholastic Philosophy (II). *The New Scholasticism*, VIII, 1934, p. 48-80.

<sup>3</sup> FABRO, C. *Percezione e pensiero*. Milano: Vita e Pensiero, 1941. Sobre a cogitativa em Fabro, ver SANGUINETI, J. J. La cogitativa en Cornelio Fabro. Para uma filosofia no dualista de la percepción. *Studium. Filosofia y Teología*, 34, 2014, p. 437-458.

<sup>4</sup> Cf. Jaramillo (1997, p. 21-22). “A palavra *Gestalt*, substantivo comum alemão, que significa configuração ou forma, tem sido aplicada desde o início do nosso século a um conjunto de princípios científicos extraídos principalmente de experimentos de percepção sensitiva. [...] desde seus inícios, a psicologia da Gestalt teve afinidade com a arte. A arte permeia os escritos de Max Wertheimer, Wolfgang Köhler e Kurt Koffka.” (Cf. ARNHEIM, 1974, p. 4-5; tradução nossa).

*artificialidade.*” Assim também, Ernout e Meillet (1959, p. 48) registra que etimologicamente *ars* significa “modo de ser ou de agir (natural ou adquirido, bom ou mau)”; ou melhor, “uma habilidade adquirida através do estudo ou da prática, um conhecimento técnico”; *ars* serviu para traduzir o termo *téchne*, do qual derivou o significado, especialmente na retórica e na gramática. Merle (1986, p. 97) observa que a reflexão dos latinos sobre a *ars* se fez na dependência da reflexão grega sobre a *téchne*. O par *ars-disciplina* remonta ao par *téchne-epistème* sistematizado por Aristóteles, porém, na prática, são vocábulos intercambiáveis.

No que concerne ao vocábulo *cogitativa*, com seu epíteto *potentia*, *virtus* ou *vis*, Deferrari, Barry e McGuiness (1948, p. 163) assinala que, para Tomás, é “a potência sensitiva de julgar do homem”; a faculdade pela qual ele apreende, por um lado, a utilidade e a nocividade nos sensíveis, que não são apreendidas pelos sentidos externos, e, por outro lado, as imagens sensíveis ou fantasias derivadas desses sensíveis para a abstração das espécies. Castronovo (1959, p. 99) mostra que Tomás não designa a potência cogitativa sempre com o mesmo termo; refere-a como *aestimativa* (*Summa theologiae* I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, 77, a. 1), *ratio particularis* (*In Sententiarum* III, d. 26, q. 1, a. 2), *intellectus passivus* (*Summa contra Gentiles* II, c. 60, n. 1-4; *S. theol.* I, 79, a. 2, ad 2), *imaginativa* (*In Peri hermeneias* I, lect. 2, n. 6)<sup>5</sup>, raramente como *ratio* (*In Sent.* II, d. 24, q. 2, a. 2), ou simplesmente como *intellectus* (*In Ethicorum* VI, lect. 9, n. 15); outros termos comparecem, como *phantasia* e *intellectus* (*In Metaphysicorum* VII, lect. 10, n. 13)<sup>6</sup>, *cognitio* (*In Sent.* II, d. 25, q. 1, a. 1, ad 7), e *opinio* (*In De anima* III, lect. 16, n. 11).

## A arte como um *habitus* intelectual

Aristóteles, na *Ética a Nicômaco* VI, 1139b15, apresenta cinco estados intelectuais da alma: *téchne*, *epistème*, *phrónesis*, *sophía*, *nous*. A *téchne* é um estado ou hábito dirigido à produção; da experiência (*empeiria*) se passa à *téchne*

---

<sup>5</sup> *In Peri hermeneias* I, lect. 2, n. 6: “Vel quia intelligere nostrum non est sine phantasmate: quod non est sine corporali passione; unde et imaginativam philosophus in III de anima vocat passivum intellectum.”

<sup>6</sup> *In Metaphysicorum* VII, lect. 10, n. 13: “Dicuntur autem intelligibilia, huiusmodi singularia, secundum quod absque sensu comprehenduntur per solam phantasiam, quae quandoque intellectus vocatur secundum illud in tertio De anima: intellectus passivus corruptibilis est.”

quando as experiências são generalizadas num conhecimento de causas<sup>7</sup>. Tomás de Aquino adere à concepção aristotélica, identificando *ars* a um *habitus* da parte intelectual (*habitus intellectivae partis*) (*De veritate*, q. 10, a. 9, ad 6), que ele chama de *habitus* operativo (*S. theol.* I<sup>o</sup>II<sup>o</sup>, q. 57, a. 3) e de virtude intelectual (*ibid.*, I<sup>o</sup>II<sup>o</sup>, q. 64, a. 3, s.c.). Na sua *Expositio* sobre a *Ética a Nicômaco* (VI, lect. 3-5), menciona cinco habilitações/virtudes intelectuais homólogas: *ars*, *scientia*, *prudentia*, *sapientia*, *intellectus*.

É na *Expositio* VI, lect. 3 que Tomás versa sobre a *scientia* e a *ars*. A *scientia* perfecciona a inteligência acerca do que é necessário. O que conhecemos não acontece ser de outro modo, senão não haveria a certeza do cognoscente, mas a dúvida daquele que opina. Não podemos ter certeza sobre os contingentes, os quais podem ser de outro modo. Todo cognoscível é por necessidade; donde depreender-se que seja eterno, pois tudo o que é pura e simplesmente por necessidade é eterno, não é gerado nem corrompido. Pode haver *scientia* sobre o que é gerado e corrompido, isto é, filosofia natural ou *scientia* natural, não segundo os particulares, submetidos à geração e corrupção, mas segundo noções universais, que são necessárias e eternas.

Por outro lado, continua Tomás, todo ensinamento (*doctrina*) ou aprendizado (*disciplina*, matéria ensinada) se faz a partir de algo previamente conhecido. Não podemos chegar ao conhecimento de algo desconhecido senão por meio de algo conhecido. O ensinamento, com efeito, é duplo: por indução e por silogismo (dedução). A indução leva a conhecer um princípio ou algo universal ao qual chegamos pela experiência de casos particulares, ao passo que o silogismo procede a partir de princípios universais previamente conhecidos, que são deriváveis da indução. Nem todo silogismo ensina ou faz conhecer (*faciens scire*), mas somente o silogismo demonstrativo, que do que é necessário conclui algo necessário. Portanto, *scientia* significa uma habilitação demonstrativa, isto é, causada pela demonstração.

Tomás considera a seguir as habilitações que perfeccionam a inteligência acerca do que é contingente. Neste ponto, distingue *prudentia* e *ars*. Com efeito, o que é contingente é duplo: o agível (*agibile*) e o factível (*factibile*, produzível). Daí ser uma coisa o agir e outra o produzir; o agir, com efeito, é uma operação que permanece no próprio agente, como ver, entender e querer, enquanto o produzir é

---

<sup>7</sup> Para este ponto em Aristóteles, ver *Segundos analíticos* II, 19, 100a4-9 e *Metafísica* I, 1, 980b26-981a6.

uma operação que passa para a matéria exterior, a algo formado por ela, como construir, queimar e cortar. A habilitação ativa com a razão se chama *prudentia* e a habilitação produtiva com a razão, *ars*.

Para além disso, Tomás lembra que Aristóteles chegou à definição de *ars* por indução da seguinte forma, a saber: vemos que a arquitetura (*aedificativa*) é certa *ars*, certo hábito para produzir algo com a razão; ora, não se encontra nenhuma *ars* que não seja um hábito para produzir com a razão, nem se encontra tal hábito que não seja *ars*; logo, é evidente que *ars* é o mesmo que um hábito produtivo com razão verdadeira (*idem est ars et habitus factivus cum vera ratione*). Tomás, como seria de se esperar, também sustenta que *ars* é a reta razão dos factíveis (*recta ratio factibilium*).<sup>8</sup>

Mais adiante, na *Expositio VI*, lect. 5, Tomás distingue as duas habilitações intelectuais restantes: *sapientia* e *intellectus*. *Intellectus* é aquilo pelo qual o homem, mediante a luz do intelecto agente, conhece naturalmente os princípios primeiros das demonstrações; a *sapientia*, por seu turno, chega aos princípios primeiros dos entes, os conceitos mais gerais (*communia*): ente (*ens*), uno (*unum*) e outros do gênero que a inteligência apreende imediatamente (*De veritate*, q. 11, a. 1). Esses princípios mais universais são mais cognoscíveis para nós (*quoad nos magis nota*); são aqueles que pertencem ao ente enquanto ente. De um lado, a *sapientia* é certíssima, e de outro lado, os princípios das demonstrações são mais certos que as conclusões. No sentido mais amplo, a *sapientia*, na medida em que diz a verdade sobre os princípios das demonstrações, consiste no *intellectus*; mas, na medida em que conhece o que se conclui a partir desses princípios, consiste na *scientia*.

## A *vis cogitativa* na ordem da sensibilidade<sup>9</sup>

Passemos agora à potência cogitativa. Essa é um dos quatro sentidos internos (sentido comum, imaginação ou fantasia, cogitativa e memória), que opera

---

<sup>8</sup> Cf. *Summa theologiae* I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 57, a. 4; *In Ethicorum* I, lect. 1, n. 8; *In Metaph.* XI, lect. 7, n. 7.

<sup>9</sup> *In Sententiarum* II, d. 24, q. 2, a. 1: “[...] sensibilitas enim omnes vires sensitivae partis comprehendit, tam apprehensivas de foris, quam apprehensivas de intus, quam etiam appetitivas.”

em união com os sentidos externos e por meio da espécie sensível recebida através deles; seu ato é uma percepção sensitiva, que recebe diretamente a influência do império do intelecto, como reversão ou refluxo da razão. Devido a essa analogia de operação, também se chama “razão” e “intelecto” e, mais especificamente, “razão particular” e “intelecto passivo”<sup>10</sup>. Tomás de Aquino assevera que “a potência sensitiva, no seu extremo [*in sui supremo*], participa de algo da potência intelectual no homem, em que o sentido se une ao intelecto”<sup>11</sup>.

Em relação aos sentidos externos, cada qual percebe por si o seu sensível próprio e os sensíveis comuns (*sensibilia communia*, pois todo sensível possui uma grandeza corporal e uma figura, e o que lhe é conseqüente, o movimento, o repouso e o número). As intenções não sentidas (*intentiones insensatae*) são sensíveis por acidente apreendidos pela potência cogitativa. Essas intenções são: (1) a existência da coisa singular<sup>12</sup>; (2) a substância singular (*hoc aliquid*, este algo)<sup>13</sup>, sua relação com um particular, num lugar e num tempo determinados<sup>14</sup>, como agente ou paciente; (3) a causalidade particular<sup>15</sup>; (4) a coisa como nociva ou conveniente<sup>16</sup>. A cogitativa discerne essas intenções operando à semelhança do intelecto; ela compara (*conferre*) as intenções individuais apreendidas na composição da coisa e compõe e divide (*componit et dividit*) essas intenções<sup>17</sup>. É de se notar ainda outro aspecto, a saber, os sensíveis comuns estão sujeitos a duas percepções sensitivas: uma inicial confusa, pelos sentidos externos e pelo sentido comum (*sensus communis*); e outra final distinta, pela cogitativa<sup>18</sup>.

Dois pontos podem ser extraídos desta discussão. Primeiro, a cogitativa apreende a relação ou causalidade de duas coisas singulares, como o exemplo tirado da medicina: que esta erva curou este homem da febre, a cogitativa apreende como intenção individual que pode ser conservada na memória; com a

---

<sup>10</sup> *De anima*, a. 13.

<sup>11</sup> *In De anima* II, lect. 13, n. 15: “[...] vis sensitiva in sui supremo participat aliquid de vi intellectiva in homine, in quo sensus intellectui coniungitur.”

<sup>12</sup> *S. theol.* I, q. 57, a. 1, ad 1; *In De an.* II, lect. 13, n. 14.

<sup>13</sup> *In Posteriorum analyticorum* I, lect. 42.

<sup>14</sup> *Ibid.* I, lect. 42.

<sup>15</sup> *Ibid.* II, lect. 20.

<sup>16</sup> *S. theol.* I, q. 78, a. 4.

<sup>17</sup> *S. theol.* I, q. 78, a. 4; *In De an.* II, lect. 13, n. 16; *In Metaph.* I, lect. 1, n. 15.

<sup>18</sup> *De veritate*, q. 1, a. 11.

memória repetida dessa causalidade em indivíduos diferentes, a cogitativa compara as diversas intenções individuais, correlacionando-as num conhecimento único chamado “experiência” (*experimentum, experientia*)<sup>19</sup>. Essa experiência singular alcança alguma certeza, como, por exemplo: de que esta erva cura a febre, mas sem que se faça ainda a abstração de uma proposição universal. Segundo, a cogitativa apreende a nocividade ou conveniência de algo; essa potência julga uma coisa como útil ou nociva, um bem ou um mal, percebendo o singular sob a noção de conveniente e nocivo, assim como a razão julga a verdade quanto ao bem ou à virtude; desse modo, o apetite sensitivo não se inclina para uma coisa sem que a cogitativa apresente juízos afirmativos ou negativos sob a noção de conveniência em relação às fantasias.

Ao abordarmos esta seção, devemos ter em mente outro ponto que Tomás menciona no mesmo contexto. O intelecto somente conhece a natureza do singular por reversão às fantasias (*per conversionem ad phantasmata*). De acordo com Aristóteles, a alma humana não pensa sem imagens sensíveis ou fantasias. A alma não tem um ato de intelectão sem o ato da cogitativa, pois, sem a cogitativa, que apreende o indivíduo como existente sob a natureza comum (*ut existens sub natura communi*)<sup>20</sup>, os sentidos estariam limitados apenas à apreensão do singular e o conhecimento universal não poderia ser causado em nós a partir do sensível.

## **A problemática *experimentum-ars-scientia***

No que concerne à conexão entre a potência cogitativa e a arte, encontramos algumas indicações na problemática *experimentum-ars-scientia*. Com efeito, na *Expositio* sobre os *Segundos analíticos* (II, lect. 20, n. 11), Tomás de Aquino fornece uma análise sobre a experiência<sup>21</sup>:

---

<sup>19</sup> Sobre o conceito de *experientia* para os medievais, ver Michaud-Quantin (1970, p. 219-220) e King (2003, p. 203-226).

<sup>20</sup> *In De an.* II, lect. 13, n. 16.

<sup>21</sup> Para mais referências à experiência em Tomás, ver *In Sent* III, d. 14, q. 1, a. 3, qc. 3; *S. theol.* I, q. 58, a. 3, obj. 3; q. 117, a. 1; *In Post. anal.* I, lect. 42, n. 7; *In Metaph.* I, lect. 1, n. 15-19 (ver as citações abaixo nas notas 24, 25, 26, 27 e 28). Cf. Lutz-Bachman (2007, p. 157-160).

[...] a partir do sentido se dá a memória [...] e a partir da memória da mesma coisa feita muitas vezes, mas quanto a singulares diversos, dá-se a experiência, pois a experiência nada mais parece ser do que a apreensão de algo a partir de muitos retidos na memória. A experiência, contudo, [...] tem necessidade de algum raciocínio sobre os particulares, [...] o que é próprio da razão. [...] a partir de muitos particulares dos quais se teve experiência, apreendemos algo uno em comum, [...] e o consideramos sem a consideração de alguns singulares. E esse algo comum consideramos como princípio da arte e da ciência.<sup>22</sup>

Com isso, acrescenta:

[...] a arte é a reta razão dos factíveis. [...] se a partir da experiência apreendemos algo universal sobre o que é gerado, isto é, sobre o que quer que seja factível, por exemplo, sobre a cura ou a agricultura, isso pertence à arte. Mas a ciência [...] é sobre o necessário; por isso, se o universal é considerado sobre algo que é sempre do mesmo modo, isso pertence à ciência; por exemplo, sobre os números ou as figuras.<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> *In Post. anal.* II, lect. 20, n. 11: “[...] ex sensu fit memória [...]. Ex memoria autem multoties facta circa eandem rem, in diversis tamen singularibus, fit experimentum; quia experimentum nihil aliud esse videtur quam accipere aliquid ex multis in memoria retentis. Sed tamen experimentum indiget aliqua ratiocinatione circa particularia, [...] quod est proprium rationis. [...] ex multis particularibus in quibus expertus est, accipit unum commune, [...] et considerat illud absque consideratione alicuius singularium; et hoc commune accipit ut principium artis et scientiae.”

<sup>23</sup> *Ibid.* II, lect. 20, n. 11: “[...] ars est recta ratio factibilium. [...] si ex experimento accipiatur aliquod universale circa generationem, idest circa quaecunque factibilia, puta circa sanationem vel agriculturam, hoc pertinet ad artem. Scientia vero [...] est circa necessaria; et ideo si universale consideretur circa ea quae semper eodem modo sunt, pertinet ad scientiam, puta circa numeros vel figuras.”

Na *Expositio* sobre a *Metafísica* (I, lect.1, n. 14), Tomás faz referência aos graus do conhecimento humano. A argumentação é dividida em duas partes: uma, trata do conhecimento humano na medida em que supera o dos animais; a outra, da divisão do conhecimento humano em diversas etapas. Consideremos esses dois argumentos.

(1) O conhecimento humano supera o dos animais

A vida dos animais, com efeito, é governada (*regitur*) pela imaginação e pela memória; pela imaginação nos animais inferiores, e pela memória nos animais superiores. O conhecimento se encontra nos animais, não devido ao próprio conhecimento, mas devido à necessidade da ação. Nos homens, ocorre diversamente:

[...] nos homens, acima da memória, o mais próximo é a experiência, da qual certos animais não participam, a não ser muito pouco. A experiência se dá por comparação [*ex collatione*] de muitos singulares recebidos na memória. Ora, desse modo a comparação [*collatio*] é própria do homem e pertence à potência cogitativa, que se diz “razão particular”, a qual compara intenções individuais, assim como a razão universal compara intenções universais. [...] Ora, nos homens, acima da experiência, que pertence à razão particular, há a razão universal, pela qual vivem, como por aquilo que é principal neles.<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> *In Metaph.* I, lect. 1, n. 15: “Supra memoriam autem in hominibus, [...] proximum est experimentum, quod quaedam animalia non participant nisi parum. Experimentum enim est ex collatione plurium singularium in memoria receptorum. Huiusmodi autem collatio est homini propria, et pertinet ad vim cogitativam, quae ratio particularis dicitur: quae est collativa intentionum individualium, sicut ratio universalis intentionum universalium. [...] Homines autem supra experimentum, quod pertinet ad rationem particularem, habent rationem universalem, per quam vivunt, sicut per id quod est principale in eis.”

Ora, assim como a experiência está para a razão particular, e o costume [*consuetudo*] para a memória nos animais, a arte está para a razão universal. [...] o governo [*regimen*] perfeito do homem se dá pela razão perfeccionada pela arte [*per rationem arte perfectam*]. Certos homens são governados [*reguntur*] pela razão sem a arte, mas isso é um governo imperfeito.<sup>25</sup>

## (2) O conhecimento humano se divide em diversas etapas

Tomás divide este segundo argumento em duas partes: a comparação da experiência com a arte, e a comparação da arte especulativa com a arte prática. A primeira parte, a qual nos interessa, é dividida em outras duas: (i) a gênese da experiência e da arte, e (ii) a proeminência de uma sobre a outra.

Com relação a (i), Tomás começa por considerar a gênese da experiência:

[...] nos homens, a experiência é causada pela memória. O modo de causar é este: a partir de muitas memórias de uma coisa, o homem adquire a experiência de algo, por cuja experiência se torna capaz de operar fácil e retamente.<sup>26</sup>

Este aspecto se relaciona com o que foi citado acima (cf. *Expositio* sobre a *Metafisica* I, lect. 1, n. 15): a experiência se dá por comparação de muitos singulares recebidos na memória. Essa operação pertence à potência cogitativa, que compara as intenções individuais, assim como a razão universal compara as intenções universais.

---

<sup>25</sup> *Ibid.* I, lect. 1, n. 16: "Sicut autem se habet experimentum ad rationem particularem, et consuetudo ad memoriam in animalibus, ita se habet ars ad rationem universalem. [...] perfectum hominis regimen est per rationem arte perfectam. Quidam tamen ratione sine arte reguntur; sed hoc est regimen imperfectum."

<sup>26</sup> *Ibid.* I, lect. 1, n. 17: "[...] ex memoria in hominibus experimentum causatur. Modus autem causandi est iste; quia ex multis memoriis unius rei accipit homo experimentum de aliquo, quo experimento potens est ad facile et recte operandum.

Tomás considera, em seguida, a gênese da arte:

[...] e diz [Aristóteles] que a partir da experiência nos homens são produzidas a ciência e a arte [...]. O modo pelo qual a arte é produzida pela experiência é idêntico ao modo pelo qual a experiência é produzida pela memória. [...] assim como a partir de muitas memórias é produzido um conhecimento experimental [*experimentalis scientia*], assim também a partir de muitas experiências apreendidas é produzida uma apreensão universal [*universalis acceptio*] de todas as coisas semelhantes. [...] a experiência somente se ocupa dos singulares e a arte, dos universais.<sup>27</sup>

Em uma palavra: passa-se do sentido, da cogitativa e da memória à experiência, e da experiência à concepção universal da arte, na qual estão contidas suas regras e preceitos. Tomás dá o exemplo da medicina:

[...] quando um homem considera em seu conhecimento que este remédio se aplica a Sócrates e Platão, afetados por uma doença, e a muitos outros singulares, sejam quais forem, isso pertence à experiência; mas quando alguém considera que esse remédio se aplica a todos nessa determinada espécie de doença, [...] isso já pertence à arte.<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> *Ibid.* I, lect. 1, n. 18: “[...] et dicit, quod ex experientia in hominibus fit scientia et ars [...]. Modus autem, quo ars fit ex experimento, est idem cum modo praedicto, quo experimentum fit ex memoria. Nam sicut ex multis memoriis fit una experimentalis scientia, ita ex multis experimentis apprehensis fit universalis acceptio de omnibus similibus. [...] experimentum tantum circa singularia versatur, ars autem circa universalia.”

<sup>28</sup> *Ibid.* I, lect. 1, n. 19: “[...] cum homo accepit in sua cognitione quod haec medicina contulit Socrati et Platoni tali infirmitate laborantibus, et multis aliis singularibus, quidquid sit illud, hoc ad experientiam pertinet: sed, cum aliquis accipit, quod hoc omnibus conferat in tali specie aegritudinis determinata, [...] id iam ad artem pertinet.”

Com relação a (ii), há a proeminência de uma sobre a outra quanto à ação (*quantum ad actionem*) e quanto ao conhecimento (*quantum ad cognitionem*). Primeiro, quanto à ação, a arte não parece em nada diferir da experiência, pois ambas operam sobre os singulares. Assim como a experiência, a arte tem como fim os singulares. Elas diferem, no entanto, quanto à eficácia da operação: a experiência é superior na capacidade de produzir um efeito:

Pois, os experientes [*experti*] se saem melhor ao operar do que aqueles que possuem uma noção universal da arte sem a experiência.<sup>29</sup>

E isso porque:

[...] as ações se referem aos singulares, e toda geração é de singulares. Os universais não são gerados nem movidos, a não ser por acidente na medida em que a geração e o movimento se encontram nos singulares. Com efeito, gera-se o homem quando é gerado este homem. Daí o médico não curar o homem, a não ser por acidente; mas cura Platão e Sócrates, ou algum homem dito singular [...].<sup>30</sup>

Donde, como a arte tem a ver com universais e a experiência, com singulares, se alguém [por exemplo, o médico] possui a noção da arte sem a experiência, será perfeito no que conhece universalmente, mas porque ignora o singular, posto que carece de experiência, errará frequentemente

---

<sup>29</sup> *Ibid.* I, lect. 1, n. 20: “Nam *experti magis proficiunt in operando illis qui habent rationem universalem artis sine experimento.*”

<sup>30</sup> *Ibid.* I, lect. 1, n. 21: “[...] *actiones sunt circa singularia, et singularium sunt omnes generationes. Universalia enim non generantur nec moventur nisi per accidens, in quantum hoc singularibus competit. Homo enim generatur hoc homine generato. Unde medicus non sanat hominem nisi per accidens; sed per se sanat Platonem aut Socratem, aut aliquem hominem singulariter dictum [...].*”

para curar, pois a cura pertence mais ao singular do que ao universal [...].<sup>31</sup>

Segundo, quanto ao conhecimento, a arte é superior à experiência. O artífice é julgado mais sábio que o experiente porque considera os universais. A esse respeito, Tomás, na sua *Expositio* sobre a *Metafísica* (I, lect. 1, n. 24, 29 e 30), fornece três razões para a proeminência da arte sobre a experiência:

[...] aqueles que conhecem o “por que” [*propter quid*, a causa] são mais cognoscentes e mais sábios do que aqueles que ignoram o “por que”, mas só conhecem o “que” [*quia*, o fato]. Os experientes conhecem o “que” [*quia*, o artefato], mas ignoram o “por que” [*propter quid*, a causa do artefato], ao passo que os artífices conhecem o “por que”, e não só o “que”; portanto, são mais sábios e cognoscentes os artífices do que os experientes.<sup>32</sup>

E mais adiante:

O sinal do sábio é poder ensinar. E isso é assim porque cada um é perfeito em seu ato na medida em que pode tornar outro semelhante a si [...]. Assim como, pois, o sinal próprio do calor é poder aquecer algo, assim também o sinal próprio do sábio é poder ensinar, que é causar o conhecimento em outro. Os artífices podem ensinar porque conhecem as causas, a partir das quais podem demonstrar; a

---

<sup>31</sup> *Ibid.* I, lect. 1, n. 22: “Unde cum ars sit universalium, experientia singularium, si aliquis habet rationem artis sine experientia, erit quidem perfectus in hoc quod universale cognoscat; sed quia ignorat singulare cum experimento careat, multotiens in curando peccabit: quia curatio magis pertinet ad singulare quam ad universale [...].”

<sup>32</sup> *Ibid.* I, lect. 1, n. 24: “[...] qui sciunt causam et propter quid, scientiores sunt et sapientiores illis qui ignorant causam, sed solum sciunt quia. Experti autem sciunt quia, sed nesciunt propter quid. Artifices vero sciunt causam, et propter quid, et non solum quia: ergo sapientiores et scientiores sunt artifices expertis.”

demonstração é um silogismo que nos faz conhecer [...]. Mas os experientes não podem ensinar, porque não podem conduzir ao conhecimento na medida em que ignoram a causa. E se transmitem aos outros a experiência que conhecem, não é recebida a modo de conhecimento, mas a modo de opinião ou crença. Donde ser patente que os artífices são mais sábios e cognoscentes do que os experientes.<sup>33</sup>

Finalmente:

O conhecimento dos singulares é mais próprio dos sentidos [...], pois todo conhecimento dos singulares começa no sentido. Entretanto, a nenhuma sensação chamamos sabedoria, pois, posto que um sentido conhece o “que” [*quia*], todavia não conhece o “por que” [*propter quid*]. [...] portanto, os experientes, que possuem o conhecimento dos singulares, ignoram a causa, e não podem ser chamados sábios.<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup> *Ibid.* I, lect. 1, n. 29: “Signum scientis est posse docere: quod ideo est, quia unumquodque tunc est perfectum in actu suo, quando potest facere alterum sibi simile [...]. Sicut igitur signum caliditatis est quod possit aliquid calefacere, ita signum scientis est, quod possit docere, quod est scientiam in alio causare. Artifices autem docere possunt, quia cum causas cognoscant, ex eis possunt demonstrare: demonstratio autem est syllogismus faciens scire [...]. Experti autem non possunt docere, quia non possunt ad scientiam perducere cum causam ignorent. Et si ea quae experimento cognoscunt aliis tradant, non recipientur per modum scientiae, sed per modum opinionis vel credulitatis. Unde patet quod artifices sunt magis sapientes et scientes expertis.”

<sup>34</sup> *Ibid.* I, lect. 1, n. 30: “Cognitiones singularium magis sunt propriae sensibus [...], cum omnis cognitio singularium a sensu oriatur. Sed tamen, nec unum, idest nullum sensum dicimus sapientiam, scilicet propter hoc quod licet aliquis sensus cognoscat quia, tamen, non propter quid cognoscit. [...] ergo experti qui habent singularium cognitionem causam ignorantes, sapientes dici non possunt.”

A partir destas passagens, podemos tirar a seguinte conclusão. A experiência é o princípio da ciência e da arte. A própria experiência deriva da comparação ou colação de muitos singulares pela potência cogitativa, que são recebidos na memória; a partir de muitas experiências, apreendemos algo universal acerca do que é necessário (os números, as figuras etc.) ou do que é factível (a cura, a construção, a plantação etc.); dessa forma, terão sido geradas as ciências (a aritmética, a geometria, a ótica, a astronomia etc.) e as artes (a medicina, a arquitetura, a agricultura etc.). A experiência tem a ver com particulares e nos torna capazes de operar fácil e retamente; a arte e a ciência têm a ver com universais. Assim, passa-se do sentido, da cogitativa e da memória, na formação da experiência, à aquisição da arte. Isso não seria possível sem uma “razão” na sensibilidade interna.

Se pudermos desenvolver um pouco mais esta parte conclusiva, para Tomás, assim como para Aristóteles, a alma humana não pensa sem imagens sensíveis ou fantasias. Isso se observa pela necessidade das imagens para entender, quando alguém, para entender algo, forma certas fantasias que servem de exemplos; ou quando quer ajudar outro a entender, apresenta-lhe certos exemplos; ou ainda, no caso das coisas incorpóreas conhecidas por nós por comparação com as coisas corporais sobre as quais existem fantasias.<sup>35</sup> A arte requer a reversão do intelecto às fantasias na sua aplicação prática, na qual a cogitativa, conhecendo diretamente os singulares, cumpre essa função. Esse modo de conhecimento se faz segundo o movimento que vai da alma às coisas (*motus ab anima ad res*), que se imiscui nas coisas mediante a “razão particular”.<sup>36</sup> Isso significa que não só a aquisição da arte requer a “razão particular” ou “intelecto passivo”, mas também a produção da obra requer esse “intelecto” ou “razão”. Poder-se-ia dizer, por conseguinte, que a cogitativa coopera com a arte para a concepção e a “imaginação” do objeto e sua exteriorização ou sua execução<sup>37</sup>, na medida em que ela continua o movimento de reversão da alma até os singulares.

---

<sup>35</sup> S. *theol.* I, q. 84, a. 7 e ad 3.

<sup>36</sup> *De ver.*, q. 10, a. 5.

<sup>37</sup> Cf. De Wulf (1914, p. 5-16). Republicado com correções e acréscimos: De Wulf (2017, p. 17-35).

## REFERÊNCIAS

- ARISTOTELES. *Aristoteles Latine: interpretibus variis edidit Academia Regia Borussica*. ed. E. Kessler, Berlin, 1831; München: Wilhelm Fink Verlag, 1995.
- ARNHEIM, R. *Art and Visual Perception: A Psychology of the Creative Eye*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 1974.
- CASTRONOVO, A. DA. La cogitativa in S. Tommaso. *Doctor Communis*, XII, 1959, p. 99-245.
- DE WULF, M. La genèse de l'œuvre d'art. *Revue Neo-scholastique de philosophie*, 1914, p. 5-16. Republicado com correções e acréscimos: The Genesis of the Work of Art. In: DE WULF, M. *Art and Beauty*. New York: Routledge, 2017. p. 17-35.
- DEFERRARI, R. J.; BARRY, M. I.; MCGUINNESS, I. *A Lexicon of St. Thomas Aquinas based on the Summa Theologica and selected papers of his other works*. Baltimore: Catholic University of America, 1948.
- ERNOUT, A.; MEILLET, A. *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. Histoire des mots. Paris: Klincksieck, 1959.
- JARAMILLO, M. A. G. *La cogitativa em Tomás de Aquino y sus fuentes*. Pamplona: EUNSA, 1997.
- KING, P. Two Concepts of Experience. *Medieval Philosophy and Theology*, 11, 2003, p. 203-226.
- LUTZ-BACHMAN, M. „Experientia“ bei Thomas von Aquin. In: *Erfahrung und Beweiss: Die Wissenschaften von der Natur im 13. und 14. Jahrhundert*, A. FIDORA e M. LUTZ-BACHMAN (eds). Berlin: De Gruyter, 2007. p. 153-162.
- MERLE, H. *Ars. Bulletin de philosophie médiévale*. Louvain-la-Neuve: S.I.E.P.M., 1986. p. 95-133.
- MICHAUD-QUANTIN, P. *Études sur le vocabulaire philosophique du Moyen Âge*. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1970. p. 219-220.
- PETERS, F. E. *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon*. New York: New York University Press, 1967.
- THOMAS DE AQUINO. In *Aristotelis Peri hermeneias et Posteriorum analyticorum Expositio*. ed. R. M. Spiazzi. Torino: Marietti, 1955.
- THOMAS DE AQUINO. In *XII libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*. ed. R. M. Cathala e R. M. Spiazzi. Torino: Marietti, 1950.

- THOMAS DE AQUINO. *Quaestiones de anima*. ed. J. H. Robb. Studies and Texts 14. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1968.
- THOMAS DE AQUINO. *Quaestiones disputatae de anima*, Roma: Commissio Leonina (Opera omnia, 24, 1), 1996.
- THOMAS DE AQUINO. *Quaestiones disputatae de veritate*, Roma: Commissio Leonina (Opera omnia, 22, 1/2), 1970; (22, 2/1), 1970.
- THOMAS DE AQUINO. *Scriptum super libros Sententiarum*. ed. P. Mandonnet, P. Lethielleux (1-2), Paris: 1929. ed. M.F. Moos, P. Lethielleux (3), Paris: 1933.
- THOMAS DE AQUINO. *Sententia libri De anima*. Roma: Commissio Leonina (Opera omnia, 45, 1) - Paris: J. Vrin, 1984.
- THOMAS DE AQUINO. *Sententia libri Ethicorum*. Roma: Commissio Leonina (Opera omnia, 47, 1), 1969.
- THOMAS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*. ed. P. Marc / C. Pera / P. Caramello (tomos 2 e 3). Torino-Roma: Marietti, 1961.
- THOMAS DE AQUINO. *Summae theologiae*. Roma: Commissio Leonina (Opera omnia, 4-5), 1888-1889; (6-7), 1891-1892; (8-10), 1895-1897-1899; (11-12), 1903-1906.

## Sobre o “juízo por comparação” e o “juízo dos brutos”

Napoleão Schoeller de Azevedo Júnior

### Introdução

Santo Tomás de Aquino afirma que os animais irracionais apreendem intenções individuais por um juízo natural. O ser humano, pela chamada “razão particular”, que, apesar do nome, é um dos sentidos internos, pode apreender as intenções mediante um juízo no âmbito da sensibilidade que se dá por certa comparação. O objetivo deste artigo é analisar o “juízo por comparação”, realizado pela razão particular, e distingui-lo do “juízo natural” dos brutos (que são os animais irracionais).

O uso do termo “juízo”, no contexto da sensibilidade, é em sentido amplo. Propriamente considerado, o juízo envolve capacidade intelectual, o que exclui os animais irracionais<sup>1</sup>. Portanto, não se confundem “juízo natural”, “juízo por comparação” e “juízo intelectual”, que é o juízo propriamente dito.

---

<sup>1</sup> Owens (1970) levanta dúvidas sobre tal exclusão. Diz o autor: “*It is well enough known that on a number of occasions St Thomas Aquinas speaks of a sense judgment. This has seemed a scandal to some commentators. It has been explained away by saying that really it is not a judgment at all, in the proper sense of the world. Yet the ancestry of the term in this setting seems unquestionable. (...) The lineage of the notion “sense judgment” is accordingly above suspicion. But can it have the same philosophical meaning in the Thomistic context that intellectual judgment has? (...) A negative reply is at least strongly suggested by the commentator already mentioned. But a little reflection on Aquinas’ overall doctrine of existence and nature should make one hesitant about accepting too easily the negative answer (...) The term and notion ‘sense judgment’ can be an apt means for bringing out and emphasizing the initial grasp of the whole existential composite in sensation*”.

## 1. Sobre as potências apreensivas sensitivas

Santo Tomás diferencia os cinco sentidos externos, que são a visão, a audição, o olfato, o paladar e o tato, dos quatro sentidos internos, que são o sentido comum, a imaginação, a memória e a *vis cogitativa* (ou *vis aestimativa*, no caso dos brutos)<sup>2</sup>. Cada um dos sentidos possui um objeto próprio. A *vis cogitativa*, por exemplo, apreende as intenções que não são percebidas pelos outros sentidos<sup>3</sup>.

Outra distinção entre os modos pelos quais ocorrem as apreensões sensitivas é apresentada no *De veritate*, q. 1, a. 11. Algumas potências apreensivas sensitivas, como a visão e a audição, por exemplo, apenas apreendem uma espécie sensível na presença de uma coisa sensível. Outras potências apreensivas sensitivas podem apreender uma espécie sensível mesmo quando a coisa está ausente. A imaginação, por exemplo, se enquadra no segundo tipo.

Entre os sentidos internos, há um que costuma receber dois nomes diferentes, de acordo com o contexto no qual é utilizado<sup>4</sup>. Quando Santo Tomás faz referência ao caso humano, usa “*vis cogitativa*”. Quando se refere aos animais irracionais, utiliza o termo “*vis aestimativa*”. A nomenclatura é diferente por causa do aperfeiçoamento apresentado pela *vis cogitativa*, assunto que será explicado ao final desta seção.

Agora, suponha o seguinte caso: uma ovelha vê um lobo e, pela *vis aestimativa*, estima que há perigo, isto é, apreende a intenção particular de “perigo”. Essa intenção apreendida pela *vis aestimativa* inclina a paixão do apetite sensitivo, de maneira que a ovelha sente temor. Desta paixão, o movimento da ovelha se segue necessariamente, isto é, do temor, segue-se a fuga<sup>5</sup>.

É neste contexto que aparece o juízo pelos sentidos ou, simplesmente, juízo sensitivo.

---

<sup>2</sup> *Summa Theologiae* I, q. 78, a. 4, c.

<sup>3</sup> *Summa Theologiae* I, q. 78, a. 4, c.

<sup>4</sup> “Por isso, a potência que se denomina nos animais de estimativa natural é chamada no homem de cogitativa (...)”. *Et ideo quae in aliis animalibus dicitur aestimativa naturalis, in homine dicitur cogitativa (...)*. *Summa Theologiae* I, q. 79, a. 4, c.

<sup>5</sup> *Summa Theologiae* I, q. 83, a. 1, c.

Juízo, em sentido estrito, está relacionado ao segundo ato do intelecto: o ato de composição e de divisão. Compondo “homem” e “animal racional”, alguém julga que “o homem é um animal racional”. Dividindo (ou separando) “homem” e “réptil”, julga que “o homem não é réptil”<sup>6</sup>.

O juízo será verdadeiro se corresponder a como de fato as coisas são. Assim, dizer o verdadeiro é dizer que é daquilo que é ou que não é daquilo que não é, enquanto dizer o falso é dizer que é daquilo que não é ou que não é daquilo que é<sup>7</sup>.

Apesar disso, conforme indicado anteriormente, Santo Tomás, em diversos lugares, utiliza o termo “juízo” em sentido amplo, de modo a falar de um juízo pelos sentidos, que chamaremos aqui de “juízo sensitivo”. Ainda no contexto da sensibilidade, Santo Tomás diferencia o juízo dos animais irracionais (os brutos) do juízo dos seres-humanos.

Como exemplos de passagens onde o juízo é atribuído aos animais irracionais, considere as três seguintes:

I) “A ovelha foge do lobo por certo juízo que lhe mostra o lobo como nocivo. Tal juízo, porém, não é livre, mas recebido da natureza”<sup>8</sup>.

II) “A ovelha, julgando o lobo como seu inimigo, o teme”<sup>9</sup>.

III) “A ovelha, vendo o lobo, julga que é preciso fugir: é um julgamento natural, mas não livre, pois não

---

<sup>6</sup> Há aspectos acerca do juízo que não serão aprofundados neste artigo. Por exemplo: o ato de compor ou de dividir não é condição suficiente para a presença do juízo, pois ainda faltaria o assentimento daquele que julga em relação ao que foi composto ou dividido. Do mesmo modo, “juízo” não se confunde com o segundo ato do intelecto, pois pode haver juízo sem composição ou divisão, como ocorre no caso de Deus ou dos Anjos, conforme explica Carlos Arthur do Nascimento na sua tradução ao Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio, nota 33 (Tomás de Aquino, 2001). Sobre esse assunto, ver também Wippel (1989, 1990) e Cunningham (1954, 1957)

<sup>7</sup> Como é afirmado na *Summa Theologiae* I, q. 16, a. 1, c, o verdadeiro está no intelecto à medida que este se conforma com a coisa inteligida.

<sup>8</sup> *ovis enim fugit lupum ex quodam iudicio, quo existimat eum sibi noxium; sed hoc iudicium non est sibi liberum, sed a natura inditum. Summa Theologiae* I, q. 59, a. 3, c.

<sup>9</sup> *sicut ovis aestimans lupum inimicum, timet. Summa Theologiae* I, q. 81, a. 3, c.

julga por comparação, mas por instinto natural. O mesmo acontece com todos os juízos dos animais”<sup>10</sup>.

A ovelha é um animal irracional e apreende o lobo apenas sensitivamente. Através da *vis aestimativa*, ela apreende a intenção de perigo. É evidente, portanto, que esse uso de “juízo” não pode ser aquele vinculado à razão.

Ou seja, o juízo da ovelha não é um juízo da razão: é um juízo sensitivo, pois ocorre na sensibilidade, e é um juízo natural, pois não se dá por comparação.

Apesar de a *vis aestimativa* e a *vis cogitativa* serem o mesmo sentido, há diferenças no modo como atuam. Porém, essas diferenças não se dão por algo na própria *vis cogitativa*, mas sim pela influência de algo que lhe é externo: a razão. A *vis cogitativa* é aperfeiçoada pela proximidade que tem com a razão, por causa de um transbordamento desta, o que produz efeitos na própria apreensão sensitiva.

Um dos aperfeiçoamentos que ocorre com a *vis cogitativa* é que, diferentemente da *aestimativa*, ela apreende por comparação, motivo pelo qual também é chamada de “razão particular”, pela semelhança que mantém com a razão universal: a razão particular (que é a *vis cogitativa*) compara intenções particulares e a razão universal compara intenções universais<sup>11</sup>.

Portanto, o juízo do ser humano, seja o da razão universal ou da razão particular, se dá por certa comparação.

---

<sup>10</sup> *Iudicat enim ovis videns lupum, eum esse fugiendum, naturali iudicio, et non libero: quia non ex collatione, sed ex naturali instinctu hoc iudicat. Et simile est de quolibet iudicio brutorum animalium. Summa Theologiae I, q. 83, a.1, c.*

<sup>11</sup> “A potência que se denomina nos animais de *aestimativa natural* é chamada no homem de *cogitativa*, porque descobre essas intenções por uma espécie de comparação. Chama-se, ainda, *razão particular* (...) <A razão particular> reúne comparando as representações individuais, como a *razão intelectual* compara as intenções universais”. *Et ideo quae in aliis animalibus dicitur aestimativa naturalis, in homine dicitur cogitativa, quae per collationem quandam huiusmodi intentiones adinvenit. Unde etiam dicitur ratio particularis (...) est enim collativa intentionum individualium, sicut ratio intellectiva intentionum universalium. Summa Theologiae I, q. 78, a. 4, c.*

## 2. Sobre a verdade e a falsidade nos sentidos

Se estamos falando de juízo, mesmo que no nível da sensibilidade, de algum modo a verdade e a falsidade devem estar presentes.

No *De veritate*, q. 1, a. 11, Santo Tomás explica os dois modos pelos quais se diz que há verdade e falsidade nos sentidos: (1) na relação do sentido com o intelecto e (2) na relação do sentido com as coisas.

A primeira relação ocorre à medida que o sentido influencia um juízo verdadeiro ou falso por parte do intelecto. Não é o foco do presente artigo. A segunda relação ocorre à medida que o sentido julga que é ou que não é aquilo que é.

Sobre essa relação do sentido com as coisas, Santo Tomás traça um paralelo: há verdade e falsidade nos sentidos ao modo em que há verdade e falsidade no intelecto. Vejamos:

a.1) Propriamente falando, a verdade e a falsidade estão no intelecto quando há o ato de compor e de dividir, quando ocorre um juízo do intelecto.

a.2) Propriamente falando, não há verdade e falsidade no intelecto quando se formam as quiddidades, apenas nos juízos que ocorrem após a apreensão intelectual.

De modo similar, considerando o caso dos sentidos:

b.1) A verdade e a falsidade estão nos sentidos à medida que os sentidos julgam sobre os objetos sensíveis.

b.2) Não há verdade e falsidade nos sentidos quando estes apreendem os objetos sensíveis que lhes são próprios, apenas nos juízos que ocorrem após a apreensão particular.

Santo Tomás, na *Summa Theologiae* I, q. 17, a. 2, c, desenvolve mais acerca dos objetos dos sentidos. Ele afirma que “o sentido conhece as coisas à

medida que tem em si a similitude delas”<sup>12</sup>. E de três maneiras a similitude de uma coisa está nos sentidos:

(1) Por si e primeiramente (*per se e primo*): é o caso dos sensíveis próprios, “aquilo a que, por natureza, se ordena um sentido”<sup>13</sup>. Por este modo, “na vista está a similitude das cores e dos outros sensíveis próprios”<sup>14</sup>.

(2) Por si, mas não primeiramente (*per se e non primo*): é o caso dos sensíveis comuns, que são “sensíveis perceptíveis por diversos sentidos, cada um, pela mediação de seu objeto próprio”<sup>15</sup>. Por este modo, “na vista está a similitude da figura ou da grandeza e dos outros sensíveis comuns”<sup>16</sup>. Mas a similitude da grandeza também está no tato, por exemplo.

(3) Nem por si nem primeiramente (*nem per se nem primo*): é o caso do sensível por acidente. “Na vista está a similitude de um homem, não enquanto é homem, mas enquanto essa coisa colorida acontece ser um homem”<sup>17</sup>. Nenhum sentido externo apreende o sensível enquanto homem, mas enquanto é colorido, sonoro, palatável, etc.

Portanto, há os sensíveis próprios, os sensíveis comuns e os sensíveis por acidente. Os sentidos não apreendem falsamente os seus sensíveis próprios, a não ser por uma má disposição do órgão, de tal modo que impeça que a forma sensível seja convenientemente recebida, ou por algum problema no meio.

Porém, quanto aos sensíveis comuns e por acidente, Santo Tomás afirma que “pode haver um juízo falso, mesmo com o sentido bem disposto, porque o sentido não está ordenado diretamente a estes objetos”<sup>18</sup>, já que não são seus objetos próprios.

---

<sup>12</sup> *Sic autem se habet ad cognoscendum res, inquantum similitudo rerum est in sensu. Similitudo autem alicuius rei est in sensu triplic. Summa Theologiae I, q. 17, a. 2, c.*

<sup>13</sup> Como diz Jean-Michel Maldamé, em Tomás de Aquino (2001, nota c)

<sup>14</sup> *sicut in visu est similitudo colorum et aliorum priorum sensibilium. Summa Theologiae I, q. 17, a. 2, c.*

<sup>15</sup> Jean-Michel Maldamé, em Tomás de Aquino (2001, nota c)

<sup>16</sup> *in visu est similitudo figurae vel magnitudinis, et aliorum communium sensibilium. Summa Theologiae I, q. 17, art. 2, c.*

<sup>17</sup> *in visu est similitudo hominis, non inquantum est homo, sed inquantum huic colorato accidit esse hominem. Summa Theologiae I, q. 17, a. 2, c.*

<sup>18</sup> *De sensibilibus vero communibus et per accidens, potest esse falsum iudicium etiam in sensu recte disposito: quia sensus non directe refertur ad illa, sed per accidens, vel ex consequenti, inquantum refertur ad alia. Summa Theologiae I, q. 17, a. 2, c.*

Vejamos melhor o motivo disso.

No *De veritate*, q. 1, a. 11, Santo Tomás distingue o juízo sensitivo natural do juízo sensitivo que se dá por certa comparação (*collatione*).

O juízo sensitivo acerca do sensível comum ou do sensível por acidente pode ocorrer por certa comparação. Por outro lado, o juízo sensitivo acerca dos sensíveis próprios é natural.

Um movimento natural, explica Santo Tomás, sempre ocorre de um modo específico e determinado, a não ser que haja algum impedimento provocado por algo extrínseco ou por um defeito interno. Na ausência de tal impedimento, a ação natural sempre ocorre como deve ocorrer. É assim, por exemplo, com o movimento de um corpo em direção ao centro da terra, local que lhe próprio ocupar: se nada impede, o movimento do corpo continuará.

O juízo natural é um movimento natural e possui as características citadas acima: salvo algum impedimento, acontecerá conforme deve acontecer. Por isso, o juízo sensitivo acerca do sensível próprio, por ser natural, é sempre verdadeiro, pois sempre será similitude da coisa apreendida, a não ser que haja algum impedimento no órgão ou no meio (*medium*).

O juízo sensitivo por comparação, que pode ocorrer na apreensão do sensível comum e do sensível por acidente, é realizado pela *vis cogitativa*. Nestes casos, já que não ocorre por ação natural, mas por comparação, o juízo sobre tais sensíveis pode, algumas vezes, ser falso.

No caso dos brutos, a *vis cogitativa* e o juízo por comparação são substituídos pela *vis aestimativa* e pela estimativa natural, isto é, pelo juízo natural.

### **3. Sobre a distinção entre “experiência” (*experimentum*) e “costume”**

Santo Tomás diz que a experiência (*experimentum*) está para a razão particular do homem assim como o costume está para a memória nos animais brutos<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> *Sententia libri Metaphysicae liber I, lectione I*. Para um estudo específico sobre a noção de “*experimentum*” na obra de Santo Tomás, ver Barker (2012b).

No ser humano, acima da memória está a experiência<sup>20</sup>. Os brutos não possuem experiência, a não ser em um sentido secundário do termo, em um grau muito pequeno.

Citando Santo Tomás: “Uma experiência surge da comparação (*collatione*) de várias intenções singulares recebidas na memória. Essa comparação é própria do homem, e pertence à *vis cogitativa*”<sup>21</sup>.

Sobre a situação dos brutos, diz o texto: “O animal, pelo costume, a partir de muitas sensações e da memória, persegue ou evita certas coisas. Nesse sentido, parecem possuir alguma experiência, ainda que pouca”<sup>22</sup>.

Ou seja, mesmo neste caso em que se atribui alguma experiência ao bruto, ele não julga por comparação de intenções particulares, mas por costume formado a partir de sensações e de intenções preservadas na memória, que resultam em um juízo natural. Por ser juízo natural, não pode ser diferente daquilo que é: dadas tais e tais informações sensíveis apreendidas pela ovelha, seja por predisposição instintiva ou por costume, a ovelha julgará de modo determinado e fugirá. Não tem como ser diferente. Da apreensão, segue-se a fuga. O bruto carece de livre-arbítrio.

Isso ocorre com os brutos porque não há neles algo superior ao aspecto sensitivo. O ser humano, além do sensitivo, possui o aspecto intelectivo, com suas potências próprias. Entre elas, a razão (universal), que é capaz de mover e influenciar as potências sensitivas. Portanto, “acima da experiência, que pertence à razão particular, o ser humano possui a razão universal, por meio da qual vive segundo aquilo que lhe é próprio (*principale*)”<sup>23</sup>.

Disso, conclui Santo Tomás que:

---

<sup>20</sup> *Sententia libri Metaphysicae liber I, lectione I, 15.*

<sup>21</sup> *Experimentum enim est ex collatione plurium singularium in memoria receptorum. Huiusmodi autem collatio est homini propria, et pertinet ad vim cogitativam. Sententia libri Metaphysicae liber I, lectione I, 15.*

<sup>22</sup> *Et, quia ex multis sensibus et memoria animalia ad aliquid consuescunt prosequendum vel vitandum, inde est quod aliquid experimenti, licet parum, participare videntur. Sententia libri Metaphysicae liber I, lectione I, 15.*

<sup>23</sup> *Homines autem supra experimentum, quod pertinet ad rationem particularem, habent rationem universalem, per quam vivunt, sicut per id quod est principale in eis. Sententia libri Metaphysicae liber I, lectione I, 15.*

Assim como o regramento perfeito da vida está no animal pela memória em conjunto com a atividade que se tornou um hábito pela disciplina ou outro meio qualquer, de modo similar o regramento perfeito do homem se dá pela razão aperfeiçoada pela arte.<sup>24</sup>

Ao adquirir vivência, o ser humano é capaz de agrupar um conjunto variado de memórias semelhantes em uma única experiência. É capaz de comparar as memórias e apreender suas semelhanças. Conforme diz Santo Tomás: “muitas memórias de uma mesma coisa acarretam uma experiência sobre algo”<sup>25</sup>. Portanto, experiência é agrupar muitos em um.

#### **4. Sobre as *vis cogitativa* e seu objeto: as intenções**

As intenções particulares são sensíveis acidentais, cuja similitude não é impressa nem por si nem primeiramente na faculdade sensitiva. O objeto da *vis cogitativa* é a intenção particular.

No que diz respeito à apreensão, um objeto pode ser intelectivamente apreendido ou sensitivamente apreendido. Acerca do último, distinguem-se os objetos sensíveis que são apreendidos a partir do exterior do agente dos objetos sensíveis que são apreendidos a partir do interior.

Por isso, o caso da *vis cogitativa* deve ser entendido diferentemente do caso dos cinco sentidos externos: a informação que ela apreende não vem diretamente, ou imediatamente, do mundo externo. Ela não capta as intenções particulares diretamente da realidade externa ao agente.

---

<sup>24</sup> *Ideo sicut perfectum vitae regimen est animalibus per memoriam adiuncta assuefactione ex disciplina, vel quomodolibet aliter, ita perfectum hominis regimen est per rationem arte perfectam. Sententia libri Metaphysicae liber I, lectione I, 16.*

<sup>25</sup> *ex multis memoriis unius rei accipit homo experimentum de aliquo, quo experimento potens est ad facile et recte operandum. Sententia libri Metaphysicae liber I, lectione I, 17.*

A *vis cogitativa* apreende as intenções a partir daquilo que já está na alma, a partir daquilo que já foi apreendido. A intenção particular, portanto, possui o modo de ser de um objeto apreendido a partir do interior<sup>26</sup>.

Entre os vários usos para o termo “intenção”, três costumam aparecer neste contexto:

(1) Intenções de nocividade ou de utilidade (ou suas variantes orientadas à ação), que são objetos da *vis aestimativa* ou da *vis cogitativa*.

(2) Intenções individuais, que também são objetos da *vis aestimativa* ou da *vis cogitativa*.

(3) Intenção do passado (*ratio praeteriti*), objeto da memória.

Esses três tipos de intenções se relacionam à medida que a *vis cogitativa* e a memória se relacionam.

## 5. Elementos da Comparação

Dado que as intenções particulares são percebidas pela *vis cogitativa* através de uma comparação<sup>27</sup>, é preciso explicar quais são os elementos comparados, e como são comparados.

Inicialmente, considere o seguinte exemplo que ilustra o caso do animal irracional:

Pela *vis aestimativa*, a ovelha apreende a intenção particular de perigo: relaciona uma informação sensível presente específica (as qualidades sensíveis do lobo) com a dor sentida. Trata-se de uma intenção que é orientada à ação, isto é, põe a ovelha em fuga. Através do costume e das disposições instintivas, o animal relaciona informações sensíveis e armazena na memória as intenções resultantes.

A memória preserva as intenções apreendidas no passado e atribui a intenção de passado ao fantasma.

Diz Santo Tomás sobre a memória:

---

<sup>26</sup> Para um estudo detalhado acerca dos usos, citados a seguir, do termo “intenção”, especialmente sobre a intenção de passado, ver Barker (2012a).

<sup>27</sup> *De veritate*, q. 1, a. 11 e *Summa Theologiae* I, q. 78, a. 4, c.

Para apreender as intenções que não são percebidas pelo sentido, ordena-se a estimativa. Para conservá-las, ordena-se a memória, que é como um arquivo delas. É sinal disso que o princípio da lembrança nos animais resulta de tal intenção. Por exemplo, que isto é prejudicial ou é conveniente<sup>28</sup>.

Na sequência, afirma que “a própria razão de passado, pela qual responde a memória, deve ser contada entre essas intenções”<sup>29</sup>. Ou seja, a noção de passado é uma intenção (Barker, 2012a).

Segundo Santo Tomás, lembrar “é tender ao fantasma de algo enquanto é uma imagem daquilo que foi previamente apreendido”<sup>30</sup>.

São estas intenções apreendidas no passado que são comparadas com a informação sensível presente, resultando no reconhecimento de que certa intenção particular foi apreendida anteriormente a partir de informações sensíveis semelhantes às que estão presentes.

Por exemplo: as informações sensíveis XYZ estão relacionadas à dor e a intenção apreendida (de perigo, por exemplo) está armazenada na memória. O animal, no presente, apreende um conjunto de informações sensíveis. Estas informações são suficientemente semelhantes às que estão na memória para instigar o movimento. Portanto, neste exemplo, o animal, no presente, dado o conteúdo da sua memória e as informações sensíveis disponíveis, apreende, através da *vis aestimativa*, a intenção de perigo e, após um juízo natural, foge.

São invocadas nesse processo não só as intenções percebidas no passado, mas também as informações sensíveis que lhes deram origem. Ou seja, não é usada apenas a memória, mas também a imaginação, já que esta é como

---

<sup>28</sup> *Ad apprehendendum autem intentiones quae per sensum non accipiuntur, ordinatur vis aestimativa. - Ad conservandum autem eas, vis memorativa, quae est thesaurus quidam huiusmodi intentionum. Cuius signum est, quod principium memorandi fit in animalibus ex aliqua huiusmodi intentione, puta quod est nocivum vel conveniens. Summa Theologiae I, q. 78, a. 4, c*

<sup>29</sup> *Et ipsa ratio praeteriti, quam attendit memoria, inter huiusmodi intentiones computatur. Summa Theologiae I, q. 78, a. 4, c*

<sup>30</sup> *hoc est memorari, phantasmati intendere alicuius rei prout est imago prius apprehensi. De memoria et reminiscencia, 7, n. 396.*

um depósito onde são guardadas as espécies sensíveis apreendidas anteriormente.

Quando a imaginação entra em cena, é possível que haja apreensão pela *vis cogitativa* de algo sensível que não está presente (algo que é meramente imaginado).

Além da memória e da imaginação, a razão também tem seu papel no processo de apreensão pela *vis cogitativa*, pois aperfeiçoa o seu funcionamento, conforme citado anteriormente.

A razão possibilita que uma gama muito maior de aspectos de uma mesma coisa seja considerada, o que influencia a apreensão sensitiva. Um conteúdo intelectual previamente possuído por um agente pode ser o fator determinante para que este agente apreenda ou não apreenda certa intenção particular.

E a razão também possibilita que a *vis cogitativa*, em conjunto com a memória, possa realizar atos inacessíveis aos brutos, como a reminiscência, que envolve uma busca intencional (no sentido de ato da vontade) de algo na memória, conforme afirma Santo Tomás<sup>31</sup>. Por envolver aspectos intelectivos, como a vontade, a reminiscência é exclusiva do ser humano, sendo inacessível aos brutos<sup>32</sup>.

## Conclusão

Pela *vis cogitativa*, uma intenção é comparada com outra e é percebido o que nelas há em comum. Desse modo, a semelhança de um conjunto de informações sensíveis pode ser sensitivamente percebida. E, por não ser da parte intelectiva, não se trata da produção de um conceito, que é algo universal. Mas sim, é a apreensão sensitiva daquilo que é comum entre coisas sensíveis diversas, possibilitando o agrupamento delas. Como resultado, com a participação da memória e da *vis cogitativa*, julga-se sensitivamente que certa coisa possui certas características: isto (em relação a este bolo) é isto (este adocicado).

---

<sup>31</sup> *et hoc proprie est reminisci; quando scilicet aliquis ex intentione inquit alicuius rei memoriam. De memoria et reminiscencia*, 5, n. 396.

<sup>32</sup> “Aquinas explicitly teaches that the memorative’s third function, reminiscence, is found only in humans” Barker (2012a, p. 223).

E, pela presença da razão, está disponível ao ser humano diversos aspectos de uma mesma coisa, que são inacessíveis aos brutos, mesmo que estejam apreendendo em condições externas idênticas ao humano, pois extrapolam as informações sensíveis disponíveis, dado que resultam de atividade intelectual.

Como esses aspectos diversos são efeitos da atividade intelectual, e como a atividade intelectual se dá de modo variado, a *vis cogitativa*, além de possuir uma gama muito maior de aspectos a serem apreendidos, lida com aspectos que também são variados, de acordo com as capacidades e características intelectivas pessoais daquele que apreende (isto é, a sua “vida mental”).

Essa multiplicidade de aspectos acerca de uma mesma coisa, possibilitada pela atividade do intelecto, permite que haja elementos suficientes para que seja feita uma comparação por parte da *vis cogitativa*, tanto entre os próprios aspectos, quanto entre eles e o conteúdo da memória.

Suponha que eu esteja adentrando em uma bela floresta que é sensivelmente aprazível. Se possuo um conjunto de informações intelectivas, de modo a crer que, apesar das qualidades sensíveis, a floresta é perigosa e a menor desatenção pode resultar na morte de quem anda por ela, diversos aspectos serão comparados para que, como resultado, pela *vis cogitativa* seja apreendida, por exemplo, a intenção de perigo, caracterizando um juízo por comparação.

A razão, portanto, proporciona as condições para que o juízo sensitivo por comparação possa ocorrer.

Sem esse aspecto intelectual, como ocorre no caso do bruto, apenas estariam disponíveis as informações sensíveis, isto é, as qualidades agradáveis e prazerosas da floresta citada como exemplo. Os sentidos externos apreenderiam essas formas sensíveis, os sentidos internos fariam seu trabalho e, pela *vis estimativa*, através de um juízo natural, a intenção de utilidade (ou algo do tipo) seria apreendida, movendo o apetite sensitivo, o que resultaria no movimento do animal. E, não havendo algum impedimento nos órgãos ou no meio, o resultado seria sempre o mesmo: a apreensão resultaria no juízo sensitivo X e surgiria a paixão Y que acarretaria o movimento Z.

O juízo sensitivo dos brutos, portanto, é distinto do juízo sensitivo por comparação, pois é juízo natural. E ambos não se confundem com o juízo propriamente falando: aquele da razão universal.

## REFERÊNCIAS

- BARKER, Mark J. Aquinas on Internal Sensory Intentions. **International Philosophical Quarterly**, v. 52, n. 2, p.199-226. 2012a.
- BARKER, Mark J. Experience and Experimentation: The Meaning of *Experimentum* in Aquinas. **The Thomist: A Speculative Quarterly Review**, v. 76, n. 1, p.37-71. 2012b.
- CUNNINGHAM, Francis A. Judgment in St. Thomas. **The Modern Schoolman**, v. 31, n. 3, p.185-212. 1954.
- CUNNINGHAM, Francis A. The Second Operation and the Assent vs. the Judgment in St. Thomas. **The New Scholasticism**, v. 31, n. 1, p.1-33. 1957.
- OWENS, Joseph. Judgment and Truth in Aquinas. **Mediaeval Studies**, v. 32, n. 1, p.138-158. 1970.
- TOMÁS DE AQUINO, Santo Tomás de. **Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio**. São Paulo: ed. UNESP. 2001.
- TOMÁS DE AQUINO, Santo Tomás de. *De memoria et reminiscencia*. **Corpus Thomisticum**. Disponível em: <<https://www.corpusthomisticum.org/css02.html>> Acesso em: dezembro de 2023.
- TOMÁS DE AQUINO, Santo Tomás de. *Quaestiones disputatae de veritate*. **Corpus Thomisticum**. Disponível em: <<https://www.corpusthomisticum.org/qdv01.html>> Acesso em: dezembro de 2023.
- TOMÁS DE AQUINO, Santo Tomás de. *Sententia libri Metaphysicae*. **Corpus Thomisticum**. Disponível em: <<http://www.corpusthomisticum.org/cmp00.html>> Acesso em: dezembro de 2023.
- TOMÁS DE AQUINO, Santo Tomás de. **Suma Teológica**. São Paulo: Loyola, 2001
- TOMÁS DE AQUINO, Santo Tomás de. *Summa Theologiae*. **Corpus Thomisticum**. Disponível em: <https://www.corpusthomisticum.org/sth0000.html>. Acesso em: dezembro de 2023.
- WIPPEL, John. Truth in Thomas Aquinas. **The Review of Metaphysics**, v. 43, n. 2, p.295-326. 1989.
- WIPPEL, John. Truth in Thomas Aquinas, Part II. **The Review of Metaphysics**, v. 43, n. 3, p.543-567. 1990.

## Entre vontade e razão: notas sobre o problema do fim no comentário de Tomás de Aquino ao livro VI da *Ética a Nicômaco*<sup>1</sup>

Pedro Konzen Capra

O livro VI da *Ética a Nicômaco* (EN) de Aristóteles é considerado por muitos como sendo ambíguo acerca da origem dos fins pressupostos na deliberação do homem prudente. Ainda que algumas passagens apontem para uma contraposição entre virtudes morais e prudência, no fundo, há uma aparente oposição conceitual entre desejo e razão para alguns leitores contemporâneos. Uma dubiedade que não passou despercebida para Tomás de Aquino e foi registrada tanto em escritos de cunho autoral como a *Suma de Teologia* (ST) quanto em comentários como a *Sententia Libri Ethicorum* (SLE). Porém, mesmo que Tomás de Aquino tenha percebido o problema, seus intérpretes divergem quanto à sua opinião. Há quem defenda que para o pensador medieval os fins das deliberações são determinados por um hábito intelectual como a *sindérese*<sup>2</sup> ou que são determinados pelos hábitos das virtudes morais.<sup>3</sup> Porém, há posições intermediárias, como a de Tobias Hoffmann, em que se distinguem dois tipos de

---

<sup>1</sup> O presente trabalho é fruto de uma pesquisa em andamento sobre o problema da passagem do fim na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles recepcionado por Tomás de Aquino na sua *Sententia Libri Ethicorum* e continuação de algumas questões que desenvolvi durante o meu doutorado. Além disso, o texto é uma adaptação do que foi apresentado em dois eventos acadêmicos em julho de 2023, a saber, o *workshop Voluntad divina, voluntad angélica y voluntad humana desde la Tardo-antigüedad a la Modernidad Temprana* ocorrido em Santa Fé, Argentina, e o *III Congresso da Sociedade Brasileiro pelo Estudo da Filosofia Medieval* ocorrido em Porto Alegre.

<sup>2</sup> Veja-se o comentário de T. H. Deman em: THOMAS D'AQUIN. *La Prudence – 2<sup>a</sup> – 2<sup>o</sup>, Questions 47-56*. Traduction française, notes et apêndices par T. H. Deman. Paris: Société Saint Jean l'Évangéliste, Desclée & Cie, 1949. pg. 269.

<sup>3</sup> CALDERA, Rafael-Tomas. *Le jugement par inclination chez Saint Thomas d'Aquin*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1980. pg. 103.

princípios, os princípios práticos universais e os princípios práticos particulares, onde os primeiros são determinados por um hábito intelectual e os segundos são determinados pelas virtudes morais.<sup>4</sup> Diante dessa contextualização, pretende-se avaliar se o fim ou objetivo manifesto nos princípios práticos primitivos que baseiam as deliberações é dado pela parte desiderativa ou pela parte racional da alma.

A hipótese que será construída também busca uma posição intermediária entre apelar apenas para a razão ou apelar apenas para os desejos. Entretanto, ela busca reconciliar as duas partes da alma referidas sugerindo que a fonte primitiva dos princípios práticos é uma concomitância causal entre o desiderativo e o racional. É possível que sugerir a intervenção apenas de um ou outro princípio da alma na determinação do objetivo das ações humanas desprezando o papel da doutrina das quatro causas aplicada na análise das ações humanas. Por isso, a presente sugestão de leitura será reconstruída principalmente a partir do comentário do filósofo medieval à análise aristotélica da causa das ações humanas, desenvolvida entre os capítulos 8-10 do livro III de sua *Sententia Libri De Anima* (SLD).

Apesar do problema ser, em alguma medida, referido tanto na *Suma de Teologia* quanto na *Sententia Libri Ethicorum*, será buscado desenvolver o presente a partir dos comentários. Essa escolha se dá por um motivo simples, não é claro se o conteúdo dos comentários é o desenvolvimento de uma opinião pessoal, como é o caso da *Suma de Teologia*, ou se é uma reconstrução da opinião de Aristóteles aos olhos de Tomás de Aquino<sup>5</sup>. Além disso, escolher trabalhar com os comentários possui outra razão metodológica, a saber, o problema da passagem está intrinsecamente associado a ambiguidade do texto aristotélico. Desse modo, analisar os comentários é uma oportunidade para compreender como o pensador medieval recepcionou essa dificuldade a partir do seu projeto de comentar Aristóteles.

---

<sup>4</sup> HOFFMANN, Tobias. *Prudence and practical principles*. In: HOFFMANN, Tobias; MÜLLER, Jörn; PERKAMS, Matthias (Org.). ***Aquinas and the Nicomachean Ethics***. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. pg. 182.

<sup>5</sup> Veja-se a conclusão do artigo: OWENS, Joseph. *Aquinas as Aristotelian Commentator*. In: GILSON, Etienne (org.). ***Commemorative Studies in ST. Thomas Aquinas***. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1974.

Em parte, a importância da investigação desse tópico atravessa a percepção que uma das formas de reconstruir a posição de Tomás de Aquino pode vir a retratar o pensador medieval como aderindo a uma corrente de filosofia moral que não reivindica a objetividade da moral. Por vezes, a posição de que os fins primitivos das deliberações são determinados pelas virtudes morais é associada a uma interpretação da filosofia moral de David Hume em que razão e paixão são separadas, cabendo às paixões o estabelecimento dos princípios pelos quais a razão pode apenas partir para descobrir a boa ação.

Entre os críticos dessa opinião, John Finnis aponta que essa posição pode levar a uma impossibilidade de avaliar a inteligibilidade e razoabilidade dos princípios morais mais primitivos. Com efeito, levando em consideração essa posição filosófica, dizemos que uma opinião prática é razoável ou inteligível em face dela ser derivada de outra opinião prática que a baseia. Porém, ao levarmos essa busca ao limite encontraremos um conjunto de opiniões práticas determinadas pelos desejos dos indivíduos que estão para além de qualquer consideração de razão ou entendimento. Nas palavras de Finnis, uma cadeia de raciocínios práticos seria redutível a um conjunto de fatos naturais ou de estados mentais que indicam a satisfação ou não de algo com relação a um evento futuro.<sup>6</sup>

Originalmente, a dificuldade encontra-se em algumas passagens da *Ética a Nicômaco*.<sup>7</sup> Para contextualizar, é importante ter em mente que o pensador grego começa a referida obra propondo uma investigação sobre a felicidade. Ao defender que ela trata de certo estado ótimo da alma, ele passa a investigar nos livros seguintes a natureza de dois tipos de virtude, a saber, as virtudes morais e as virtudes intelectuais. Em alguma medida, para que um agente alcance um estado virtuoso, é preciso que haja, de um lado, uma disposição entre diferentes tipos de desejos, de outro, uma disposição entre diferentes formas de cognição, com especial atenção à prudência.

---

<sup>6</sup> FINNIS, John. *Fundamentals of Ethics*. Washington: Georgetown University Press, 1983. pgs. 31-32.

<sup>7</sup> Sobre o debate acerca do problema do fim em Aristóteles há uma grande literatura. Para um resumo das diferentes posições, veja-se: CHATEAU, Jean-Yves. *L'objet de la phronèsis et la vérité pratique – sur l'unité et la cohérence de l'Éthique à Nicomaque*. In: CHATEAU, Jean-Yves (Org.). *La Vérité Pratique : Aristote, Éthique à Nicomaque, Livre VI*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1997. pgs. 185-190.

Após discutir as virtudes morais entre os livros II e V, e as virtudes intelectuais na maior parte do livro VI, Aristóteles pergunta nos dois últimos capítulos desse último livro se a prudência é útil para as virtudes morais. Em síntese, ele avalia alguns argumentos céticos contra a importância da prudência tanto na formação das virtudes morais por agentes que não possuem essas últimas quanto na execução de ações virtuosas por agentes que já são moralmente virtuosos. Apesar dele responder, de um lado, que tanto a formação quanto a execução das virtudes morais dependem da prudência, de outro lado, que o próprio desenvolvimento da prudência depende da formação das virtudes morais, algumas de suas afirmações quanto a esse problema causam perplexidade para os seus leitores.

Este é o caso da passagem do fim, como é por vezes citada na literatura. Nela, Aristóteles separa a origem da determinação da relação entre fins e meios, estabelecendo, de um lado, para as virtudes morais a determinação dos fins, de outro, para a prudência a determinação dos meios. Vejamos como o próprio filósofo antigo se pronuncia:

Além disso, a função será completada de acordo com a prudência e a virtude moral. Pois, a virtude torna o fim reto e a prudência torna algumas coisas em direção a essa.<sup>8</sup>

Intérpretes divergem em como compreender essa afirmação, reconstruindo a posição de Aristóteles de acordo com o quadro de diferentes posições citadas anteriormente. Algumas vezes, leitores que buscam diminuir a ênfase do papel das virtudes morais na formação dos fins das deliberações acabam apontando para passagens que parecem indicar uma posição oposta, como a seguinte passagem, escritas poucas linhas antes da própria passagem do fim:

Se a característica dos prudentes é bem deliberar, então a excelência na deliberação será a retidão de

---

<sup>8</sup> ARISTOTELIS. *Ethica Nicomachea*. ed. I. Bywater. Oxford: Oxford University press, 1894. pg. 127, 1144a6-9: ἔτι τὸ ἔργον ἀποτελεῖται κατὰ τὴν φρόνησιν καὶ τὴν ἠθικὴν ἀρετὴν· ἡ μὲν γὰρ ἀρετὴ τὸν σκοπὸν ποιεῖ ὀρθόν, ἡ δὲ φρόνησις τὰ πρὸς τοῦτον.

acordo com o que se relaciona ao fim, do qual a prudência é a apreensão verdadeira.<sup>9</sup>

Tomás de Aquino não apenas conhecia a passagem do fim, como também citou ela algumas vezes em sua *Suma de Teologia*.<sup>10</sup> Inclusive, em *ST II-II*, q. 47, a. 3, a questão se a prudência determina o fim das ações morais é objeto de análise. Porém, a resposta do pensador medieval nesta questão divide os intérpretes entre os dois opostos. Se, por um lado, leitores como Thomas Deman defendem uma posição mais racionalista, enfatizando a referência ao hábito dos primeiros princípios práticos, a sindérese, por outro, leitores como Rafael Tomas Caldera, buscam desinflar o aspecto racional da questão, apontando a centralidade das virtudes morais e sua relação com as inclinações naturais da humanidade.

Porém, se na *Suma de Teologia* o desenvolvimento do problema conceitual considerado foca-se na noção de hábito (*habitus*), a partir de suas instâncias como virtudes morais, prudência, ou, também, sindérese, na *Sententia Libri Ethicorum*, a consideração desse problema conceitual parece focar-se na noção de *potentia*, traduzido aqui por potência ou faculdade.<sup>11</sup> Em outras palavras, a oposição entre virtudes morais e prudência muda para uma oposição entre apetite (*appetitus*) e razão (*ratio*). Com efeito, é possível dizer que essa mudança é justificada na medida que tratar de um hábito, moral ou intelectual, implica em tratar também sobre aquilo que dá causa ou determina esse hábito em questão. Desse modo, percebe-se que tanto os apetites originam os atos que, por sua vez, com certa constância constituem os hábitos das virtudes morais quanto a razão

---

<sup>9</sup> ARISTOTELIS. *Ethica Nicomachea*. ed. I. Bywater. Oxford: Oxford University press, 1894. pg. 124, 1142b31-33: εἰ δὴ τῶν φρονίμων τὸ εὖ βεβουλευῆσθαι, ἢ εὐβουλία εἴη ἂν ὀρθότης ἢ κατὰ τὸ συμφέρον πρὸς τὸ τέλος, οὗ ἡ φρόνησις ἀληθῆς ὑπόληψις ἐστίν.

<sup>10</sup> Veja-se, por exemplo, *ST I-II*. q. 66, a. 3, obj. 3 e *ST II-II*. q. 47, a. 3, rep.

<sup>11</sup> No presente trabalho será dado maior atenção para o comentário de Tomás de Aquino à passagem 1139a27-31, pois ele parece estar fazendo referência ao problema da origem do fim das deliberações. Entretanto, isso não significa que outras passagens da *SLE* possam auxiliar no esclarecimento dessa questão. O próprio comentário da passagem do fim, 1144a6-9, pode ser examinado em comparação. Além disso, as passagens em que o pensador medieval articula sua doutrina dos princípios práticos na *SLE* também revelam elementos importantes, tais como 1105b7-9 e 1134b19-20. Uma leitura com pretensão mais exaustiva sobre o presente ponto na *SLE* poderia se beneficiar dessas passagens.

origina os atos que, também, depois de certa constância constituem a prudência. Com efeito, logo no início do livro VI, Tomás de Aquino admite uma certa perplexidade diante de algumas afirmações aparentemente contraditórias da versão latina relacionando razão e apetite, vejamos duas delas:

Mas, como nós procedemos anteriormente dizendo que é necessário escolher um meio, nem o excesso nem a falta, e que o meio é como a reta razão diz, nós podemos tratar da reta razão.<sup>12</sup>

O bem e o mal da mente especulativa, mas não da prática, são o verdadeiro e o falso; essas são as atividades de tudo que é intelectual. A verdade do intelecto prático manifestamente se relaciona com o apetite reto.<sup>13</sup>

Na primeira passagem, abertura do livro VI, Aristóteles retoma o livro II citando a doutrina da virtude moral como uma mediania. De acordo com ela, o agente moralmente virtuoso precisa escolher o meio entre o excesso e a falta, sendo essa escolha auxiliada pela reta razão que dita o meio ao agente. Nessa passagem, a reta razão é uma referência a doutrina da deliberação, tratada no livro III. Poucas linhas depois, Aristóteles introduz a noção de verdade prática e afirma que ela se manifesta a partir do apetite reto. Ambas as passagens tratam de doutrinas diversas da ética do estagirita, mas elas revelam uma certa dubiedade aos olhos do pensador medieval. Por um lado, a reta razão parece possuir um papel de determinação na escolha, por outro, o apetite reto parece determinar a noção de verdade prática. Diante desse contexto, vejamos como Tomás de Aquino apresenta o problema da fonte dos fins:

---

<sup>12</sup> ARISTOTELES, *Libri Ethicorum*. Edição de R. A. Gauthier. Roma: Commissio Leonina, 1969. pg. 331, 1138b18-20: Quia autem existimus prius dicentes quoniam oportet medium eligere, neque superabundantiam neque defectum, medium autem est ut ratio recta dicit, hoc dividamos.

<sup>13</sup> ARISTOTELES, *Libri Ethicorum*. Edição de R. A. Gauthier. Roma: Commissio Leonina, 1969. pg. 335, 1139a27-31: Speculativae autem mentis et non practicae, bene et male verum est et falsum, hoc enim est omnis intellectivi opus. Practici autem et intellectivi veritas confesse habens appetitui recto.

É possível notar aqui algo dúbio. Uma vez que, se a verdade do intelecto prático é determinada em comparação com o apetite reto, e a retidão do apetite é determinada por essa que se acorda com a razão verdadeira, como dito anteriormente, segue-se um certo círculo nessas afirmações.<sup>14</sup>

O pensador medieval questiona a coerência das duas afirmações de Aristóteles citadas anteriormente, no seu segundo parágrafo do comentário da passagem 1139a27-31. Em resumo, ele constata um aparente círculo nas afirmações do peripatético em que ora parece dizer que a verdade da razão determina a retidão do apetite ora parece dizer que o apetite reto determina a verdade do intelecto prático. A fim de sanar a referida dificuldade, Tomás de Aquino parece citar indiretamente a opinião da passagem do fim, na sequência do seu comentário acerca da noção de verdade prática. Vejamos como ele se manifesta:

E, assim, deve-se dizer que o apetite é do fim e daquelas coisas que são em direção ao fim: Por um lado, o fim é determinado ao homem pela natureza, como anteriormente no livro III foi tratado. Esses, por outro lado, que são em direção ao fim, não são determinados para nós pela natureza, mas investigados pela razão. Portanto, é manifesto que a retidão do apetite, no que diz respeito ao fim, é a medida da verdade na razão prática. E, de acordo com isso, a verdade da razão prática determina-se segundo a concordância com o apetite reto. Além disso, a própria verdade da razão prática é regra da retidão do apetite, no que concerne às coisas que são em direção ao fim. E, assim, de acordo com

---

<sup>14</sup> THOMAE DE AQUINO. *Sententia Libri Ethicorum*. Edição de R. A. Gauthier. Roma: Commissio Leonina, 1969. pg. 337, l. 2, 109-114, comentário de 1139a27-31: Videtur autem hic esse quoddam dubium. Nam si veritas intellectus practici determinatur in comparatione ad appetitum rectum, appetitus autem rectitudo determinatur per hoc quod consonat rationi verae, ut prius dictum est, sequetur quaedam circulatio in dictis determinationibus.

isso, é dito apetite reto aquilo que busca o que a razão verdadeira diz.<sup>15</sup>

Ao lermos essa passagem brevemente, é fácil ficarmos com a impressão que Tomás de Aquino privilegia a faculdade do apetite em detrimento da razão na formação dos fins. Inicialmente, ele afirma que pertence ao apetite determinar o fim e os meios da deliberação. Em seguida ele explica essa afirmação, citando dois níveis de fins. Aqueles que são dados pela natureza (*determinatus est a natura*) e aqueles que são investigados pela razão (*per rationem investigantur*). Nesta exposição, parece estar pressuposta a distinção entre bens finais e bens instrumentais.<sup>16</sup> Entre os quais, os primeiros são bons em si mesmos e os segundos são bons em virtude de um outro bem.

Dizer que os primeiros são conferidos pela natureza, parece referir à doutrina da inclinação natural de Tomás de Aquino, opinião de que há um conjunto de desejos compartilhados pelos seres humanos em face da sua natureza,<sup>17</sup> ela mesma se caracterizaria a partir desses bens finais.<sup>18</sup> Dizer que os segundos são determinados pela razão, refere-se à doutrina da deliberação, um ato da razão, em que, pressupondo um fim, descobre o melhor meio de realizar esse fim em uma

---

<sup>15</sup> THOMAE DE AQUINO. *Sententia Libri Ethicorum*. Edição de R. A. Gauthier. Roma: Comissio Leonina, 1969. pg. 337, l. 2, 114-127, comentário de 1139a27-31: Et ideo dicendum est, quod appetitus est finis et eorum quae sunt ad finem: finis autem determinatus est homini a natura, ut supra in III habitum est. Ea autem quae sunt ad finem, non sunt nobis determinata a natura, sed per rationem investigantur; sic ergo manifestum est quod rectitudo appetitus per respectum ad finem est mensura veritatis in ratione practica. Et secundum hoc determinatur veritas rationis practicae secundum concordiam ad appetitum rectum. Ipsa autem veritas rationis practicae est regula rectitudinis appetitus, circa ea quae sunt ad finem. Et ideo secundum hoc dicitur appetitus rectus qui persequitur quae vera ratio dicit.

<sup>16</sup> Veja-se: *SLE*, I, l. 2, comentário de 1094a18-22, §§ 20-21; *SLE*, I, l. 9, comentário de 1097a24-1097b6, §§ 107-109. Sobre essa distinção na *EN*, veja-se: ZANUZZI, Inara. Método e Justificação Moral em Aristóteles: *Ética Eudêmia* l.6-9 e *Ética Nicomaqueia* l.1-5. In. STORCK, Alfredo Carlos; ZILLIG, Raphael. **Aristóteles: Ensaios de Ética e Metafísica**. Porto Alegre: Linus editores, 2011. pg. 35.

<sup>17</sup> Veja-se tanto *SLE*, I, l. 1, comentário de 1094a2-3, § 11, quanto *ST I*, q. 80, a. 1, rep.

<sup>18</sup> Veja-se *SLE*, I, l. 9, comentário de 1097a15-24, § 106.

ação.<sup>19</sup> Algo que, como o pensador medieval refere-se, corresponde a uma tese já tratada por Aristóteles, de que os seres humanos não deliberam sobre os fins, mas apenas sobre os meios (*EN*, III, 3, 1112b11-15), e que Tomás de Aquino comenta citando o fato de que os fins das deliberações são determinados para nós por natureza, em uma passagem próxima (*SLE*, III, I. 5, comentário de 1111b29-30). Nesta medida, o bem instrumental é bom em face dele buscar a realização de um bem final determinado pelas inclinações naturais.

A partir dessa explicação, é possível compreender as passagens da *Ética a Nicômaco* que causaram a dificuldade. Em primeiro lugar, quando ele trata da verdade prática (*EN*, VI, 2, 1139a27-31), deve-se entender expressamente como o texto do filósofo antigo se pronuncia. A verdade prática é a correspondência entre uma ação ou um artefato com o apetite reto.<sup>20</sup> Desse modo, uma ação ou artefato são ditos serem verdadeiros sob a perspectiva prática enquanto correspondem aos fins do apetite reto. Em segundo lugar, quando ele trata sobre o auxílio da reta razão à escolha sobre o melhor meio entre extremos (*EN*, VI, 1, 1138b18-20), apesar da deliberação em alguma medida determinar a escolha para uma das opções, ela o faz enquanto toma por critério o bem hierarquicamente superior, o que, em última instância, é dado pela inclinação natural ou, como ele também diz, por natureza. Assim, explica-se não apenas como o apetite está relacionado aos fins das deliberações, mas também aos meios para a realização desses fins. Porém, neste último caso, a potência da razão, através do ato deliberativo, também concorre na determinação dos meios.

Para compreendermos esse último ponto, analisemos o seguinte exemplo de cadeia deliberativa de uma escolha deliberada. Quando deliberamos como podemos retornar para casa após uma jornada de trabalho, podemos escolher entre meios como: transporte público, bicicleta ou a pé. Quando escolhemos um deles como meio, por exemplo, transporte público, uma nova deliberação se estabelece questionando qual a melhor linha de ônibus devemos escolher. Nesse último caso, analisemos o seguinte comando determinando o fim instrumental dessa deliberação: deve-se retornar para casa através do transporte público. Em primeiro lugar, ele é resultado da parte racional da alma que considerou esse mesmo fim, anteriormente, enquanto meio da deliberação prévia. Em segundo lugar, ele é resultado da parte desiderativa da alma que escolheu o mesmo fim,

---

<sup>19</sup> Veja-se *SLE*, III, I. 8, comentários de 1112b11-15 e 1112b15-20, §§ 474-475.

<sup>20</sup> Veja-se também *Expositio Libri Peryermeneias*, I, I. 3, comentário de 16a12, § 7.

anteriormente, enquanto meio da deliberação prévia. Porém, se há uma intervenção tanto da parte racional quanto da parte desiderativa nos bens instrumentais, como no exemplo acima, o mesmo não pode ser dito quanto aos bem finais, isto é, os fins primitivos, pois tudo o que a passagem sob análise nos oferece é que eles são determinados, de um modo ou de outro, pelos apetites ou por natureza.

Diante dessas passagens, é importante fazer algumas considerações provisórias. À primeira vista a posição do pensador medieval parece corresponder à reconstrução da posição não racionalista da origem dos fins, como na leitura de Rafael Tomas Caldera. Entretanto, maior atenção parece ser necessária no modo como Tomás de Aquino compreende a expressão *ser determinado*, e um dos sentidos em que podemos a compreender é a partir da noção de causa. Assim, investigar que potência da alma determina o fim, pode ser também compreendido na pergunta o que causa o fim das deliberações. Nessa medida, pretende-se, no restante do presente texto, avaliar um problema filosófico próximo tratado pelo pensador medieval, ainda que não o mesmo, a saber, o que causa o movimento local nos animais, tratado entre os capítulos 9-11 do livro III do *De Anima*. Ainda que as passagens do livro VI da *EN* ora sob análise e do livro III do *De Anima* tratem de problemas diferentes, pretende-se avaliar se essa última passagem pode acrescentar algo à explicação anterior.

Aristóteles inicia sua discussão avaliando uma série de candidatos que tomados separadamente poderiam ser a causa do movimento nos seres animados. Isoladamente, as partes vegetativa, sensitiva, racional seja sob o aspecto teórico, seja sob o aspecto prático, e mesmo a apetitiva são excluídas como sendo a causa do movimento. Entretanto, no capítulo 10, ele avalia a hipótese de mais de uma dessas partes poderem ser redutivas à causa do movimento. Tomás de Aquino, ao comentar esse capítulo, defende, em síntese, a redução do princípio cognitivo e do princípio desiderativa em uma causa do movimento dos seres animados, a saber, o que ele denomina de *appetibile*, que algumas vezes é traduzido por apetecível ou objeto do apetite. No caso dos seres animados irracionais, apenas a potência sensitiva pode ser concomitante com o apetite, já, nos seres humanos, tanto a sensação pode ser concomitante com os apetites sensitivos quanto a razão pode ser concomitante com o apetite racional, ou, como ele também nomeia, vontade (*voluntas*). Vejamos como o pensador medieval se pronuncia sobre a redução dos dois princípios em uma causa:

E é razoável que estes dois móveis devam ser reduzidos em um, que é o objeto de desejo. Porque, se estes dois, intelecto e apetite, eram dispostos serem moventes com respeito ao mesmo movimento, já que uma causa própria seja de um efeito, é necessário que esses dois movam de acordo com alguma espécie comum.<sup>21</sup>

Porém, mesmo que o objeto de desejo seja uma causa do movimento em que tanto a potência apetitiva quanto a potência racional são reduzidas em uma, Tomás de Aquino ressalta que ambos movem de acordo com a espécie da potência apetitiva. Ao citar o livro IX da *Metafísica*, ele explica que isso ocorre porque a razão é uma potência que sempre considera os contrários e, nessa medida, por si só, não poderia iniciar o movimento, pois o movimento é unitário. O intelecto, enquanto participa do movimento, é capaz de oferecer uma série de objetivos, enquanto que o apetite racional, através da escolha, determina uma das opções oferecidas. Apesar dele não referir expressamente, parece estar exprimindo uma opinião que está mais desenvolvida na *Suma de Teologia* de que o intelecto move a vontade enquanto causa fim do apetite e a vontade move o intelecto enquanto causa eficiente desse princípio cognitivo da alma.<sup>22</sup> Nessa medida, quando o pensador medieval comenta que o intelecto move enquanto participa da mesma espécie do apetite, parece estar reivindicando que nesse caso o intelecto opera enquanto causa eficiente do movimento. Ainda assim, isso não significa que em toda ação humana que o apetite é causa do movimento a razão ou intelecto seja o princípio cognitivo em questão. Vejamos como ele se pronuncia:

No entanto, não deve ser dito que o apetite mova sob a espécie do intelecto, mas antes e do contrário,

---

<sup>21</sup> THOMAE DE AQUINO. *Sentencia Libri De Anima*. Editado por René-Antoine Gauthier. Roma: Commissio Leonina; Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1984. pg. 245. III, c. 9, 78-84, comentário de 433a14-26: Et hoc rationabile est quod hec duo mouencia reducantur in unum, quod est appetibile, quia, si ponebantur hec duo, intellectus et appetitus, esse mouencia respectu eiusdem motus, cum unius effectus sit una causa propria, necesse est quod moueant hec duo secundum aliquam speciem communem.

<sup>22</sup> ST I, q. 82, a. 4, rep.

o intelecto ou inteligível sob a espécie do apetite. Porque, de um lado, o intelecto não é encontrado movendo sem o apetite, de outro, a vontade certamente é o apetite de acordo com o qual o intelecto move. E a razão disso é atribuída no livro IX da *Metafísica*, pois, uma vez que a razão da ciência prática esteja em vista aos opostos, ela própria não move, a não ser que seja determinada para um pelo apetite. Porém, o apetite move sem a razão, como é evidente a partir daqueles que são movidos em virtude da concupiscência.<sup>23</sup>

Quando Tomás de Aquino se volta para explicar como a parte cognitiva em análise da alma pode atuar para mover um agente, ele expõe que isso ocorre na medida em que o intelecto forma uma crença que representa (*represento*) o objeto do apetite. É nessa medida que a parte racional da alma é concomitante com a parte desiderativa na origem do movimento. Ele afirma: *Desse modo o intelecto não move, a não ser na medida em que representa o apetecível.*<sup>24</sup> Essa passagem ressalta o aspecto cognitivo da posição de Tomás de Aquino, excluindo a hipótese de que apenas o apetite seja a causa da ação humana. Para ele, a razão ou o intelecto é concomitante com a vontade no movimento enquanto a sua representação do objeto da vontade também é causa eficiente da ação.

A partir desse quadro, podemos voltar ao problema original acerca da origem do fim nas deliberações e analisar uma última passagem do comentário ao

---

<sup>23</sup> THOMAE DE AQUINO. *Sentencia Libri De Anima*. Editado por René-Antoine Gauthier. Roma: Commissio Leonina; Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1984. pg. 245-246. III, c. 9, 84-94, comentário de 433a14-26: Non autem dicendum quod appetitus moueat sub specie intellectus, sed magis e conuerso intellectus uel intelligibilis [sub specie appetitus]; quia intellectus non inuenitur mouens sine appetitu, quia uoluntas, secundum quam mouet intellectus, est quidam appetitus. (et huius ratio assignatur in IX Methaphisice, quia, cum ratio sciencie practice se habeat ad opposita, non mouet, nisi determinetur ad unum per appetitum). Set appetitus mouet sine ratione, sicut patet in hiis que mouentur ex concupiscencia.

<sup>24</sup> THOMAE DE AQUINO. *Sentencia Libri De Anima*. Editado por René-Antoine Gauthier. Roma: Commissio Leonina; Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1984. pg. 245. III, c. 9, 73-75, comentário de 433a14-26: Non enim mouet nisi in quantum representat appetibile, sicut nec intellectus.

*De Anima*. Ainda que em *SLE*, VI, l. 2, comentário de 1139a27-31, o pensador medieval diz explicitamente que o apetite é quanto ao fim e às coisas que são para o fim, na passagem ora sob análise, Tomás de Aquino reforça justamente que o intelecto prático procede inicialmente a partir da consideração de um fim que corresponde ao que é primeiramente objeto de apetite. Em resumo, ainda que no início do comentário ao livro VI da *EN* ele dê ênfase ao apetite, no comentário ao livro III do *De Anima* ele enfatiza a concomitância do apetite e da razão na determinação do fim. Vejamos como ele se pronuncia:

Além disso, foi manifesto que todo apetite é por causa de algo. Com efeito, tolo é dizer que alguém deseja por desejar. Desejar é um movimento que tende para outro. Porém, aquilo que é do apetite, a saber, apetecível, é princípio do intelecto prático. Aquilo que em primeiro lugar é apetecível, é o fim do qual a consideração do intelecto prático inicia. Quando nós queremos deliberar algo acerca do fazer, primeiro, nós submetemos um fim, em seguida nós procedemos através de uma ordem para inquirir aquelas coisas que são feitas por causa do fim.<sup>25</sup>

Percebe-se pelo comentário ao capítulo 10 do *De Anima* que o fim das deliberações também é determinado pela parte racional da alma, mas de maneira concomitante ao apetite, enquanto o intelecto e o apetite são uma causa para o movimento humano. A passagem parece reforçar a hipótese de que o intelecto pode formar crenças práticas que representam os objetos da vontade, sejam eles bens primitivos ou instrumentais. Ainda que nela o pensador medieval não tenha

---

<sup>25</sup> THOMAE DE AQUINO. *Sententia Libri De Anima*. Editado por René-Antoine Gauthier. Roma: Commissio Leonina; Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1984. pg. 245. III, c. 9, 50-60, comentário de 433a14-26: Et manifestum est etiam quod omnis appetitus est propter aliquid (stultum enim esset dicere quod aliquis appetat propter appetere; nam appetere est quidam mouts in aliud tendens); id autem cuius est appetitus, scilicet appetibile, est principium intellectus practici; nam id quod est primo appetibile est finis a quo incipit consideratio intellectus practici: cum enim uolumus aliquid deliberare de agendis, primo supponimus finem et deinde procedimus per ordinem ad inquirenda illa que agenda sunt propter finem.

utilizado a expressão determinado pela natureza<sup>26</sup> (*determinatus est a natura*), ele explicitamente afirma que: *aquilo que em primeiro lugar é apetecível, é o fim do qual a consideração do intelecto prático inicia* (SLD, III, l. 15, comentário de 433a14-26, § 821).

A partir dessa passagem podemos avaliar os dois tipos de desejo mencionados anteriormente. Quando consideramos uma cadeia de deliberações com uma hierarquização entre bens finais e bens instrumentais, compreende-se que para Tomás de Aquino mesmo aqueles fins que são bons em si mesmos, os primitivos, são considerados pelo intelecto prático quando a parte racional da alma auxilia um indivíduo no momento da escolha deliberada. Portanto, não é apenas na determinação dos meios, mas também na determinação dos fins que a parte racional atua, diferentemente do que a análise da passagem SLE, VI, l. 2, comentário de 1139a27-31, parece indicar. Nessa medida, qualquer comando que a mente humana venha a formar em consonância com a parte desiderativa é causado pela parte cognitiva, independentemente do bem ser instrumental ou final.

Diante desse esboço de leitura para o problema da passagem do fim, algumas considerações parecem pertinentes. De fato, as passagens de SLD, III, c. 9, comentário de 433a14-26, e SLE, VI, l. 2, comentário de 1139a27-31, parecem estar em conflito. Uma incompatibilidade que ressalta justamente o problema conceitual enunciado na introdução desse trabalho. Com efeito, como vimos, o papel da parte desiderativa da alma é preponderante na qualificação da causa eficiente do movimento, pois o intelecto ou a razão move enquanto compartilha da mesma espécie do apetite. Isso pode fornecer uma pista para explicar porque Tomás de Aquino privilegia o apetite ao invés da razão na lição 2 do livro VI da *EN*. Nessa passagem, talvez ele estivesse mais preocupado em avaliar ambos os candidatos apenas isoladamente. Em consonância com essa opinião, a parte cognitiva da alma, por si só, não pode mover em decorrência da sua característica de sempre considerar os opostos, de acordo com o comentário ao *De Anima*.

Desse modo, parece coerente dizer que: a opinião de que é o apetite que determina o fim em detrimento da razão apenas ressalta a causa eficiente do movimento. Como visto, mesmo nesse caso, não está excluído que o aspecto cognitivo da alma também determina, uma vez que compartilha da espécie do apetite. Assim, as afirmações aparentemente desencontradas de que ora é a parte racional que determina o apetite ora é a parte apetitiva que determina a razão

---

<sup>26</sup> SLE, VI, l. 2, comentário de 1139a27-31, § 1131.

possam ser compreendidas dentro da chave de leitura introduzida pelos diferentes tipos de causa do movimento humano. Como visto, na sua análise, Tomás de Aquino também considera a causa final do movimento humano, onde a parte cognitiva é determinante. Um indício de que talvez seja equivocado tentar separar essas duas partes da alma na análise do problema do fim.

Análise de outras questões conceituais podem ajudar a elucidar essa dificuldade. Como dito anteriormente, uma vez que os hábitos estão ligados a um conjunto de potências, então discutir o papel da concomitância dos apetites e da razão na formação dos fins também repercute na discussão sobre o papel dos hábitos morais e intelectuais. Apesar de termos visto que essa discussão para Aristóteles está relacionada ao tratamento da virtude moral e da prudência, o mesmo não foi tratado para Tomás de Aquino. Nos escritos do pensador medieval nós encontramos referência a mais hábitos relacionados aos fins, tanto da parte apetitiva quanto da parte racional, é o caso, de um lado, das virtudes naturais de caráter e, de outro, da *sindérese*. Um esforço posterior de trabalho pode ser dedicado a mapear a ocorrência desses conceitos nos seus diferentes tipos de escritos e sua relação com a determinação do fim.

Sobre isso, há outros dois pontos conexos à discussão conceitual sobre a origem dos fins que podem revelar mais detalhes sobre esse ponto. O primeiro deles é a reconstrução de Tomás de Aquino ao problema da utilidade da prudência para as virtudes morais, discutido ao fim do livro VI do comentário à *Ética Nicômaco*. Nesse ponto, o pensador medieval parece ser levado a discutir a gênese das virtudes morais e da própria prudência ao comentar as noções de virtude natural (*virtus naturalis*) de caráter e de sagacidade (*dianotica*). Às quais tanto as virtudes morais quanto a prudência estão relacionadas na sua formação.

O segundo deles é a discussão sobre o modo de aquisição dos primeiros princípios práticos. Com efeito, ele não discute diretamente esse ponto como faz para o modo de aquisição dos primeiros princípios especulativos no fim do comentário aos *Segundos Analíticos*. Porém, ele frequentemente faz uma analogia do intelecto prático com o intelecto especulativo nos comentários e escritos pessoais, empregando um vocabulário próximo ao modo de aquisição dos princípios especulativos com os termos latinos *visui* ou *intuitus*. Desse modo, é possível avaliar uma forma de aquisição dos princípios práticos paralela à doutrina

aristotélica da habitação. Mais trabalho nessas passagens pode ajudar na consideração dessa sugestão de leitura.<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> Tanto um mapeamento inicial das noções de virtudes naturais e de *sindérese* quanto uma análise do problema da utilidade da prudência e do problema do modo de aquisição dos princípios práticos já foram abordados provisoriamente no capítulo 5 da minha tese de doutorado. Ver: CAPRA, Pedro Konzen. **A justificação prática nas ciências morais: Tomás de Aquino leitor da ética Aristotélica**. Tese de doutorado defendida no Programa de Pós-Graduação em filosofia da UFRGS. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2023.

# A Natureza Humana segundo Tomás de Aquino

Sérgio Ricardo Strefling

## Introdução

O ser humano, segundo Santo Tomás de Aquino, é um ser de natureza muito especial, situado entre dois mundos, o espiritual e o sensível. O homem está no centro da criação, pois é como uma síntese de tudo o que é criado. Compõe-se de corpo material e alma espiritual. Seu corpo coincide com os seres materiais e pertence ao mundo sensível. Mas se distingue de todos eles por sua alma, que é uma forma de categoria superior, pela qual sua natureza pertence ao mundo do espírito. A alma humana está dotada de grande número de potências diferentes, ela está na fronteira das criaturas espirituais e corporais, por isso, nela se reúnem as potências de outras criaturas<sup>1</sup>.

Neste estudo não analisaremos todos os aspectos da natureza humana, que como toda a natureza se caracteriza por ser um composto de matéria e forma, no caso, a matéria é o corpo e a forma é a alma. Apresentaremos alguns tópicos, entre os diversos textos em que Tomás trata do tema, a saber: o conceito de animal racional; os sentidos externos e internos; a inteligência e a vontade; a definição de pessoa humana.

## O conceito de animal racional

Deve-se dizer que por seu corpo o homem se assemelha ao mineral e por sua vida vegetativa de nutrição e suas funções de reprodução ele se assemelha ao vegetal. Por seus sentidos externos ele se assemelha aos animais, mas, por sua vontade e inteligência se assemelha aos anjos e a Deus. É nesse sentido que se pode afirmar que o homem é como que a síntese ou condensação de tudo o que

---

<sup>1</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica* I, q. 77, a. 2.

Deus criou. Definimos o homem, desde a filosofia grega antiga, como “animal racional”<sup>2</sup>. Esta máxima está presente nos escritos de Santo Tomás:

“Daí dizermos que o homem é animal racional e não resultante de animal e de racional, como dizemos que ele resulta da alma e do corpo”<sup>3</sup>

Animal para dizer que ele tem tudo o que tem uma criatura corporal, mas racional para dizer que ele tem o que convém as criaturas puramente espirituais.

Afirmar que o ser humano é um animal racional, isto é tem *logos* ou participa do *logos*, significa dizer que ele é composto de um corpo e de uma alma. O homem não é simplesmente composto por um corpo, senão que ele se pareceria como um cadáver. E se percebe que após a morte, o que resta é um corpo, mas justamente um corpo inanimado, isto é, sem *anima*, sem vida. Pois não tem mais alma, não tem mais vida. O homem, portanto, é composto de um corpo e de uma alma. A alma que está nele como um sopro que lhe faz viver. É o princípio vital. É aquilo pelo qual vivemos, percebemos e pensamos, como afirmou Aristóteles<sup>4</sup>.

Mas essa alma do ser humano é diferente da alma dos demais animais, pois ela possui inteligência e vontade. Os animais não tem a inteligência que nós temos. Os animais não tem a razão que nos permite, por exemplo, conhecer as coisas por meio de raciocínios criteriosos. Os animais não possuem a vontade e a liberdade que nos é própria. Então, somos compostos de corpo e alma. Mas somos também uma só pessoa. Trata-se de uma composição da unidade. Neste sentido, deve-se afirmar: sou eu que penso, quero e ajo, faço tudo com o meu ser, meu único ser, onde se manifestam meu corpo e minha alma, ou seja, minhas funções sensitivas e intelectivas. A prova disso é que inclusive um trabalho intelectual e extenso torna-se cansativo para o corpo. Isso manifesta com clareza essa interação, essa unidade que existe entre o corpo e a alma. Portanto, o homem é um animal racional, um corpo animado, um corpo com alma. E é a nossa alma que

---

<sup>2</sup> Trata-se de uma das mais célebres definições do homem propostas pela filosofia antiga. Em Platão: “o homem é o único dos seres capaz de conhecimento racional” (415 a). Em Aristóteles: “o homem é o único dos animais que tem razão” (1253 a). Cf. REALE, 1995, p.20).

<sup>3</sup> TOMÁS DE AQUINO. *O ente e a essência*, II.

<sup>4</sup> ARISTÓTELES. *De anima*, II, 23.

nos define e que nos distingue em relação aos outros animais, pois o que faz com que não sejamos semelhantes a todos os outros animais da criação é que nossa alma não é a mesma que a deles. Nossa alma tem operações vegetativas, sensitivas e também intelectivas ou racionais. Nas operações racionais temos a razão superior onde se dá o processo de abstração, eis o diferencial como veremos ao tratar dos sentidos internos da alma. Portanto, a natureza humana exerce atividades sensíveis que são comuns aos animais e atividades racionais que a distinguem deles.

## Os sentidos externos e internos

O homem não difere dos demais animais enquanto ele age de maneira sensível. Ele tem uma sensibilidade comum aos animais, sensibilidade pela qual ele pode conhecer. São os cinco sentidos externos que conhecemos: a visão, a audição, o olfato, o paladar e o tato.

“Deve-se, pois, tomar como razão do número e da distinção dos sentidos externos o que pertence propriamente e por si mesmo aos sentidos. Ora, o sentido é uma potência passiva cuja natureza é ser modificada por um objeto sensível exterior. O objeto exterior modificador é o que, por si, o sentido percebe, e o que, por sua diversidade, distingue as potências sensitivas”<sup>5</sup>.

O homem tem, portanto, suas potências do conhecimento sensível e, assim, como os animais, tem também um apetite sensível pelo qual ele se dirige a um objeto que lhe atrai ou pelo qual ele se afasta de um objeto que lhe repugna. É esse apetite sensível que gera no homem onze paixões, ou seja, onze impulsos ou reações da nossa alma diante de um objeto bom ou mal. E nós conhecemos essas paixões como: amor, desejo, gozo, ódio, aversão, tristeza, esperança e desespero, temor e audácia, e ira, Tudo isso nos faz semelhantes aos animais.

Devemos lembrar também que junto a esses cinco sentidos externos juntam-se àqueles que chamamos de quatro sentidos internos, que não estão

---

<sup>5</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica* I, 78, 3.

repartidos no exterior do corpo, e nem sobre a superfície do corpo, mas que estão no interior. Os quatro sentidos internos são: o sentido comum, a imaginação, a estimativa e a memória. Os animais também possuem esses sentidos, enquanto eles também possuem uma alma. Todavia, é no sentido da estimativa e no sentido da memória que encontraremos a diferença que caracteriza o ser humano como animal racional, ou seja, como um ser capaz de conhecimento racional.

“Ainda se deve considerar que, em relação às formas sensíveis, não há diferença entre o homem e os animais. Mas, quanto a essas intenções, há uma diferença. Por isso, a potência que se denomina nos animais de *estimativa* natural é chamada no homem de *cogitativa*, porque descobre essas intenções, por uma espécie de comparação. Quanto à *memorativa*, o homem não só possui a *memória*, como os animais, com a qual se lembra imediatamente dos fatos passados, mas também possui a de *reminiscência*, com a qual, de uma maneira quase silogística, investiga a memória desses fatos, enquanto são intenções individuais”<sup>6</sup>.

## 1. A inteligência e a vontade

A natureza humana possui uma vida ou alma que exerce atividades sensíveis que são comuns aos animais, mas também, realiza atividades racionais que a distingue dos demais animais. Na medida em que o homem age de maneira sensível, ele não se difere dos outros animais. Mas a partir do momento em que, ao se servir dessa sensibilidade, o homem age com inteligência e vontade, não somente ele se distingue dos animais, mas ele torna-se superior, visto que o que define essa superioridade é a inteligência e a vontade.

A inteligência humana possibilita o conhecimento não somente dos indivíduos tal como eles se apresentam como objeto sensível, mas da própria natureza do indivíduo. Em outras palavras, quando vejo um homem não somente

---

<sup>6</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica* I, 78, 4.

eu vejo aquele homem específico que está diante de mim, mas através desse indivíduo, eu percebo, eu distingo sua natureza em termos gerais. Eu afirmo: é um homem. Esse é um mecanismo da inteligência que me permite dizê-lo. Eu obtenho uma ideia da natureza do homem, e não simplesmente uma imagem da pessoa que eu tenho diante de mim. Trata-se da inteligência.

“Aquilo pelo qual o homem supera os animais irracionais é a razão, ou a mente, ou a inteligência, ou como se quiser chamá-lo”<sup>7</sup>.

A partir das ideias captadas pela inteligência eu construo juízos e raciocínios. E assim eu posso estabelecer verdades e chegar, de verdade em verdade, por meio de raciocínios, às conclusões.

“O raciocínio está, portanto, para a inteligência como o movimento está para o repouso, ou a aquisição para a posse”<sup>8</sup>.

Junto dessa inteligência, o homem possui um querer, um apetite, que chamamos de vontade pela qual ele não somente quer um bem particular, ou seja, determinada coisa concreta, mas também ele quer um bem universal, ou seja, fora das suas particularidades. Por exemplo, o homem deseja a paz, a justiça, o progresso. O homem pode querer de maneira geral ou universal. E essa preocupação o distingue como animal que conhece racionalmente e de modo diferente de como conhecem os outros animais.

A natureza humana possui uma vontade, e nela nós encontramos a liberdade. A liberdade é essa mesma vontade que quer um bem, mas não é um bem que é um fim último, e sim um bem que é um meio, é uma escolha ou deliberação de meios ou fins antecedentes para realizar um fim último. O ser humano não escolhe viver ou ter que comer para manter a vida, mas pode escolher, de certo modo, como viver ou como comer. A liberdade é a mesma potência que a vontade de desejar algo, mas de desejá-lo como um bom meio que vai lhe permitir obter um fim. O homem tem uma inteligência que conhece e uma

---

<sup>7</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica* I, 79, 8.

<sup>8</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica* I, 79, 8.

vontade que escolhe, isso o caracteriza. E essa inteligência e essa vontade, como elas são ordenadas às coisas, aos entes universais, então a inteligência busca a verdade na sua universalidade e, ademais, ela não cessa de crescer na verdade. Ela pode crescer infinitamente na verdade. Da mesma maneira, a vontade quer um bem de maneira universal e essa capacidade que tem a inteligência de dirigir-se ao universal, faz com que ela seja imortal, ou seja, ela pode subsistir fora das circunstâncias temporais e espaciais.

“Igualmente a necessidade natural não repugna à vontade. Pelo contrário, é necessário que, assim como o intelecto adere necessariamente aos primeiros princípios, a vontade adira necessariamente ao fim último, que é a bem-aventurança, pois o fim está para o agir como o princípio está para o conhecer”<sup>9</sup>.

A alma do homem é imortal em razão da sua própria inteligência e da sua vontade. O ser humano sente pavor da morte, quer viver sempre, quer ser imortal, tal desejo natural parece indicar que a natureza não faz nada em vão. A inteligência e a vontade manifestam aquilo que é o ser humano, ou seja, um corpo animado ou uma alma corpórea.

## **2. A definição de pessoa humana**

O conceito de homem como “animal racional” fundamenta a tradição filosófica e principalmente a antropologia, da mesma forma, a definição de pessoa humana também nos permite bem caracterizar a complexidade do que é natureza humana. O termo “pessoa”, atualmente tão utilizado na defesa dos direitos humanos, foi originado a partir da teologia cristã sobre as três pessoas da Santíssima Trindade. A partir desta compreensão das pessoas divinas nos debates e concílios dos primeiros séculos é que se utilizou o termo para compreender e definir a pessoa

---

<sup>9</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica* I, 82, 1.

humana. Na *Suma Teológica* é extensa a reflexão sobre o ser humano<sup>10</sup> e sobre o termo pessoa<sup>11</sup>:

“Pessoa significa o que há de mais perfeito em toda a natureza, a saber, o que subsiste em uma natureza racional. Ora, tudo o que diz perfeição deve ser atribuído a Deus, pois sua essência contém em si toda a perfeição [...] Ora, é grande dignidade subsistir em uma natureza racional. Por isso, dá-se o nome de pessoa a todo o indivíduo dessa natureza. Mas a dignidade da natureza divina ultrapassa toda dignidade, por isso, o nome de pessoa ao máximo convém a Deus”<sup>12</sup>.

Santo Tomás, na mesma questão que trata do termo pessoa de um modo geral e da pessoa divina, explica o que significa a pessoa humana:

“Para deixar clara essa questão, deve-se considerar que algo pode entrar no significado de um termo menos geral sem entrar no significado do termo mais geral. Assim, racional está incluído no significado de homem, mas não no de animal. Dá ser diferente buscar o sentido de animal, e o sentido do animal que é o homem. Do mesmo modo, uma coisa é buscar o sentido de pessoa em geral, outra é buscar o sentido de pessoa divina. Com efeito, a

---

<sup>10</sup> A consideração sobre o homem na *Suma Teológica* de Tomás de Aquino não se reduz a algumas questões nas quais ele falou da alma humana e de sua criação a imagem de Deus no fim da primeira parte da obra. Esse estudo prossegue em toda a segunda parte, em que se encontram as indispensáveis considerações sobre os atos humanos, a liberdade, a consciência, as virtudes, etc. Cf. TORREL, 2008, p.303-311).

<sup>11</sup> “Convinto dela bontá dela definizione boeziana della persona egli a difende dalle obiezione di chi la contestava chiarendo il senso dei quattro termini che la compongono: *rationalis, naturae, individua, substantia*, e facendo vedere che se questi termini sono intesi nel senso giusto sono tutti indispensabili per avere un concetto adeguato di persona”(MONDIN, 2000, p.518).

<sup>12</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* I, 29,3.

pessoa em geral significa, como se disse, *substância individual de natureza racional*. Ora, o indivíduo é o que é indiviso em si e distinto dos outros. Portanto, a pessoa, em qualquer natureza, significa o que é distinto nessa natureza. Por exemplo, na natureza humana, significa estas carnes, estes ossos e esta alma, que são os princípios individuantes do homem. Se tais elementos não entram na significação de pessoa, eles entram na significação de pessoa humana”<sup>13</sup>.

A pessoa é uma substância individual como todos os indivíduos substanciais que compõem o universo real. Contudo, ela tem de singular, que a natureza que nela se realiza é uma “natureza racional”, o que lhe confere uma superioridade não somente de grau, mas de ordem, em relação a todos os outros entes inferiores, a partir do valor supremo, fonte e medida de todos os outros, o ser<sup>14</sup>.

O termo “indivíduo”<sup>15</sup> designa a propriedade de um conceito representando a natureza específica, quando prolongado pela imagem e pela percepção, ele é de tal modo determinado que não pode mais ser atribuído senão a um singular, no qual se realiza essa natureza, é, portanto, uma intenção lógica, pois a relação de um conceito com o sujeito ao qual é atribuível só se encontra no mundo intramental construído pela razão. Porém, se esse conceito só for atribuído à singularidade, é, finalmente, em virtude dessa propriedade real que é a singularidade: não podemos representá-la mediante um conceito, uma vez que, no mundo dos corpos, sua raiz é aquilo pelo qual o ente se furta à inteligência: a matéria. Ficamos reduzidos, portanto, a descrevê-la, e para isso pode servir a intenção lógica ordenada precisamente a ela: a individualidade<sup>16</sup>.

---

<sup>13</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* I, 29, 4.

<sup>14</sup> NICOLAS, 2001

<sup>15</sup> “Hay que tener en cuenta que Santo Tomás desarrolla el concepto de *individuum* sobre todo a partir del análisis del concepto de persona. El concepto de individuo es más extenso que el de persona, por lo que toda persona es un ente individual, pero no todo individuo es específicamente una persona” (FAITANIN, 2001, p. 9-10).

<sup>16</sup> *idem*

## REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. **De anima**. Trad. Francisco Samaranch. Madrid: Aguillar, 1967.
- FAITANIN, Paulo. **El individuo em Tomás de Aquino**. Pamplona: Publicaciones Universidad de Navarra, 2001.
- MONDIN, Battista. **Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso D'Aquino**. Bologna: Studio Domenicano, 2000.
- NICOLAS, Jean-Hervé. *Introdução e notas*. In: TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. São Paulo: Loyola, 2001.
- TOMÁS DE AQUINO. **O ente e a essência**. Petrópolis: Vozes, 2005.
- \_\_\_\_\_. **Suma Teológica**. Vols. 1-4. Texto latino-português. São Paulo: Loyola, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Suma Teológica**. Vol. 3. Texto latino-português. Porto Alegre: Sulina, 1980.
- REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga**. V. 5. Petrópolis: Loyola, 1995.
- TORREL, Jean Pierre. **Iniciação a Santo Tomás de Aquino. Sua pessoa e sua obra**. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 1999.

## Sobre o ato moral humano e sua relação com a felicidade

Willian Kalinowski

### Introdução

Todos os homens agem, quem o pode negar? É dado da experiência. No entanto, por que agimos moralmente? Agimos porque em nossas ações somos atraídos por um fim, que nos aparece como um bem. O bem apreendido pelo intelecto prático, que é o bem de um ente. Deve-se notar que, a noção de bem, como causa final das coisas, após ser apreendida pelo intelecto prático, move a vontade e é seu objeto próprio e a vontade move o homem até a coisa desejada. Isto é, do ponto de vista da ação moral, é a vontade a potência sujeito, a principal. Mas, ela em si mesma, precisa ser movida pelo intelecto e, assim, quando elege o bem apresentado pelo intelecto, move o homem para a intenção, deliberação, escolha dos meios e execução desse bem na ação moral.

Por isso, segundo Santo Tomás, toda ação moral é movida por um fim que é bom. Ou seja, para agir, o homem precisa ver uma realidade que lhe falta, que é ausente e pode lhe aperfeiçoar. Pois o homem precisa do bem do outro. Do ponto de vista da atividade ou do ser em tendência, todo agente age em vista de um fim, o que é a própria fórmula do princípio de finalidade – *omne agens agit propter finem*. A mais profunda razão metafísica para a necessidade de um fim em toda ação é encontrada no fato de que um agente, que, do ponto de vista de sua atividade, está em potência, carece, para agir, de ser determinado. Ele só agirá se for determinado a algo certo, que tenha função de fim (FARRET, 2020).

Por isso, neste estudo pretendemos compreender qual o fim último da ação moral humana e quais os atos que são ditos propriamente morais e quais não são, segundo o *Tratado da Bem-aventurança*<sup>1</sup> e o *Tratado dos atos humanos*<sup>2</sup> da *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino. Por isso, analisaremos os atos

---

<sup>1</sup> Disponível em <https://permanencia.org.br/drupal/node/269>

<sup>2</sup> Disponível em <https://permanencia.org.br/drupal/node/270>.

voluntários e os atos passionais.<sup>3</sup> Em nosso artigo buscaremos seguir os passos do quadro abaixo:

1) Se existe ( <i>An sit</i> ) e qual é ( <i>Quid sit</i> ) o fim último e sentido da moralidade humana.
2) quais os atos que permitem ao homem alcançar esse fim último, chamados de atos morais.
3) quais são os atos que impedem ou desviam o homem deste último fim.

Portanto, primeiro responderemos a pergunta *An sit*, se existe um fim último da vida humana. Após isso responderemos a segunda pergunta científica do intelecto, *Quid est*, isto é, o que é esse fim.<sup>4</sup>

Mostraremos na primeira parte, seguindo o ensina Santo Tomás de Aquino no seu *Tratado da bem-aventurança*, que os entes humanos agem em vista de um *fim* que é um *bonum*, e este fim, em última instância, é a *Beatitudine*.<sup>5</sup> Todos

---

<sup>3</sup> Ou emocionais em linguagem moderna. Disponível em:

<https://permanencia.org.br/drupal/node/270>

<sup>4</sup> “A ben guardare, si può dire che non c'è uomo che non aspiri alla felicità. Come pure, si deve ammettere che non c'è individuo che non ne faccia oggetto di desiderio. In essa peraltro trova risposta non solo la domanda relativa al bene dell'uomo, ma anche quella che concerne il senso della vita. Non ci sarebbe infatti ragione di accettare di vivere, se non si avesse la speranza di raggiungere la felicità. Appunto per questo, tutti ne parlano come se fosse una condizione esistenziale dall'identità ben definita e facile da raggiungere. In realtà, però, come dimostra la storia del pensiero occidentale, le cose stanno diversamente. Molte e assai divergenti, infatti, sono le opinioni che concernono la sua natura; inoltre, in generale, l'esperienza dimostra che la felicità è difficile, se non impossibile, da perseguire.” (PIERETTI, 2021). Disponível em:

<https://www.cosmopolisonline.it/articolo.php?numero=122006&id=11>.

<sup>5</sup> Bem este que, segundo Santo Tomás, em última instância, se chama *Beatitude*, que nada mais é que a posse da perfeição humana. Santo Tomás segue a definição de beatitude dada por Boécio na *Consolação da Filosofia*: “A beatitude é a posse permanente e constante de um bem perfeito”. Parece-nos possível afirmar que até mesmo o homem depressivo que se suicida, no ato de suicidar-se, *subjetivamente* está buscando a felicidade, a alegria, uma pausa ao seu sofrimento, embora que *objetivamente* esse ato

os homens visam a Beatitude. Além disso, veremos que o Aquinate aponta para *no que ela consiste: consiste perfeitamente na visão da divina essência*.<sup>6</sup> Isso é o mais importante, saber o que é a Beatitude.

Beatitude significa obtenção do bem perfeito. Logo, quem quer que seja capaz de tal bem pode alcançá-la. Ora, como o seu intelecto pode apreender o bem universal e perfeito, e a sua vontade apetece-lo, conclui-se que o homem é capaz do bem perfeito. E portanto, pode alcançar a beatitude. — E o mesmo também se conclui de ser ele capaz da visão da divina essência, como já se estabeleceu na primeira parte. Ora, dissemos que, nessa visão, consiste a sua perfeita beatitude (ST, I-II, q. 4, a. 1, resp).

O homem é capaz de alcançar aquilo que dá sentido à sua existência. Em outras palavras, Santo Tomás quer dizer que o ser humano, ao obrar, busca, deseja um bem que é alcançável, que esse desejo não é em vão e, por consequência, não está fadado ao fracasso e a frustração.<sup>7</sup>

Na segunda parte de nosso estudo, iremos refletir sobre os atos que aproximam o homem desta *Beatitudine* e aqueles que o afastam, isto é, como o homem pode chegar à felicidade e como pode dela se afastar. Pretendemos, em um primeiro momento, mostrar que os atos que aproximam o homem dessa *posse do bem perfeito* são aqueles chamados *atos voluntários*, que tem por sujeito o intelecto e a vontade humana: *“autem actus humani proprie dicantur qui sunt*

---

seja desordenado e contra a própria natureza e lei divina. Dizemos objetivamente por que o verdadeiro bem o que aperfeiçoa só pode ser encontrado com a vida.

<sup>6</sup> Veremos que essa afirmação, mais que um princípio transcendente e espiritualizado, se encontra na própria dinâmica que imana do ato moral e intelectual humano, isto é, pela inteligência e pela vontade o homem já nesta vida, busca a Deus.

<sup>7</sup> Noção contrária ao que ensinam algumas escolas modernas da psicologia e da moral, como o existencialismo e a psicanálise radical.

*voluntarii, eo quod voluntas est rationalis appetitus, qui est proprius hominis*”.<sup>8</sup> Posteriormente, iremos estudar os atos feitos pelos homens que são comuns com outros animais, que não são atos *simpliciter* e propriamente humanos, mas, são *passiones animae*, que são atos humanos sob certo aspecto. Veremos que esses atos, chamados paixões da alma, se não ordenados pela razão e pela vontade livre do homem, podem afastar o ente humano da verdadeira *Beatitudine*. Por isso, estudaremos as paixões e sua relação com o ato moral humano.

## 1. O fim último da vida humana segundo Tomás de Aquino

Como apontamos na introdução, temos que considerar que todos os homens buscam a *um fim*, isto é, a *posse de um bem perfeito e a ausência de todo o mal*, e isso é conhecido pela Ética e pela Teologia moral, ainda que de modos distintos.<sup>9</sup> A relação entre o fim último e a moralidade, para o nosso autor, é de suma importância. Não é à toa que logo no início de seu estudo sobre a moral o Aquinate faz uma reflexão sutil sobre o *fim último* da vida humana, pois, é a partir da constatação da sua existência que tomamos consciência da razão pela qual todos os homens agem e vivem, pois o *fim é o primeiro na intenção e o último na execução*.<sup>10</sup>

Das ações feitas pelo homem só se chamam propriamente humanas as que lhe são próprias, enquanto homem. Ora, este difere das criaturas

---

<sup>8</sup> “Mas como se chamam atos humanos propriamente ditos, aos voluntários, por ser a vontade o apetite racional próprio do homem, é preciso considerar os atos enquanto voluntários.” (ST, I-II, q. 6, a. 1).

<sup>9</sup> “La Ética parte de los principios prácticos de ley natural, inducidos de la experiencia moral a la luz de la razón natural, cuya evidencia es menor que la de los primeros principios especulativos, siendo menos ciertos en la medida en que son más particulares. La Teología moral, en cambio, parte de los principios revelados, conocidos a la luz de la fe, cuya certeza es superior a la de toda ciencia humana, no siendo menos ciertos por más que sean más prácticos. Poseer el Decálogo, por ejemplo, no por ejercicio de la razón sino por divina revelación, confiere a la especulación moral una verdad que nunca podría alcanzar la más refinada Ética.” (CALDERON, p. 26).

<sup>10</sup> Conforme a clássica oração: “*ergo dicendum quod finis, etsi sit postremus in executione, est tamen primus in intentione agentis*.” (ST, I-II, q. 1, a. 1, resp ad 1).

irracionais, por ser senhor dos seus atos. Por onde, chamam-se propriamente ações humanas só aquelas de que o homem é senhor. Ora, senhor das suas ações o homem o é pela razão e pela vontade, sendo por isso o livre arbítrio chamado à faculdade da vontade e da razão. Portanto, chamam-se ações propriamente humanas as procedentes da vontade deliberada; e se há outras que convêm ao homem, essas podem, por certo, chamar-se ações do homem, mas não propriamente humanas, pois não procedem dele como tal. Ora, é manifesto que todas as ações procedentes de uma potência são por esta causadas, quanto à essência do objeto mesmo delas. E como o objeto da vontade é o fim e o bem, necessário é tendam todas as ações humanas para um fim (ST, I-II, q. 1, a. 1, resp).

O homem é capaz de ordenar sua vida moral por meio de sua inteligência e de sua vontade. É próprio da natureza racional, por ter apetite racional, agir por si mesmo tendo em vista um fim que é apetecido voluntariamente.<sup>11</sup> Mas, para a realização do homem, se quer e se busca um *último fim*, e não qualquer fim. Por isso, é importante notarmos que mesmo entre os fins, há uma ordem, e no que tange a vida humana não é diferente.

Tomar banho tem por fim deixar o homem limpo e saudável, é um fim apetecido por todo homem racional e inteligente, mas, ao alcançá-lo o sujeito ainda quer outro fim, como se alimentar e dormir. Além disso, estar limpo e com saúde é um meio - se não necessário - mas muito importante para que o homem possa dignamente pensar e adquirir virtudes naturais e sobrenaturais.

No entanto, se analisarmos as condições essenciais do fim último perfeito, veremos que ele não se realiza na posse dos bens terrestres, mesmo quando os supusermos todos acumulados: *riquezas, honras, poder, autoridade*. Estes bens se adquirem sempre como meios para bens mais nobres. São bens incertos,

---

<sup>11</sup> “Por onde, é próprio da natureza racional tender para o fim, como conduzindo-se ou dirigindo-se para ele. Ao passo que a natureza irracional, como levada ou conduzida por outro; quer seja o fim apreendido, como pelos brutos dotados de conhecimento, quer não apreendido, como se dá com os seres totalmente dele privados.” (ST, I-II, q. 1, a. 2, resp).

mutáveis, perecíveis. Não preservam de muitos males, nem saciam o espírito e seu desejo de felicidade (LOCHER, 2021).

Ora, essas coisas, portanto, não podem ser o *fim último* próprio do homem, apesar de serem em si mesmos fins. Há uma diferença aqui. Esses são fins ou bens úteis para o homem, no entanto, ainda imperfeitos. Chegamos à uma evidência, *existe um fim último da vida humana, mas esse fim último não é nada particular, mas um bem universal*.

De onde resulta, como mostra o Angélico, na questão 1, artigos 4 e 5, por ter esse apetite natural de um fim último, por consequência, a vida humana não pode buscar os fins ao infinito e nem que podem existir simultaneamente vários fins últimos para a vida humana. Leiamos o que escreve o nosso autor:

É impossível à vontade de um mesmo homem tender simultaneamente para diversos fins últimos. — E pode-se dar disso tríplice razão. A primeira é que, buscando cada ser a sua perfeição, busca-a como fim último, como bem perfeito e completo de si próprio. Por isso, diz Agostinho: Por fim do bem não entendemos um fim que o esgote, até que não mais exista, mas que o leve até a plenitude da perfeição. Forçoso é, pois, que o fim último satisfaça totalmente o desejo do homem, de modo que, além dele, nada mais se possa desejar. Ora, tal não se daria se fosse necessário algo de estranho à perfeição desse fim. Por onde, não é possível o desejo tender para dois fins, como se fossem ambos o bem perfeito dele. A segunda razão é que, assim como, no processo da razão, o princípio é o que é naturalmente conhecido, assim, no do apetite racional ou vontade, necessariamente há de ser princípio o que é naturalmente desejado. Ora, este tem de ser um só, porque a natureza não tende senão para um termo. Mas, o princípio, no processo do apetite racional é o último fim. Por onde, necessariamente, na denominação de último se contém uma só tendência da vontade. A terceira razão é: sendo as ações voluntárias especificadas pelo fim, como já se estabeleceu, necessário é

derivar-se do fim último, que é comum, a noção do gênero, assim como os seres naturais tem o gênero fundado na razão formal comum. Ora, sendo tudo o que a vontade deseja, como tal, de um mesmo gênero, forçosamente há de ser uno o último fim. E tanto mais quanto, em qualquer gênero, há um primeiro princípio, e o fim último exerce tal função, como já se disse. Ora, o fim último do homem, em geral, está para todo o gênero humano, assim como o fim último de um determinado homem está para esse homem. Por onde, assim como todos os homens têm um fim último, naturalmente, assim também necessário é seja, à vontade de um determinado homem, estatuído um fim último (ST, I-II, q. 1, a. 5, resp).

Deve haver um único fim último que esgote o apetite humano. Essa constatação ilumina três ciências ao mesmo tempo: a) a antropologia, pois aqui se compreende algo do dever ser humano; b) a psicologia, pois se entende que a vontade - uma faculdade da alma - do homem só será plena ao ter a posse desse fim; e, c) a moral, pois se vislumbra porque o homem age. Encontrando o fim último da vida humana, o homem encontra um norte, um sentido, um propósito.<sup>12</sup> Seguindo Boécio, o Aquinate afirma que esse fim não pode ser nem os bens exteriores, nem os bens interiores, como a ciência *per sí*, nem as riquezas e a fama.<sup>13</sup> Pois todos esses bens particulares são imperfeitos e vem acompanhados de uma série de males. O fim último da vida humana deve ser um bem perfeitíssimo, que, ao ser alcançado pelo apetite, o faça repousar e não apetecer mais nada:

É impossível a beatitude do homem consistir em algum bem criado. Pois esta é o bem perfeito que repousa totalmente o apetite; do contrário, se algo ainda restasse a apetecer não seria ele o fim último. Ora, o objeto da vontade, que é o apetite humano, é

---

<sup>12</sup> O homem moderno já não conhece mais esse fim, por isso vive como uma biruta de aeroporto, se atirando para todos os lados, sem descanso e repouso.

<sup>13</sup> (ST, I-II, q. 3.)

o bem universal, como o do intelecto é a verdade universal. Donde resulta claro, que nada pode satisfazer a vontade do homem senão o bem universal (ST, I-II, q. 2, a. 8, resp).

A experiência nos mostra que nenhum bem ou fim à nossa volta sacia nossa ânsia por encontrar esse bem perfeito, essa felicidade perfeita.

Mas, o que é esse fim último? Apresentaremos a seguir a noção moral de *Beatitudine*.

## 1. 1 A Beatitudine como fim último da vida humana

Para o Angélico, a *Beatitudine* é o fim último de toda ação moral humana. O fim último ou *Beatitudine* é um ato ou perfeição última, que supõe uma atualidade perfeita, a *posse do melhor objeto* (ECHAVARRÍA, 2021). Mais a frente, veremos com mais precisão qual o *objeto da Beatitudine* capaz de saciar todo o apetite humano. Por hora cabe dizer que esse fim, que o homem busca em seu agir moral, no qual deve se apoiar o sentido da sua existência, é um bem perfeito e universal, um *Summum bonum*. Se o homem o encontra, encontra um norte. Eis a primeira constatação que chegamos ao ler o *Tratado da Bem-aventurança*:

Deve-se tratar aqui primeiro, do fim último da vida humana. Em seguida, dos meios pelos quais o homem pode alcançar esse fim ou dele desviar-se; pois, é do fim que se deduz a natureza daquilo que se a ele ordena. Ora, como se admite que o fim último da vida humana é a beatitude, necessário é, em primeiro lugar, tratar do fim último, em comum, e depois, da beatitude (ST, I-II, q. 1, a. 1, resp).

A *Beatitudine* é o fim último que é o termo de toda ação moral humana. A atualização máxima da vida humana, o ato dos atos. Tal constatação fundamenta toda a reflexão moral posterior, pois, a partir dela, o Doutor escolástico, aos moldes da escola, irá perguntar no que consiste essa *Beatitudine*, como alcançá-la, como perdê-la.

Em toda a questão 3 da *Prima secundae* da *Summa Theologiae*, nosso Doutor pergunta no que consiste essa *Beatitudine*. Antes vejamos o que não é a *Beatitudine*:

Será a ciência esse sumo bem beatífico? Os sábios serão os primeiros a negá-lo. E, em todo caso, a grande maioria dos homens ficaria, então, desmotivada e frustrada de seu fim último.<sup>14</sup> Mas ao menos a virtude e a consciência do dever cumprido bastariam para nos fazer felizes, como dizem os homens modernos? Não. O dever pelo dever, a lei pela lei, também não podem atualizar perfeitamente a existência humana e conduzi-lo à *Beatitudine* (LOCHER, 2021).

Por isso, para conhecer esse *Summum bonum* ou *ultimo fine vitae humanae* é preciso conhecer a essência do homem, suas potências e operações. É preciso entender quais são os objetos das potências superiores da alma humana, o intelecto e a vontade. É a partir deles que Tomás aponta para o conhecimento da verdade universal e do bem ilimitado, pois são essas realidades que o intelecto busca conhecer e a vontade apetecer para que o homem seja feliz. É na posse da verdade universal e do bem ilimitado que o homem é feliz.

Vimos até agora que é necessário um fim último da vida humana e que ele é a *Beatitudine*. Nas reflexões posteriores iremos analisar o que é a *Beatitudine* e qual o seu objeto próprio, isto é, aquilo ao qual a inteligência e a vontade humana ao alcançar encontram seu repouso e descanso, dando plenitude ao ser humano.

---

<sup>14</sup> O próprio santo Tomás afirma isso no início da *Summa Contra Gentiles*: “*Salubriter ergo divina providit clementia ut ea etiam quae ratio investigare potest, fide tenenda praeciperet: ut sic omnes de facili possent divinae cognitionis participes esse et absque dubitatione et errore. Hinc est quod Ephes. 4-17 dicitur: iam non ambuletis sicut et gentes ambulant in vanitate sensus sui, tenebris obscuratum habentes intellectum. Et Isaiae 54-13: ponam universos filios tuos doctos a domino.*” (SCG, l. I, c. 4, n. 6). Texto do site: [www.corpusthomicum.com](http://www.corpusthomicum.com).

## 1. 2 O que é a *Beatitudine*?

Absolutamente falando, *o homem é criado para um fim sobrenatural*. Este é seu fim real, do qual depende toda a realização humana, ao qual está submetido, o fim da ordem natural. Além disso, o homem não pode alcançar esse fim sobrenatural por seus méritos próprios, mas, por graça divina, através dos méritos de Jesus Cristo.<sup>15</sup> Este é o fim real que foi dado ao homem por seu criador.

Tendo claro isso, podemos estudar com mais clareza o tema da *Beatitudine*, levando em conta que a graça sobrenatural necessária para que o homem alcance seu fim não destrói a natureza, mas a aperfeiçoa, ou seja, facilita ao homem alcançar até mesmo o que é possível pelos méritos de sua inteligência e vontade.

Alcançar a *Beatitudine* é alcançar a perfeição humana. Etimologicamente *Beatitudine* quer dizer “*posse de todos os bens*”. O beato ou feliz é aquele homem que encontrou em um objeto ou em um ente todos os bens.

Primeiro, com seu intelecto. Pois, segundo Santo Tomás, a *Beatitudine* consiste *simpliciter* no ato do intelecto, e *secundum quid*, na fruição da vontade. O intelecto humano é capaz de conhecer a Verdade primeira, não por si, mas pela graça de Deus, e só é saciado plenamente neste conhecimento, pois aí conhece tudo e não quer mais conhecer a essência de causa nenhuma. Nesta Verdade primeira conhece todas as verdades possíveis. Como para Santo Tomás, verdade e bem se identificam, neste conhecimento da verdade primeira, o intelecto conhece o *Summum bonum*, o bem perfeito. Ora, além disso, como bem e fim se

---

<sup>15</sup> Diz Santo Tomás no prólogo da *Tertia pars*: “O Senhor Jesus Cristo, Salvador nosso, salvando o seu povo dos pecados deles, conforme o testemunho do anjo (Mt 1, 21), se nos mostrou como o caminho da verdade, pelo qual pudéssemos, ressurgindo, chegar à beatitude da vida imortal.” Por isso, por meio dEle, os homens chegam à luz, o caminho e a verdade de suas vidas. À luz porque Ele ilumina todos aqueles que nEle creem, a verdade porque nEle estão contidas todas as substâncias e gêneros de coisas, e o caminho, porque são os Santos Sacramentos que emanam da sua Cruz que nos abrem as portas do céu, e portanto, da Beatitude eterna. “A Paixão de Cristo é causa suficiente da salvação humana. Mas nem por isso daí se segue que os sacramentos não sejam necessários à salvação humana, pois, obram em virtude da Paixão de Cristo. E a Paixão de Cristo de certo modo se aplica aos homens pelos sacramentos, segundo aquilo do Apóstolo: *Todos os que fomos batizados em Jesus Cristo somos batizados na sua morte.*” (ST, III, q. 61, a. 1, resp ad 3).

identificam, após conhecer a Verdade primeira e o Bem supremo, o intelecto ilumina a vontade, e esta pode apetecer esse *Summum bonum* e ser plenamente saciada. Ao remeter a uma realidade que o transcende, Tomás afirma que o homem é capaz do *Summum bonum*, porque seu intelecto pode apreender o bem perfeito e universal, e sua vontade pode desejá-lo<sup>16</sup> (MARTINES, 2019).

A felicidade e a perfeição do homem consistem, segundo Aristóteles e Santo Tomás, na operação da melhor potência (aspecto subjetivo) com relação ao melhor objeto (aspectos objetivo). As melhores potências são, as que estão na *mens*, e, em particular, o intelecto. [...] A atividade própria do intelecto é a contemplação da verdade. Por isso, toda doutrina que mine a ordenação da inteligência à verdade elimina, no fundo, a possibilidade de uma plenitude propriamente humana, ficando o homem reduzido à sua dimensão animal, e seu comportamento explicado, em última instância, pela busca do útil e prazeroso para os sentidos (ECHAVARRÍA, 2021, p. 251 - 252).

Seguindo os passos do intelecto e da vontade, veremos que essas potências superiores estão naturalmente (*naturaliter*) em busca do que é mais positivo e universal: *do ente*. Mas, sobretudo, do *Ens per si*, Deus. A inteligência para possuí-lo intelectualmente (Essência, Verdade primeira), a vontade para possuí-lo furtivamente (Bondade suprema).

Onde quer que haja uma sombra de entidade, ela, como o polo magnético ativa nosso espírito, e enquanto este não chegar o último termo do ente, e toda a sua razão de ser, ele estará sempre em oscilações e não achará repouso senão na posse do ser que contém toda a verdade e toda a bondade. *Esse é um dos pontos mais importantes para nossa argumentação. Nossa inteligência precisa encontrar um ente que possua em si toda existência, para não precisar conhecer mais nada, por outro lado, nossa vontade carece de encontrar em si um bem perfeito, que possua em si toda bondade, para não apetecer mais nada. Somente assim ambas as potências estarão plenamente satisfeitas* (LOCHER, 2021).

---

<sup>16</sup> (ST, Ia IIae, q. 5, a. 1)

Octavio N. Derisi (2020), grande tomista argentino, afirma que o ser governa e determina o *intellectus* “como *objectum*, como verdade, na ordem teórica, e [...] como fim ou bem, na ordem prática.”<sup>17</sup> Todo o alimento, a determinação, o comando do *intellectus* humano e o princípio de toda a atividade espiritual que realizamos, possuem seu fundamento no ser transcendente - na verdade e no bem das coisas - que definitivamente, pouco a pouco, conforme vamos tomando posse deles por meio do conhecimento e do amor, nos conduzem ao Ser infinito, a Verdade e o Bem infinito, o próprio Deus.

Por isso, no que tange ao bem perfeito do homem, esse bem não pode ser outro que contemplar a Verdade e o Bem último das coisas e de si mesmo. Nisto consiste a relação do ato do intelecto com a *Beatitudine*, pois é através dele que o homem chega à verdade das coisas, e é através dele que o homem deseja encontrar uma verdade que seja a última, aquela que esclareça todas as coisas. Viver (*Nunc et hic*) conscientemente buscando essa verdade é viver uma vida contemplativa, que é, para Aristóteles, a felicidade última do homem, junto com a vida virtuosa na *Polis*:

Mais ainda, poder-se-ia sustentar que esse princípio ou elemento é o verdadeiro ser de cada um de nós, posto que é a parte dominante e superior, de modo, pois que seria absurdo que o homem não escolhesse a própria vida, mas de outro ser. Tudo o que dissemos anteriormente recupera agora toda a sua coerência, ou seja, que o que é naturalmente próprio de cada ser é para ele o melhor e mais deleitável. E o melhor e mais deleitável para o homem é, portanto, a vida segundo a inteligência, porque isto é principalmente o homem; e essa vida será, por conseguinte, a vida mais feliz. (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1178a 2 - 8).

Para Santo Tomás, todavia, por mais que a *Beatitudine* consista na posse de um bem perfeito que só possa ser alcançado pela melhor atividade do homem - que é a contemplação da *Veritas prima* - esse *Summum Bonum* não pode ser visto perfeitamente na contemplação de nenhum ente particular deste mundo, mas

---

<sup>17</sup> (DERISI, 2020, p. 295 - 296.)

somente na contemplação de um Ente universalíssimo, que não existe neste mundo.

O desejo de conhecer a Deus é, então, a razão primeira da atividade propriamente humana, pois o homem, ser intelectual, tem o conhecimento da verdade universal como seu bem supremo e seu desejo o move a todas as outras atividades. E a alegria de alcançar esse conhecimento é a felicidade humana, a consumação da Sabedoria: seja ela sabedoria metafísica, se se trata de conhecer Deus nesta vida apenas pelas forças da razão; seja da contemplação cristã, se é conhecido nesta vida à luz da fé; seja da contemplação beatífica, se for alcançada na vida eterna sob a luz da glória. O conhecimento de Deus é o ápice da especulação filosófica e o próprio sujeito de toda a Teologia (CALDERÓN, 2016, p. 35).<sup>18</sup>

Só em Deus se verificam as condições da felicidade perfeita. Só em Deus. Ele é o único bem que se pode chamar de perfeito, pois é ente que contém em si todo ser - *Esse subsistens* -, é o único que possui em si toda a verdade, o único que se pode e se deve apetecer por amor de si mesmo. Deus, por ser o bem infinito, contém em si eminentemente todos os bens e exclui todos os males e defeitos.

Qual é, portanto, o objeto da *Beatitudine* humana? Leiamos a resposta dada na *Summa Theologiae*, no *Tratado da Bem-Aventura*, questão 3, artigo 8:

---

<sup>18</sup> “El deseo de conocer a Dios es, entonces, el primer motivo de la actividad propriamente humana, pues el hombre, ser intelectual, tiene como bien supremo el conocimiento de la verdad universal y su deseo lo mueve a toda otra actividad. Y el gozo de alcanzar este conocimiento es la humana felicidad, consumación de la Sabiduría: ya sea de la sabiduría metafísica, si se trata de conocer a Dios en esta vida por las solas fuerzas de la razón; ya de la contemplación cristiana, si se lo conoce en esta vida a la luz de la fe; ya de la contemplación beatífica, si se lo alcanza en la vida eterna bajo la luz de la gloria. El conocimiento de Dios es la cumbre de la especulación filosófica y el sujeto mismo de toda la Teología.”

A beatitude última e perfeita não pode estar senão na visão da divina essência, para a evidência do que duas coisas se devem considerar. A primeira é que o homem não é perfeitamente feliz, enquanto lhe resta algo a desejar e a buscar. A segunda é que a perfeição de uma potência é relativa à natureza do seu objeto. Ora, o objeto do intelecto é a quiddidade, i. é, a essência da coisa, como diz Aristóteles. Por onde, a perfeição do intelecto está na razão direta do seu conhecimento da essência de uma coisa. De um intelecto, pois, que conhece a essência de um efeito sem poder conhecer, por ele, o que a causa essencialmente é, não se diz que atinge a causa em si mesma, embora possa, pelo efeito, saber se ela existe. Por onde, permanece naturalmente no homem o desejo de também saber o que é a causa, depois de conhecido o efeito e de sabido que tem causa. E tal desejo é o de admiração e provoca a indagação, como diz Aristóteles. Por ex., quem contempla um eclipse do sol, considera-lhe a causa e, não sabendo qual seja, admira-se e, admirando-se, perquire; esta perquirição não repousa até que chegue a conhecer a essência da causa. — Se, pois, o intelecto humano, conhecendo a essência de um efeito criado, somente souber que Deus existe, a sua perfeição ainda não atingiu a causa primeira em si mesmo, restando-lhe ainda o desejo natural de perquirir a causa, e por isso não é perfeitamente feliz. Portanto, para a felicidade perfeita é necessário o intelecto atingir a essência mesma da causa primeira. E assim, terá a sua perfeição pela união com Deus como o objeto em que só consiste a beatitude do homem (ST, I-II, q. 3, a. 8, resp).

Deus é o fim último do homem na medida em que o faz participar de sua perfeição dando a si mesmo ao homem. Por isso, o fim do homem é possuir a Deus pelo conhecimento e pelo amor, e nisto consiste sua felicidade ou beatitude

(CALDERÓN, 2016).<sup>19</sup> A *Beatitudine*, que se dá na posse intelectual da divina essência, é a plena realização, o sentido do viver humano, em outras palavras, a “cereja do bolo” que perseguimos nessa vida. Com isso, podemos ver que todas as criaturas irracionais que estão à volta do homem lhe devem servir como auxiliares e meios para que alcance a sua Beatitude. Diz (FABRO, 2009)<sup>20</sup> que o homem “é cognoscente e volente por participação, mas o seu objeto último é a verdade por essência, isto é, Deus como é em si mesmo, e a felicidade perfeita na possessão amorosa de Deus.”

Aristóteles já havia dito, na mesma *Ética a Nicômaco*, que a *Eudaimonia* humana consistia na contemplação das “realidades divinas”, ou seja, que a atividade beatificante do homem se dá justamente na contemplação do que está para além do mortal, pois apenas isso é o critério para a saúde da alma e da conveniência ou não das ações morais humanas.<sup>21</sup> Por isso, já nesta vida, a vida intelectual é o que há de melhor em nós, mas ainda não é suficiente para vermos o *Summum Bonum*, pois nos dá uma felicidade imperfeita.

O homem deve aspirar a esse saber e esse conhecimento nesta vida, apesar de neles encontrar uma felicidade imperfeita, tanto pela sabedoria filosófica, como pela luz da fé. Pois nesta vida só se pode conhecer e apetecer entes particulares e limitados, que não lhe poderão de maneira nenhuma saciar o apetite. Por isso, esse conhecimento e esse apetite são insuficientes para satisfazer os anseios eternos e ilimitados que movem a inteligência e o coração humano. O que somente se dará na vida eterna, na *visão beatífica*, com a visão da divina essência

---

<sup>19</sup> “Esta é a vida eterna, que te conheçam, o único Deus verdadeiro, e teu enviado Jesus Cristo” (Jo 17:3).

<sup>20</sup> Artigo de Cornélio Fabro disponível em:

<http://www.aquinate.com.br/wp-content/uploads/2016/11/Artigo-2-Fabro.pdf>.

<sup>21</sup> “Se, pois, a inteligência é algo divino com relação ao homem, a vida segundo a inteligência será também uma vida divina com relação à vida humana. Mas nem por isso há que se dar ouvidos a quem nos aconselha - sob pretexto de sermos homens e mortais - a que pensemos (apenas) nas coisas humanas e mortais, mas devemos, ao contrário, tanto quanto nos seja possível, imortalizarmo-nos e esforçarmo-nos ao máximo para viver de acordo com o melhor que há em nós, que, por pequeno que seja o espaço que ocupe, muito ultrapassa, em poder e dignidade, todo o resto.” (ARISTÓTELES, 1178 b 21 - 23).

para os Bem-aventurados, o que é alcançado somente com o auxílio da graça sobrenatural, que vem ao homem por meio dos sacramentos.<sup>22</sup>

Cabe notar aqui, a profundidade dessa descoberta da Ética e da Teologia moral para todo moralista, para todo psicólogo ou cuidador de almas e para qualquer educador, pois é a partir dessa certeza, que o homem é feito para essa *Beatitudine*, que poderão formar e educar as pessoas que lhes aparecerem e lhes forem confiadas.

Tendo fixado esses princípios, pretendemos estudar no restante do nosso artigo quais são 1) os atos morais que aproximam o homem dessa *Beatitudine* e 2) quais o afastam, sobretudo os atos morais voluntários, que são próprios do homem e os atos passionais, que são atos do homem em comum com os animais.

## **2. Os atos morais que permitem o homem chegar a *Beatitudine***

Por isso: “Sendo o fim a razão causal de todas as causas, *causa causarum*, a consideração de Deus como fim último do homem (*finis cuius*) – o que implica considerar especialmente como o homem pode chegar a Deus (*finis quo*) – é o princípio e norma supremos de toda a ordem moral” (CALDERÓN, 2016, p. 35).

---

<sup>22</sup> “Portanto devemos pensar de outro modo, que dupla é a causa agente - principal e instrumental. - Ora, a principal opera por virtude da sua forma, à qual o efeito se assimila, assim o fogo aquece com o calor. E, desta maneira, só Deus pode causar a graça; pois, a graça outra coisa não é senão uma semelhança participada da natureza divina, segundo aquilo da Escritura: *Comunicou-nos as mui grandes e preciosas graças que tinha prometido, para que sejamos feitos participantes da natureza divina.* - Quanto à causa instrumental, ela não age em virtude da sua forma, mas só pelo movimento que recebe do agente principal. Por isso o efeito não se assemelha ao instrumento, mas ao agente principal; assim um leito não se assemelha ao machado, mas à arte que o artista tinha em mente. E, desta maneira, os sacramentos da lei nova causam a graça; pois, são conferidos por disposição divina aos homens para neles a causarem. Onde o dizer Agostinho: *Todas estas coisas, isto é, os sacramentais, operam e passam; mas a virtude (de Deus) que eles obram, permanece perenemente.* Ora, instrumento propriamente se chama aquilo com que obramos. Por isso diz o Apóstolo: *O salvador nos salvou pelo batismo de regeneração.*” (ST, III, q. 62, a.1, resp).

Nesta e na próxima seção pretendemos mostrar que os atos que aproximam o homem dessa *posse do bem perfeito* são aqueles chamados *voluntários*, que tem por sujeito a vontade humana e o bem das coisas apreendido pelo intelecto: “*autem actus humani proprie dicantur qui sunt voluntarii, eo quod voluntas est rationalis appetitus, qui est proprius hominis.*”<sup>23</sup> Posteriormente, iremos estudar os atos feitos pelos homens que são em comum com outros animais, que não são os atos *simpliciter* e propriamente humanos, que são *passiones animae*. E que esses atos chamados paixões da alma, se não ordenados pela razão e pela vontade livre do homem, podem afastar o ente humano da verdadeira *Beatitudine*. Por isso estudaremos as paixões e sua relação com o ato moral humano.

Como já observamos, um axioma na filosofia moral é que todo homem em sua ação visa um bem ou fim. Até mesmo o assassino, o ladrão ou o suicida, pois este, no ato de tirar a própria vida, está procurando uma felicidade e um bem que lhe arranque o sofrimento do peito, ou lhe dê algum tipo de glória e heroísmo, se o suicídio for pela pátria, por exemplo.<sup>24</sup> Isso se dá pelo fato de a vontade humana, que é a potência da alma que move o homem, visar e ser movida sempre por um bem.

Essa conclusão que chegamos e que foi apresentada na seção anterior, aponta para uma característica essencial do ente humano, pois mostra que toda ação humana visa um sentido mais profundo e autêntico, ainda que por caminhos errados em alguns casos. O fim da vida humana está relacionado ao alcance desse bem. Veremos agora que esse fim deve ser buscado voluntariamente.

No *Tratado dos atos humanos*, o Doutor Angélico estuda aqueles atos que fazem o homem moral, pois lhe permitem alcançar de pleno domínio de si para o bem.<sup>25</sup> Uma ação moral humana é aquela que tem por seu sujeito a vontade livre

---

<sup>23</sup> “Mas como se chamam atos humanos propriamente ditos, aos voluntários, por ser a vontade o apetite racional próprio do homem, é preciso considerar os atos enquanto voluntários.” (ST, I-II, q. 6, a. 1).

<sup>24</sup> Isso não quer dizer que seu ato seja louvável ou imitável, muito pelo contrário, objetivamente o suicídio é um ato contra a razão, pois é um atentado contra Deus e contra si mesmo.

<sup>25</sup> O ato humano é uma realidade complexa e rica e Tomás de Aquino dedica extenso estudo sobre o tema, através de 42 questões da Suma Teológica, englobando o tratado das paixões, que estuda a colaboração da sensibilidade no agir voluntário. Assim constituído, consiste na análise mais minuciosa e mais completa jamais efetuada sobre o agir humano no plano moral (STREFLING, 2020, p. 21.)

do homem.<sup>26</sup> Por isso, afirma o Aquinate, que “chamam-se ações propriamente humanas as procedentes da vontade deliberada; e se há outras que convêm ao homem, essas podem, por certo, chamar-se ações do homem, mas não propriamente humanas, pois não procedem dele como tal” (ST, I-II, q. 1, a. 1, resp). O Doutor Angélico, logo no preâmbulo deste tratado, afirma que “como é necessário chegar à Beatitude por meio de certos atos, é preciso, conseqüentemente, tratar dos atos humanos, para conhecer os que a ela conduzem ou dela desviam.” Essa reflexão é muito cara para uma fundamentação da filosofia moral, pois, após o moralista saber qual o fim da ação moral, ele precisa, para alcançar esse fim, conhecer quais são os atos que lhe conduzirão por meio da razão e daquilo que é próprio ao ser humano para chegar até a *Beatitudine*.

Santo Tomás distingue dois tipos de atos que os homens realizam: *atos voluntários*, que são atos humanos, e *os atos que são comuns aos homens e aos animais irracionais*. Todavia, enfatiza que “como a Beatitude é o bem próprio do homem, conduzem a ela mais propriamente os atos humanos, que os que lhes são comuns com os animais” (ST, I-II, q. 6, a. 1, resp). É preciso notar que Santo Tomás estuda as paixões (*passiones*),<sup>27</sup> mas demonstra que a *Beatitudine* não pode ser alcançada por meio delas. Pelo contrário, quando o ato humano se fundamenta nas paixões, o resultado é bastante desfavorável, ainda que exista algum tipo de “felicidade ou gozo aparente”. Considerando que a ética é o estudo do agir humano segundo um fim, entendemos ser relevante retomar a tradição

---

<sup>26</sup> “O tratado sobre os atos humanos, embora pareça filosófico, baseia-se na revelação bíblica. Contudo, isto não lhe diminui a importância, pois as ideias desenvolvidas e os argumentos analisados constituem grande relevância ao estudo da ética que trata do agir humano. Vejamos a grandeza de tal concepção antropológica que dá ao homem uma autonomia singular diante do universo. O homem é feito à imagem de Deus por seu livre-arbítrio, o qual lhe confere o domínio sobre seus atos, o poder de agir por si mesmo. É à luz desse grande tema bíblico, que dá Deus como modelo ao homem, que convém entender o tratado sobre os atos humanos na obra de Santo Tomás. O homem unir-se-á a seu modelo divino na bem-aventurança prometida pelos atos bons que ele realizará na imitação das obras de Deus, que são muito boas, de acordo com o relato do Gênesis e o ensinamento evangélico que diz: “sereis perfeitos como é perfeito o vosso Pai Celeste” (Mateus 5,48). É mediante nossos atos pessoais que nos realizamos e nos encaminhamos para a bem-aventurança.” (STREFLING, 2020, p. 22).

<sup>27</sup> ST, I-II, q. 22 - 48.

filosófica sobre o fundamento das nossas ações. *Tomás não nega o império da vontade e das paixões, mas justifica a importância do uso do intelecto e da razão no agir humano.* A pergunta pode partir dos sentidos e da imaginação, todavia, busca uma resposta que não é a invenção ou simples construção da realidade, mas a compreensão da própria realidade que estamos inseridos e da especificidade da natureza que somos.

Por isso, os atos que podem conduzir o homem à Beatitude são aqueles chamados de *atos voluntários*. Por meio deles o homem alcança a virtude e o domínio de si mesmo. De fato, o homem para alcançar uma vida moral ordenada, normal, deve se mover pela vontade, querendo as coisas porque encontra nelas um bem. Mas, deve se mover, sobretudo, por uma vontade iluminada pelo intelecto (STREFLING, 2023). Cabe notarmos que esse ato, o ato voluntário, princípio subjetivo da moralidade, não se molda a si mesmo, mas, movido por um conhecimento, uma ciência, move o homem a agir em vista de um fim conhecido, apetecido racionalmente.

Necessariamente há voluntário nos atos humanos. Isto se evidencia considerando que o princípio de certos atos ou movimento está no agente ou no que é movido; e de outros movimentos ou atos o princípio é exterior. Assim, quando a pedra é movida para cima, o princípio dessa moção lhe é exterior; mas, quando movida para baixo, o princípio de tal moção está na pedra mesma. Ora, dos seres movidos por um princípio intrínseco, uns se movem a si mesmos e outros, não. E como todo agente ou ser movido age ou é movido para um fim, são perfeitamente movidos por um princípio intrínseco os seres em que há um princípio intrínseco, não só de serem movidos, mas de serem movidos para um fim. Ora, para que alguma coisa se faça para um fim, é necessário algum conhecimento deste. Por onde, tudo o que age ou é movido por um princípio intrínseco, com algum conhecimento do fim, tem em si mesmo o princípio de seu ato, não só para agir, mas agir para o fim. Enquanto o que não tem nenhum conhecimento do fim, embora encerre em si

o princípio da ação ou do movimento, não contém, contudo o princípio de agir ou ser movido para um fim, em si mesmo, mas em outro ser que lho imprime, para a sua moção em vista do fim. E por isso não se diz que tais seres se movem a si mesmo, mas que são movidos por outros. Ao passo que os que têm conhecimento do fim se consideram como movendo a si mesmos, por terem em si o princípio, não só de agir, mas ainda de agir para um fim. E portanto, como uma e outra coisa, i. é, o agir e o agir para um fim, procede de um princípio intrínseco, os movimentos de tais seres e os seus atos são chamados voluntários; pois, a denominação de voluntário importa em que o movimento e o ato procede da inclinação própria. Donde vem o chamar-se voluntário, conforme a definição de Aristóteles, de Gregório Nissenso e de Damasceno, *o que tem um princípio interno*, mas com a adição da *ciência*. Por onde, como o homem conhece por excelência o fim da sua obra e se move a si mesmo, os seus atos implicam o voluntário, em máximo grau. (ST, I-II, q. 6, a. 1, resp).

Nos entes inteligentes é desta forma, “para que uma coisa se faça para um fim, é necessário um conhecimento deste”. A ação moral precisa ser inteligente, prudente. *Neste apetecer o que é ordenado conforme o bem inteligido pelo intelecto se funda todas as virtudes morais*. No ato voluntário humano, trabalham em harmonia intelecto e vontade, as duas principais potências humanas: “O princípio intrínseco do ato voluntário, que é a virtude cognoscitiva e apetitiva, é o primeiro princípio genérico do movimento apetitivo” (ST, I-II, q. 6, a. 1, resp ad 1). Vamos analisar abaixo, de maneira sintética, a estrutura desse ato voluntário humano descrita por Ameal:

O ato voluntário segue o seguinte mecanismo. Inicialmente dá-se uma primeira apreensão pela inteligência, de determinado objeto, que a mesma inteligência considera um bem a desejar e, por isso, um fim a atingir. Em correspondência, a vontade,

obediente à sua natureza, manifesta certa inclinação para o objeto referido. Isto leva a inteligência ao exame do valor do objeto e das possibilidades de alcançá-lo. Responde-lhe à vontade com um desejo, já eficaz, no sentido de realizar o fim em vista. Trata-se então de deliberar sobre os meios que devem ser empregados. E, para isso, a inteligência procede a uma comparação entre eles, pesa os diversos prós e contras que lhe oferecem. Este passo Tomás intitula *consilium* – ao qual, por parte da vontade, corresponde o *consensus*, isto é, um consentimento ainda indeterminado em relação aos meios que estão a ser postos na balança. Por fim, a inteligência decide-se e fixa-se sobre o meio que considera mais propício. É o *judicium practicum* – e a vontade apoia esse juízo terminal com a sua afirmação de escolha: *electio*. Imediatamente, a inteligência ordena a ação, por uma intimação imperativa: *imperium*. E a vontade aplica, nessa conformidade, os órgãos executores: *usus activus*. O ato está realizado e a vontade descansa na posse do fim obtido: *fruitio* (ST, I-II, q. 6-17; AMEAL, 1961).<sup>28</sup>

Por fim, ao realizar um ato voluntário, o homem ama, já que a vontade é a potência do amor. Por isso, é preciso amar e conhecer o bem com o espírito. É preciso descobrir o outro com os olhos da alma. Santo Tomás é muito claro ao afirmar, no 2º artigo, da questão 6, que o ato moral voluntário, aquele que nos

---

<sup>28</sup> AMEAL, João. *São Tomás de Aquino*. Porto: Tavares Martins, 1961. Sertillanges, em seu *La philosophie morale de St. Thomas d'Aquin*, dedicou-se a resumir o *Tratado dos Atos Humanos*, encontrando, na Suma Teológica, as doze fases de todo ato voluntário completo, e esquematizando-o graficamente. (SERTILLANGES, 1922, p. 29-36). E a formação do ato, assim, se dá pela interferência constante entre a inteligência e a vontade, de sorte que seis dessas fases dizem respeito à inteligência e seis à vontade. Eis, pois, os movimentos da inteligência e da vontade que integram um ato moral completo, como já indicado por Sertillanges (ST, Ia-IIae, q. 8-19) e esquematizado por nós em trabalhos anteriores (FARRET, 2020).

conduz a Beatitudine, é precedido por um conhecimento moral do fim para o qual o apetite deve se ordenar: “Por onde, do perfeito conhecimento do fim depende o voluntário, na sua essência perfeita, pelo qual alguém pode, apreendido o fim e deliberado sobre ele e sobre o que para ele conduz, ser ou não movido para tal” (ST, I-II, q. 6, a. 2, resp). Ao deliberar sobre o fim e ao apetecer o fim deliberado, o homem se faz senhor de seus atos, de maneira voluntária, conforme a deliberação da razão. A vontade iluminada pela razão é capaz de escolher aquilo que é melhor entre termos opostos. Nesta acepção não há moralidade, nem ato voluntário nos animais irracionais, pois estes não têm capacidade de deliberar sobre os fins e eleger o mais perfeito, apenas agem conforme o apetite natural e sensitivo.<sup>29</sup> Por isso, nos animais não existe voluntário, mas, sim, paixões (*passiones*) (ST, I-II, q. 3, a. 2, resp ad 1).<sup>30</sup>

Nos entes humanos, esse ato moral os conduz a buscar o bem e evitar o mal, pois é um ato da vontade querer o bem e fugir do mal, ou não querer o mal. Por isso, “chama-se voluntário não só o que procede da vontade agente, diretamente, mas também o que procede dela não agente indiretamente” (ST, I-II, q.6, a. 3, resp ad 1). Somos capazes de querer a vida, porque é um bem, e não querer a morte, porque é um mal, movidos pela razão e não pela paixão. Isto é um ato moral humano.

### **3. O *appetitus sensibilis* e as paixões da alma**

Por necessário, devemos considerar que dentre os atos feitos pelo homem, não se encontram apenas os atos voluntários, mas também os atos das paixões da alma (*Passiones animae*), que são atos do apetite sensitivo. Por isso, do ponto de vista moral, o ente humano pode agir deixando se mover não apenas pelo apetite racional ou vontade, mas, por uma vontade enfraquecida, ou seja, escravizada ou movida pelo apetite sensível. Ora, agindo assim, o homem age de maneira passional, comum com os brutos, não racional. Pois esses também

---

<sup>29</sup> Que é o sujeito das paixões, como veremos mais adiante.

<sup>30</sup> “A vontade, designando o apetite racional, não pode existir nos seres carecedores de razão. Ao passo que a denominação de voluntário procede da vontade e pode se aplicar aos seres nos quais há participação da vontade, por alguma conveniência com ela. E deste modo o voluntário se atribui aos brutos, enquanto, por algum conhecimento, são movidos para o fim.”

podem apetecer o bem sensível, mas nunca o bem da razão. Por isso, para entendermos o que são as paixões da alma, precisamos analisar brevemente o que são os apetites ou tendências que existem na alma humana.

Segundo o Aquinate, o homem possui três tipos de apetite:

É necessário admitir na alma uma potência apetitiva. O que se evidencia considerando que cada inclinação resulta de uma forma; assim, o fogo, pela sua forma, se inclina para o lugar superior e para gerar um semelhante a si. Ora, a forma, nos entes que participam do conhecimento, se encontra de modo mais alto do que nos privados dele. Pois, nestes últimos, encontra-se somente a forma que determina cada um deles a um ser próprio, e que a cada qual é natural. E a inclinação natural resulta dessa forma natural, sendo chamada *apetite natural*. Ao passo que nos entes dotados de conhecimento, cada qual é determinado, pela forma natural, ao ser natural próprio, o qual todavia é susceptível de receber as espécies das outras coisas; assim, o sentido recebe as espécies de todos os sensíveis, e o intelecto, de todos os inteligíveis. De modo que a alma do homem se torna, de certo modo, em tudo, pelo sentido e pelo intelecto. Por onde, os entes dotados de conhecimento aproximam-se, de certo modo, da semelhança com Deus, em quem *todas as coisas preexistem*, como diz Dionísio. Portanto, assim como as formas existem, nos entes que têm conhecimento, de modo mais elevado que o das formas naturais; assim é necessário haja neles uma inclinação superior ao modo da inclinação natural, chamada *apetite natural*. E essa inclinação superior pertence à virtude apetitiva da alma, pela qual o animal pode apetecer as coisas que apreende, além daquelas às quais se inclina pela forma natural. (ST, I, q. 80, a. 1, resp).

Ora, como o que é apreendido pelo intelecto é de outro gênero do que o apreendido pelo sentido,

resulta que o apetite intelectual é potência diferente do sensitivo. (ST, I, q. 80, a. 2).

De modo geral, os escolásticos entendiam por *appetitus* toda inclinação ou tendência para algo. Todavia, há distinções entre essas tendências. Há um *apetite natural*, que é aquele que acompanha a natureza de um ente. No entanto, nos entes que conhecem, não há apenas esse apetite. Nos entes cognoscentes existem outros dois tipos de apetite: *sensível e racional*. Os termos desejo (apetite sensitivo) e vontade (apetite racional), na psicologia de Santo Tomás, dizem respeito a essas duas potências diversas.

O desejo (*desiderium*) é a inclinação da potência do apetite sensitivo a algum bem material e sensitivo que foi apreendido pelos sentidos. Por exemplo: *o desejo que o corpo sente de comer um quindim ao vê-lo*.

A vontade (*voluntas*), por outro lado, é a potência do apetite intelectual a algum bem espiritual universal apreendido pelo intelecto. Por exemplo: *uma alma que conhece o que é a virtude da justiça, se inclina a ela, a querendo, não sensitivamente, mas, espiritualmente*. Ambas as potências têm como modo de operar ou se mover a algo que é apreendido por uma potência cognoscitiva, no entanto, uma a um bem sensitivo, outra a um bem inteligível (FARRET, 2022).

Na *I pars*, especialmente na questão 81, o Aquinate estuda a sensualidade humana enquanto potência do organismo/composto humano. Nesta questão, ensina como se estrutura a alma humana enquanto passível de paixão, isto é, enquanto um ato de uma potência da alma. Já na *I-II pars*, a partir da questão 22, no *Tratado das paixões da alma*, as paixões são estudadas enquanto relacionadas à moralidade humana.

A relação entre as paixões e o apetite sensitivo é íntima, pois, em verdade, elas residem nele, isto é, o tem por seu sujeito: “é claro, que a paixão, em essência, reside mais propriamente no ato do apetite sensitivo do que no do intelectual” (ST, I, q. 22, a. 3, resp). Segundo Santiago Ramires,<sup>31</sup> as paixões não são atos humanos por essência e perfeitamente, isto é, *simpliciter*, mas são por participação e imperfeitamente. Isso significa que elas recebem algo do aspecto apetitivo humano, no entanto, de maneira muito diversa. Em duplo sentido: a) enquanto elas podem estar ordenadas pela razão; b) enquanto pelo apetite

---

<sup>31</sup> Ramirez, S. OP, De passionibus animae, tomo V de las «Opera Omnia», Instituto de Filosofía «Luis Vives», Madrid 1973, p. 1.

racional o homem quer o bem racional e universal do ente, pelo apetite sensível ele deseja o que é útil e agradável para o sentido.

Tentemos agora definir o é *Passio*. Em a) um sentido muito geral, Santo Tomás denomina paixão (*passio*) tudo o que seja uma recepção de uma forma ou qualidade. Nesse sentido, conhecer, amar ou ainda receber a graça, ser movido por ela, são modos de padecer.<sup>32</sup> Em b) um sentido mais restrito, padecer é receber, mas com alteração e supressão daquilo que se era antes, sobretudo quando aquilo que foi suprimido convinha à natureza ou ao desejo da coisa (neste sentido, aquele que está doente ou que sofre, padece). Além desses dois significados, podemos analisar as paixões como c) movimentos ou alterações do apetite sensível (*Actus appetitus sensitivus*).

Por isso, podemos definir as paixões como *movimentos, sofrimentos, perturbações ou afetações do apetite sensível causados pela sensação, imaginação ou cogitação de um bem ou de um mal sensível*. Citando Damasceno, ensina-nos o Aquinate: “A paixão é um movimento da virtude apetitiva sensível provocado pela imaginação do bem ou do mal” (*ST, I-II, q. 22, a. 3, sed contra*).

Agora, do ponto de vista moral, por meio das paixões o homem é arrastado ou movido por algo exterior a ele. É importantíssimo notarmos que esse movimento, em todo e qualquer caso, pressupõe um conhecimento sensível apreendido pelos sentidos externos<sup>33</sup> e internos.<sup>34</sup> Ao apreender o bem ou o mal sensível, o animal é capaz de apetecer positivamente esse bem, enquanto útil e prazeroso, ou apetecer negativamente esse mal, enquanto nocivo. Além disso, pode se aproximar ou se afastar dele conforme sua estima ou sensação de bom ou mau para si.

Cabe notar aqui, que além deste seu aspecto formal, as paixões também têm por característica, enquanto aspecto material, certa transmutação ou mudança corpórea. Como quando o irado, que, ao estar irado, fica com o rosto vermelho e quente, ou o homem muito alegre com o coração acelerado. Echavarría (2021) escreve: “Que as potências apetitivas da ordem sensitiva são potências orgânicas, como os sentidos, e seu ato se dá com transmutação no corpo.” Por isso, pode-se distinguir nas paixões um aspecto formal, o movimento apetitivo, e um aspecto

---

<sup>32</sup> Neste sentido, Aristóteles descreve a paixão como uma categoria ou predicamento da substância.

<sup>33</sup> Visão, audição, olfato, paladar e tato.

<sup>34</sup> Sentido comum, imaginação, cogitativa e memória.

material, a mudança orgânica: “Nas paixões da alma é formal o próprio movimento da potência apetitiva, e material a mutação corporal: e ambas são proporcionadas” (ST, I-II, q. 44, a1, resp).

### 3. 1 As paixões da alma e a moralidade humana

Pela ação moral buscamos saciar plenamente a nossa vontade que anseia por um bem universal, embora nesta vida tenha acesso apenas aos bens particulares. Ora, do ponto de vista da ação humana, esse bem universal deve ser alcançado pelo *ato voluntário*, que nos leva a *Beatitudine*, e não pelas paixões, pois as paixões, sendo movimentos do apetite sensitivo (*Appetitus sensibilis*), só podem alcançar bens particulares e materiais. Contudo, esse movimento, o movimento passional, em si mesmo, é neutro, isto é, nem bom, nem mau moralmente. Ele poderá se tornar bom ou mau se estiver ordem ou em desordem ao bem da razão, que é a *Beatitudine* espiritual humana.

Escreve Santo Tomás:

As paixões da alma podem considerar-se em dois pontos de vista: em si e enquanto caem sob o império da razão e da vontade. Em si consideradas e como uns movimentos do apetite irracional, não são susceptíveis de bem nem de mal moral, que dependem da razão, como já dissemos. São, porém, susceptíveis de bem ou de mal moral, enquanto caem sob o império da razão e da vontade. Pois, o apetite sensitivo depende mais estreitamente da razão e da vontade que os membros exteriores, cujos movimentos, entretanto e cujos atos são bons ou maus moralmente na medida em que forem voluntários. Com maior razão, as paixões quando forem voluntárias, podem considerar-se boas ou más moralmente. Ora, consideram-se voluntárias ou por serem governadas ou por não serem sofreadas pela vontade (ST, I-II, q. 25, a. 1, resp).

Para saber como as paixões se tornam moralmente boas ou moralmente más, temos que considerar, como ponto muito importante na filosofia e na

psicologia moral de Santo Tomás, que o homem, por ser racional e ter vontade livre, pode ordenar esse movimento conforme aquilo que é mais inteligente e bom. A vontade pode se impor sobre o movimento do desejo e ordená-lo para ela. Se o intelecto conhecer um bem superior ao bem que os sentidos conhecem, a vontade, iluminada pelo intelecto, pode querer e eleger este bem - o bem do intelecto - e deixar de lado o bem sensível. Deste modo, pondo as paixões em ordem àquilo que é melhor segundo o intelecto e a vontade. Permitindo ao homem agir tendo sua parte superior no centro de sua vida moral. Não negando a existência das paixões, mas, ordenando-as conforme aquilo que é o bem da razão. Contudo, quando o homem cede às paixões, de certo modo, cede porque quer. Isto é, é preciso o consentimento da vontade no apetite do bem inferior.

Por essa razão, enquanto passível de ordenamento racional e moral, as paixões podem ser a matéria das virtudes morais, levando em conta o fato de que as virtudes morais são adquiridas a partir do reto ordenamento das paixões pelo intelecto e pela vontade.<sup>35</sup> Por isso, como convém mais ao homem agir sendo senhor dos seus atos e movimentos, convém a ele moderar o influxo desses movimentos não voluntários e agir conforme o voluntário. Como ordenar isso? Santo Tomás irá responder essa pergunta ao estudar as virtudes cardeais, sobretudo a temperança e a fortaleza.

Além disso, do ponto de vista negativo, as paixões se não são ordenadas pela razão, podem conduzir o homem a muitos vícios, pecados e afastá-lo do seu *finis último*. O ato moral é aquele ato de que o homem realiza sobre o influxo da inteligência e da vontade. É por meio dele que o homem se torna senhor de sua obra, em termos modernos, seria o mesmo que dizer que por meio dele o homem se torna um agente consciente. Por isso, as paixões devem ser analisadas enquanto relacionadas com o ato moral, o voluntário e se elas estiverem em desacordo com o bem inteligível e com o voluntário, podem fazer mal ao ser humano, e mais, fazê-lo viver uma vida em busca daquilo que mais cedo ou mais tarde vai o levar a frustração.

---

<sup>35</sup> A consideração é *materialiter* psicológica, pois completa o que se havia dito na I pars acerca das potências da alma, em especial a questão 81 (*De sensualitate*), definindo e dividindo as paixões como operações da alma. Mas, é *formaliter* moral, pois as considera como matéria *circa quam* das virtudes morais, o que fica explicado nas questões que, em cada parte, vão tratando a bondade ou a malícia das paixões (CALDERÓN, 2017, p. 345).

Se olharmos atentamente para as paixões e elas estiverem conforme o bem da razão, segundo o Aquinate, elas podem até mesmo auxiliar a vontade. Um pai de família deve se irritar para defender sua esposa e seus filhos de um assaltante que está tentando invadir sua casa. Neste caso, a paixão da ira contribui para a fortaleza e está sob seu império. No entanto, por meio do ato passional, notamos algo real, mas curioso: o homem é movido por outro. Pois pelo ato voluntário o homem se move a si mesmo em vista do bem, o que lhe leva à aquisição das virtudes morais, pelo ato da paixão ele é movido passivamente, arrastado pelos objetos que são sentidos.

O homem terá paixões, faz parte da sua natureza, mas é contra essa mesma natureza as paixões estarem no centro da personalidade, ou seja, no lugar do bem da razão. Por essa razão, a paixão, *per si*, move o homem a apetecer os bens sensíveis e corporais que são apreendidos pelos sentidos. Os bens corpóreos são particulares e individuais. Portanto, saciam unicamente o apetite sensível e não o apetite racional.

Aqui aparece-nos uma luz importante para o estudo que estamos fazendo: ao *saciar o apetite sensível o homem não é saciado, pois o homem não pode se saciar com esses bens sensíveis, pois procura um Summum Bonum*. Por essa razão, a *Beatitudine*, que é especialmente do que tratamos nesse artigo, não pode ser alcançada por meio dessas afetações sensíveis *per si*, mas somente por meio de atos voluntários, isto é, um ato que busca a verdade e o bem para além dos aspectos acidentais e parciais da realidade.

Ora, do prazer corpóreo não pode, mesmo do modo já referido, resultar o bem perfeito; pois, resulta do bem apreendido pelo sentido, virtude da alma que se serve do corpo. Ora, o bem pertencente ao corpo e apreendido pelo sentido não pode ser o bem perfeito do homem. Pois, a alma racional, excedendo a capacidade da matéria corpórea, a parte da alma independente do órgão corpóreo tem uma certa infinidade em relação a esse mesmo corpo e às partes da alma a ele ligadas. Pois, o imaterial é de certo modo infinito em relação ao material, porque a forma contrai-se, por assim dizer, e limita-se pela matéria; por onde, a forma separada da matéria é de certo modo infinita. Por isso o

sentido, potência corporal, conhece o singular, determinado pela matéria; o intelecto, porém, potência independente da matéria, conhece o universal abstrato desta e contém em si infinitos singulares. Por onde, como é claro, o bem conveniente ao corpo que causa, por apreensão do sentido, o prazer corpóreo não é o bem perfeito do homem, antes, é mínimo em comparação com o bem da alma. Por isso diz a Escritura (Sb 7, 9), que *todo o ouro em comparação com a sabedoria é um pouco de areia*. Assim, pois, nem o prazer corpóreo é a beatitude em si, nem é por si um acidente dela (ST, I-II, q. 2, a. 6, resp).

A *Beatitudine* não pode ser encontrada por meio da paixão, seja ela a procura dos bens sensíveis, ou a fuga da dor, dos males sensíveis. Se nossa Beatitude dependesse das paixões, o homem nunca seria feliz, pois elas são instáveis e momentâneas. Por isso, as paixões, para serem boas, ou seja, morais, devem estar ordenadas e sujeitas à vontade e à razão humana e, sobretudo, devem auxiliar o homem no seu caminho de aperfeiçoamento moral e espiritual. Levando em conta a ordem natural e sobrenatural. Se isso não acontece, então temos uma vida moral que condena o homem à brutalidade e à infelicidade. Cabe ao homem, buscando a virtude, com seus esforços e com o auxílio da graça de Deus, ordenar sua vida de modo a viver segundo o bem da razão, caminho certo e seguro para a normalidade da vida humana.

Já que também para o médico há um critério com referência ao qual ele julga se o corpo está ou não são, e até que ponto se deve fazer uma coisa, e, se bem feita, é saudável, ao passo que, se está em falta ou em excesso não o é mais; assim também para o homem virtuoso deve existir, a propósito das ações ou eleições das coisas que são bens por natureza, mas não dignas de louvor, um critério, seja para possuir, como para eleger e evitar a abundância e a falta de dinheiro e dos dons da fortuna. No que precede foi dito que o critério é "como dita a razão"; mas isto é como se, a propósito

da alimentação, alguém dissesse: "como dizem a medicina e seu preceito racional": o que é verdadeiro, mas não é claro. É, portanto, necessário, como também nos outros casos, viver subordinando-se ao princípio que governa, vale dizer, ao estado habitual e à atividade do princípio que governa, como um escravo está subordinado à atividade do patrão, e cada ser está subordinado ao princípio que o deve governar. E como também o homem é por natureza composto de uma parte que governa e de outra que é governada, cada um também terá de viver subordinando-se ao princípio que governa dentro de si. E isto de dois modos: de um modo é princípio a medicina, e, de outro, a saúde, sendo que aquela existe para esta. Assim sucede com a capacidade contemplativa. Pois Deus não governa distribuindo ordens, mas é o fim em vista do qual a sabedoria distribui ordens; e "o fim em vista de que" é de dois modos (o assunto foi explicado em outra parte), porque ele, pelo que lhe diz respeito, não necessita de nada. Aquela eleição, portanto, e aquela aquisição dos bens naturais, com respeito ao corpo, ou ao dinheiro, ou aos amigos, ou aos outros bens, que, sobretudo, promove a contemplação de Deus, esta é a melhor, e este é o mais belo critério; em contrapartida, a que, por falta ou por excesso, impede de servir e contemplar a Deus é má. (*In X Ethicorum*, L. 13, n. 2136).

Eis o critério para uma verdadeira moralidade humana. É preciso encontrar o equilíbrio, mas é certo que a *Beatitudine*, que é o fim último da vida humana, é alcançada pelo ato voluntário ordenado pela inteligência e pela vontade.

## **Conclusão**

Se o fim último é buscado naturalmente por toda e qualquer criatura, no caso dos entes inteligentes, esse fim último deve ser buscado de maneira inteligente. Ora, para isso, é preciso que o homem tenha sua inteligência e sua

vontade formadas, para conhecerem o que são as coisas, o que o próprio homem é, e qual seu fim. Pois só assim ele poderá realizar atos morais voluntários, ordenar as paixões e se ordenar conscientemente para seu fim, tanto natural, quanto o sobrenatural.

Fazer o bem e evitar o mal, na moralidade humana, é buscar aquilo para o que uma coisa é feita, inclusive o homem, e evitar aquilo que priva o ente do seu fim. Por exemplo, buscar que o homem veja a Deus é buscar o bem do homem, o contrário, do mesmo modo, é fazer o mal ao homem, isto é, impedi-lo de um dia ver a Deus. Desde os tempos antigos os maus filósofos dizem que o homem tem olhos, por isso vê, mas, não tem olhos para ver, isto é, que não há uma finalidade específica nos olhos, nas coisas, em tudo que nos cerca. Todos os entes que nos cercam, sem exceção alguma, tem uma finalidade. O que é uma finalidade? O que expressa o fim para o qual um ente existe. Simples. Quem descobre isso é o bom e velho Platão: a mesa existe para suportar os instrumentos de um homem sentado, a água existe para umedecer, eis a causa final.

O problema do sentido da vida é tão antigo, quanto tão novo. É preciso perguntarmo-nos se vemos os porquês, as razões e as causas da nossa existência neste mundo? Ou andamos como um biruta, um roubo ou uma máquina? *A vida prática será mais e mais prática, quanto mais contemplativa ela for.* Certamente a filosofia tem um fim principal que é a contemplação dos primeiros princípios da realidade, mas, o que acontece quando um homem conhece esses princípios e fins das coisas? O que acontece com um homem que conhece o seu fim último? Ao conhecer essas verdades, ele passará a agir melhor, ou melhor, deveria agir, pois sabe que tudo, inclusive que ele mesmo existe para e por causa de um *Summum Bonum*, que é Deus.

Que alegria no obrar deveria incendiar o coração deste homem sábio. É preciso conhecer para amar, e é preciso amar o conhecido. É preciso que o homem saiba o que é uma mesa, para depois poder amar a mesa naquilo que ela é. É preciso saber o que é um homem, para poder amar o homem. Ninguém ama o que não conhece, e amar é um ato da vontade que se inclina ao bem apresentado pela inteligência.

O ato moral humano, que conduz o homem à *Beatitudine*, se apoia na contemplação da inteligência. O ato voluntário é um ato sobre os fins e meios apreendidos pela inteligência. Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles definiu que a *Eudaimonia* humana consiste na atividade da melhor potência que há em nós. A

inteligência. Ora, as ciências são os hábitos que desenvolvem essa nossa faculdade superior, sejam as ciências especulativas, práticas ou técnicas. Para que o homem obre bem e seja beato, ele precisa buscá-las.

Por essa razão, gostaríamos de concluir esse artigo, enfatizando a relação que há entre a contemplação dos entes e a vida feliz humana. Vimos que a *Beatitudine* humana consiste na visão da divina essência. Ora, o homem, nesta vida, não pode ver a essência divina, todavia, pode ver a essência das coisas que estão à sua volta. Para alcançar nesta vida uma *felicitas* imperfeita, o homem deve conhecer as coisas, as suas causas.<sup>36</sup> A contemplação fará com que o homem obre bem, e obrando bem, conforme a inteligência e a vontade, o homem alcança uma vida conforme aquilo que lhe é mais próprio, o espírito. Vivendo conforme o espírito, o homem alcança a sua própria ordem. Alcançando a ordem alcança a paz, e chegando à paz, se aproxima o máximo possível da *Beatitudine* nesta vida.

## REFERÊNCIAS

- ABREU, R. **Introdução à psicoterapia tomista**. Editora Domine. Osasco: 2023.
- AMEAL, J. **São Tomás de Aquino**. Porto: Tavares Martins, 1961.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.
- ARISTÓTELES. **Sobre a alma**. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2010.
- BRENNAN, R. **Psicologia Tomista**. Madrid: Javier Maratá, 1930.
- DERISI, N. **Filosofia moderna e filosofia tomista**. Rio de Janeiro, 2021.
- \_\_\_\_\_. **Los fundamentos metafísicos del orden moral**. Buenos Aires, 1951.
- ECHAVARRÍA, M. **A práxis da psicologia e seus níveis epistemológicos segundo Santo Tomás de Aquino**. Editora: CBD, 2021.

---

<sup>36</sup> Por isso, dentro dos graus do saber propostos por Aristóteles, percebemos que existe uma hierarquia, fundada na primazia do saber *teorético*. No sentido que é este que ilumina e serve os demais. Tendo isso como pressuposto, notamos que é grande o acerto que faz Santo Tomás ao dizer no *De veritate*, questão 11, que “quando mais contemplativa for uma vida prática, mais ativa ela será.”

- FABRO, C. **“La dialéctica de inteligencia y voluntad en la constitución del acto libre.”** La dialéctica de inteligencia y voluntad en la constitución del acto libre. N.p., 1996. Print.
- GARDEIL, H.D. **Iniciação à Filosofia de Santo Tomás de Aquino. Volume II: Psicologia, Metafísica.** São Paulo: Paulus, 2013.
- GILSON, E. **El tomismo: introducion a la filosofia de Santo Tomás de Aquino.** Buenos Aires, 1941.
- HUGON, E. **Os princípios da filosofia de Santo Tomás de Aquino: 24 teses tomistas.** Porto Alegre: 1998.
- LOCHER, G. **Vade-mecum filosófico.** Editora CDB. Rio de Janeiro: 2021.
- NASCIMENTO, C. A. **Um mestre no ofício – Tomás de Aquino.** São Paulo: Paulus, 2011.
- PICHLER, N. A. (2009). **A beatitude na filosofia moral de Tomás de Aquino** [Tesis de Licenciatura, Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul]. <https://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/2827>
- RAMIREZ, S OP. **De passionibus animae, tomo V de las «Opera Omnia»,** Instituto de Filosofia «Luis Vives», Madrid 1973, p. 1.
- ROUSSELOT, P. **A teoria da inteligência segundo Tomás de Aquino.** São Paulo. Edições Loyola, 1999.
- STREFLING, S. **Principais virtudes em Tomás de Aquino.** Pelotas, 2020.
- SERTILLANGES, A.-D. **La Philoshophie morale de Saint Thomas d’Aquin.** Paris: Libraire Félix Alcan, 1922.
- SERTILLANGES, A.-D. **Les grandes thèses de la philosophie thomiste.** Paris: Bloud et Gay, 1928.
- TOMÁS DE AQUINO. **Questões disputadas sobre a verdade - O apetite do bem e a vontade - Questão 22.** Tradução: Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. São Paulo: Edipro, 2015.
- \_\_\_\_\_. **Suma Teológica.** São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- \_\_\_\_\_. **Suma Teológica. Tradução de Alexandre Correia.** Campinas: Ecclesiae, 2016.

## **IV. DUNS SCOTUS E GUILHERME DE OCKHAM**

# O Problema da Servidão em Duns Scotus: uma análise do conceito de propriedade privada para com a edificação da servidão

Júlia Sant' Anna Horn<sup>1</sup>

## Introdução

A discussão a qual se pretende abordar neste artigo atém-se em compreender o problema tratado pelo filósofo franciscano João Duns Scotus a respeito do conceito de propriedade privada ou, em outras palavras, servidão, buscando entender a postura do filósofo em relação ao tema e como que, a partir de sua teoria, conseguimos encontrar teses do autor fundamentais para a sua teoria moral. Dito isso, vejo como necessário ressaltar que este artigo tem como motivação o estudo acerca da conceituação e da interpretação da noção de servidão para Duns Scotus, procurando assimilar a teoria do autor em relação ao conceito *servitus* e como esse é capaz de definir a função do agente subordinado e até onde é possível este ser privado para com outro.

Para isso, é necessário anteriormente recordar de que o autor em questão eleva a capacidade da *voluntas* em sua teoria moral, contrapondo-a com a anteriormente seguida por Aristóteles<sup>2</sup>. Dessa forma, a teoria moral defendida por Duns Scotus, delineia-se na ideia de uma vontade livre autodeterminante e independente da racionalidade; a necessidade de lembrar tal aspecto, para o autor, é de significativa importância, uma vez que serão aqui tratadas as relações e definições sociais da entidade servil.

*Doctor Subtilis* compreende que, ao abordarmos o tema de servidão e tentarmos compreender como esse delineia-se socialmente, existe nesse, uma relação direta com o conceito de propriedade privada. Isso ocorre, uma vez que, ao tratarmos da relação existente entre o servo e o seu senhor (suserano), há uma

---

<sup>1</sup> Bolsista CAPES.

<sup>2</sup> Ver SCOTUS, Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis IX, q. 15.

responsabilidade compartilhada por ambos de assumir seus devidos papéis acordados anteriormente, a fim de não adentrar em desavenças com suas vontades particulares (*consonantia*), demonstrando a necessidade de acordos e/ou contratos a serem respeitados.

Antes de adentrar, de fato, no problema desse artigo, vejo como necessário abordar a jornada histórica do conceito de servidão, a fim de um melhor entendimento das transformações conceituais e suas influências sociais para tal transformação. Essa análise terá um enfoque scotista, corroborando a ideia transformadora que o filósofo aborda ao tratar propriamente da entidade servil, compreendendo essa não somente como uma ‘mão de obra’ – somente em seu sentido braçal –, como também humano, ou seja, um ente em si.

O conceito utilizado pelos medievais *servus*, é de origem latina, o qual define e têm como ênfase o pertencimento desse (ser *servus*) para com outrem; característica específica do termo no século XVI, já que essa expressão possui como influência medieval a expressão bizantina de *eslavo*, que traz como sua particularidade a compra e a venda de povos étnicos para os ocidentais. Os *eslavos*, diferentemente da concepção medieval dada por Scotus para *servus*, não eram compreendidos como pessoas em si, mas como mercadorias e produtos; nas palavras de De Boni (2003), os *eslavos* eram entendidos como “[...] indivíduo que não possui nenhum direito, como um ‘instrumento com voz’.” (p. 318).

Nessa percepção, a apreensão medieval do conceito de *servus* se edifica para além de um ente desprovido (diretamente) de direitos positivos, uma que já se discute a capacidade de esse ser entendido como um ente em si, mesmo que considerado propriedade de seu senhor. Indo além, a discussão da servidão enquanto propriedade, têm como pressuposto o entendimento da aquisição desse ser (servo) e/ou objeto servil<sup>3</sup>, uma vez que tal pode ser adquirido por mais de um meio em si. Um dos casos mais abordados e aceitos no medievo é a partir de guerras justas, uma vez que, no século XVI, presenciavam-se diversas guerras (denominadas justas) sob o comando da Coroa a fim de proteger suas posses contra os demais povos étnicos. Nesse sentido, “a etimologia de ‘*servus*’ provém de ‘*servatus*’ (particípio do verbo ‘*servare*’ ou ‘preservar’, ‘manter’, ‘conservar’), isto é, o ‘preservado’ da morte física após derrota em guerra ou conflito ou em função

---

<sup>3</sup> De acordo como determinado autor irá compreender a autonomia e alteridade (ou não) do servo.

de pena capital, comutada pela morte social.” (BONNASSIE, 1339, p. 1360 *apud* PICH, 2020, p. 191).

A partir desses e demais conflitos históricos, o conceito de servo no medievo, junto com o desenvolvimento político e rural com o avanço dos latifúndios, o servo ganha um novo espaço na história, se assemelhando com o sentido mais lato de um trabalhador, cumprindo o papel de mão de obra para os suseranos em seus latifúndios; todavia, tal percepção de trabalhador se diferencia de filósofo para filósofo. Duns Scotus se familiariza na percepção do servo como um trabalhador, o que posteriormente irá se tornar o seu diferencial conceitual para além da história da filosofia medieval, recebendo notoriedade de filósofos como Thomas Hobbes, ao dissertar sobre a noção dos direitos trabalhistas<sup>4</sup>,

Hiqueu, o comentarista de Scotus do século XVI, observa que, na mente do mestre, o senhor é senhor sobre as obras do servo, não sobre o seu corpo e menos ainda sobre sua alma [...] estaria mais próxima do trabalho assalariado dos tempos modernos que da escravidão do mundo antigo (DE BONI, 2003, p. 333).

Compreendendo tais influências para o filósofo franciscano, é possível adentrar na discussão da servidão enquanto um modo de propriedade. Sendo assim, esse artigo dispor-se-á em dois principais momentos: I) análise da distinção 15 questão 2 da *Ordinatio* IV, a fim de compreender como *Doctor Subtilis* discorre sobre o conceito de propriedade e o define tanto em sua noção, quando em seus limites, II) entender a noção da propriedade corpórea, em sua origem, se tal é ou

---

<sup>4</sup> Digo isso uma vez que a teoria de Duns Scotus se assemelha com a condição de contrato social estabelecido em Thomas Hobbes, na qual o filósofo defende que o ser humano se submete a outro sobre a perspectiva de segurança, ou prosperidade, a partir de uma transferência mútua de direitos. Ou seja, é possível de se relacionar ambas as teorias dos autores citados, mesmo esses sendo de períodos histórico-filosóficos distintos, uma vez que a teoria propriedade privada de Scotus, aborda o trabalho da servidão; esta se relaciona como uma teoria moderna para o seu período, ao mesmo tempo em que não trata temas como a abolição, somente enfatiza a necessidade de estabelecer um contrato que defina as obrigações e privações de ambas as partes. A teoria hobbesiana pode ser encontrada no livro *Leviatã*.

não justa e se possui limites (em contrato e/ou pela disposição do ente enquanto sujeito).

## Propriedade Privada

O conceito de propriedade é trabalhado pelo franciscano em sua *Ordinatio* IV distinção 15; mais precisamente na segunda questão; tal conceito é abordado pelo autor ao notar que o de 'propriedade' usualmente é caracterizado a partir das leis divinas e naturais. Todavia, para Scotus, este deve ser estudado a partir das leis positivas. A percepção dada pelo filósofo, do estudo e definição do conceito sob o ponto de vista das leis divinas têm como fundamento a noção de justiça que este aborda, pois, uma vez que se compactua sobre a propriedade de determinada coisa e/ou circunstância dessa, é necessário o cumprimento desse acordo.

*Doctor Subtilis* debruça-se no estudo da propriedade, entendendo que o conceito aborda quatro principais aspectos, a saber, a firmação do pacto (como determinada coisa/pessoa torna-se de outra); se é passível de transferência; quando há prejuízo e se possível restituir uma propriedade. Compreendendo esses principais pontos, o autor ainda organiza seis conclusões a serem analisadas dentro desses aspectos mencionados, sendo estas: I) a relação entre as leis naturais e as leis divinas perante o entendimento de propriedade, II) a lei natural revoga alguns aspectos da lei divina, III) a lei natural diferentemente da lei positiva entende que há existência do comum, IV) como a lei positiva funciona (quais são os seus mecanismos), V) os tipos de autoridades sociais existentes e VI) a diferença entre o entendimento de propriedade na primeira esfera de autoridade para a esfera política.

Aqui há quatro coisas que precisam ser examinadas: primeiro, qual é a fonte da propriedade privada, de modo que esta se chame minha e aquela sua, pois esta é a base de qualquer injustiça na apropriação da propriedade alheia e, conseqüentemente, de qualquer justiça restaurando-o; segundo, como a propriedade, uma vez privada, pode ser transferida com justiça; terceiro, a partir disso ficará evidente o que constitui posse injusta de bens alheios ou, em outras palavras, dano a outrem em relação à propriedade

temporal; e quarto, de que maneira alguém é obrigado a restaurar a propriedade de outra pessoa. (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 15, q. 2, n. 78, tradução nossa)<sup>5</sup>.

Em um primeiro momento, o filósofo relaciona as leis naturais e as leis divinas a fim de compreender como essas definem o conceito de propriedade privada, porém como conclusão, o autor entende que ambas as leis não são capazes de admitir tal conceito, uma vez que, para essas, ‘tudo é de todos’, ou, em outras palavras, ‘comum’, uma vez que tudo estaria em um mesmo estado de igualdade, nas palavras de Scotus “[...] De acordo com o direito natural ou o direito divino, não havia propriedade privada no estado de inocência; ao contrário, naquela época todas as coisas eram comuns” (*Ordinatio IV*, d. 15, 1. 2, n. 79, tradução nossa)<sup>6</sup>. A perspectiva utilizada por Duns Scotus têm como alicerce um comentário de Santo Agostinho ao evangelho de João<sup>7</sup>, onde Agostinho questiona

---

<sup>5</sup> “Here there are four things that needed to be examined: first, what the source of private property is, such that this is called mine and that yours, since this is the basis for any injustice in appropriating someone else’s property and consequently of any justice in restoring it; second, how ownership, once it has become private, can be justly transferred; third, from this it will be evident what constitutes unjust possession of someone else’s propriety or, in other words, harm to another with respect to temporal property; and fourth, in what way someone is bound to restore someone else’s property.” (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 15, q. 2, n. 78).

<sup>6</sup> “[...] According to the natural law or the divine law there was no private property in the state of innocence; rather, at that time all things were common.” (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 15, q. 2, n. 79).

<sup>7</sup> “[...] Ecce sunt villae: quo iure defendis villas? divino an humano? Respondeant: Divinum ius in Scripturis habemus, humanum ius in legibus regum. Unde quisque possidet quod possidet? nonne iure humano? Nam iure divino, Domini est terra et plenitudo eius 44: pauperes et divites Deus de uno limo fecit, et pauperes et divites una terra supportat. Iure tamen humano dicit: Haec villa mea est, haec domus mea, hic servus meus est. Iure ergo humano, iure imperatorum. Quare? Quia ipsa iura humana per imperatores et reges saeculi Deus distribuit generi humano. Vultis legamus leges imperatorum, et secundum ipsas agamus de villis? Si iure humano vultis possidere, recitemus leges imperatorum: videamus si voluerunt aliquid ab haereticis possideri. Sed quid mihi est imperator? Secundum ius ipsius possides terram. Aut tolle iura imperatorum, et quis audeat dicere: Mea est illa villa, aut meus est ille servus, aut domus haec mea est? Si autem ut teneantur ista ab hominibus,

a lei humana como uma lei que reivindica a lei divina, no momento em que a lei humana admite a possibilidade de poder sob algo ou alguém, diferentemente da lei divina que compreende que a Terra é de Deus, colocando em um par de igualdade entre os que nela habitam; isto é, as leis positivas para Scotus, confrontam as leis naturais e divinas no momento em que admitem a possibilidade da aquisição de coisas individuais, urgindo uma ruptura na ideia das coisas comuns e igualitárias a todos<sup>8</sup>. Nessa perspectiva, a lei positiva coloca em estado de sobrevivência a sociedade, uma vez que, quando se admite a capacidade de coisas particulares, os direitos, que antes agiam de forma natural (ou, em outras palavras, pela própria natureza humana), agora são ameaçados de reivindicação, pela lei/direito positivo, visando unicamente à individualidade<sup>9</sup> do agente “[...] já que naquela época ninguém poderia reivindicar o que outra pessoa precisa, e não teria sido necessário para alguém arrancar o que ele precisava de outro pela violência.” (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 15, q. 2, n. 81, tradução nossa).<sup>10</sup>

Dando continuidade em sua teoria, Scotus em sua segunda conclusão discorre sobre a revogação que a lei divina sofre pela lei natural positivada, já que ao ser positivada a lei natural coloca sob aspecto o querer humano individual, sobrepondo-se a o senso comum igualitário, ou seja, a lei natural positiva, corrobora o caráter de opressão. Duns Scotus expressa tal característica a partir do exemplo do ente “malvado e controverso” (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 15, q. 2, n. 84) sob a óptica da lei natural, pois o ente revogaria o comum para enaltecer a sua própria necessidade e esta ação de opressão com os demais é o que gera um estado de violência. Essa visão trazida por Scotus também é comentada ao refletir sobre a obra *A Política* de Aristóteles, uma vez que na *Polis* as coisas não seriam

---

iura acceperunt regum, vultis recitemus leges, ut gaudeatis quia vel unum hortum habetis, et non imputetis nisi mansuetudini columbae, quia vel ibi vobis permittitur permanere? Leguntur enim leges manifestae, ubi praeceperunt imperatores, eos qui praeter Ecclesiae catholicae communionem usurpant sibi nomen Christianum, nec volunt in pace colere pacis auctorem, nihil nomine Ecclesiae audeant possidere.” (AUGUSTINI, *In Evangelium Iohannis tractatus centum viginti Quatuor*, Tractatus 6, n. 25).

<sup>8</sup> Ver SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 15, q. 2, n.80.

<sup>9</sup> Individualidade utilizado no sentido de segurança própria e benefício individual (do próprio ser).

<sup>10</sup> “[...] since at that time no one would have had claim to what someone else needs, and it would not have been necessary for anyone to wrest what he needed from another by violence” (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 15, q. 2, n. 81).

consideradas comuns a todos, o que reflete no contexto de lei natural positivada scotista<sup>11</sup>.

Já, em sua terceira conclusão, o franciscano disserta sobre a mutação da lei natural para a sua positivação em relação ao seu modo de compreender o igualitário (comum) ao privado. Essa reflexão tem como pressuposto a disposição da lei positiva com os interesses pessoais que se sobressaem aos interesses comuns defendidos pela lei natural e divina, o que caracteriza o marco da disposição das posses. Como Scotus elucida:

Alguém poderia talvez dizer que a proposição nas *Instituições*, 'Sobre a distinção de propriedade', *Ferae bestie* - 'O que não pertence a ninguém é concedido àquele que o tem em sua posse' - pertence à lei natural. Mas mesmo admitindo que a proposição deva ocorrer a alguém como provável e óbvia assim que alguém apreender naturalmente que as coisas devem ser privadas, é ainda mais razoável dizer que não pertence à lei natural, mas sim à lei positiva. Disso se pode dizer que a primeira divisão dos bens em bens próprios foi feita por alguma lei positiva. (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 15, q. 2, n. 90, tradução nossa)<sup>12</sup>.

Na quarta conclusão abordada pelo autor são explicadas as disposições da positivação das leis, nas quais Duns Scotus infere que somente da lei positiva é que se exige prudência e autoridade para aquele que a legisla; isto é justificado pela prudência necessária para se guiar a sociedade a fim de não haver conflitos de interesses e significa que a autoridade máxima social (aquele que guia a

---

<sup>11</sup> Ver SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 15, q. 2, n. 86.

<sup>12</sup> "Someone might perhaps say that the proposition in the *Institutions*, 'On the distinction of property', *Ferae bestie* - 'What belongs to no one is granted to the one who has it in his possession' - belongs to the natural law. But even granted that proposition should occur to one as probable and obvious as soon as one had apprehended naturally that things are to be made private, it is still more reasonable to say that it does not belong to the natural law, but rather to positive law. From this it follows to say that the first division of goods into private property was made by some positive law." (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 15, q. 2, n. 90).

sociedade) necessita de uma boa reta razão para que se faça cumprir e respeitar a lei ditada. Com isso, a quinta conclusão dada pelo franciscano refere-se aos tipos possíveis de autoridades existentes, as quais são duas: a primeira, a paterna; a segunda, a política, assim como exposto n' *A Política* de Aristóteles<sup>13</sup>. É a partir desses dois tipos de autoridades existentes que conseguimos compreender como *Doctor Subtilis* vislumbra a sociedade e a sua hierarquia.

O primeiro tipo de autoridade abordada pelo autor é a paterna, a qual se refere às leis da natureza. Esta não revoga nenhum direito natural ou divino pós-positivação; ou seja, a autoridade paternal corresponde à obediência que os filhos devem corresponder aos seus pais, como já desenvolvido por Aristóteles no Livro VIII da *Ethica Nicomacheae*, agora elucidado por Scotus “[...] autoridade paterna, é justo em virtude da lei natural, pela qual todos os filhos e filhas são obrigados a obedecer a seus pais. Nem isso foi revogado por qualquer lei positiva, seja de Moisés ou do Evangelho; ao contrário, foi confirmado.” (*Ordinatio IV*, d. 15, q. 2, n. 94, tradução nossa)<sup>14</sup>. Diferente da autoridade política, que pertence a uma positivação da lei, uma vez que impõe a comunidade a obedecer a um governante, isto é, a partir da positivação da lei natural, juntamente com um pacto social de obediência para com um representante social (governante) se instaura a autoridade política.

A existência de uma autoridade política infere na diferenciação social da disposição de prudência e autoridade individual, já que demonstra a limitação e diferenciação entre os entes para com respectivas virtudes. Ao mesmo tempo, impõe uma responsabilidade social, advinda da prudência exercida pelo governante para com o povo, visando a um bem-estar social e não só particular de sua parte ao reger os demais participantes sociais.

A sexta e última conclusão refere-se à noção de propriedade a partir das duas capacidades de autoridades existentes elucidadas acima, pois, uma vez que se admite a existência de seres superiores de autoridade dos demais, tais entes (superiores de autoridade) são considerados proprietários daquilo o qual regem. Um possível exemplo para essa afirmação pode se dar na autoridade paternal, em

---

<sup>13</sup> Relação dos dois filósofos interpretativa da autora.

<sup>14</sup> “[...] paternal authority, is just in virtue of the natural law, by which all sons and daughters are bound to obey their parents. Nor has this been revoked by any positive law, either of Moses or of the Gospel; rather, it has been confirmed.” (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 15, q. 2, n. 94).

que o pai possui autoridade sob seus filhos e filhas (e, ao mesmo tempo, esses têm a obrigação de lhe obedecer). Sendo assim, o pai é possuidor (ou proprietário) daquilo que rege, nesse caso, os seus filhos e filhas, uma vez que sua autoridade paternal infere regras a serem seguidas dentro de sua esfera autoritária (lar/constituição familiar).

Esta primeira esfera de autoridade dada pelo filósofo, é a que podemos considerar como uma primeira forma de propriedade, assim como que a partir dessa é possível começar a dissertar sob o aspecto da propriedade; isto, pois, mesmo que a autoridade paternal infere ordens somente para uma determinada condição (lar), essa reflete-se para a sociedade, uma vez que possamos analisá-la como uma “grande família”. Essa noção é dada pelo *Doctor Subtilis* a partir do exemplo de Noé ao dividir as terras com seus filhos após o dilúvio

E foi assim que provavelmente aconteceu. Depois do dilúvio, ou Noé dividiu as terras entre seus filhos, e cada um deveria possuir sua própria terra para si ou para seus filhos e herdeiros, ou então eles concordaram entre si em dividir as terras, como lemos sobre Abraão e Ló em Gênesis 13:8-9. Pois Abraão deixou Ló escolher qual parte ele queria, e Abraão pegou o que restou. Alternativamente, uma lei promulgada pelo pai, ou por alguém escolhido por eles como governante, ou [por alguém escolhido] pela comunidade, a quem a própria comunidade confiou essa autoridade, o tempo pertenceria a quem primeiro os tomasse posse; e depois eles se espalharam pela face da terra e uma pessoa tomou posse de um pedaço de terra e outra tomou posse de outra. (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 15, q. 2, n. 100, tradução nossa)<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> “And this is how it likely came about. After the flood, either Noah divided the lands among his sons, and each was to possess his own land either for himself or for his children and heirs, or else they agreed among themselves to divide the lands, as we read about Abraham and Lot in Gênesis 13:8-9. For Abraham let Lot choose which part he wanted, and Abraham took what was left. Alternatively, a law promulgated by father, or by someone chosen by them as ruler, or [by someone chosen] by the community, to whom the community itself entrusted that authoritytime would belong to whoever first took possession

A partir dessa visão que Duns Scotus traz com um viés aristotélico, é possível notar que a autoridade política é uma continuação da autoridade paternal, porém, sustentando-se na positividade da lei. Após compreender que o conceito de propriedade para o filósofo advém do sentido *lato* de possuir/reger determinadas coisas e pessoas, apoiado na positivação de leis as quais firmam contratos entre o possuidor e a posse/possuído a fim de não cair em uma situação de violência (sobrevivência às revogações de direitos), é possível adentrar na discussão da propriedade de pessoas/trabalho ou, em outras palavras, propriedade servil.

## Propriedade servil

Compreendendo que o conceito de propriedade implica a positivação das leis, esta, no que se refere à servil, distingue-se por natureza, já que requer o entendimento do conteúdo e dos direitos gerados pela lei natural para com o ente; isto porque, o conceito de propriedade corpórea e/ou servil encontra-se em uma linha tênue no entendimento dessa propriedade com a sua função a ser desenvolvida/definida como propriedade (natureza). Em outras palavras, o problema que a propriedade corpórea implica, reflete em seus limites de contrato, assim como suas condições de natureza (função desenvolvida), aspectos necessários a serem discutidos a fim de não haver injustiças pós-pacto/ contrato social. Ademais, é necessário aqui explicitar que, ao abordar o conceito de propriedade corpórea, se esta referindo a servos, ou, em outras palavras, pessoas consideradas de outrem, as quais são vistas como instrumentos e, por isso, são propriedades e são estudadas dentro da teoria de propriedades privadas; enquanto aquilo que se considera propriedade em si, em sentido lato, é visto como coisa e objeto inanimado, como, por exemplo, instrumentos e moradias.

Como previamente elucidado, o conceito se *'servitus'* pode ser interpretado de distintas formas; todavia, no medievo essa concepção ganha o papel lato de trabalhador de outro, ou um ente de um senhor (propriedade/mercadoria) “Em outro aspecto, os medievais também reservaram para *'servus'* o sentido mais tênue de ‘trabalhador’ ou ‘serviçal’, que, porém, como pessoa individual tinha direitos. O termo *'servus'*, portanto, contém margens de

---

of them; and then afterward they scattered over the face of the earth, and one person took possession of one tract of land and another took possession of another.” (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 15, q. 2, n. 100).

ambiguidade.” (DE BONI, 2003, p. 317 *apud* PICH 2019, p. 292). Para Iohannes Duns Scotus, o servo é interpretado como um trabalhador que possui direitos e - em certa medida - uma ‘liberdade’ para usufruir, a qual é discutida e definida em seus respectivos contratos de propriedade; porém, antes de adentrar na discussão sobre o contrato de propriedade corpórea, é necessário entender como essa começa a ser discutida.

O entendimento de propriedade sobre outro, servo, advém do direito dos costumes, o qual relativiza o conceito de propriedade, a partir da diferenciação da relação do servo e suserano. Essa diferenciação trazida de forma breve no direito dos costumes se constitui nos direitos que o senhor (ou vassalo) possui perante seu servo e/ou suserano, uma vez que ambos são considerados trabalhadores, mas de diferentes naturezas. O suserano é considerado um trabalhador em primeira instância, que têm o direito de usufruir as terras de seu senhor feudal, já que a designação de seu trabalho é a manutenção das terras de seu senhor; enquanto o servo, diferente do suserano, é interpretado diretamente como uma propriedade, em um sentido *stricto* de trabalho.

Essa diferenciação de sujeição do suserano e do servo é explicada por Roberto Pich (2020, p. 303), que discorre sobre as diferenças de liberdade em Scotus, denominando-as como liberdade interna e liberdade externa (ou política). Tal conceituação não é abordada diretamente pelo franciscano, mas, ao ler suas obras é possível identificar indiretamente tais distinções ao constituir as esferas do ente em sua teoria moral e, sendo assim, possível compreender a diferença entre o servo e o suserano. A liberdade interna é definida a partir das vontades e das ações morais, ou seja, é a liberdade referente à capacidade do ente em suas ações (vontades); já a liberdade externa se refere ao ente enquanto social, por isso pode também ser interpretada como uma liberdade política, pois compreende o limite do ente enquanto sua esfera social definida.

[...]à esfera da decisão, isto é, à liberdade interna das decisões e do que elas, a partir de dentro podem desencadear. Com efeito, a posse da vontade como a verdadeira potência racional – que implica um poder para representar o bem a ser feito e decidir (autodeterminar-se) sob a estrutura da contingência síncrona – e que, assim, diz a natureza do ser humano e aponta para a liberdade (da

vontade) como essência do ser pessoal é exaltada por Scotus (DE BONI, 2003, p. 331). Ao menos indiretamente, Scotus tomou em consideração a liberdade externa, no caso, política, com efeito, no contexto do seu tratamento do exato oposto dessa liberdade: o estado de servidão. (PICH, 2019, p. 295).

A partir dessa distinção elucidada/desenvolvida por Pich, é possível notar a ruptura do ente enquanto um ser moral e um ser social, ao mesmo tempo em que ambos atuam de forma conjunta. Desta forma, é possível analisar a situação da liberdade do servo, uma vez que sua liberdade interna é total<sup>16</sup>, diferente da liberdade externa, que sofre alterações devido aos pactos efetuados dentro da esfera política presenciada

Duns Scotus aborda a questão da servidão e suas limitações na *Ordinatio IV distinção 36* ao dissertar sobre o matrimônio sagrado. Todavia, irei somente aqui abordar as limitações trazidas por Scotus ao analisar o servo não adentrando no matrimônio em si, uma vez que a relação desenvolvida pelo filósofo entre a servidão e o matrimônio, ao utilizar-se do mesmo espaço para dissertar, é no sentido de compromisso com o pacto aceito e das limitações sofridas pós-aceitação do contrato. Dissertar sobre o problema da servidão é ao mesmo tempo abordar a questão da revogação da liberdade, uma vez que esta é o contrário da liberdade, como já expresso por De Boni (2003, p. 330) - “ora, falar de liberdade é também falar da supressão da liberdade humana.”- e Pich (2019, p. 298) - “[...] a condição de servidão é sempre tratada como oposto de um tipo – ou tipos de liberdade.”. Scotus começa a discorrer sobre o tema a partir de duas teses a respeito da liberdade: a primeira refere-se ao estado de natureza humana, alegando que “[...] diz-se que de lei da natureza todos nascem livres.” (SCOTUS, *Ordinario IV*, d. 36, q. 1, n. 19), enquanto a segunda volta à tese aristotélica de servidão original apresentada na *Ethica Nicomachea* aludindo o *liberi*

---

<sup>16</sup> Duns Scotus discute o problema da *voluntas* e da *ractio* ao confrontar Aristóteles em *Comentário à Metafísica IX*, em que discorda da proposição da dualidade das potências aristotélicas, entendendo que o estudo da moral não se delimita na dualidade, uma vez que se utiliza da *voluntas*, a qual guia o ente, mas não se delimita ao intelecto e nem o distingue entre entes.

[...] contudo, a servidão, ou mais propriamente a sujeição filial ao pai, é antes de lei da natureza, como, por exemplo, a obediência filial pertinente ao disciplinamento, porque, segundo o Filósofo, no Livro VIII da *Ética a Nicômaco*, 'o filho tem do pai o existir e a educação'. (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 36, q. 1, n. 19, tradução de Roberto H. Pich).

Na primeira tese, o autor exprime o conceito de 'nascer' admitindo a possibilidade de o ente conseguir ou não exercer plenamente a liberdade, argumentando que a liberdade é uma condição do ente capaz ou não de ser exercida, porém que tal só será de fato empregada de acordo com sua trajetória social política. Já, na segunda tese, o autor apresenta uma servidão original e/ou servidão por natureza, lembrando Aristóteles e a primeira esfera social apresentada na *Ethica Nicomachea*<sup>17</sup>, no sentido *lato* de obediência.

Tais teses se referem somente a questões de liberdade anteriores à positivação das leis, tratando dessas enquanto natureza a priori de um sistema político, ou seja, tais situações demonstradas pelo franciscano são passíveis de mudanças pós-positivação das leis. Ademais, a afirmação de uma servidão natural não exprime concordância do filósofo com Aristóteles, contudo reforça a ideia de que não há diferença nas capacidades humanas em relação à racionalidade<sup>18</sup>, perspectiva essa trabalhada tanto em sua esfera moral quanto normativa (uma vez que admite que todos nascemos livres segundo a lei natural, mesmo que esta não se perpetue em nossa jornada, além de que compreende a servidão original enquanto um estado de obediência, como no caso dos filhos com seus pais).

Com efeito, a servidão para *Doctor Subtilis* refere-se a um estado de leis positivadas, a partir de acordos sociais políticos, os quais permitem a perda e/ou limitação da capacidade natural de liberdade. Por esse motivo, o filósofo entende que a sujeição servil somente é vantajosa para o senhor (proprietário), enquanto - para o ente sujeito - é um mal, mesmo que positivamente seja permitido.

Outrossim, Duns Scotus disserta sobre os possíveis modos de dar a servidão. Discutindo se estes são ou não justos perante as leis positivas e naturais; o autor define três modos possíveis, sendo dois desses aceitáveis. O primeiro

---

<sup>17</sup> Ver Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, Livro VIII, 14, 1161b27-30; 1162a4-7.

<sup>18</sup> Ver SCOTUS, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis IX*, q. 15.

refere-se à voluntariedade do ente para a sujeição da servidão, chamando-o de *voluntarie* (por vontade ou voluntária), sendo normalmente estabelecido quando o ente deve muito para outros, ou quando passa por necessidades extremas (exemplo: fome). Nesse primeiro caso, por mais que o autor compreenda como possível, considera tola, uma vez que, mesmo que o ente se conceda para a sujeição, tal não é favorável, corroborando um conflito com sua natureza. Porém, quando afirmado pacto de uma *servitus voluntarie*, esta deve ser seguida até o fim (assim como todos os pactos estabelecidos).

De um modo, porque tal [pessoa] voluntariamente se sujeita a tal servidão; mas, tal sujeição é tola, antes talvez [até mesmo] seja contra a lei natural que um homem abdique por si da sua liberdade; contudo, depois que ela foi feita é necessário mantê-la], porque esta é a justiça. (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 36, q. 1, n. 21, tradução de Roberto H. Pich).

Já a segunda forma possível de se estabelecer uma servidão justa é através de condenação, tal é normalmente deferida como punição a um indivíduo; a servidão por condenação, ou punição, visa a um bem maior à comunidade ao punir um criminoso. Normalmente, acaba sendo equiparada à pena de morte e, até mesmo, uma alternativa a esta, já que o ente perde o direito de liberdade, uma de suas garantias fundamentais.

De outro modo, se alguém que tem domínio sobre a comunidade, vendo que alguns [são] de tal maneira viciosos que a liberdade deles é nociva tanto a eles quanto à república, tem o poder de justamente puni-los com a pena da servidão, assim como também poderia justamente matá-los em certos casos, por causa do bem da república. (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 36, q. 1, n. 22, tradução de Roberto H. Pich).

Uma terceira maneira de encontrar a servidão abordada por Scotus é através de prisioneiros de guerras<sup>19</sup>; esta é compreendida como uma das formas que mais 'gera' servos, todavia o autor não concorda com tal e a considera injusta. Para Duns Scotus, essa terceira forma da sujeição da servidão tem como intuito social 'salvar' o prisioneiro de guerra de uma possível punição de morte e conservá-lo. Porém, o franciscano discorda de tal conduta de sujeição, pois entende que um prisioneiro de guerra, sendo do lado oposto ao capturado, só estaria defendendo a sua honra ao lutar, mesmo que fira outros; dessa forma, este pós-guerra pode aceitar sua perda e respeitar o lado vencedor, exercendo novamente sua liberdade. Esse pensamento usual do autor, distingue a ideia de capturado de guerra como um criminoso e ressalva a concepção da lei natural de liberdade.

Caso digas que há também uma terceira causa da servidão, na medida em que, se o capturado em uma guerra fosse preservado e assim, preservado da morte, se fizesse servo contado para servir – disto eu duvido, a não ser que seja dito servo, ali, o preservado; tampouco se mostra, aqui, manifestamente a justiça, porque ainda que talvez o captor tivesse podido com justiça matar o capturado, se teve vez uma guerra justa, defendendo-se, mas não invadindo, e isto em permanecendo a pertinácia do mesmo guerreiro adversário, contudo, a partir de que deixa de ser pertinaz, porque [isso] está na vontade do mesmo já capturado, parece desumano lhe infligir uma pena contra a lei da natureza: não há, pois, aqui, a razão que [há] no segundo caso, porque talvez esse não permanecesse rebelde nem abusasse da sua liberdade, mas talvez se fizesse obediente e bem fizesse uso da liberdade que lhe fosse concedida. (SCOTUS, Ordinatio IV, d. 36, q. 1, n. 23, tradução de Roberto H. Pich).

---

<sup>19</sup> A saber, guerras justas.

As teses demonstradas por Duns Scotus manifestam a crença de que há duas formas de sujeição à servidão justa, mesmo não sendo favorável a uma dessas (a autosservidão, *voluntarie*), considerando-a uma ideia tola, mas admitindo que é possível de ser justa uma vez que de tal modo não infringe por si as leis, até porque é a vontade do próprio ente, sendo assim só não é recomendável. Ao mesmo tempo, expõe uma terceira forma, que considera como injusta, em razão de que o ente a ser subordinado à servidão não demonstra perigo, como no caso da punição e estaria provavelmente a se defender e a fazer o mesmo com a sua honra, nos casos das guerras justas.

Ademais, a visão scotista visa a uma esfera moral equitativa, uma vez que faz alusão à igualdade racional e ao direito de liberdade natural a todo instante em suas obras, mesmo que entenda que esses possam ser perdidos no decorrer da vida dos entes. Por esse motivo, o autor argumenta utilizando Coríntios 7:21: “donde o Apóstolo, mostrando que a servidão não é segundo si louvável, e muito menos a detenção de alguém na servidão, diz: Se foste chamado [sendo] servo, não te preocupes com isso; mas, se puderes te fazer livre, mais faze isso.” (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 36, q. 1, n. 26, tradução de Roberto H. Pich), admitindo a possibilidade de propriedades corpóreas, ao mesmo tempo em que não recomenda tal sujeição; porém, uma vez que essa for compactuada, deverá ser preservado seu acordo.

Outro fator a ser discutido pelo filósofo é em relação à extensão do domínio da propriedade corpórea por parte do proprietário; mas, antes de abordar tal questão, é necessário recordar que Duns Scotus disserta sobre três condições para se adquirir algo, sendo: I) de modo justo; II) por boas intenções e III) dever de cumprir o contrato<sup>20</sup>. Porém, essas três condições somente condizem com as propriedades não corpóreas, uma vez que somente discute o ‘manter’ da coisa em si e que compreendemos a possibilidade de aquisição de propriedades corpóreas de forma justa<sup>21</sup> (caso da autosservidão e por condenação, segundo o autor), essas propriedades necessitam de amparos específicos em sentido stricto.

---

<sup>20</sup> (PICH, 2019, p. 312).

<sup>21</sup> Aqui Duns Scotus somente se refere a servidão por condenação ou a auto servidão, uma vez que como já visto anteriormente a servidão por capturados de guerra não é defendida pelo autor e tal, segundo Scotus, poderia recorrer a restituição de liberdade posterior a um determinado tempo e de demonstração de respeito (PICH, 2019, p. 313).

Essa questão levantada por Scotus é de extrema relevância, uma vez que, a partir dessa, adentramos na discussão da visão da propriedade enquanto função. Em outras palavras, podemos entender que o *servus* é somente entendido como propriedade pelo seu trabalho em si, enquanto seu ser interior, não (divisão do ente político para o ente serviçal, ou liberdade interna e externa), para Pich:

[...] o senhor controla, segundo o conteúdo de um contrato de propriedade, parcialmente os movimentos do corpo do escravo no espaço e no tempo e a utilização de poderes, forças e capacidades corpóreas, as quais são necessárias ao ser desempenho de serviço correspondente. (PICH, 2019, p. 315).

## Considerações finais

Diante da análise elaborada sobre propriedade privada e propriedade corpórea, é possível notar a preocupação do franciscano em diferenciar ambas, buscando exercer uma análise e construção do entendimento de servidão, aproximando-se da ideia de trabalhador (e/ou um escravo moderno). Além disso, embora a teoria scotista tenha como cerne a busca de uma equidade social política, o autor não exprime ideias abolicionistas em si, porém pretende revisar e organizar a teoria e esfera moral para que já não haja desigualdades sociais a partir das leis naturais e positivas. Ademais, por mais que Duns Scotus conceda a possibilidade de haver sujeições à servidão (autosservidão, por condenação e capturados de guerra), argumenta de forma desfavorável a estas, justificando que a capacidade da liberdade do ente, sendo esta defendida pela lei natural, por mais que possa ser mutável nas lei positivas, ainda é um dos nossos maiores direitos fundamentais, sendo aconselhável – e até tolo –, por parte do ente, sujeitar-se espontaneamente (*servitus voluntarie*) à servidão; porém, após mensurado pacto, é dever do ente se comprometer, da melhor forma possível, a tal sujeição e, se conseguir reconquistar sua liberdade, alcançá-la o mais rápido possível (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 36, q. 1, n. 26, tradução de Roberto H. Pich).

Já nos casos por condenação e por capturados de guerra, o filósofo entende que, no primeiro, por mais que tire o direito fundamental do ente (sua liberdade), visa ao melhor para todos (povo); em outras palavras, o que o

franciscano quer exprimir é que, mesmo que a lei natural aqui seja suprimida pela lei positiva, tal tem em vista um bem maior. Enquanto, para os capturados de guerra, *Doctor Subtilis* compreende a existência da prática por proteção e reparação de danos causados na guerra ao povo, porém entende que o capturado, por estar defendendo sua honra (em guerras justas), esse deve ter liberdade posteriormente à guerra e recuperar seu direito a ela.

Logo, conclui-se que a teoria desenvolvida pelo autor medieval João Duns Scotus inova o cenário da teoria moral, ao abarcar o problema da propriedade corpórea dentro da teoria da propriedade privada, uma vez que busca compreender a efetivação dessa sujeição, ao mesmo tempo em que critica a subordinação no sujeito, já que utiliza como alicerce de sua teoria da propriedade privada, a própria lei positiva, atestando que a lei, por mais que aprove a servidão, mostra-se contrária, visto que suprime o direito natural da liberdade e, mesmo sendo aceitos e justos os contratos de servidão a partir do contrato de propriedade, o próprio filósofo argumenta que a posse privada somente corresponde – em seu entendimento – a coisas em si e não a servos. Todavia, é assegurado que, se o contrato dessa propriedade já fora estabelecido, é correto obedecer-lhe.

[...] foi tocado acima, na Distinção 15, de que modo, por prescrição, pode um direito ser adquirido, se concorrem outras condições que os direitos determinam, a saber, que [alguém] por justo título adquira, que seja possuidor de boa fé e que possua [a coisa adquirida] sem interrupção de tempo determinada por lei. Mas, isso se estende às posses, não, porém, à servidão, porque não é a mesma a razão de possuir ouro e servo, quanto à lei da natureza; e seria difícil por prescrição salvar a justiça dos que detêm tais servos a menos que se presuma que por um dos dois modos tenham sido feitos servos desde o princípio. (SCOTUS, *Ordinatio IV*, d. 36, q. 1, n. 25, tradução de Roberto H. Pich).

Característica a qual se distancia do que antes era concebido para os filósofos da antiguidade e da patrística, uma vez que utilizavam como base a teoria racional aristotélica, a qual defendia que a razão, como uma potência ativa, é capaz de determinar a condição do querer da *voluntas*; determinação negada por

Duns Scotus, ao considerar que a *ractio* é determinada pela coisa (se determina), diferentemente da vontade, que é apreendida como uma potência autodeterminante e não determinável por outra<sup>22</sup>. Ademais, a teoria moral de Scotus também inova, uma vez que dá margem para uma futura interpretação abolicionista, mesmo que o filósofo em si não utilize – e nem vive no período abolicionista –, por interpretar o servo como um trabalhador e se distanciando da concepção de um servo por punição divina e/ou pecador, como encontrado em Santo Agostinho ao propor que a primeira servidão advém do pecado (*De Civitate Dei*, Livro XIX, Cap. XV). Sendo assim, sua teoria irá se demonstrar como uma forte inspiração para o seu período (medieval) assim como futuramente, no período moderno, quando irá se assemelhar com a noção de trabalho em Thomas Hobbes e até – sutilmente – com as ideias de pactos do senhor e o servo em Friederich Hegel<sup>23</sup>.

## REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. **A Política**. Tradução de Roberto Leal Ferreira. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- \_\_\_\_\_. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Pietro Nassetti. 1 ed. São Paulo: Editora Martin Claret, 2005.
- AUGUSTINI, Santi Aurelii. **In Evangelium Iohannis tractatus centum viginti quatuor**. Tractatus 6. Disponível em : [https://www.augustinus.it/latino/commento\\_vsg/index2.htm](https://www.augustinus.it/latino/commento_vsg/index2.htm).
- AUGUSTINI, Santi Aurelii. **De Civitate Dei**: Livro XIX. 2 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, v. 3, 2000.
- DE BONI, Luis Alberto. Ética e Escravidão na Idade Média. In: **De Abelardo a Lutero: Estudos sobre Filosofia Prática na Idade Média**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

---

<sup>22</sup> (SCOTUS, *Quaestiones Super Libros Metaphysicorum Aristotelis* IX, d. 15).

<sup>23</sup> Ver a dialética do senhor e do escravo encontrada na obra do autor Friederich Hegel “Fenomenologia do Espírito”, em que o filósofo expõe a teoria da consciência-de-si, dentro da perspectiva de dependência e independência ou, em outras palavras, dentro da dominação e escravidão. (HEGEL, 2003, p. 147).

- \_\_\_\_\_. Lei e Lei Natural em Duns Scotus: Hobbes leitor de Scotus? In: **De Abelardo a Lutero: Estudos sobre Filosofia Prática na Idade Média**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- \_\_\_\_\_. Propriedade e poder: aspectos do pensamento política da escola franciscana. In: **De Abelardo a Lutero: Estudos sobre Filosofia Prática na Idade Média**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- HEGEL, Friederich. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.
- HOBBS, Thomas. **Leviatã: Matéria, palavra e poder de uma república eclesiástica e civil**. Petrópolis: Editora Vozes, 2020.
- MÖHLE, Hannes. A Teoria da Lei Natural de Scotus. In: **Duns Scotus**. São Paulo: Ideias & Letras, 2013.
- PICH, Roberto Hofmeister. **João Duns Scotus sobre a Escravidão**. Trans/Form/Ação: Revista de Filosofia Universidade Estadual Paulista/ unesp, São Paulo: Edição Especial, vol. 42, p. 291-332, 2019. Disponível em: <<https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/9615>>.
- \_\_\_\_\_. **Scotus sobre a escravidão – Ordinatio IV d. 36 q. 1-2** (Introdução ao texto e tradução). In: Scintilla - Revista de Filosofia e Mística Medieval. Curitiba: vol. 17, n. 2, p. 189-224. Disponível em: <<https://scintilla.saoboaventura.edu.br/scintilla/article/view/109>>.
- SCOTUS, João Duns. **Questions on Aristotle's Metaphysics IX, q. 15**: "Is the distinction Aristotle draws between rational and non-rational powers appropriate?". In: Selected Writings on Ethics. Tradução de Thomas Willians. United Kingdom: Oxford University Press, 2017.
- \_\_\_\_\_. **Ordinatio IV, d. 15, q. 2, nn. 78-101**: The origino f private property. In: Selected Writings on Ethics. Tradução de Thomas Willians. United Kingdom: Oxford University Press, 2017.
- \_\_\_\_\_. **On the will & Morality**. Tradução de Allan Bernard Wolter, William A. Frank. Washington: The Catholic University of America Press, 1997.
- WILLIAMS, Thomas. Da Metaética à Teoria da Ação. In: **Duns Scotus**. São Paulo: Ideias & Letras, 2013.

## Ockham versus João XXII: sobre a possibilidade de um papa tornar-se herético<sup>1</sup>

William Saraiva Borges

Guilherme de Ockham<sup>2</sup>, nos capítulos 1 a 5 do livro V da *Primeira Parte do Diálogo*<sup>3</sup>, responde uma pergunta crucial para o contexto de sua *Opera Política*<sup>4</sup>: pode um papa canonicamente eleito cair em heresia? A resposta ockhamiana é

---

<sup>1</sup> O presente trabalho, que originalmente fez parte da minha tese de doutorado, foi realizado com o apoio conjunto da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio Grande do Sul (FAPERGS).

<sup>2</sup> Para uma exposição detalhada acerca da vida e das obras do *Venerabilis Inceptor*, conferir: BOEHNER, Philotheus. "The life of Ockham". In: OCKHAM, William [of]. *The Tractatus de Successivis*. Edited by Philotheus Boehner. New York: The Franciscan Institute, St. Bonaventure University, 1944, pp. 1-15; BAUDRY, Léon. *Guillaume d'Occam: sa vie, ses œuvres, ses idées sociales et politiques*. Tome I: L'homme et les œuvres. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1949; GHISALBERTI, Alessandro. "A vida e a obra". In: *Guilherme de Ockham*. Tradução de Luis Alberto De Boni. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, pp. 15-36; SOUZA, José Antônio de Camargo Rodrigues de. "Os protagonistas – Guilherme de Ockham". In: *As relações de poder na Idade Média Tardia: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham*. Porto Alegre: EST; Porto: FLUP, 2010, pp. 95-105; PEÑA EGUREN, Esteban. "A biografia como chave de compreensão da obra político-polêmica". In: *A Filosofia Política de Guilherme de Ockham: a relação entre potestade civil e potestade eclesiástica – estudos sobre o "Dialogus, Pars III"*. Tradução de Pedro Leite Junior e William Saraiva Borges. Pelotas: NEPFil-UFPel, 2020, pp. 89-137.

<sup>3</sup> Conferir: OCKHAM, Guglielmo di. *Dialogo sul papa eretico [Primeira Parte do Diálogo]*. Testo latino a fronte. Saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di Alessandro Salerno. Milano: Bompiani, 2015; OCKHAM, William of. *Dialogus – Parts 1, 2 and 3*. Latin text and English translation. Edited by John Kilcullen, John Scott, George Knysh, Volker Leppin, Jan Ballweg, Karl Ubl and Semih Heinen under the auspices of the Medieval Texts Editorial Committee of the British Academy. Disponível em: <https://publications.thebritishacademy.ac.uk/pubs/dialogus/ockdial.html>.

<sup>4</sup> Nas referências bibliográficas estão arroladas as edições críticas e algumas traduções.

afirmativa: um papa legítimo pode se tornar um herege. Em sustentação de seu posicionamento, o *Venerabilis Inceptor* estrutura seu arrazoado da seguinte maneira: no capítulo 1, arrola sete textos bíblicos e canônicos; no capítulo 2, apresenta dez exemplos de casos históricos; no capítulo 3, desenvolve 16 argumentos favoráveis; no capítulo 4, aduz oito argumentos contrários; no capítulo 5, por fim, replica um a um os contra-argumentos.

\* \* \* \* \*

O primeiro texto, arrolado no capítulo 1 do livro V da *Primeira Parte do Diálogo*, é da *Carta aos Hebreus*<sup>5</sup>, na qual se afirma que o sumo sacerdote é um homem escolhido dentre os homens, isto é, um ser humano como qualquer outro, sujeito a fraquezas e ao pecado; razão pela qual, conforme Ockham, também para o sumo pontífice não está excluída a possibilidade de ignorar e errar. O segundo texto é da *Primeira Carta aos Coríntios*<sup>6</sup>, na qual São Paulo admoesta aqueles que não estão confirmados na graça a terem cuidado para não cair; assim sendo, de acordo com o *Venerabilis Inceptor*, nada impede que também o papa possa errar contra a fé. O terceiro é da *Carta aos Gálatas*<sup>7</sup>, na qual São Paulo adverte os prelados a vigiarem para que também eles não sejam tentados; o pontífice, que está incluído nesse grupo, deve igualmente estar vigilante para não vir a errar contra a fé nem se tornar um herege.

O quarto texto arrolado pelo *Menorita Inglês* é do mártir Bonifácio, inserido no *Decreto de Graciano*, no qual se afirma claramente que um papa pode se desviar da fé católica e, por conseguinte, cair em heresia<sup>8</sup>. O quinto texto, também inserido no *Decreto de Graciano*, é do papa Urbano, no qual se afirma que o romano pontífice não pode criar leis novas no que concerne a assuntos já estabelecidos pelo próprio Jesus Cristo, pelos Apóstolos ou pelos papas

---

<sup>5</sup> Conferir: *Hebreus* 5, 1-3

<sup>6</sup> Conferir: *1 Coríntios* 10, 12

<sup>7</sup> Conferir: *Gálatas* 6, 1

<sup>8</sup> Conferir: FRIEDBERG, Aemilius (Ed.). *Corpus Iuris Canonici*. Pars prior: *Decretum Magistri Gratiani*. Lipsiae: Ex Officina Bernhardi Tauchnitz, 1879, Distinção 40, capítulo/cânon *Si papa*, coluna 146.

anteriores; se o fizer, tal pontífice estará errando e incorrendo em heresia<sup>9</sup>. O sexto e o sétimo textos são breves citações da *Glossa Ordinária ao Decreto de Graciano*, nas quais se assevera declaradamente que um papa pode errar contra a fé católica e que, mesmo estando todos de acordo com ele, se seu magistério não estiver em consonância com as leis gerais da Igreja, todos serão igualmente hereges.

As passagens das *Sagradas Escrituras* são significativas pela fundamentação bíblica que oferecem, mas os cânones do *Decreto de Graciano*, por serem juridicamente vinculantes, conferem à argumentação ockhamiana maior força e consistência. De fato, o *Código de Direito Canônico* vigente ao tempo de Ockham é inequívoco: um papa pode errar contra a fé católica e tornar-se um herege. Alguns detalhes interessantes precisam ser aqui destacados: o *Venerabilis Inceptor* enfatiza, mediante as citações arroladas, que o pontífice não pode inovar criando leis novas e divergentes daquelas já estabelecidas; ora, esse é exatamente o caso do Papa João XXII, que revogando as sentenças dos papas anteriores, alterou o entendimento eclesial acerca do voto de pobreza professado pelos franciscanos<sup>10</sup>. Ademais, o *Menorita Inglês* ainda frisa que, mesmo se toda a Igreja estiver de acordo com essas “novidades” teológico-canônicas, nem por isso elas serão menos erradas e/ou heréticas. Com isso já se antevê o tom da crítica de Ockham aos opositores da Ordem dos Frades Menores no embate sobre a pobreza evangélico-franciscana<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> Conferir: FRIEDBERG, *Corpus Iuris Canonici – Decretum Magistri Gratiani*, Causa 25, questão 1, capítulo/canôn *Sunt quidam*, coluna 1008.

<sup>10</sup> No que se refere ao Papa João XXII e seu embate com a Ordem Franciscana, conferir: SOUZA, Armênia Maria de. “O Pontificado de João XXII (1316-1334)”. In: SOUZA, José Antônio de Camargo Rodrigues de; BAYONA AZNAR, Bernardo (Orgs.). *Igreja e Estado: teorias políticas e relações de poder no tempo de Bonifácio VIII (1294-1303) e João XXII (1316-1334)*. Braga: Axioma, 2016, pp. 211-260.

<sup>11</sup> Sobre o problema da pobreza evangélico-franciscana, conferir as seguintes obras, nas quais o tema é amplamente abordado: DAMIATA, Marino. *Guglielmo d’Ockham: Povertà e Potere*. Vol. 1: Il problema della povertà evangelica e francescana nel sec. XIII e XIV – Origine del pensiero politico do Guglielmo d’Ockham. Firenze: Edizioni Studi Francescani, 1978; KILCULLEN, John. “The Political Writings”. In: SPADE, Paul Vincent (Ed.). *The Cambridge Companion to Ockham*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 302-325; LAMBERTINI, Roberto. “Difesa della povertà e teoria politica da Michele da Cesena a Guglielmo d’Ockham”. In: *La povertà pensata: evoluzione storica della definizione dell’identità minoritica da Bonaventura ad Ockham*. Modena: Enrico Mucchi Editore, 2000,

\*\*\*\*\*

No capítulo 2 do livro V da *Primeira Parte do Diálogo*, Ockham prossegue com seu arrazoado defendendo que um papa regularmente eleito pode vir a tornar-se um herege, e agora o faz descrevendo dez casos exemplares em que, na História da Igreja, os sumos pontífices erraram contra a fé católica e/ou incorreram em heresia. O primeiro exemplo é o próprio São Pedro, que foi o primeiro papa, a respeito do qual Ockham afirma convictamente: “[...] depois que foi elevado ao Papado, a divina providência permitiu-lhe que errasse, para que os seus sucessores, muito inferiores a ele pela fé, pela constância e pela santidade, não pensassem que não poderiam errar”<sup>12</sup>. O erro de São Pedro, que o afastou do caminho evangélico, era que ele “constrangia os pagãos a tornarem-se judeus e a afastarem-se da verdade evangélica, reunindo-se somente com os judeus e

---

pp. 187-317; DE BONI, Luis Alberto. “O debate sobre a pobreza franciscana como problema político nos séculos XIII e XIV”. In: *De Abelardo a Lutero: estudos sobre Filosofia Prática na Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, pp. 215-254; CULLETON, Alfredo Santiago. “A fundamentação filosófica do direito no pensamento político de Ockham a partir do *Opus nonaginta dierum*”. In: *Veritas*, Porto Alegre, v. 51, n. 3, 2006, pp. 99-111; SHOGIMEN, Takashi. *Ockham and Political Discourse in the Late Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007; SOUZA, José Antônio de Camargo Rodrigues de. “O contexto histórico”. In: *As relações de poder na Idade Média Tardia: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham*. Porto Alegre: EST; Porto: FLUP, 2010, pp. 11-63; ROBINSON, Jonathan William. *William of Ockham's Early Theory of Property Rights in Context*. Leiden: Brill, 2012; ZANELLA, Diego Carlos. “O debate sobre a pobreza no pensamento político franciscano do século XIII”. In: *Thaumazein*, Santa Maria, v. 5, n. 11, 2013, pp. 195-210; PEÑA EGUREN, Esteban. “Ponto de partida: a disputa sobre a pobreza”. In: *A Filosofia Política de Guilherme de Ockham: a relação entre potestade civil e potestade eclesiástica – estudos sobre o “Dialogus, Pars III”*. Tradução de Pedro Leite Junior e William Saraiva Borges. Pelotas: NEPFil-UFPel, 2020, pp. 138-189.

<sup>12</sup> OCKHAM, *Dialogo sul papa eretico*, livro V, capítulo 2, ed. Salerno, p. 396 (tradução minha): “Est autem primum exemplum de apostolorum principe beato Petro, quem ideo, ut videtur, divina providentia postquam fuit ad papatum assumptus errare permisit ne successores eius – ipso fide, constantia et sanctitate longe inferiores – se non posse errare putarent.”

abstendo-se às escondidas das refeições dos gentios”<sup>13</sup>, razão pela qual São Paulo o repreendeu firmemente, tal como se lê na *Carta aos Gálatas*<sup>14</sup>.

O segundo exemplo é o papa Marcelino que, no tempo dos imperadores Diocleciano e Maximiano, ofereceu incenso às divindades romanas e, dessa maneira, tornou-se um idólatra, errando contra a fé católica. O terceiro caso é o papa Libério que, ao consentir com a heresia ariana, tornou-se ele próprio um herege. Ao discorrer sobre essa situação, Ockham antecipa resumidamente sua tese central – um papa que erra pertinazmente torna-se herege e é privado do Papado:

[...] nenhum papa, permanecendo papa, pode errar pertinazmente contra a fé, uma vez que, pelo próprio fato de errar pertinazmente contra a fé, é privado de direito do Papado, ainda que continue, de fato, a ocupar o cargo. [...] não pode um papa tornar-se herético permanecendo papa, mas quem era, num primeiro momento, verdadeiro papa, pode cair na heresia [e então perder, de direito, o múnus papal].<sup>15</sup>

O quarto exemplo é o papa Anastácio II que, por estar pertinaz e conscientemente em comunhão com os hereges Fócio e Acácio, acabou por cair ele mesmo na heresia. O quinto é o papa Símaco, que embora tenha sido absolvido posteriormente, foi acusado de heresia e julgado pelo sínodo, do que se segue que é possível a um papa tornar-se herege. O sexto caso, similar ao anterior, é o do papa Leão I, acusado de heresia pelo bispo de Poitiers. O sétimo é o papa Silvestre II que incorreu em heresia ao prestar homenagens ao Diabo e pedir-lhe conselhos durante seu Papado.

---

<sup>13</sup> OCKHAM, *Dialogo sul papa eretico*, livro V, capítulo 2, ed. Salerno, p. 396 (tradução minha): “Petrus cogebat gentes Iudaizare et a veritate evangelii recedere, cum Iudeis gregem faciens et a cibus gentilium latenter se subtrahens.”

<sup>14</sup> Conferir: *Gálatas* 2, 11-14

<sup>15</sup> OCKHAM, *Dialogo sul papa eretico*, livro V, capítulo 2, ed. Salerno, p. 400 (tradução minha): “[...] nullus papa manens papa potest errare pertinaciter contra fidem, quia eo ipso quod pertinaciter contra fidem erraret esset papatu privatus de iure, licet de facto gereret se pro papa. Et ideo non intendunt isti quod papa potest fieri hereticus dum manet papa, sed quod verus papa primo postea potest hereticari.”

O oitavo exemplo, que é triplo, é o que mais nos interessa aqui, pois diz respeito ao Papa João XXII. De acordo com Ockham, muitos pontífices defenderam doutrinas que contradizem a fé católica, dos quais João XXII é o paradigma mais emblemático. Os três casos em que se subdividem esse exemplo se referem, respectivamente, (1) à pobreza evangélico-franciscana, (2) à visão beatífica pós-morte e (3) à questão da contingência da realidade.

No que tange à pobreza, o *Venerabilis Inceptor* assim argumenta:

[...] de uma parte João XXII e de outra Nicolau III e muitos outros papas; estes últimos definiram uma opinião concorde acerca da pobreza de Cristo e dos Apóstolos ou também aprovaram uma opinião definida por outros; opinião que o mencionado João XXII desaprova manifestamente. Disso se deduz que ou João XXII ou Nicolau III deve ser considerado herético, pelo fato que um dos dois errou em matéria de fé. Com efeito, qual dos dois tenha errado, defendendo o próprio erro solenemente e obrigando os outros a acatá-lo, aderiu pertinazmente ao próprio erro. Portanto, um dos dois deve ser considerado herético.<sup>16</sup>

É interessante notar que, nos sete casos anteriores, Ockham é categórico: São Pedro e os papas Marcelino, Libério, Anastácio, Símaco, Leão e Silvestre cometeram erros e, eventualmente, até chegaram a incorrer em heresia. No entanto, ao discorrer sobre João XXII, para manter-se fiel à neutralidade metodológica proposta nos prólogos do *Dialogus*, Ockham opta por argumentar disjuntivamente: ou João XXII é o errado/herético ou Nicolau III e os papas que

---

<sup>16</sup> OCKHAM, *Dialogo sul papa eretico*, livro V, capítulo 2, ed. Salerno, p. 404 (tradução minha): “[...] de Iohanne 22<sup>o</sup>, ex parte una, et de Nicolao 3<sup>o</sup>, aliisque quampluribus ex alia parte qui de paupertate Christi et apostolorum eius concordem sententiam diffinierunt, vel etiam approbaverunt ab aliis diffinitam, quam sententiam predictus Iohannes 22<sup>us</sup> reprobata manifeste. Ex quo infertur quod vel Iohannes 22<sup>us</sup> vel Nicolaus 3<sup>us</sup> ex quo alter eorum erravit in fide, fuit hereticus reputandus. Nam ille eorum qui erravit, suum errorem solemniter diffiniendo aliosque ad tenendum artando, pertinaciter suo errori adhesit; ergo alter eorum est hereticus iudicandus.”

concordam com ele que o são. Trata-se, obviamente, de um recurso retórico, o qual não representa, para o leitor familiarizado com o contexto, nenhum impedimento à clara compreensão do texto. De fato, para o *Venerabilis Inceptor*, as bulas de João XXII, nas quais ele se posiciona contrariamente à concepção evangélico-franciscana de pobreza, estão repletas de heresias, razão pela qual o pontífice que as emanou é igualmente herético.

No que concerne à visão beatífica, o *Menorita Inglês* afirma:

[...] Inocêncio III [...] estabeleceu e asseriu claramente que os santos no céu são perfeitamente bem-aventurados [...] e que por conseguinte veem Deus. Além disso, [...] que as almas dos condenados já estão no Inferno onde são gravemente punidas. João XXII, ao contrário, ensina e prega que as almas dos santos não veem Deus e que as almas dos condenados não estão no Inferno e não são punidas antes do dia do Juízo Universal. Ora, dado que proposições contraditórias não podem ser verdadeiras ao mesmo tempo, é evidente que um dos dois errou e assim é claro que um papa pode errar. Ademais, [...] São Gregório [...] crê que as almas dos santos no céu veem Deus e que as almas dos condenados são punidas no Inferno. Todavia, João XXII nega ambas as asserções. Portanto, um dos dois papas está errado.<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> OCKHAM, *Dialogo sul papa eretico*, livro V, capítulo 2, ed. Salerno, pp. 404 e 406 (tradução minha): “Nam Innocentius 3<sup>us</sup>, sicut legitur *Extra, De celebratione missarum*, c. *Cum Marthe*, ponit et asserit manifeste quod sancti in celo sunt perfecte beati, et quod omnia eis ad vota succedunt, et per consequens vident Deum. Iterum in libro *De contemptu mundi* idem Innocentius dogmatizat quod anime reproborum sunt nunc in inferno, ubi graviter puniuntur. Iohannes autem 22<sup>us</sup> docet et predicat quod anime sanctorum non vident Deum, et quod anime reproborum non sunt in inferno nec ante diem generalis iudicii punientur. Cum ergo contradictorie simul esse vere non possint, constat quod alter istorum erravit; et ita liquet aperte quod papa potest errare. Item ponitur exemplum de isto Iohanne 22<sup>o</sup>, et de beato Gregorio. Nam, sicut ex libro *Dialogorum* beati Gregorii claret, ipse sensit quod anime sanctorum in celo vident Deum et quod anime reproborum puniuntur in inferno. Iohannes autem 22<sup>us</sup> negat utrunque. Ergo alter illorum erravit.”

Tal como no caso anterior, Ockham apresenta uma disjunção, contrapondo os papas João XXII, de um lado, e Inocêncio III e Gregório Magno, de outro. No entanto, não resta dúvida que, para o *Venerabilis Inceptor*, o errado e/ou herético é João XXII<sup>18</sup>.

Em relação à realidade contingente, a questão é a seguinte:

[...] João XXII ensina como dogma e prega que todas as coisas acontecem por necessidade, uma vez que todas as coisas são preordenadas por Deus. Ora, a ordem de Deus não pode ser mudada. A partir disso e por causa disso, na bula *Quia vir reprobus*, sustenta expressamente que Cristo, enquanto homem, não pôde renunciar ao domínio temporal e universal sobre as coisas, pois teria contrariado a vontade do Pai. [...] Pelo mesmo motivo sustenta também que Deus destinou os eleitos à vida eterna de modo necessário e não

---

<sup>18</sup> As homilias em que João XXII defendeu que a visão beatífica somente se daria depois do Juízo Universal (isto é, no Fim dos Tempos), e não logo após o Juízo Particular (ou seja, posteriormente a morte de cada cristão), foram proferidas entre novembro de 1331 e fevereiro de 1332. No entanto, em dezembro de 1334, às vésperas de sua morte, o pontífice firmou uma retratação, contendo o seguinte teor: “[...] Cremos que as almas purificadas, separadas de seus corpos, estão no céu, reino ou paraíso, em união com Cristo e os anjos, podendo ver claramente a Deus e a Essência Divina face a face, enquanto o permitem o estado e a condição de almas separadas dos corpos [...]. Na verdade, afirmamos e pregamos essa questão como também muito se escreveu a seu respeito. E ao fazermos isso e outras coisas, ensinamos contra a fé católica, a Sagrada Escritura e os bons costumes. Renunciamos àquelas opiniões e acatamos a determinação da Igreja e da Bíblia Sagrada, submetendo-nos à autoridade eclesiástica e aos nossos sucessores [...]” (Fonte traduzida pelo Prof. José Antônio de C. R. de Souza e citada em seu livro: SOUZA, *As relações de poder da Idade Média Tardia*, p. 54). O *Venerabilis Inceptor* dedicará ao menos duas de suas obras polêmico-políticas à essa questão: *De dogmatibus papae Ioannis XXII* (1334) e *Tractatus contra Ioannem XXII* (1335).

contingente e, dessa maneira, sustenta claramente que tudo acontece por necessidade.<sup>19</sup>

E depois de apresentar a opinião de seis papas (João VIII, Gregório, Leão, Eleutério, Inocêncio III e Símaco), os quais manifestamente se opõem a João XXII, Ockham conclui:

[...] sete [na verdade apenas seis] sumos pontífices, na substância e na letra, afirmam claramente que se pode fazer aquilo que não se faz. Muitos outros papas afirmam substancialmente a mesma coisa em seus escritos. Consequentemente, segundo eles, nem todas as coisas se dão por necessidade, como, ao contrário, assere João XXII; então, ou errou ele ou erraram os outros. E é evidente que essa questão é matéria de fé. Portanto, algum sumo pontífice errou contra a fé.<sup>20</sup>

O *Venerabilis Inceptor* pretende provar que um papa legitimamente eleito pode cometer erros e/ou cair em heresia. No entanto, ao argumentar por exemplificação, elencando casos históricos em que, efetivamente, alguns papas erraram e/ou aderiram à heresia, no seu oitavo exemplo, Ockham apresenta três situações em que João XXII teria incorrido em erros/heresias. Desse modo, ainda

---

<sup>19</sup> OCKHAM, *Dialogo sul papa eretico*, livro V, capítulo 2, ed. Salerno, p. 406 (tradução minha): “Nam Iohannes 22<sup>us</sup> dogmatizat et predicat quod omnia de necessitate eveniunt. Quia omnia preordinata sunt a Deo. Ordinatio autem Dei impediri non potest. Unde et propter hoc in constitutione sua *Quia vir reprobus* tenet expresse quod Christus in quantum homo regno temporali et universali rerum dominio renuntiare non potuit, quia contra ordinationem Patris fecisset. [...] Propter hoc etiam dicit quod Deus necessario predestinavit electis vitam eternam, et minime contingenter. Et ita plane tenet quod omnia de necessitate eveniunt.”

<sup>20</sup> OCKHAM, *Dialogo sul papa eretico*, livro V, capítulo 2, ed. Salerno, p. 408 (tradução minha): “Ecce quod septem summi pontifices sententialiter et vocaliter asserunt manifeste quod potest quis facere que non facit, quod sententialiter multi alii pape in scriptis suis affirmant; et per consequens secundum eos non omnia de necessitate eveniunt, sicut asserit Iohannes 22<sup>us</sup>; ergo vel iste erravit vel alii erraverunt. Et constat quod hoc tangit fidem. Ergo aliquis summus pontifex contra fidem erravit.”

que o *Dialogus* não pretenda ser, em seu objetivo geral, um ataque direto ao pontífice reinante, a inserção desses exemplos relacionados a João XXII torna o texto uma fonte fundamental para a compreensão do pensamento ockhamiano, particularmente acerca das concepções teológicas joaninas.

A argumentação disjuntiva não é meramente informativa nem desprovida de propósito. O *Menorita Inglês* visa demonstrar que, no que tange às três matérias arroladas (pobreza evangélico-franciscana, visão beatífica e realidade contingente), as opiniões de João XXII, sabidamente defendidas em algumas de suas bulas, são claramente heterodoxas, isto é, dissonam das opiniões defendidas por outros papas, as quais já estavam consolidadas e integravam o edifício constitutivo da fé católica. Ockham, dessa maneira, busca persuadir o leitor do *Dialogus* de que o Papa João XXII, em razão de tais bulas, seja efetivamente um herético.

\* \* \* \* \*

No capítulo 3 do livro V da *Primeira Parte do Diálogo*, são desenvolvidos 16 argumentos favoráveis à opinião de que um papa legítimo pode errar contra a fé e vir macular-se pela heresia. O primeiro argumento é o seguinte: todo ser humano (*viator*) racional, não confirmado pela graça, pode errar contra a fé e aderir com pertinácia aos seus erros; ora, o papa é um simples ser humano não confirmado na graça, o qual pode pecar e ser condenado; portanto, um papa pode, se o quiser, divergir de verdades que não sejam autoevidentes, nem incontestáveis pela experiência e/ou demonstrativamente comprovadas; assim sendo, um papa poderá errar e vir a tornar-se um herege.

O segundo argumento é este: pode incorrer em heresia aquele que é investido de um cargo que não implica, necessariamente, a concessão da graça e das virtudes; ora, a graça e as virtudes não são automaticamente infundidas naquele que se torna papa; portanto, um papa poderá manchar-se pela heresia.

O terceiro argumento é assim: pode errar contra a fé quem nela não está confirmado; ora, o pontífice não está confirmado na fé, pois, para tanto, nenhum dom sobrenatural especial lhe foi concedido; portanto, pode errar contra a fé. O quarto argumento é correlato ao anterior: se nem o batismo é capaz de confirmar alguém na fé a ponto de não poder errar contra ela, muito menos um cargo eclesiástico estaria em condições de fazê-lo. O quinto também é similar: nem

mesmo a própria fé e a graça são capazes de confirmar na fé, quanto mais a simples elevação de um homem a um posto eclesiástico (ainda que o papal).

O sexto argumento é pela via do absurdo: pode errar contra a fé um papa que tenha sido deposto ou que tenha renunciado espontaneamente; do contrário, nenhum ser humano, por mais pecador que fosse, poderia errar contra a fé. O interessante dessa passagem do *Dialogus* é, com efeito, a menção que Ockham faz à deposição de João XXII, afirmando este papa não a aceitou pacificamente e que, por essa razão, não teve nenhum mérito diante de Deus. Tal movimento retórico permite ao *Venerabilis Inceptor* apresentar, embora de forma extremamente sintética, aquele que é o núcleo de sua tese acerca da heresia papal:

[...] a deposição é de dois tipos: uma realizada pelos homens e outra de direito. Antes da deposição realizado pelos homens, o papa pode errar contra a fé e incorrer na perversidade herética [...]. De fato, primeiramente o papa torna-se herético e depois, convertendo-se e dando satisfação a Deus, pode ser deposto pelos homens, aceitando meritoriamente tal deposição. No entanto, antes da deposição de direito, o papa pode errar contra a fé por ingenuidade ou ignorância, sem ser contabilizado entre os hereges, uma vez que, mesmo tendo se desviado da fé por ignorância ou ingenuidade, mas estando disposto a corrigir-se, não é privado do Papado. Contudo, se aderir pertinazmente a um erro contra a fé, *ipso facto* é deposto do Papado e de direito é espoliado de toda autoridade, não pelos homens, mas de direito.<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> OCKHAM, *Dialogo sul papa eretico*, livro V, capítulo 3, ed. Salerno, p. 420 (tradução minha): “[...] depositio duplex, scilicet ab homine et a iure. Ante depositionem ab homine potest papa errare contra fidem et hereticam incurrere pravitatem; et de ista depositione procedit ratio supradicta, quia papa primo effectus hereticus et postea conversus et satisfaciens Deo posset deponi ab homine, quam depositionem posset meritorie acceptare. Ante depositionem autem a iure potest papa ex simplicitate vel ignorantia contra fidem errare, sed non hereticorum numero aggregari, quia, licet a fide ex ignorantia vel simplicitate deviaverit, si tamen paratus est corrigi non est papatu privatus. Sed si pertinaciter errori

O ponto fulcral aqui é o que Ockham denomina “deposição de direito” (*depositio a iure*): se a adesão de um papa a um determinado erro de fé for pertinaz (e nisso consiste a heresia), tal papa, então, estará automaticamente (*ipso facto*) deposto, não por uma sentença promulgada pelos homens (*ab homine*), mas por força do próprio direito (*a iure*).

Os argumentos 7 a 13 são repetitivos: basicamente afirmam, como conclusão, que o sumo pontífice não está confirmado na fé em virtude do Papado, podendo errar contra a fé e vir a incorrer em heresia. Em suma, de acordo com o 14º argumento, frente à impossibilidade de demonstrar a inerrância papal, tanto pela própria *Bíblia*, como pela doutrina e pelos argumentos de autoridade, segue-se que o sumo pontífice possa errar e tornar-se um herege:

De nenhuma pessoa é lícito afirmar que não possa errar contra a fé, caso não se possa demonstrar que [tal pessoa] não erra nem por meio da *Sagrada Escritura*, nem mediante a doutrina da Igreja ou dos santos, nem através de um argumento baseado na referida doutrina. No entanto, que o papa não possa errar contra a fé não pode ser demonstrado de nenhuma das maneiras anteriores.<sup>22</sup>

O décimo quinto argumento, que é particularmente importante para o presente estudo, é o seguinte: são hereges também os defensores da heresia e os cúmplices dos hereges (os quais, em realidade, devem ser denominados heresiarcas); dois exemplos demonstram que existiram pontífices (ou seja, heresiarcas) que compactuaram com os hereges – um deles é o já mencionado Anastácio II, cúmplice de Fócio e Acácio; e o outro é João XXII, defensor dos papas Nicolau III e Clemente V. Mas como poderia João XXII ser um herege por

---

contra fidem adhererit est ipso facto depositus de papatu et de iure omni auctoritate nudatus, non ab homine sed a iure.”

<sup>22</sup> OCKHAM, *Dialogo sul papa eretico*, livro V, capítulo 3, ed. Salerno, p. 424 (tradução minha): “De nulla persona est licitum affirmare ipsam non posse errare contra fidem de qua ipsam non posse errare, neque per scripturam sacram, neque per doctrinam ecclesie vel sanctorum, neque per rationem in dicta doctrina fundatam, potest ostendi. Sed quod papa non possit errare contra fidem nullo predictorum modorum potest ostendi.”

defender esses seus predecessores? Ockham está, obviamente, ironizando: as posições de Nicolau III e Clemente V são justamente aquelas defendidas pelo *Venerabilis Inceptor* e por toda a Ordem dos Frades Menores. Vejamos o texto ockhamiano:

[...] João XXII, que foi cúmplice e defensor de Nicolau III e da sua decretal *Exiit qui seminat* e também de Clemente V e da sua decretal *Exivi de Paradiso*; no entanto, nas mencionadas decretais *Exiit* e *Exivi*, estão contidas de modo evidente muitas heresias acerca da pobreza de Cristo e dos seus Apóstolos e sobre o voto pessoal e comunitário de renúncia à propriedade de todas as coisas temporais [...].<sup>23</sup>

Ockham pretende evidenciar a contradição de João XXII: em um primeiro momento, sua posição era a mesma de Nicolau III e Clemente V, cujas doutrinas estavam expressas, respectivamente, nas bulas *Exiit qui seminat* (1279)<sup>24</sup> e *Exivi de Paradiso* (1312)<sup>25</sup>; no entanto, em um momento seguinte, mudou diametralmente de opinião, revogando e refutando as disposições dos seus predecessores. De fato, ou João XXII foi um herege, quando esteve em sintonia com seus mencionados predecessores, ou é um herege atualmente (isto é, no tempo de Ockham), já que sustenta doutrinas que contradizem as anteriores:

[...] João XXII ou foi um herético ou o é agora, pois [...] não se pode negar sem nenhuma hesitação que

---

<sup>23</sup> OCKHAM, *Dialogo sul papa eretico*, livro V, capítulo 3, ed. Salerno, p. 426 (tradução minha): “Secundum exemplum ponunt aliqui de Iohanne 22<sup>o</sup>, qui Nicolai 3<sup>o</sup> et decretalis sue que incipit *Exiit qui seminat*, necnon et Clementis 5, et decretalis sue que incipit *Exivi de paradiso*, fautor fuit aliquando et defensor, et tamen in dictis decretalibus *Exiit* et *Exivi* plures hereses de paupertate Christi et apostolorum eius necnon et de voto abdicacionis proprietatis omnium temporalium in speciali et etiam in communi liquido continentur, ut nonnulli dicunt et scribunt.”

<sup>24</sup> Conferir: SBARALEA, Joannes Hyacinthus. (Ed.). *Bullarium Franciscanum*. Tomus III. Romae: Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 1765, n° 127, pp. 404-416.

<sup>25</sup> Conferir: EUBEL, Conradus (Ed.). *Bullarium Franciscanum*. Tomus V. Romae: Typis Vaticanis, 1898, n° 195, pp. 80-86.

a sua doutrina sobre a pobreza de Cristo e dos seus Apóstolos e sobre a renúncia pessoal e comunitária à propriedade de todas as coisas temporais e sobre a pobreza evangélica é oposta à de Nicolau III e de outros pontífices. [...] necessariamente, uma das duas doutrinas contrárias deve ser considerada uma perversidade herética. Então, ou é herética a [atual] doutrina de João XXII ou é herética a de Nicolau III e dos outros pontífices que concordam com ela. Se a doutrina de João XXII é herética, tendo ele definido solenemente que nela se deveria acreditar, disso se segue que ele é pertinaz e que se deve considerá-lo herético. Se, ao contrário, a doutrina de Nicolau III e dos outros pontífices é herética, então João XXII, quando a aprovou e a louvou muitas vezes na sua decretal *Quorundam exigit*, deveria ter sido considerado um herético, pois foi defensor e cúmplice da perversidade herética.<sup>26</sup>

E desse arrazoado, Ockham extrai seu décimo sexto e último argumento: pode errar contra a fé e vir a se tornar herege um papa que se contradiz, isto é, que ora assume uma determinada posição e ora a abandona e defende a opinião contrária; é o caso de João XXII que, inegavelmente, entrou em contradição, pois

---

<sup>26</sup> OCKHAM, *Dialogo sul papa eretico*, livro V, capítulo 3, ed. Salerno, p. 428 (tradução minha): “[...] Iohannes 22<sub>us</sub> vel fuit vel est modo hereticus. Quia, ut asserunt, nulla potest tergiversatione negari quin doctrina sua de paupertate Christi et apostolorum eius, et de abdicatione proprietatis omnium temporalium in speciali et in communi, et de paupertate evangelica doctrine Nicolai 3<sub>ii</sub> et aliorum summorum pontificum adversetur. Cum ergo omnia predicta ad fidem pertineant vel ad bonos mores, necesse est quod altera istarum doctrinarum contrariarum contineatur sub heretica pravitate. Aut ergo doctrina Iohannis 22, est heretica, aut doctrina Nicolai 3<sub>ii</sub> et aliorum summorum pontificum cum eo concordantium circa predicta est heretica. Si doctrina Iohannis 22, est heretica, cum eam diffinierit solemniter esse tenendam sequitur quod ipse pertinax et hereticus est censendus. Si autem doctrina Nicolai 3<sub>ii</sub> et aliorum summorum pontificum est heretica, ergo Iohannes 22<sub>us</sub>, quando eam per decretalem suam que incipit *Quorundam exigit* solemniter approbavit et multipliciter commendavit, fuit hereticus reputandus, quia pravitatis heretice defensor et fautor.”

inicialmente (mediante a bula *Quorundam exigit*<sup>27</sup> de 1317) esteve de acordo com seus mencionados predecessores, mas posteriormente (a partir de 1322, através das bulas *Quia nonnunquam*<sup>28</sup>, *Ad conditorem canonum*<sup>29</sup>, *Cum inter nonnullos*<sup>30</sup>, *Quia quorundam mentes*<sup>31</sup> e *Quia vir reprobus*<sup>32</sup>) passou a assumir doutrinas opostas.

Dessa maneira, por meio desses 16 argumentos, o *Menorita Inglês* busca comprovar que os pontífices não estão imunes ao erro e à heresia: os papas, ainda que tenham sido legitimamente eleitos, podem errar, e se a adesão ao erro for pertinaz, então se tornarão efetivamente hereges. Ademais, embora a *Primeira Parte do Diálogo* não tenha como objetivo explícito combater diretamente o Papa João XXII, Ockham insere na sua argumentação diversos exemplos a respeito desse pontífice, através dos quais se pode perscrutar qual seja o pensamento ockhamiano acerca das doutrinas joaninas.

\* \* \* \* \*

No capítulo 4 da *Primeira Parte do Diálogo* são aduzidas 8 objeções, as quais são refutadas uma a uma no capítulo 5. É interessante notar um detalhe: já no início do capítulo 4, Ockham afirma expressamente que a opinião contrária – ou seja, que um pontífice não poder errar nem cometer heresias – é assumida por João XXII e por Geraldo Odon (o novo ministro geral da Ordem dos Frades Menores, a quem o cargo foi transmitido após a deposição de Miguel de Cesena). Contudo, julgo necessário apenas mencionar a resposta de Ockham à terceira objeção, na qual o *Menorita Inglês* retoma seu arrazoado acerca da contradição:

[...] as decretais ou os reescritos de João XXII, no que tange a doutrinas de fé, contrastam e contradizem as decretais e os reescritos de Gregório IX, Inocêncio IV, Alexandre IV, Nicolau III, Clemente V e de outros pontífices. Ora, os católicos não

---

<sup>27</sup> Conferir: EUBEL, *Bullarium Franciscanum*, vol. V, nº 289, pp.128-130.

<sup>28</sup> Conferir: EUBEL, *Bullarium Franciscanum*, vol. V, nº 464, pp. 224-225.

<sup>29</sup> Conferir: EUBEL, *Bullarium Franciscanum*, vol. V, nº 486, pp. 233-246.

<sup>30</sup> Conferir: EUBEL, *Bullarium Franciscanum*, vol. V, nº 518, pp. 256-259.

<sup>31</sup> Conferir: EUBEL, *Bullarium Franciscanum*, vol. V, nº 554, pp. 271-280.

<sup>32</sup> Conferir: EUBEL, *Bullarium Franciscanum*, vol. V, nº 820, pp. 408-449.

devem acolher ensinamentos contraditórios. Assim sendo, ou os escritos de João XXII ou os escritos dos seus predecessores devem ser rejeitados pelos católicos.<sup>33</sup>

Com efeito, como argumenta o *Venerabilis Inceptor*, somente devem ser aceitos pelos católicos os escritos papais que não se oponham às *Sagradas Escrituras* e aos Santos Padres, já os documentos pontifícios que não se enquadrem nessa exigência, tal como as bulas de João XXII, devem ser rejeitados pelos fiéis.

\* \* \* \* \*

Assim sendo, através de uma típica questão disputada, desenvolvida ao longo dos cinco capítulos iniciais do livro V da *Primeira Parte do Diálogo*, Ockham discorre prolixamente acerca de sua convicção de que um pontífice pode errar e vir a tornar-se um herege. O *Menorita Inglês* apresenta, exaustivamente, os fundamentos que embasam sua tese, e o faz mediante argumentos diversos: bíblicos, canônicos, históricos, de autoridade, de razão, dentre outros.

Tal disputa, apesar do rigor escolástico, não é meramente teórica, ou seja, acerca da possibilidade hipotética de um pontífice poder cair (ou não) em heresia. Trata-se, com efeito, de um embate prático, isto é, polêmico-político, tendo como pano de fundo um contexto concreto: um enfrentamento crítico, não do Papado, enquanto instituição, mas de um pontífice específico, o Papa João XXII, que Frei Guilherme de Ockham e seus confrades franciscanos julgaram que tivesse se tornado um herético.

---

<sup>33</sup> OCKHAM, *Dialogo sul papa eretico*, livro V, capítulo 5, ed. Salerno, pp. 338 e 440 (tradução minha): “Nam decretales seu rescripta lohannis 22<sub>i</sub>, decretalibus et rescriptis Gregorii 9<sub>i</sub>, Innocentii 4<sub>i</sub>, Alexandri 4<sub>i</sub>, Nicolai 3<sub>i</sub> et Clementis 5<sub>i</sub> ac quorundam aliorum summorum pontificum quantum ad ea que ad dogmata fidei spectant obviant et repugnant. Contraria autem non sunt a catholicis recipienda. Ergo vel scripta lohannis 22<sub>i</sub> vel predecessorum suorum pontificum sunt a catholicis respuenda.”

## REFERÊNCIAS

- BAUDRY, Léon. **Guillaume d’Occam: sa vie, ses œuvres, ses idées sociales et politiques**. Tome I: L’homme et les œuvres. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1949.
- BOEHNER, Philotheus. **The life of Ockham**. In: OCKHAM, William [of]. *The Tractatus de Successivis*. Edited by Philotheus Boehner. New York: The Franciscan Institute, St. Bonaventure University, 1944, pp. 1-15.
- CULLETON, Alfredo Santiago. **A fundamentação filosófica do direito no pensamento político de Ockham a partir do *Opus nonaginta dierum***. In: *Veritas*, Porto Alegre, v. 51, n. 3, 2006, pp. 99-111.
- DAMIATA, Marino. **Guglielmo d’Ockham: Povertà e Potere**. Vol. 1: Il problema della povertà evangelica e francescana nel sec. XIII e XIV – Origine del pensiero politico do Guglielmo d’Ockham. Firenze: Studi Francescani, 1978.
- DE BONI, Luis Alberto. **O debate sobre a pobreza franciscana como problema político nos séculos XIII e XIV**. In: *De Abelardo a Lutero: estudos sobre Filosofia Prática na Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, pp. 215-254.
- EUBEL, Conradus (Ed.). **Bullarium Franciscanum**. Tomus V. Romae: Typis Vaticanis, 1898.
- FRIEDBERG, Aemilius (Ed.). **Corpus Iuris Canonici**. Pars prior: *Decretum Magistri Gratiani*. Lipsiae: Ex Officina Bernhardi Tauchnitz, 1879.
- GHISALBERTI, Alessandro. **Guilherme de Ockham**. Tradução de Luis Alberto De Boni. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- KILCULLEN, John. **The Political Writings**. In: SPADE, Paul Vincent (Ed.). *The Cambridge Companion to Ockham*. Cambridge: University Press, 1999, pp. 302-325.
- LA SACRA BIBBIA. Testo bilingue latino-italiano. **Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum**, auctoritate Ioannis Pauli II promulgata – Editio typica altera 1998. **La Sacra Bibbia**, Conferenza Episcopale Italiana – Terza edizione 2008. A cura di Fortunato Frezza. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2015.
- LAMBERTINI, Roberto. **La povertà pensata: evoluzione storica della definizione dell’identità minoritica da Bonaventura ad Ockham**. Modena: Enrico Mucchi Editore, 2000.

- OCKHAM, Guglielmo di. **Dialogo sul papa eretico** [*Primeira Parte do Diálogo*]. Texto latino a fronte. Saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di Alessandro Salerno. Milano: Bompiani, 2015.
- OCKHAM, Guilherme de. **Breviloquio sobre o principado tirânico**. Tradução de Luis Alberto De Boni. Introdução de José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza e Luis Alberto De Boni. Petrópolis: Vozes, 1988.
- OCKHAM, Guilherme de. **Carta aos Frades Menores**. Apresentação, tradução e notas de William Saraiva Borges. Prefácio e estudo complementar de Pedro Leite Junior. Curitiba: FASBAMPRESS, 2021.
- OCKHAM, Guilherme de. **Obras Políticas** – *Tratado contra Benedito (livro VI), Pode um príncipe, Consulta sobre uma questão matrimonial e Sobre o poder dos imperadores e dos papas*. Tradução, introdução e notas de José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza. Porto Alegre: EDIPUCRS; USF, 1999.
- OCKHAM, Guilherme de. **Oito questões sobre o poder do papa**. Tradução, introdução e notas de José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza. Porto Alegre: EDIPUCRS; USF, 2002.
- OCKHAM, Guilherme de. **Terceira Parte do Diálogo**. Tradução, introdução e notas de José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza. Vila Nova de Famalicão: Edições Húmus, 2012 (em verdade, 2016).
- OCKHAM, Guillelmus de. **Opera Política**. Volume I – *Octo quaestiones de potestate papae, An princeps, Consultatio de causa matrimoniali e Opus nonaginta dierum, capitula 1-6*. Edited by Hilary Seton Offler *et alii*. Manchester: Manchester University Press, 1940 (second edition, completely revised and reset, 1974).
- OCKHAM, Guillelmus de. **Opera Política**. Volume II – *Opus nonaginta dierum, capitula 7-124*. Edited by Hilary Seton Offler *et alii*. Manchester: Manchester University Press, 1963.
- OCKHAM, Guillelmus de. **Opera Política**. Volume III – *Epistola ad Fratres Minores, Tractatus contra Ioannem XXII e Tractatus contra Benedictum XII*. Edited by Hilary Seton Offler *et alii*. Manchester: Manchester University Press, 1956.
- OCKHAM, William [of]. **Opera Política**. Volume IV – *Compendium errorum Ioannis papae XXII, Breviloquium de principatu tyrannico, De imperatorum et pontificum potestate, Allegationes de potestate imperiali e De electione Caroli IV*. Edited by Hilary Seton Offler. Oxford: The British Academy; Oxford University Press, 1997.

- OCKHAM, William of. **A Translation of William of Ockham's Work of Ninety Days**. 2 vols. Translated by John Kilcullen and John Scott. Lewiston: Edwin Mellen, 2001.
- OCKHAM, William of. **Dialogus – Part 1, Book 6** (*Opera Politica*, Volume VI). Edited by George Knysh. Oxford: The British Academy; Oxford University Press, 2023.
- OCKHAM, William of. **Dialogus – Part 1, Book 7** (*Opera Politica*, Volume VII). Edited by George Knysh. Oxford: The British Academy; Oxford University Press, 2023.
- OCKHAM, William of. **Dialogus – Part 1, Books 1-5** (*Opera Politica*, Volume V). Edited by John Kilcullen and John Scott. Oxford: The British Academy; Oxford University Press, 2020.
- OCKHAM, William of. **Dialogus – Part 2; Part 3, Tract 1** (*Opera Politica*, Volume VIII). Edited by John Kilcullen, John Scott, Volker Leppin and Jan Ballweg. Oxford: The British Academy; Oxford University Press, 2011.
- OCKHAM, William of. **Dialogus – Part 3, Tract 2** (*Opera Politica*, Volume IX). Edited by Semih Heinen and Karl Ubl. Oxford: The British Academy; Oxford University Press, 2019.
- OCKHAM, William of. **Dialogus – Parts 1, 2 and 3**. Latin text and English translation. Edited by John Kilcullen, John Scott, George Knysh, Volker Leppin, Jan Ballweg, Karl Ubl and Semih Heinen under the auspices of the Medieval Texts Editorial Committee of the British Academy. Disponível em: <https://publications.thebritishacademy.ac.uk/pubs/dialogus/ockdial.html>. Acesso em: 20 jun. 2024.
- PEÑA EGUREN, Esteban. **A Filosofia Política de Guilherme de Ockham: a relação entre potestade civil e potestade eclesiástica – estudos sobre o Dialogus, Pars III**. Tradução de Pedro Leite Junior e William Saraiva Borges. Revisão de Bruna dos Santos Leite. Pelotas: NEPFil Online - UFPel, 2020.
- ROBINSON, Jonathan William. **William of Ockham's Early Theory of Property Rights in Context**. Leiden: Brill, 2012.
- SBARALEA, Joannes Hyacinthus. (Ed.). **Bullarium Franciscanum**. Tomus III. Romae: Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 1765.
- SHOGIMEN, Takashi. **Ockham and Political Discourse in the Late Middle Ages**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

- SOUZA, Armênia Maria de. **O Pontificado de João XXII (1316-1334)**. In: SOUZA, José Antônio de Camargo Rodrigues de; BAYONA AZNAR, Bernardo (Orgs.). *Igreja e Estado: teorias políticas e relações de poder no tempo de Bonifácio VIII (1294-1303) e João XXII (1316-1334)*. Braga: Axioma, 2016, pp. 211-260.
- SOUZA, José Antônio de Camargo Rodrigues de. **As relações de poder na Idade Média Tardia: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham**. Porto Alegre: EST Edições; Porto: FLUP, 2010.
- ZANELLA, Diego Carlos. **O debate sobre a pobreza no pensamento político franciscano do século XIII**. In: *Thaumazein*, Santa Maria, v. 5, n. 11, 2013, pp. 195-210.

## A pluralidade de formas em Ockham

Cláudio André Lottermann

Segundo Guilherme de Ockham, existe no homem<sup>1</sup> uma pluralidade de formas, ou seja, o composto humano é formado por três formas substâncias: a alma intelectual, a alma sensitiva e a forma do corpo (*forma corporeitatis*). Na verdade, a questão da pluralidade de formas é anterior a Ockham. Porém, ele a aborda de um modo original. Além da argumentação desenvolvida, neste escrito queremos sublinhar três questões: o tema contextualizado dentro da Filosofia Medieval, a relação da pluralidade de formas com a doutrina da Igreja e a inserção do tema na inteira filosofia do *Venerabilis Inceptor*.<sup>2</sup>

### O desenvolvimento das questões

Ockham aborda o tema da pluralidade de formas principalmente em duas questões da segunda parte da obra *Quodlibeta Septem*, a saber, na *Quaestio* 10 e na *Quaestio* 11. Nós iremos, em seguida, expor o desenvolvimento da argumentação feita por ele, procurando indicar as ideias principais.

#### 1.1 A alma intelectual e a alma sensitiva

Em primeiro lugar, Ockham sustenta que há uma alma intelectual no composto humano, porque o homem é capaz de entender. Entretanto, não pode ser provado com evidência que a alma intelectual é a forma ou o motor do corpo. Ele afirma:

---

<sup>1</sup> Utilizaremos o vocábulo “homem” (*homo*), pois corresponde ao termo utilizado por Ockham. Com este vocábulo está se designando toda a pessoa humana, não somente o gênero masculino.

<sup>2</sup> Alcinha com a qual é denominado Guilherme de Ockham, por não ter chegado a ser professor universitário (*Magister Actu Regens*). Portanto, ele permaneceu assim como um venerável iniciador (*Venerabilis Inceptor*).

Digo que, inteligindo pela alma intelectiva uma forma imaterial e incorruptível, que está toda no corpo e toda em qualquer parte, não se pode saber, com evidência, pela razão ou pela experiência, que essa forma esteja em nós, nem que o inteligir dessa substância seja próprio em nós, nem que tal forma seja forma do corpo. Não me importa presentemente qual tenha sido a opinião do Filósofo, pois que sempre parece falar desse ponto num tom duvidoso. Mas julgo apenas críveis as três coisas estabelecidas.<sup>3</sup>

Portanto, sustentando que existe uma alma intelectiva no homem, entendida como uma forma do inteiro composto humano,<sup>4</sup> Ockham procura averiguar se existe alguma outra forma diferente da alma intelectiva, conforme nos indica o título da *Quaestio*: “Se a alma sensitiva e a alma intelectiva são realmente distintas no homem”.<sup>5</sup>

O *Venerabilis Inceptor* admite que a alma sensitiva e a alma intelectiva são distintas. Ele diz, porém, que isso não pode ser provado por proposições evidentes. Afirma: “A essa questão respondo que sim. Mas é difícil de prová-lo, pois através de proposições por si notas não pode ser provado”.<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> Ockham, *Quodlibeta Septem*, I, q. 10, in *Opera Theologica*, vol. IX, p. 63 (tradução de Carlos Lopes de Mattos): “[...] dico quod intelligendo per ‘animam intellectivam’ formam immaterialem, incorruptibilem quae tota est in toto corpore et tota in qualibet parte, nec potest evidenter sciri per rationem vel per experientiam quod talis forma sit in nobis, nec quod intelligere tali substantiae proprium sit in nobis, nec quod talis anima sit forma corporis, - quidquid de hoc senserit Philosophus non curo ad praesens, quia ubique dubitative videtur loqui – sed ista tria solum credimus”.

<sup>4</sup> Esse esclarecimento é importante, porque Ockham também defende a unidade da alma no homem.

<sup>5</sup> Ockham, *Quodlibeta Septem*, II, q. 10, in *Opera Theologica*, vol. IX, p. 156 (tradução nossa): “*Utrum anima sensitiva et intellectiva in homine distinguantur realiter*”.

<sup>6</sup> Ockham, *Quodlibeta Septem*, II, q. 10, in *Opera Theologica*, vol. IX, p. 157 (tradução nossa): “*Ad istam quaestionem dico quod sic. Sed difficile est hoc probare, quia ex propositionibus per se notis probari non potest*”.

Apesar dessa dificuldade, Ockham elabora duas provas para sustentar que a alma intelectiva e a alma sensitiva são realmente distintas. A primeira prova se fundamenta, sobretudo, na experiência. Ele sustenta:

É impossível que contrários existam no mesmo sujeito simultaneamente. Todavia, o ato de apetecer algo e o ato de rejeitar a mesma coisa no mesmo sujeito são contrários. Portanto, se são simultâneos nas coisas da natureza, eles não existem no mesmo sujeito. Porém, é manifesto que eles existem simultaneamente no homem, pois aquilo que o homem deseja pelo apetite sensível, rejeita pelo apetite intelectivo.<sup>7</sup>

Segundo Ockham, essas tendências opostas indicam que existem duas almas distintas na pessoa humana, pois pelo apetite sensível desejamos algo, mas pelo nosso intelecto somos capazes de rejeitar a mesma coisa de modo responsável.<sup>8</sup> O *Venerabilis Inceptor* ressalta ainda que esses apetites não são somente virtuais, mas formais. Portanto, devem existir duas formas que geram dois atos contrários no mesmo sujeito.<sup>9</sup>

A segunda prova exposta por Ockham é o fato de que as sensações existem subjetivamente na alma sensitiva, mas não existem subjetivamente na alma intelectiva. Para sustentar essa ideia, ele desenvolve três argumentos.<sup>10</sup>

Em primeiro lugar, o *Venerabilis Inceptor* sustenta que as sensações pertencem à potência sensitiva. As sensações, em nenhum modo, podem ser uma intelecção e pertencer à dimensão da alma intelectiva.

---

<sup>7</sup> Ockham, *Quodlibeta Septem*, II, q. 10, in *Opera Theologica*, vol. IX, p. 157 (tradução nossa): “*Impossibile est quod in eodem subiecto sint simul contraria; sed actus appetendi aliquid et actus renuendi idem in eodem subiecto sunt contraria; igitur si sint simul in rerum natura, non sunt in eodem subiecto; sed manifestum est quod sunt simul in homine, quia illud idem quod homo appetit per appetitum sensitivum, renuit per appetitum intellectivum*”.

<sup>8</sup> Cf. Damiana, *L'uomo*, p. 23.

<sup>9</sup> Cf. Ockham, *Quodlibeta Septem*, II, q. 10, in *Opera Theologica*, vol. IX, p. 157-158.

<sup>10</sup> Cf. Ockham, *Quodlibeta Septem*, II, q. 10, in *Opera Theologica*, vol. IX, p. 158-159.

No segundo argumento ele afirma que o sujeito da sensação não é o inteiro composto humano, mas a forma ou a alma sensitiva. A sensação é um acidente simples e não composto. Portanto, deve estar na alma sensitiva, e não no inteiro composto.

O terceiro argumento evidenciado por Ockham diz que a mesma forma não pode ser extensa e material, e não-extensa e imaterial. Portanto, uma forma não pode estar na alma sensitiva e na alma intelectual, pois a alma sensitiva é extensa e material e a alma intelectual não é, porque está em todas as partes do ser humano.

Em seguida, Ockham ainda evidencia três objeções à argumentação apresentada por ele, defendendo a distinção entre a alma intelectual e alma sensitiva.<sup>11</sup> A primeira objeção se baseia na afirmação de Santo Agostinho, que sustenta que não existem duas almas em uma pessoa humana.<sup>12</sup>

A segunda objeção se refere aos dias em que Jesus esteve morto.<sup>13</sup> Expõe Ockham:

Em segundo lugar, porque ou aquela alma sensitiva permaneceu durante o Tríduo com o corpo ou com a alma, e assim Cristo não morreu como os outros homens; ou, então, foi corrompida e, assim, Cristo depôs a alma que ele assumira, o que vai contra aquilo que disseram os Santos.<sup>14</sup>

A terceira objeção sustenta que, caso exista a distinção entre a alma sensitiva e a alma intelectual, a sensitiva permaneceria também depois da morte

---

<sup>11</sup> Cf. Ockham, *Quodlibeta Septem*, II, q. 10, in *Opera Theologica*, vol. IX, p. 159.

<sup>12</sup> Cf. Gennadius, *Liber sive definitio ecclesiasticorum dogmatum*, c. 15, in *The journal of theological studies*, 25 (1905), p. 92.

<sup>13</sup> Cf. Damascenus, *De fide orthodoxa*, c. 71, in *De Fide Orthodoxa Versions of Burgundio and Cerbanus*, p. 272-274; Augustinus, *In Iohannis Evangelium*, 47, c. 10, in *Corpus Christianorum Series Latina*, vol. 36, p. 409-410.

<sup>14</sup> Ockham, *Quodlibeta Septem*, II, q. 10, in *Opera Theologica*, vol. IX, p. 159 (tradução nossa): “*Secundo, quia aut illa sensitiva remansit in triduo cum corpore aut cum anima, et tunc Christus non fuisset univoce mortuus cum aliis hominibus; aut fuit corrupta, et tunc Christus deposuit unam animam quam assumpserat, quod est contra Sanctos*”.

do indivíduo. Do mesmo modo, segundo a opinião de Aristóteles,<sup>15</sup> na geração do homem, primeiro foi introduzida a alma sensitiva, só depois foi introduzida a alma intelectual. E ainda, se a alma sensitiva permanece sem a alma intelectual esse composto parece ser um animal que não é racional nem irracional.

Ockham responde as três objeções.<sup>16</sup> Em relação à primeira objeção ele afirma que Agostinho<sup>17</sup> não condenou a existência de duas almas no homem, mas condenou a existência de duas almas intelectivas no homem, a qual uma seria de Deus e a outra do diabo. Sobre a segunda objeção, Ockham indica que a alma sensitiva de Cristo permaneceu onde Deus queria: se permaneceu com o corpo ou com a alma intelectual, somente Deus sabe. O que se pode afirmar é que a alma sensitiva sempre esteve unida à natureza divina. Defender que Cristo não morreu como os outros homens é totalmente verdadeiro, porque o corpo dos outros homens se corrompeu, já o corpo de Cristo não se corrompeu. Portanto, o argumento da objeção não se sustenta. De fato, a semelhança da morte de Cristo com a morte dos outros homens é a separação da alma intelectual.

Em relação à terceira objeção, o *Venerabilis Inceptor* afirma que a alma sensitiva não permanece no composto humano depois da separação da alma intelectual. A alma sensitiva, do mesmo modo, não é introduzida temporariamente antes do que a alma intelectual. E, nesse sentido, ele contextualiza a ideia de Aristóteles: a alma sensitiva está naturalmente antes no corpo e não temporariamente.

Ockham conclui o raciocínio sobre a questão reafirmando a tese de que o ser humano é um ente único, composto de várias partes: “Ao argumento principal respondo que os homens têm uma só e total existência, porém diversas são as existências parciais”.<sup>18</sup>

---

<sup>15</sup> Cf. Aristoteles, *De generatione animalium*, II, c. 3 (736a 32 - 736b 5), in *Aristoteles Latinus*, vol. XVII.2.V, p. 53.

<sup>16</sup> Cf. Ockham, *Quodlibeta Septem*, II, q. 10, in *Opera Theologica*, vol. IX, p. 160-161.

<sup>17</sup> Cf. Augustinus, *De duabus animabus*, c. 12, in *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. 25, p. 66-68.

<sup>18</sup> Ockham, *Quodlibeta Septem*, II, q. 10, in *Opera Theologica*, vol. IX, p. 161 (tradução nossa): “*Ad principale dico quod hominis est tantum unum esse totale, sed plura sunt esse partialia*”.

## 1.2 A forma do corpo

Após a prova da existência da alma sensitiva, Ockham passa para a prova da existência da forma do corpo (*forma corporeitatis*), o que é indicado no título da *Quaestio* seguinte: “Se a alma sensitiva e a forma do corpo são realmente distintas, tanto nos animais brutos como nos homens”.<sup>19</sup>

Ockham responde positivamente à interrogação, admitindo igualmente a dificuldade de prová-lo: “A essa questão eu respondo que sim, por quanto seja difícil de prová-lo pela razão”.<sup>20</sup> Para sustentar essa tese, Ockham coloca dois argumentos principais:<sup>21</sup>

No primeiro argumento ele afirma que um homem ou um animal, quando morre, mantém os acidentes em número como eram antes da morte. De igual maneira, um acidente não pode migrar naturalmente de sujeito a sujeito. Desse modo, esses acidentes vão ter que ter o mesmo sujeito. Portanto, deve existir algum sujeito ou alguma forma precedente, que é a forma da corporeidade.

Em um animal vivo ou morto estão os mesmos acidentes, que devem ter uma causa intrínseca. Se existem novos, o homem não pode fazer a distinção entre eles. Portanto:

- Novos acidentes (no cadáver) não podem ser introduzidos por uma causa natural. Afirma Ockham: “Se então haveria novos acidentes, pergunto pelo que são causados? Não pelo ar ou por algum outro elemento, nem pelo céu; pois desse modo cada acidente de cadáver seria igual nas espécies, o que é contrário aos sentidos”.<sup>22</sup>

- Novos acidentes também não podem ser causados por uma forma substancial. Ockham exemplifica:

---

<sup>19</sup> Ockham, *Quodlibeta Septem*, II, q. 11, in *Opera Theologica*, vol. IX, p. 162 (tradução nossa): “*Utrum anima sensitiva et forma corporeitatis distinguantur realiter tam in brutis quam in hominibus*”.

<sup>20</sup> Ockham, *Quodlibeta Septem*, II, q. 11, in *Opera Theologica*, vol. IX, p. 162 (tradução nossa): “*Ad istam questionem dico quod sic, quamvis per rationem sit difficile hoc probare*”.

<sup>21</sup> Cf. Ockham, *Quodlibeta Septem*, II, q. 11, in *Opera Theologica*, vol. IX, p. 162-164.

<sup>22</sup> Ockham, *Quodlibeta Septem*, II, q. 11, in *Opera Theologica*, vol. IX, p. 163 (tradução nossa): “*Si igitur sint nova accidentia, quaero a quo causantur. Non ab aere vel ab aliquo alio elemento, nec a caelo; quia tunc omnia accidentia omnium cadaverum essent eiusdem speciei, quod est contra sensum*”.

[Os acidentes] nem são causados pela forma substancial introduzida novamente no corpo morto, pois essa forma é do mesmo tipo em todos os corpos humanos e em todos os asnos e, assim, de outros. Por consequência, não causaria acidentes de diversos tipos e diferentes corpos – o que claramente é falso, pois vemos que um corpo é branco, outro é negro, e assim sucessivamente.<sup>23</sup>

Os acidentes, da mesma forma, não podem ser causados por causas das disposições do corpo, quer seja um animal quer seja um homem, pois a partir do momento em que um acidente é introduzido, essas disposições são corrompidas. Ockham ressalta: “Portanto, não é por causa das diferenças nas disposições que haverá mudança nas espécies entre os acidentes”.<sup>24</sup>

O segundo argumento colocado por Ockham tem um fundamento teológico. Ele argumenta que se o corpo do homem não se diferencia da alma sensitiva, então o corpo de Cristo depositado no sepulcro não fazia parte da natureza humana de Cristo. Da mesma forma, não era o mesmo corpo vivo e morto. Além do mais, a natureza divina não era unida àquele corpo. O mesmo poderia ser atribuído aos corpos dos santos, que não seriam os mesmos vivos e mortos. Logo, está em maior sintonia com a doutrina da Igreja a distinção entre a alma sensitiva e a forma do corpo.<sup>25</sup>

Sendo assim, podemos notar que, na defesa da pluralidade de formas, Ockham tem como pressuposto a existência da alma intelectiva, pelo fato da capacidade de entender do homem. Para sustentar a existência da alma sensitiva e da forma do corpo, o *Venerabilis Inceptor* começa pela defesa da alma intelectiva,

---

<sup>23</sup> Ockham, *Quodlibeta Septem*, II, q. 11, in *Opera Theologica*, vol. IX, p. 163 (tradução nossa): “*Nec causantur a forma substantiali noviter introducta in mortuo, quia illa forma est eiusdem rationis in omnibus corporibus hominum, vel asinorum, et sic de aliis; et per consequens non causaret accidentia diversae speciei in diversis corporibus; quod est manifeste falsum, cum videamus unum corpus esse album, aliud nigrum, et sic deinceps*”.

<sup>24</sup> Ockham, *Quodlibeta Septem*, II, q. 11, in *Opera Theologica*, vol. IX, p. 163 (tradução nossa): “*Igitur propter variationem illarum non erit variatio accidentium in specie*”.

<sup>25</sup> Cf. Ockham, *Quodlibeta Septem*, II, q. 11, in *Opera Theologica*, vol. IX, p. 163-164.

passa pela justificação da alma sensitiva, para terminar com a sustentação da forma do corpo, delineando assim uma certa hierarquia das formas.

## **2. Relações e perspectivas a partir da pluralidade de formas**

O tema da pluralidade de formas em Ockham abre espaço também para a relação com outras dimensões. Desse modo, procuraremos, em seguida, compreender o tema no contexto da Filosofia Medieval, dentro da doutrina da Igreja e a partir da inteira filosofia de Guilherme de Ockham.

### **2.1 O tema no contexto da Filosofia Medieval**

Ockham não foi o primeiro e o único pensador a defender a teoria da pluralidade de formas no homem. A doutrina foi desenvolvida por Avicena e Ibn-Gabirol, e se difundiu no Ocidente através de Gundissalino. Parece ter um fundo platônico-plotiniano.<sup>26</sup>

Os pensadores ocidentais que mais desenvolveram a doutrina da pluralidade de formas no Ocidente foram os franciscanos.<sup>27</sup> A unidade ou a pluralidade de formas, de fato, está interligada com a compreensão da união do corpo e da alma para a constituição do composto humano. Diferentemente de Tomás de Aquino, que sustentava que a alma e o corpo são duas substâncias incompletas, os pensadores franciscanos compreendem que a alma é uma substância espiritual completa e subsiste mesmo sem a existência do corpo. A alma tende para o corpo não para aperfeiçoar-se, mas para aperfeiçoar o corpo e todo o composto humano. Da mesma forma, o corpo persiste por si mesmo. Delinearemos, sinteticamente, o pensamento de alguns autores franciscanos sobre o tema.<sup>28</sup>

Boaventura de Bagnoregio afirma que o homem é um ser composto de corpo e de alma. A alma é a forma e o corpo é a matéria. Ambas subsistem por elas mesmas e estão em relação. A alma, segundo Boaventura, aperfeiçoa a matéria e se inclina naturalmente ao corpo. O corpo, por sua vez, não é somente a tumba da alma ou uma substância incompleta, mas dá existência concreta à

---

<sup>26</sup> Cf. De Boni, *A escola franciscana: de Boaventura a Ockham*, p. 330.

<sup>27</sup> Cf. Freyer, *Homo viator*, p. 77-110.

<sup>28</sup> Cf. De Boni, *A escola franciscana: de Boaventura a Ockham*, p. 330-331.

alma.<sup>29</sup> Portanto, podemos observar, que a doutrina da pluralidade de formas se encaixa perfeitamente na antropologia de Boaventura.<sup>30</sup>

Também João Peckham, discípulo de Boaventura, defende essa doutrina. Porém, para ele, o corpo e a alma são vistos como compostos, que contém uma série de formas. Ele introduz a expressão *forma corporeitatis* (forma do corpo), expressão utilizada pelos pensadores franciscanos posteriores, também por Guilherme de Ockham. A forma do corpo, segundo Peckham, segue-se a *forma mixionis*, forma que dispõe o corpo para a união com a alma. A alma, por sua vez, há tantas formas quanto as perfeições e atividades que exerce.<sup>31</sup>

Olivi é outro pensador franciscano que defende a teoria da pluralidade de formas. Nas duas dimensões basilares humanas ela se encontra, isto é, tanto no corpo como na alma. Na dimensão corpórea, Olivi não indica exatamente o número de formas essenciais. Por sua vez, na alma, ele diz que são três as formas: a vegetativa, a sensitiva e a intelectual. Contudo, ele não afirma que são três almas distintas, mas que existe uma só alma com três formas diferentes. Mesmo que haja formas diferentes na alma, existe uma unidade substancial no composto humano, segundo o pensamento oliviano. O que liga a alma racional ao corpo é a parte sensitiva. A alma racional não pode ser forma do corpo e estar diretamente ligada a ele porque persiste mesmo depois da morte. Portanto, a alma racional é forma do corpo, não porque ela é racional, mas porque está ligada à alma sensitiva, isto é, não de uma forma direta.<sup>32</sup>

Igualmente, Scotus defende a teoria da pluralidade de formas, em consonância com seus antecessores. Segundo ele, a alma é a forma substancial do corpo e o aperfeiçoa. Porém, existe também a forma da corporeidade no composto humano. Isso não implica uma ruptura no ser humano, o qual permanece unido fundamentalmente: o composto, alma e corpo, é uno por si. Entretanto, Scotus defende que é a unidade do composto que justifica o homem, e não as formas tomadas separadamente<sup>33</sup>.

---

<sup>29</sup> Cf. Merino, *Storia della filosofia francescana*, p. 90-97.

<sup>30</sup> Cf. De Boni, *A escola franciscana: de Boaventura a Ockham*, p. 331.

<sup>31</sup> Cf. De Boni, *A escola franciscana: de Boaventura a Ockham*, p. 331.

<sup>32</sup> Cf. Merino, *Storia della filosofia francescana*, p. 205-206.

<sup>33</sup> Cf. Merino, *Storia della filosofia francescana*, p. 291-292.

Podemos observar que Ockham se coloca em sintonia com os pensadores franciscanos<sup>34</sup>, e retoma diversos argumentos dos pensadores franciscanos, principalmente aqueles desenvolvidos por Scotus. Porém, diferentemente dele, enfatiza a distinção das formas e não afirma, através da filosofia, que a alma é a forma substancial do corpo.

## **2.2 O tema em relação com a doutrina da Igreja**

Uma das afirmações do Concílio de Vienne (1311) é que a alma intelectual é essencialmente a forma do corpo. Todos aqueles que não estiverem de acordo com essa doutrina ou a reprovam são declarados hereges, define o Concílio<sup>35</sup>. Iniciando a argumentação sobre o tema da pluralidade de formas, Ockham concorda com a posição oficial da Igreja, com a ressalva de que essa afirmação conciliar não pode ser provada filosoficamente. Afirmar que a alma intelectual é essencialmente a forma do corpo é algo crível e não pode ser provado com evidência pela razão ou pela experiência.<sup>36</sup>

De fato, a afirmação conciliar tem a doutrina de Alberto Magno e de Tomás de Aquino como pano de fundo, pois eram eles que ensinavam expressamente que a alma é a forma do corpo.<sup>37</sup> A maior parte dos participantes do Concílio fazia parte da escola dominicana, iniciada por Alberto Magno e continuada por Tomás de Aquino, o que influenciou diretamente na posição conciliar. Visava-se combater o averroísmo latino, segundo o qual a união entre a alma e o corpo é somente uma união *in agendo*, porque cooperam na formação das espécies inteligíveis. Ao mesmo tempo, a doutrina conciliar queria combater

---

<sup>34</sup> Cf. Ghisalberti, Guglielmo di Ockham, p. 195.

<sup>35</sup> A doutrina conciliar é expressa deste modo (*Constitutio Fidei catholicae* (902), in Denzinger, *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, p. 500: “*Porro doctrinam omnem seu positionem temere asserentem, aut vertentem in dubium, quod substantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis non sit forma, velut erroneam ac veritati catholicae inimicam fidei, praedicto sacro approbante Concilio reprobamus: definientes, ut cunctis nota sit fidei sinceræ veritas ac praecludatur universis erroribus aditus, ne subintrent, quod quisquis deinceps asserere, defendere seu tenere pertinaciter praesumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tamquam haereticus sit censendus*”.

<sup>36</sup> Cf. Ockham, *Quodlibeta Septem*, I, q. 10, in *Opera Theologica*, vol. IX, p. 63.

<sup>37</sup> Cf. Baldissera, *La decisione del Concilio di Vienne (1311)*, p. 213.

também a doutrina de Pedro Olivi, que afirmava que a alma intelectual não é diretamente a forma do corpo, conforme indicamos anteriormente.<sup>38</sup>

O *Venerabilis Inceptor* não tem a pretensão de ir contra o ensinamento da Igreja no Concílio. Evidenciando que a afirmação “A alma intelectual é a forma do corpo” é um dado de fé, ele se coloca em sintonia com a posição conciliar. De fato, Ockham sempre procurou estar em consonância com o ensinamento da Igreja nos seus escritos filosófico-teológicos. Pode-se observar esse aspecto também quando ele enfatiza a separação da alma intelectual e a forma do corpo.<sup>39</sup>

É possível notar nessa tese de Ockham um outro tema interessante em sua filosofia, isto é, as verdades da fé não precisam ser objeto de demonstração científica.<sup>40</sup> Portanto, segundo o pensamento do *Venerabilis Inceptor*, a fé e a razão pertencem a âmbitos diferentes que podem se interligar, mas que são independentes. As verdades da teologia revelada simplesmente são aceitas e não precisam ser provadas, já as verdades da filosofia precisam necessitar de provas racionais.

### **2.3 Relação do tema com a filosofia de Ockham**

A doutrina da pluralidade de formas pode também ser relacionada com o inteiro pensamento do *Venerabilis Inceptor*. A ontologia ockhamiana parte do individual: todos os seres são singulares. A pessoa humana é consciente disso através da experiência, que é a fonte de todo o conhecimento. O singular perpassa todos os âmbitos do pensamento de Ockham, da ontologia até o pensamento político, tanto que sua filosofia pode ser denominada como “filosofia da singularidade”.<sup>41</sup>

Ockham vê o ser humano como uma unidade que contém diversas partes.<sup>42</sup> Cada pessoa humana, segundo Ockham, deve ser observada a partir dela mesma e não a partir de um conceito de homem, pois o que existe de fato é o ser humano em sua particularidade, que o define como único e irrepetível. O conceito

---

<sup>38</sup> Cf. Baldissera, *La decisione del Concilio di Vienne (1311)*..., p. 215-217.

<sup>39</sup> Cf. Ockham, *Quodlibeta Septem*, II, q. 11, in *Opera Theologica*, vol. IX, p. 164.

<sup>40</sup> Cf. Ockham, *Quodlibeta Septem*, I, q. 1, in *Opera Theologica*, vol. IX, p. 1.

<sup>41</sup> Cf. Alféri, *Guillaume d'Ockham le singulier*, p. 463-474.

<sup>42</sup> Cf. Ockham, *Quodlibeta Septem*, II, q. 10, in *Opera Theologica*, vol. IX, p. 161.

de homem, que se cria mediante um processo de abstração, pertence ao âmbito da filosofia da linguagem e da lógica, e não da ontologia.<sup>43</sup>

Nessa perspectiva, é possível relacionar também a pluralidade de formas com a filosofia de Ockham: o ser humano singular é composto de diversas singularidades, partes. As partes essenciais são denominadas formas. Elas estão inter-relacionadas e, ao mesmo tempo, mantém a sua independência. É possível notar que sustentando a doutrina da pluralidade de formas, ele sublinha a singularidade de cada ser humano e, ao mesmo tempo, enfatiza as singularidades dentro de cada um.

Porém, como mostra Hirvonen<sup>44</sup>, Ockham defende também a unidade do ser humano, mesmo admitindo a existência de formas substâncias. O ser humano em sua totalidade, segundo a visão ockhamista, não é um ser desagregado. É um ser uno e único, que mantém a sua integridade. Portanto, não existe dificuldade para Ockham em defender a unidade do composto humano e, ao mesmo tempo, a pluralidade de formas substanciais, como enfatiza Klocker.<sup>45</sup>

Dessa maneira, a doutrina da pluralidade de formas pode ser relacionada com a antropologia de Ockham e, igualmente, com toda a sua filosofia, que contém na singularidade um de seus princípios. A alma intelectiva, a alma sensitiva e a forma do corpo são expressões das partes singulares com a qual é composto o ser humano. Podemos assim afirmar com Ockham que o oposto do singular não é o plural, mas o universal.

## Considerações finais

Em consonância com os debates filosóficos de seu tempo, Ockham elabora uma doutrina da pluralidade de formas no homem de um modo original. Através de argumentos precisos e diretos, analisando minuciosamente aquilo que os seus predecessores afirmaram, ele constrói a sua teoria, onde ele afirma que o ser humano é composto por uma alma intelectiva, uma alma sensitiva e uma forma do corpo.

---

<sup>43</sup> Cf. Ockham, *Summa Logicae*, I, cap. 1, in *Opera Philosophica*, vol. I, p. 9.

<sup>44</sup> Cf. Hirvonen, *Ockham un Human Being*, in *Studia Theologica - Nordic Journal of Theology*, 53 (1999), p. 46.

<sup>45</sup> Cf. Klocker, *William of Ockham and the Divine Freedom*, p. 57.

Essa doutrina comprova também que o *Venerabilis Inceptor* se coloca em sintonia com a escola franciscana de pensamento, procurando permanecer fiel ao ensinamento da Igreja. Por outro lado, ele não repete somente aquilo que os seus predecessores ensinaram. A pluralidade de formas tem o fundamento também em sua própria filosofia, principalmente no que tange a distinção entre os âmbitos da fé e da razão e na sua antropologia da singularidade.

## REFERÊNCIAS

- Alféri, Pierre. **Guillaume d'Ockham le singulier**. Paris: Editions de Minuit, 1989.
- Aristoteles. De generatione animalium. *In: Aristoteles Latinus*. Vol. XVII.2.V. Translatio Guillelmi de Moerbeka. Edidit Drossaart Lulofs. Bruges - Paris: Desclée de Brouwer, 1966.
- Augustinus. De duabus animabus. *In: Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*. Vol. 25.1. Recensuit Iosephus Zycha. Pragae - Vindobonae - Lipsiae: Tempsky - Freytag, 1891, p. 66-68.
- Augustinus. In Iohannis Evangelium. *In: Corpus Christianorum Series Latina*. Vol. 36. Edidit Radbodus Willems. Turnholti: Brepols, 1954.
- Baldissera, Alessio. La decisione del Concilio di Vienne (1311) "Substantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis forma" nell'interpretazione di un contemporaneo. **Rivista di Filosofia Neo-Scolastica**, Milano, vol. 34, n. 4, p. 212-232, jul. 1942.
- Constitutio Fidei catholicae (902). *In: Denzinger, Heinrich (org.). Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Bologna: EDB, 2003, p. 498-502.
- Damascenus, Ioannes. **De Fide Orthodoxa**: Versions of Burgundio and Cerbanus. Edited by Eligius Buytaert. New York: The Franciscan Institute, 1955.
- Damiata, Marino. **L'uomo**: I problemi di Ockham. Vol. IV. Firenze: Edizioni Studi francescani, 1999.
- De Boni, Luís Alberto. A escola franciscana: de Boaventura a Ockham. **Veritas**, Porto Alegre, v. 45, n. 3, p. 317-338, set. 2000.
- Freyer, Johannes. **Homo Viator**: l'uomo alla luce della storia della salvezza, un'antropologia teologica in prospettiva francescana. Bologna: EDB, 2008.

- Gennadius. Liber sive definitio ecclesiasticorum dogmatum. **The journal of theological studies**, Oxford, v. 25, 1905, p. 78-99.
- Ghisalberti, Alessandro. **Guglielmo di Ockham**. Milano: Vita e Pensiero, 1996.
- Hirvonen, Vesa. William Ockham on Human Being. **Studia Theologica - Nordic Journal of Theology**, Routledge, v. 53, n. 1, p. 40-49, 1999.
- Klocker, Harry. **William of Ockham and the Divine Freedom**. Milwaukee: Marquette University Press, 1996.
- Merino, José Antonio. **Storia della filosofia francescana**. Milano: Edizioni Biblioteca Francescana, 1993.
- Ockham, Guillelmus de. Quodlibeta Septem. *In*: Ockham, Guillelmus de. **Opera Theologica**. New York: St. Bonaventure University, 1980. v. 9.
- Ockham, Guillelmus de. Summa Logicae. *In*: Ockham, Guillelmus de. **Opera Philosophica**. New York: St. Bonaventure University, 1974. v. 1.
- Ockham, William of. Seleção de textos. *In*: **Os Pensadores**. Volume VIII: "Tomás de Aquino, Dante, Duns Scot, Ockham". Tradução e notas de Carlos Lopes de Mattos, São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 354-365.

# Sobre a classificação dos termos e significação em Guilherme de Ockham

Umbelina Maria Galvão de Moura

## Introdução

Guilherme de Ockham, um dos mais destacados filósofos da Idade Média, legou à posteridade um tratado de lógica elementar elaborado em Munique, composto por cinco partes distintas. Dentre suas diversas obras, sobressai-se a *Summa Logicae*, escolhida para a análise dos termos. Esta obra, escrita entre 1324 e 1327, é dividida em três partes principais: "Sobre os Termos", "Sobre as Proposições" e "Sobre o Silogismo". A *Summa Logicae* introduziu diversas inovações no campo da lógica, representando um estudo aprofundado da lógica aristotélica clássica, bem como da lógica de Pedro Hispano. A *Summa Logicae* não se limita a reconhecer a ciência lógica como prioridade, mas também analisa diversas extensões, tanto sobre a verdade como também os princípios gerais. A classificação inovadora dos termos introduzida por Ockham na obra marcou uma ruptura significativa com a lógica anterior, abandonando a concepção de objetos reais extramentais em favor de uma abordagem predicativa.

Nessa nova perspectiva, os termos adquirem significado com base na predicação, inter-relacionando-se por meio das estruturas abstrativa e intuitiva, distantes de qualquer representação *in re* universal presente no realismo da época. Essa abordagem reformula o estudo da linguagem, da semântica, da gramática e da linguística, destacando-se na obra de Ockham como uma inovação significativa em comparação com as antigas sumas lógicas dos séculos XII e XIII. O filósofo oferece uma análise do estudo da teoria da argumentação, sendo essa uma de suas contribuições mais notáveis, juntamente com o desenvolvimento do conceito de signo. Embora à primeira vista possa parecer que Ockham se alinha com a crítica nominalista da tradição, uma análise mais profunda revela sua proximidade com uma abordagem naturalista. Sua ênfase na origem dos conceitos, independentes das regras de suposição para encontrar verdade e significação, revela uma rigorosidade metodológica nesse aspecto.

Na *Summa Logicae*, duas características fundamentais se destacam, diferenciando-a das demais obras anteriores. Primeiramente, há uma clara ruptura na abordagem da questão da significação. O autor redefine e utiliza o conceito de *significatio* de maneira distinta, separando os signos\conceitos ou intenções da alma dos signos de palavras faladas ou escritas, que revelam a função cognitiva das coisas em sua existência individual exterior à alma. Essa nova definição, entendida como uma forma de subordinação, representa uma mudança significativa na compreensão da relação entre as representações mentais e a realidade externa. Ademais, na lógica ockhamista, observa-se uma teoria da suposição firmemente fundamentada em seu conceitualismo, desvinculada de considerações metafísicas. Embora essa teoria não dependa integralmente de seu conceitualismo, é relevante notar que os realistas poderiam seguir Ockham mesmo nos pontos críticos previamente mencionados. Hochstetter (1927) corrobora a ideia de que existe uma conexão causal que explica a naturalidade do significado associado ao conceito. A análise lógica e linguística é simplificada, integrando temas anteriormente independentes em uma estrutura coesa. Os tratados sobre restrições, distribuições, apelações, ampliações e copulações são completamente eliminados na obra de Ockham; no entanto, seus problemas específicos são discutidos parcialmente na teoria das suposições e na segunda parte de sua *Summa Logicae*, onde ele aborda proposições.

## **Lógica escolástica e suas características<sup>1</sup>**

De acordo com Moura (2023), observa-se que, ao longo do século XII, a lógica se destacou em relação às demais ciências, o que se deve, em parte, aos estudos do Trivium durante a fase escolástica. Nesse período, a lógica conquistou certa autonomia, sendo amplamente utilizada por filósofos e teólogos como uma ferramenta para a formulação de teorias não apenas filosóficas, mas também teológicas, de maneira mais precisa. Isso deu origem a comentários, tratados e paráfrases que reinterpretaram os textos clássicos, trazendo novas análises e significados importantes para o desenvolvimento da lógica. Um dos primeiros a seguir essas linhas de raciocínio foi Porfírio, que, baseando-se na *Isagoge*,

---

<sup>1</sup> É necessário se fazer saber e ter como base cruciais as duas bibliografias sobre a história da lógica na idade média de E.D. Ashwoeth

ofereceu novas reinterpretações das *Categorias* de Aristóteles, juntamente com os comentários de Boécio, o que levou ao surgimento de um escopo que posteriormente ficou conhecido como a "querela dos universais". Em uma leitura mais tradicional, a querela dos universais engloba todas as temáticas e discussões acerca do realismo e do nominalismo, assim como suas subcategorias, como o realismo moderado na Idade Média. Boehner (1952) argumenta que a análise da teoria das consequências revela algumas das realizações mais sofisticadas da lógica escolástica. Ele enfatiza que os escolásticos alcançaram um elevado grau de formalidade na lógica das consequências, o que, dentro da tradição aristotélica, é considerado um indicativo de perfeição. Boehner, contudo, ressalta que os escolásticos não foram inteiramente originais nessas questões; em vez disso, redescobriram ou descobriram diversos teoremas significativos que continuam a ser valorizados na lógica moderna. Ele também aponta a falta de informações claras sobre a origem de alguns elementos da lógica escolástica, incluindo o tratado sobre consequências. O filósofo menciona que, embora algumas regras consequenciais básicas possam ser rastreadas até Aristóteles, não há uma teoria significativa de consequências presente no *Organon*.

É necessário ter consciência de que, cronologicamente, há uma sequência que abrange três contextos ou modelos da Idade Média. Nesse sentido, irei contextualizar como a lógica escolástica, juntamente com suas análises e temáticas, está inserida na Lógica Velha, na Lógica Nova e na Lógica Moderna. Cada um dos séculos correspondentes a essas etapas do estudo das estruturas significativas no período escolástico é de importância primordial para a aquisição de verdades metafísicas e epistemológicas. Por exemplo, as cinco noções aristotélicas de gênero, espécie, diferença específica, próprio e acidente, que são consideradas como espécies de axiomas últimos da natureza, geram e continuam a gerar debates filosóficos profundamente relevantes até os dias de hoje, permeando todos os tipos de lógicas existentes. No entanto, é no contexto medieval que essas *Categorias*, analisadas como predicamentos, são vistas como:

“Em primeiro lugar as supremas figuras do Ser e, em segundo lugar são supremas predicções e, portanto, figuras lógicas; em terceiro lugar, necessariamente, tem uma relevância gramatical precisa. Como se depreende do limiar da *Isagoge*, a interpretação lógica é ponto de partida para

pensadores como Porfírio, prosseguindo com Boécio na Idade média mediante uma complexa articulação e uma rica gama de matizes” (Santos, 2002, p.23).

Conforme argumenta Spinelli (2005), houve um movimento gradual entre os autores da Escolástica, culminando em Guilherme de Ockham, que visava estabelecer um novo modo de pensar, refletindo um modelo renovado de racionalidade. Esse movimento implicava uma maior autonomia em relação à religião e uma postura crítica revisada frente à autoridade de Aristóteles e à tradição do saber estabelecido. A ruptura com a verdade religiosa, especialmente ao excluir questões de fé do domínio do conhecimento ou da ciência, era vista como potencialmente desastrosa para a Escolástica tradicional, mas não para o progresso da ciência. Para esta última, tal ruptura representava a remoção de obstáculos e, conseqüentemente, a abertura de novas perspectivas para o seu desenvolvimento.

## **O primeiro cogito é a singularidade<sup>2</sup>**

Ockham, ao contrário de São Tomás de Aquino, argumenta que o intelecto só concebe o singular através da aquisição de conhecimento universal, precedendo, portanto, o conhecimento do individual. Em contraste, Ockham defende que a origem do singular é acessível por meio de uma intuição primordial que precede qualquer outro tipo de conhecimento. Entende-se que o conceito de Ente seria unívoco, implicando outros objetos conhecíveis. Segundo Spade (1998) Tudo que é anterior a uma coisa-mãe realmente distinta dela pode existir sem

---

<sup>2</sup> No tópico acima é importante ressaltar que o termo "cogito" não deve ser confundido com a filosofia de René Descartes sobre o "penso, logo existo". Apesar de haver uma argumentação sobre o conhecimento intuitivo, onde Descartes percebe intuitivamente a autoevidência do "sum" por meio de um simples ato de visão mental, não se deduz o "sum" a partir do "cogito" de forma silogística. Descartes ocasionalmente sugere que nossa existência é intuitivamente óbvia sem propor o "cogito" como premissa. Em alguns momentos, ele indica que seu primeiro princípio é a existência do pensamento, não necessariamente o "cogito, ergo sum", que pode ser interpretado como dedução aparente. A utilização da palavra "cogito" parece ser mais uma forma de chamar a atenção para a autoevidência do "sum", sem que isso signifique uma inferência calculada.

aquela outra coisa. Contudo, de acordo com você, essa coisa universal é anterior e realmente distinta do seu singular.

“O intelecto humano em primeiro lugar aprende um concreto existente, ou seja, tem uma intuição sensível e ao mesmo tempo intelectiva de uma realidade singular, e ao mesmo tempo, forma em si o conceito universalíssimo do Ente, como positividade comum a todas as coisas” (Ockham, 1999, p.20).

Conforme discutido em Aquino (2004), é relevante afirmar que a singularidade de um objeto ou conceito não é incompatível com sua inteligibilidade devido à sua singularidade em si, mas sim em virtude de sua materialidade. A compreensão ou inteligibilidade ocorre de forma imaterial. Portanto, a existência de um singular de natureza imaterial, como o intelecto, não é incompatível com a inteligibilidade. Em suma, a mente, enquanto entidade imaterial, é capaz de apreender e compreender a singularidade sem comprometer o processo de inteligibilidade. Em Ockham, e em seus escritos de caráter terminológico, foram realizadas análises semânticas aprofundadas com ênfase na singularidade (singularitas) do real. É interessante ressaltar também que há duas linhas de estudos na qual se dedicou, e eles são marcados por análises de natureza teológica e de interesses políticos, nas quais esses não nos interessam aqui.

Sem dúvida, o primeiro contato com a aquisição do conhecimento ocorre por meio da compreensão intuitiva, a qual pressupõe a existência do objeto cognoscível. Por outro lado, a compreensão abstrativa opera independentemente da existência ou inexistência do objeto cognoscível. Como afirmado, *prima notitia intellectus per primatum generationis est notitia intuitiva*. Segundo Guilherme de Ockham, a aptidão para o conhecimento repousa em duas características naturais do ser humano: a capacidade de inferir e abstrair. Embora esses modos de conhecimento compartilhem semelhanças, apresentam uma distinção crucial. O conhecimento intuitivo permite a formulação de juízos evidentes sobre a realidade contingente, enquanto o conhecimento abstrativo oferece uma compreensão mais limitada do que existe ou deixou de existir, sem depender de entidades reais. É relevante observar que o conhecimento abstrativo frequentemente se baseia em conhecimento intuitivo. Por exemplo, considere o conceito de 'justiça': embora não

esteja diante de uma situação específica, o conceito continua a ser mantido na mente por meio de um conhecimento abstrativo, mesmo quando a situação concreta não está presente.

Ademais, há uma segunda modalidade de conhecimento abstrativo, associada ao conhecimento universal ou conceitual. Esta forma de conhecimento ultrapassa a singularidade e permite a compreensão de conceitos que se aplicam a diversas instâncias. Por exemplo, ao compreender o conceito de "mamífero" como uma classe de animais que se alimentam de leite materno, é possível aplicar esse conhecimento a diferentes espécies sem a necessidade de referir-se a uma entidade real específica. Essa distinção na teoria de Ockham evidencia a complexidade e a profundidade das formas de conhecimento, destacando a interconexão entre o abstrato e o intuitivo na formação do entendimento humano. De acordo com Bohner:

“Existe uma nuvem (...) Se depois de algum tempo a nuvem passa pelo céu e não sou mais capaz de vê-la, mas ainda a tenho na mente e continuo pensando nela, não sou mais capaz de um juízo existencial sobre a nuvem, mas ainda tenho um conhecimento abstrativo dela, um conhecimento que abstrai de sua existência ou não-existência” (Bohner, 1990, p.25).

Nosso intelecto possui a capacidade de conhecer intuitivamente realidades singulares que constituem os objetos do conhecimento sensível. Para ilustrar, podemos considerar exemplos de particulares onde se encontram predicções em diversos modos e categorias. É por meio dessa habilidade de abstração de segundo nível que somos capazes de formular juízos fundamentais para a compreensão do mundo. Essa capacidade também se estende à aquisição de semelhança, um tema que será abordado mais adiante. Quando nos questionamos sobre a origem dessa capacidade cognitiva, tanto intuitiva quanto

abstrativa<sup>3</sup>, adentramos em um território gnosiológico. A resposta para essa indagação inevitavelmente nos conduziria a uma discussão de natureza teológica, pois investigar de onde advém essa estrutura e capacidade cognitiva implica considerar uma origem transcendente. Ockham propõe que Deus seja o criador dessa capacidade estrutural do conhecimento, infundindo em nós tais possibilidades. O autor argumenta que somente Deus possui o poder de causar, por exemplo, o conhecimento intuitivo de um objeto não existente, como é evidenciado na capacidade abstrativa.

Em Ghisalberti 1997, a manutenção dessa possibilidade se dá pelo fato de que Deus possui um conhecimento intuitivo do presente, do passado e do futuro, bem como dos seres atuais e dos puramente possíveis. Dessa forma, Deus tem a intuição de aquilo que não mais existe, aquilo que ainda não existe e aquilo que jamais existirá. Isso permite que Ele conceda ao homem a capacidade de intuição intelectual sobre um objeto ausente ou inexistente. As razões que fundamentam essa concepção são as seguintes: Deus é capaz de fazer qualquer coisa que não seja contraditória; ele pode produzir diretamente aquilo que usualmente cria por meio de causas secundárias; e ele é capaz de realizar, de maneira separada, dois atos que são realmente distintos entre si. Essa análise teológica oferece uma

---

<sup>3</sup> Ockham não se limita a uma análise superficial dos tipos de conhecimento; ele aprofunda suas investigações, apresentando duas distinções cruciais no âmbito do conhecimento intuitivo. Ele categoriza esse tipo de conhecimento em duas modalidades distintas: perfeito e imperfeito. O conhecimento intuitivo perfeito refere-se à compreensão da existência ou inexistência de algo. Essa capacidade proporciona uma noção intelectual detalhada daquilo que é conhecido, principalmente no contexto do conhecimento do presente. Nesse sentido, um conhecimento intuitivo perfeito nos permite discernir claramente o que existe no momento. Por outro lado, o conhecimento intuitivo imperfeito difere ao fornecer evidências relacionadas a proposições, juízos e existências vinculadas ao passado. Essa noção do passado é de natureza mais simples, remetendo-nos ao que já existiu. Importante notar que este tipo de conhecimento intuitivo não exige necessariamente a presença direta do objeto, podendo ser referido a partir de um conceito. Essa distinção torna-se particularmente relevante quando abordamos proposições relacionadas ao tempo passado. Ao elucidar essas distinções, Ockham proporciona uma visão mais refinada e nuancada do conhecimento intuitivo, destacando sua capacidade de abranger tanto o presente quanto o passado. Essa análise, permeada por suas considerações filosóficas, ressalta a complexidade e a variedade dos modos de conhecimento, contribuindo para uma compreensão mais profunda da epistemologia ockhamiana.

perspectiva profunda sobre a natureza do conhecimento humano, destacando sua dependência ontológica de uma fonte transcendente. Mas complemento que possa ser, pelo menos em parte, analisado qual a natureza real da significação dos conceitos.

## **Classificação dos termos e sobre o universal: interpretação conceitualista (naturalista)**

Há autores que consideram que a filosofia da natureza e o método filosófico se constituem resumidamente ao princípio da economia. Corroborando com Ockham (1999), devemos aceitar a explicação mais simples em vez da mais complexa. Com essa tese, consegue-se reduzir até mesmo algumas questões da metafísica clássica, desde a noção de substância até o princípio de causalidade, além de questões da própria filosofia da natureza, como a redução da quantidade à substância ou qualidade; a negação de toda realidade extra-mental do movimento, distinta daquela móvel, e a negação de toda realidade extra-mental do tempo distinta das coisas em movimento; a redução da noção de duração eterna a um pseudoconceito; a possibilidade de uma criação ab aeterno do mundo; a possibilidade de existência de múltiplos mundos; a noção de infinito na natureza como algo indefinido; e a afirmação da unidade do universo. Além disso a forma de como o filósofo classificou e distinguiu os termos e a própria lógica como uma ciência que não tem como objetos reais extramentais e sim predicativa<sup>4</sup>, fez com que essa nova análise trouxesse uma autonomia mediante aos outros pensadores, independentemente em ser antecessor ou posterior. O filósofo está firmemente convencido de que apenas o indivíduo existe e de que a realidade é, por natureza, singular e, como tal, é inteligível. Em outras palavras, a realidade é compreensível em sua singularidade intrínseca.

Devemos observar que a Navalha de Ockham não constitui um princípio absoluto, mas sim uma condição que facilita a concepção da atividade filosófica como uma estratégia racional aplicável a diversos campos do conhecimento. O filósofo não a utilizou como um princípio rígido, mas como uma orientação

---

<sup>4</sup> Trazendo nos termos uma significação a depender da predicação, os objetos do conhecimento seriam as proposições onde se relacionam e se combinam através da estrutura cognitiva e intuitiva

metodológica que privilegia explicações mais simples em detrimento das mais complexas. Assim, devemos aceitar explicações mais simples quando possível, o que permite simplificar questões complexas, como a noção de substância e o princípio de causalidade. Além disso, essa abordagem pode influenciar várias questões na filosofia da natureza, incluindo a natureza do movimento, a noção de tempo, a criação do mundo, a existência de múltiplos mundos, entre outros. Nesse direcionamento, corroborando com Bottin (1996), a "navalha de Ockham" pode ser vista como mais do que um simples princípio; ela representa uma condição essencial que viabiliza a atividade filosófica como uma estratégia racional aplicável em diversos campos do conhecimento, desde a metafísica até a gnoseologia, passando pela elaboração de doutrinas científicas até a ética. Ockham não a utilizou como um princípio formal, mas sim como uma orientação crítica que impulsionou uma abordagem mais simplificada e parcimoniosa na análise filosófica e científica.

Termo em Ockham é tudo aquilo na qual posso supor, vale ressaltar que a *suposição* exposta aqui é a do sentido escolástico que remete a "substituição", ou seja, consiste em algo estar no lugar que se faz sujeito ou predicado numa proposição. Os termos e proposições devem possuir referências para que o sujeito ou predicado tenha algo para supor, seguimos com ele com o mesmo sentido escolástico com a palavra "proposição", a saber, denotando sentenças e entidades linguísticas passíveis de serem verdadeiras ou falsas. O termo também pode ser tudo aquilo que consiste na proposição que se faz sujeito ou predicado, e até mesmo uma proposição inteira, excluindo apenas as preposições, conjunções e verbos.

Existem três características fundamentais atribuídas aos termos: o mental, o oral e o escrito. Guilherme de Ockham realiza uma análise metódica das funções inerentes a cada uma dessas categorias, identificando que o termo mental é aquele que naturalmente representa e expressa diretamente a coisa significada, compartilhando assim a mesma natureza dos conceitos. Por outro lado, os termos orais são manifestados por meio de palavras, enquanto os termos escritos são representados por sinais gráficos. Ambos, os termos orais e escritos, são considerados convencionais, o que significa que estão sujeitos a variações em seus significados, ao contrário do termo mental, que não pode ser modificado arbitrariamente.

Um exemplo ilustrativo dessa distinção pode ser observado na seguinte proposição: "Cidade é um nome de seis letras". Caso traduzíssemos essa proposição para outro idioma, como o inglês, a sentença seria: *The city is a four letter name*. Essa variação evidencia a natureza convencional dos termos orais e escritos, que podem ser alterados com base na convenção linguística, enquanto o termo mental mantém sua estabilidade conceitual independente de mudanças linguísticas. Em Eco (1990), o aspecto formal mencionado permite que o pensamento seja expresso em várias línguas. Pode-se originalmente falar em uma língua e supor que o que é dito possa ser equivalente em outras línguas por meio da tradução. Devido essa modificação entre os idiomas e outros elementos, as palavras não evocam nada a mente, apenas o conceito correspondente<sup>5</sup>, o signo nesse caso, substitui algo que representa, do qual ocupa o lugar, sem ser do mesmo plano da realidade, *rationis signum ac verum objectum*<sup>6</sup>. A palavra, em si mesma, não possui significado intrínseco e não evoca diretamente uma imagem ou ideia na mente sem a mediação de um conceito. O significado de uma palavra está intrinsecamente ligado ao conceito que ela representa. Este conceito atua como uma imposição semântica que confere sentido à palavra. Assim, se o conceito não existisse, a palavra correspondente também não teria existência significativa. A palavra depende do conceito para adquirir seu significado e, conseqüentemente, sua utilidade na comunicação. Sem o conceito, a palavra se reduziria a um mero conjunto de sons ou símbolos desprovidos de sentido. Oliveira (2006) argumenta que o "verbo mental" não é a causa da expressão que possui o mesmo significado que é atribuído pela afeção da alma, uma vez que tal afeção não pertence a nenhuma língua convencional.

A ideia de que "a palavra, em si mesma, não possui significado intrínseco e depende do conceito" complementa a noção de linguagem mental. Para Ockham, as palavras na linguagem falada e escrita adquirem significado apenas quando estão associadas aos conceitos mentais que representam. Dessa forma, os traços significativos da linguagem falada e escrita devem ser compreendidos em relação

---

<sup>5</sup> Essa explicação apenas ressalta a dependência ontológica entre termos e conceitos na filosofia de Ockham. Essa relação ressalta o conceitualismo, indicando que os termos não têm uma existência independente, mas dependem dos conceitos mentais para sua significação. Isso destaca a ênfase de Ockham na primazia dos conceitos mentais na estruturação da linguagem e na compreensão da realidade.

<sup>6</sup> O sinal da razão e o verdadeiro objeto

aos traços da linguagem mental. Sem um conceito, a palavra seria vazia e desprovida de significado, refletindo a ideia de que a verdadeira semântica reside na mente. Segundo Perini Santos (2000), o uso da linguagem mental desempenha um papel crucial na semântica ockhamiana. Identificar características significativas da linguagem falada e escrita implica associá-las aos traços da linguagem mental. O critério para determinar quais características pertencem à linguagem mental e são relevantes para a veracidade das sentenças não difere da definição do que é significativo em qualquer linguagem. Nesse contexto, é necessário distinguir dois tipos de função que o recurso à linguagem mental pode assumir. A linguagem mental (LM) desempenha um papel fundamental na semântica ockhamiana, pois representa uma realidade psíquica presente em cada indivíduo.

Pensar, falar e compreender o que os outros falam envolvem a associação de sinais sonoros a representações mentais realmente existentes em cada um. Assim, uma teoria sobre a LM também é uma teoria sobre a mente humana, pois aborda algo que é realmente existente nos indivíduos. Na análise linguística, podemos associar termos mentais a atos de intelecção ou discernir traços significativos da linguagem falada e associá-los à LM. Vale ressaltar que, em alguns casos, a realidade psíquica da LM pode não ser relevante para a análise linguística, permitindo-nos aplicar o mesmo tipo de análise sem comprometer-nos com teses sobre o conhecimento ou a mente. Isso nos possibilita alcançar resultados semelhantes, mantendo-nos neutros em relação à realidade psíquica da linguagem.

Ao compreender minuciosamente essas leituras, torna-se evidente que se configura como um nominalista, pois não sustentaria a visão de que termos tendo como caráter subordinação das afecções, sejam orais ou escritos, são convencionais a ponto de carecerem de sentido e verdade em uma proposição. Nesse contexto, palavras e nomes não possuem uma significação intrínseca e duradoura, dado que suas mudanças de significado são inevitáveis. Diante desse entendimento, não podemos reduzir ou inferir que nomes e palavras possuam uma denominação absoluta. O que encontramos na abordagem no autor é uma prescrição de significação que parte de um conceito já existente. Mesmo diante das contingências e da dinâmica inerente à linguagem, somos conduzidos sempre a um sinal que só pode ser de natureza mental e, conseqüentemente, digno de um entendimento primordial.

Essa perspectiva sublinha a centralidade do conceito na construção do significado, distanciando-se da concepção nominalista que minimiza a realidade intrínseca dos termos. Panaccio (1991) apoia a reflexão de que a significação dos termos é equivalente à significação de suas definições. Este problema crucial da semântica foi abordado por dois grandes pensadores separados por seis séculos: Guilherme de Ockham e, mais recentemente, Saul Kripke e Hilary Putnam. Em ambos os casos, a conclusão é que a significação de um tipo específico e fundamental de termos os termos absolutos para Ockham não se reduz apenas à sua definição.<sup>7</sup>

Voltando ao sentido escolástico, o interessante dessa análise ockhamiana é a forma como podemos simplificar aquela especulação gramatical que antes era defendida sobre a existência de conceitos universais entre a linguagem e realidade, pois aqui o termo e sua função significativa está inserida num contexto sintático. A metafísica ockhamista é simples, o que existe é o singular, é de suma importância ter a leitura de que os termos são individuais e por isso não tem a forma dos objetos nas quais são implicados na realidade, independentemente de ser oral ou escrito. Sendo assim o franciscano destaca a necessidade de separar o objeto e o referente na realidade, uma vez que não podemos atribuir qualidades intrínsecas aos objetos sem incorrer em contradições.

Essa distinção é particularmente crucial quando as análises são concebidas dentro da própria estrutura significativa. Dentro dessas considerações, surgem subdivisões na estrutura significativa, sendo duas classes notáveis: termos

---

<sup>7</sup> Nos estudos contemporâneos, deparamo-nos com uma análise que, embora não seja divergente, apresenta nuances distintas em relação ao que foi anteriormente discutido. Friedrich Ludwig Gottlob Frege, por exemplo, postula que o sentido de uma expressão é seu significado lógico, independentemente da existência ou não de um referente concreto no mundo real. Podemos ilustrar isso ao considerar a expressão "o planeta mais próximo do sol", que possui um sentido definido, embora não haja um referente único, dada a presença de vários planetas que poderiam corresponder a essa descrição. Outro exemplo relevante nas obras de Frege é a análise das palavras "estrela da manhã" e "estrela da tarde" em seus artigos *Sentido e Denotação*. Nesse contexto, Frege (1978) argumenta que, mesmo sendo palavras diferentes, ambas denotam o mesmo objeto, que, no caso, é o planeta Vênus ("**a** = **a**" e "**a** = **b**"). Esse enfoque destaca a importância do sentido lógico da expressão, independentemente das diferenças linguísticas superficiais, e reforça a ideia de que a denotação pode permanecer constante, mesmo quando as palavras utilizadas variam.

categoremáticos e termos sincategoremáticos. Os categorematas referem-se a entidades existentes e já possuem uma significação completa. Através das proposições, somos induzidos a designar sempre o indivíduo ou objeto no mundo real. Um exemplo elucidativo de termo categoremático é "Homem", presente na proposição: **Aristóteles é um homem**. Nesse caso, "Homem" é um termo categoremático, pois designa diretamente uma entidade existente, no caso, Aristóteles, representando a completa significação desse termo na proposição.

Essa distinção entre esses termos proporciona uma estrutura analítica que contribui para a compreensão refinada da filosofia de Ockham e sua abordagem meticulosa à mental e à representação da realidade. Podemos evidenciar essa abordagem por intermédio da seguinte proposição: **O homem corre**. Na proposição explicitada anteriormente, podemos associar esse termo a um indivíduo que é conhecido, pois não temos a capacidade de conceber um homem sem forma em movimento. Nesse contexto, é pertinente ressaltar que Guilherme de Ockham delinea dois tipos de significação, conforme explicado na obra magistral o filósofo valida o significado do referente na estrutura significativa quando uma proposição verdadeira é assegurada pela referência e significação de seus componentes com a realidade. Isso se torna evidente especialmente no segundo modo de significação, onde é possível atribuir significado a um conceito, como uma qualidade ou propriedade.

A predicação, nesse contexto, sempre se fundamenta nas regras de suposição, demonstrando os valores subjacentes a cada uma delas. Os termos apresentados nessas proposições conseguem, em parte, captar as nuances relacionadas à significação da substância ou qualidade individual fornecida. Dessa forma, Ockham proporciona uma estrutura lógica que não apenas vincula as proposições à realidade, mas também permite uma análise mais profunda das relações de significação entre os termos e os referentes na construção do entendimento filosófico. Os sincategorematas não se referem a nada real, são operadores lógicos, que informam como conectar os termos categoremáticos em uma proposição, esses termos apenas fazem parte da estrutura das proposições, e é aquilo que o filósofo chama de sinais mentais<sup>8</sup>. Exemplos: "Nenhum", "todos",

---

<sup>8</sup> Não é possível ligá-lo a uma produção do representativo, isso porque o sinal junta-se com a função suposicional.

“algum”, “não”, “se”<sup>9</sup>. Sendo assim, tendo cada termo uma função específica, notoriamente começamos a perceber que não deve existir realidades extramentais. Dentro desse contexto, Ockham identifica várias classes de categoremáticas, das quais destacaremos duas com o fito de serem analisadas: os termos absolutos e os termos conotativos.<sup>10</sup>

Os termos absolutos significam um objeto diretamente, sem significar ao mesmo tempo direta ou indiretamente uma outra coisa, por exemplo, o termo animal, pode significar homem, cão, cavalo, tudo na mesma proporção. O termo Sócrates é um animal, não é implicado que Sócrates tem animalidade. Esses termos são resultados de um contato direto e imediato do intelecto, fruto de um ato de abstração da realidade. Termos absolutos, como nomes próprios e pronomes demonstrativos, revelam sua forma lógica de maneira direta e não podem ser mais claramente expressos por meio de parafrazeamento. Por outro lado, termos conotativos possuem um significado direto, mas também implicam indiretamente em algo mais., como no caso do termo branco, significa diretamente coisas brancas e indiretamente a noção de brancura, que muitos da tradição realista considerariam um universal. Podemos concordar com Fredosso (2011) que cada termo comum na linguagem representa uma entidade específica, conhecida como uma natureza universal ou comum.

Esta natureza universal é uma abstração que se aplica a múltiplas instâncias particulares, mas ela própria não pode ser verdadeiramente predicada de qualquer instância individual. Assim, os termos comuns servem para designar categorias ou classes de entidades que compartilham características essenciais,

---

<sup>9</sup> Explicando as aspas, Ockham não faz uso de aspas, porém por questões de compreensão, utilizei.

<sup>10</sup> Os termos convencionais; são orais e escritos e possuem significativa diferenciada do natural, pois eles podem mudar, são compostos de palavras e conceitos arbitrário, uma palavra é intermediária do conceito, sua forma escrita ou falada não implica o objeto e sim o conceito dela. A palavra-nomes se coloca no lugar da coisa da qual se ocupa o lugar, é uma relação imediata. Termos naturais: signo arbitrário, está na mente, é mental, significa eles mesmos. A linguagem arbitrária não cai no conceito da realidade, pois isso é a função da palavras-nomes. Palavra e conceito significam apenas enquanto correspondência ao termo arbitrário, pois ele sim é independente. O conceito é arbitrário e são semelhanças naturais das coisas que significam a eles. Ockham atenta também que existem os termos de segunda imposição, esses se referem a termos inventados, adquirindo significação apenas na linguagem possuindo uma característica figurativa (*nomina mominum*)

mas a universalidade desses termos significa que eles transcendem qualquer instância particular. Isso implica que a linguagem comum, ao usar termos universais, opera em um nível de abstração que facilita a comunicação e a categorização, mas que também exige um entendimento das limitações inerentes a esses termos quando aplicados a casos individuais. Para Ockham, a noção de brancura faz parte da significação do termo branco. Termos conotativos, geralmente tem a função de trazer na mente percepções repetidas devido um hábito, ou seja, eles são termos concretos que concernem a categoria da quantidade, sendo assim, ao ter contato com diferentes aspectos e dimensões de branco, teremos a noção de brancura devido um processo de abstração. Brancura é uma particularidade daquilo na qual define-se o que é branco.

Gramaticalmente, ambas significações, “branco” e “brancura” se diferem pelas suas categorias de quantidade, ou seja, por indicarem suas desinências no plural ou singular. Dessa forma os adjetivos indicam os nomes concretos e os nomes em abstrato seriam os substantivos com mais sílabas. A partir dessa leitura podemos perceber que há um estudo gramatical rígido acerca das funções exatas dos termos, a ordem e estrutura dessas funções mostra que a predicação sempre prevalece e o universal se limitaria nessa organização das categorias de quantidade e desinências tanto de gênero, como de número. Sua crítica do universal começa evidentemente nessas classificações de adjetivos e substantivos, fazendo com que o universal seja parte de uma predicação<sup>11</sup>. Ockham enfrenta um desafio significativo ao demonstrar que as variações propostas pelos realistas parecem evidentemente falsas. O filósofo utiliza como critério esclarecer as

---

<sup>11</sup> No contexto histórico em que Guilherme de Ockham viveu, os debates filosóficos, teológicos e lógicos eram intrinsecamente interligados, abordando temas fundamentais como a natureza de Deus, seus princípios e as contradições linguísticas. A necessidade de análises específicas e apropriadas tornou-se evidente, especialmente ao lidar com questões relacionadas aos particulares, singulares e à essência da existência. Na Idade Média, a busca por uma forma lógica distinta da aristotélica ganhou destaque, marcando uma fase crucial na evolução do pensamento filosófico. Para compreender as implicações dessas discussões, é pertinente fazer referência a Duns Scotus, um proeminente escolástico cujas ideias foram alvo das críticas substanciais de Guilherme de Ockham. A análise das divergências entre suas abordagens serve como introdução essencial para a compreensão das origens das novas extensões analíticas propostas por Ockham. Por meio das considerações a seguir, podemos discernir as distinções entre esses pensadores, evidenciando como filósofo inaugura uma perspectiva única na análise do conhecimento.

pressuposições ontológicas por meio da predicação simples.<sup>12</sup> Os universais, ao serem submetidos a uma análise gramatical, se revelam de maneira mais clara e precisa. Esse processo de análise permite compreender como os universais adquirem significados específicos de forma natural, conforme abordado pelo filósofo. A sua compreensão e significações através da análise gramatical, seria um processo natural que reflete a maneira como a linguagem e o pensamento se estruturam.

Ockham define o universal como aquilo que pode ser predicado de múltiplas realidades, caracterizando-o como um conceito que, por sua própria natureza, representa uma pluralidade de objetos sobre os quais pode ser predicado. Segundo Alféri (1989), o signo mental é um signo natural. De acordo com Ockham, isso revela uma correspondência proporcional entre o conceito e o objeto a que ele se refere. Por exemplo, há uma relação de correspondência entre o conceito de "fogo" e o objeto "faca". O universal é, portanto, considerado um signo natural e não arbitrário, uma vez que representa o conceito em si, e não a palavra ou o som vocal que o expressa. Dessa forma, o universal se contrapõe ao singular. A discussão em torno do status ontológico dos universais, que permeia

---

<sup>12</sup> **Catogoremias e Termos Concretos.** Definição: Catogoremias, como "Branco", são termos conotativos que representam características ou qualidades, exemplo: "O cisne é branco", "branco" é um catogorema que descreve uma qualidade, catogoremias como "Branco" são essenciais para expressar características específicas de objetos ou conceitos. **Catogoremias, Quantidade e Gênero,** definição: A questão da quantidade e do gênero nos catogoremias refere-se a como esses termos são modificados para indicar pluralidade ou singularidade e gênero masculino ou feminino, exemplo: Em "Branco" (singular) e "Branco" (plural), a palavra varia para indicar quantidade, a relação: a análise da quantidade e do gênero nos catogoremias é importante para entender como as características são aplicadas a diferentes objetos ou contextos. **Análise Plural/Singular na Gramática,** definição: "Branco" (singular) pode tornar-se "Branco" (plural) através de desinências específicas. Exemplo: "O carro é branco" (singular) vs. "Os carros são branco" (plural), a relação do plural/singular na gramática é fundamental para concordância e precisão na linguagem. **Relação entre Plural/Singular e Adjetivos,** definição, a relação entre plural/singular e adjetivos como "Branco" é a forma como os adjetivos modificam substantivos para expressar qualidade, exemplo: "A branco do papel" (singular) VS "As branco dos papéis" (plural). **Relação:** Entender a relação entre plural/singular e adjetivos é crucial para construir frases gramaticalmente corretas e significativas.

as obras de diversos mestres medievais, transcende não apenas o âmbito lógico, mas também envolve considerações gnosiológicas e metafísicas<sup>13</sup>. O cerne da questão reside na busca por estabelecer a correspondência entre o conceito e a realidade, relacionando os caracteres do conceito, marcados pela universalidade e necessidade, com aqueles da realidade, caracterizados pela particularidade e contingência. O destaque do autor também se manifesta ao se afastar da abordagem realista, questionando a existência de universais independentes na interação entre linguagem e realidade. A incerteza sobre a localização dessa independência leva à reflexão sobre a predicação do categorema do termo conotativo, um fenômeno que, de maneira indireta, nos conduz a uma compreensão alternativa ao transformar o termo em um substantivo. Essa transformação é crucial na perspectiva ockhamista, revelando uma conexão íntima com as funções predicativas em detrimento de uma existência independente. No centro da questão está a predicação do categorema do termo conotativo, uma operação que, indiretamente, nos conduz a uma compreensão mais profunda ao conferir ao termo um caráter substantivo. A sua classificação meticulosa orienta-nos a adotar uma perspectiva conceitualista em detrimento de uma nominalista. Isso decorre da observação evidente de que categorias fundamentais, como substância, relação e quantidade, são intrinsecamente correspondentes, atuando como sinônimos tanto para nomes concretos quanto abstratos.

Sabe-se que a escola nominalista se caracteriza por ser uma posição filosófica que se opõe ao realismo em relação a existência e status modal dos universais e abstrações sustenta que os universais, como conceitos gerais, não têm existência real e existem apenas como nomes ou convenções linguísticas, esse tipo e análise se refere a um sentido amplo, mas devemos fazer a ressalva dos diferentes tipos de Nominalismo, em seus sentidos estritos. É de suma importância se atentarmos nessas caracterizações, pois geralmente Ockham é postulado como integrante desse movimento. Porém existem diferentes formas de

---

<sup>13</sup> Apesar da discussão que gira em torno dos universais ter começado pelo tripé composto por Sócrates, Platão e Aristóteles, é muito comum encontrar de forma mais aguçada esses debates no século XIII quando se tem um retorno aos problemas do status ontológico do termos abstratos. Notoriamente encontramos essas análises nos debates sobre nominalismo e realismo.

nominalismo<sup>14</sup>. Uma perspectiva é o nominalismo epistemológico, também conhecido como "nominalismo moderado", essa forma de nominalismo defende que os universais não existem no mundo externo, mas apenas como construções mentais ou convenções linguísticas. Os nominalistas epistemológicos afirmam que os conceitos universais são produtos da mente humana e não têm uma existência independente. Este é um dos tipos mais comuns de nominalismo. Esse tipo de definição remete a uma concepção próxima de, Leite (2007) onde acredita que

---

<sup>14</sup> Este é um dos tipos mais comuns de nominalismo. Nominalismo Radical, também chamado de "nominalismo extremo", o nominalismo radical vai além do nominalismo epistemológico. Ele sustenta que não apenas os universais não têm existência real, mas também que a realidade consiste apenas em indivíduos concretos. Em outras palavras, apenas objetos particulares existem, e os conceitos universais são meras convenções linguísticas. Isso implica que não há nenhuma realidade além das coisas individuais. Nominalismo Lógico, na qual é uma abordagem que enfatiza a natureza lógica dos universais. Ele argumenta que os universais não têm existência real, mas existem como estruturas lógicas ou padrões em linguagem ou pensamento. Por exemplo, a categoria "humanidade" seria vista como uma construção lógica que descreve características comuns a todos os seres humanos, mas não como algo real no mundo. Cada um deles abordam sobre existência dos universais de maneira diferente, mas todos compartilham a crença de que os universais não têm uma existência real independente das mentes humanas ou das convenções linguísticas. Todavia, devo detalhar a minha definição de "nominalismo moderado" e quais seriam as diferenças ou semelhanças entre ao que já conhecemos como "realismo moderado" e a ideia de conceitualista, pois se fossemos definir Ockham nas escolas nominalistas, deveríamos nos atentar as implicações desse nominalismo e qual sua base. Em 'nominalismo moderado' pode se definir como uma posição que reconhece a existência de universais, mas não como entidades independentes e reais no mundo. Em vez disso, os universais são vistos como convenções linguísticas úteis para agrupar coisas semelhantes e não como entidades que existem por si mesmas. Portanto, os nominalistas moderados não negam completamente os universais, mas negam sua existência independente e real, é o equivalente ao que caracterizamos como, "conceitualismo", que a saber, é uma visão que se encaixa no nominalismo moderado. Os conceitualistas argumentam que os universais são produtos da mente humana, ou seja, construções mentais que surgem da nossa capacidade de abstração e categorização. Embora reconheçam que os universais têm um papel importante na organização do conhecimento e na linguagem, eles não acreditam que esses universais tenham uma existência independente no mundo. Portanto, o conceitualista é uma forma de nominalismo moderado que se concentra na natureza dos universais como construções mentais

Ockham seja um representante de algum certo tipo de nominalismo contrapondo assim a concepção realista.

Em nossa perspectiva, a elaboração da tese e Ockham de que existem conceitos que possuem significados tanto naturalmente quanto de forma convencional, decorrente de uma subordinação devido à imposição desses conceitos através da palavra, já é indicativa de uma abordagem conceitualista (naturalista). Nos aproximamos da leitura de Spade, sustentando que o universal é um conceito predicável que abrange realidades para além de qualquer coisa, Ockham argumenta que, por sua própria natureza, é singular e numericamente uno. Essa afirmação desafia as concepções realistas de universais como entidades independentes, fortalecendo a singularidade inerente a cada universal. Em última análise, a sua filosofia ressalta a importância das funções predicativas e da relação intrínseca entre linguagem e realidade na construção de significado filosófico<sup>15</sup>. Seguindo as citações abaixo podemos compreender melhor suas reflexões<sup>16</sup>

“O intelecto, que apreende uma realidade singular, provoca em si mesmo conhecimento intuitivo que é só deste singular, e é chamado *passio animae* e pode supor, por sua natureza, por aquelas realidades singulares às quais se refere. (Ockham, 1999, p.53)

Na análise filosófica do autor Ernesto Perini Santos (1997), destaca-se a investigação pelo termo ‘singular’. Pois este termo é compreendido de dois modos distintos. Compreende-se o termo ‘singular’ de duas maneiras distintas dentro do contexto ockhamiano. Primeiramente, no sentido em que ‘singular’ refere-se a tudo que é único e não múltiplo (*omne illud quod est unum et non plura*). Corroborando com Abelardo (1994), sua crítica à tentativa de distinguir o universal do singular por meio da consideração de dois aspectos distintos de cada indivíduo é fundamentada em um tríplice argumento (cf. *Vignaus, Nominalisme, col. 722-723*).

---

<sup>15</sup> Essa visão desafia a ideia de universal como entidade separada e destaca a singularidade inerente, fundamentando uma abordagem filosófica que prioriza a singularidade e a predicabilidade na compreensão da realidade.

<sup>16</sup> Podemos encontrá-las também nas exposições dos capítulos IV-VII na *Ordinatio* e capítulos I, 15-16 na *summa logicae*.

Primeiramente, Abelardo argumenta que tal opinião ignora as próprias noções de singular e universal. Afirmar que um termo pode ser predicado de muitos não é o mesmo que dizer que ele converge com muitos. De fato, ele enfatiza que nada pode convergir com apenas uma coisa, o que torna inviável definir o indivíduo como aquilo que se predica de apenas um. Em segundo lugar, Abelardo destaca que esta opinião falha ao desconsiderar a unidade do indivíduo. Nenhuma entidade pode ser simultaneamente diversa de si mesma. Mesmo ao multiplicar os aspectos de um indivíduo, não é possível transformá-lo em dois, o que impede qualquer distinção clara entre o indivíduo e o universal. A essência do indivíduo permanece única e indivisível, o que torna a distinção teórica entre os aspectos universal e singular inviável.

Como ressalta Vignaux (2002), ao contrário de Aristóteles, que distingue entre o intelecto ativo e o intelecto possível e argumenta que o intelecto não pode conhecer diretamente o singular, Guilherme de Ockham apresenta uma visão divergente. Ockham (1984) sustenta que a realidade (*res*) e a razão (*ratione*) são idênticas e não separadas. Essa ênfase no indivíduo, no contexto da ontologia e da filosofia da natureza, possibilita a formulação de uma metafísica do singular. A perspectiva aristotélica pressupõe uma separação entre os níveis de cognição, onde o intelecto ativo abstrai formas universais dos particulares, enquanto o intelecto possível recebe essas formas. Em contraste, Ockham rejeita essa divisão, afirmando que o intelecto é capaz de apreender diretamente os indivíduos sem a necessidade de mediação por formas universais.

A tese de Ockham de que realidade e razão são a mesma entidade unifica o entendimento de que os conceitos mentais e as coisas reais não são entidades distintas, mas sim aspectos de uma única realidade. Isso reforça uma perspectiva ontológica centrada no particular e no concreto, em oposição às abstrações universais. Ockham (1999) baseia-se em uma definição nominal (*quid nominis*) e não em uma definição real (*quid rei*). Não há distinção entre a realidade concreta e a concepção racional que temos dela. Em outras palavras, a nossa percepção e as categorias mentais que utilizamos para compreender o mundo são intrinsecamente ligadas à própria realidade. A ênfase no indivíduo como base ontológica e no contexto da filosofia da natureza permite a elaboração de uma metafísica que trata cada entidade como singular e única.

No contexto do nominalismo rígido debatido no século XIII, o universal é concebido como um conceito intrinsecamente dependente do arbitrário e

fundamentado em palavras. Conforme afirmado por Ockham, essas palavras não correspondem a nada mental. Segundo sua perspectiva, a palavra ocupa o lugar das coisas às quais se refere, estabelecendo uma relação imediata. Além disso, ela pode ser substituída ou inexistir caso o conceito ou sinal deixe de existir ou seja trocado por outro, revelando assim uma natureza convencional. Sob essa ótica, a realidade de uma coisa é distintamente separada de outra quando está fora do pensamento e, por si só, é individual em sua natureza<sup>17</sup>. Ockham eleva a discussão acerca dos universais para um nível mais ambicioso quando expõe algumas correções acerca da teoria das distinções de Duns Scotus, é visto contraposições em uma análise de modo real e formal de ambos os autores.<sup>18</sup>

Concluimos assim, as exposições de Ockham acerca da natureza dos universais, ainda que nossa análise possa parecer, em parte, tendenciosa ao ter de articular as observações do nominalismo e conceitualismo de maneira conjunta<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> Ockham argumenta que os universais não têm uma existência real fora da mente, e sua origem é espontânea e natural. Essa concepção alinha-se com a visão de sinais como entidades convencionais e arbitrárias, sugerindo que os universais são construções mentais, ou seja, sinais que representam categorias conceituais, propõe que a significação dos conceitos está diretamente ligada à vontade do falante. Isso ressoa com a ideia de que os signos ganham significado quando são utilizados em enunciados e estão conectados a conceitos pela vontade. A relação entre a vontade do falante e a significação dos conceitos é crucial na análise de Ockham. Também é enfatizado a relação imediata e convencional entre palavras e coisas. Essa visão se relaciona com a noção de sinais que podem ser substituídos ou deixar de existir se o conceito subjacente for alterado ou removido. A convencionalidade na atribuição de significado é uma característica compartilhada entre a teoria de sinais. A sua distinção entre a realidade das coisas fora do pensamento e sua individualidade está conectada à natureza dos signos. Os sinais, como representações mentais, têm uma realidade dentro da mente, mas essa realidade é distinta da individualidade das coisas no mundo externo.

<sup>18</sup> Podemos encontrar-las nas exposições dos capítulos IV-VII na *Ordinatio* e capítulos I, 15-16 na *Summa Logicae*.

<sup>19</sup> Anteriormente, mencionei a fundamentação que Ockham utiliza para a existência dos universais como meros conceitos, precisamente, uma fundamentação gramatical. O conceito adquire a capacidade de representar uma pluralidade de objetos quando é passível de ser predicado. Para elucidar como isso se concretiza, analisemos o raciocínio ockhamiano: nomes concretos e abstratos tornam-se sinônimos ao pertencerem aos mesmos grupos de categorias, como substância, qualidade e relação. Essa tese é notória

Sua tese sobre a significação dos conceitos é uma componente essencial de um estudo abrangente que evidencia sua ruptura com as teses tradicionais realísticas, particularmente no que concerne à definição clara de universal e singularidade. O filósofo ao sustentar que a origem dos universais ocorre de maneira espontânea e natural, revela-se como um nominalista, para aquela época, mas distingue-se de uma postura radical e adota uma abordagem naturalista em sua perspectiva filosófica. Seguimos a citação;

“Todas as críticas feitas por Ockham para mostrar a inconsistências das teses realistas, baseia-se em sua ontologia do singular; um ser singular pode ser constituído só por seres singulares; pensar que o indivíduo possa constituir-se mediante a síntese de um elemento singular e de um elemento universal é um contra senso, é ir contra o princípio da economia, segundo o qual, para explicar o singular, são suficientes singulares. Para Ockham o universal, objetivamente considerado, é um conceito que não tem nenhuma correspondência fora da mente, mas é um signo que, por sua natureza nasceu para ser predicado de mais indivíduos”. (Ockham, 1999, p.50)

Ockham baseia suas críticas ao realismo em sua ontologia do singular, que afirma que apenas seres singulares existem. O filósofo rejeita a ideia de que um ser singular possa ser constituído por uma combinação de elementos singulares e universais, sendo assim estes quando considerados objetivamente, são apenas conceitos sem correspondência na realidade externa. Eles são signos criados pela mente para serem predicados de múltiplos indivíduos. Esta visão sustenta que a singularidade é suficiente para explicar a existência e as características dos seres individuais. Ao final, a contribuição de Ockham é essencial para o desenvolvimento do tópico a seguir, onde trataremos da teoria do signo e a noção de subordinação

---

ao observarmos que nomes abstratos, sendo substantivos, possuem maior extensão, exemplificado por "humanidade". Em contrapartida, nomes concretos, agindo como adjetivos, denotam algo que não é abstrato, mas real, como exemplificado por "homem".

## Considerações finais

O presente artigo teve como objetivo explorar não apenas os tópicos introdutórios e contextuais sobre a significação em Guilherme de Ockham, mas também abordar questões profundas sobre a aquisição e estrutura dessa lógica sofisticada para o século XIV. Ressaltamos a importância da relevância de sua gramática, semiótica e sintaxe, demonstrando como esses elementos interagem para formar a base de sua teoria. Também examinamos sua crítica aos universais e como essa crítica se limita à estrutura significativa das classificações dos termos. Acredito que o objetivo de demonstrar a complexidade e a importância contínua dessa análise foi parcialmente alcançado, ele permanece um filósofo desafiador, o que enfatiza a necessidade de analisar, ordenar e interpretar seus trabalhos com extrema clareza. Sem uma compreensão detalhada de suas análises dos termos, corremos o risco de perder pontos relevantes em sua epistemologia. Este estudo não apenas ilumina a complexidade e a sofisticação do pensamento escolástico tardio, mas também oferece uma investigação de questões fundamentais na teoria do conhecimento e na epistemologia. A análise metódica das estruturas e classificações dos termos em Ockham não apenas esclarece sua crítica aos universais, mas também revela seu impacto significativo na formação da moderna teoria da linguagem. Sua exposição revela um conceitualismo subjacente. Compreender como o filósofo desenvolveu uma abordagem rigorosa e metodológica para a análise linguística e semântica não só enriquece nosso entendimento histórico-filosófico, mas também lança luz sobre questões contemporâneas sobre a natureza da linguagem, da significação e da cognição. Assim, explorar e revisitar suas contribuições não apenas resgata sua importância para a tradição intelectual ocidental, mas também oferece perspectivas valiosas para debates contemporâneos sobre linguagem e conhecimento.

## REFERÊNCIAS

ABELARDO, Pedro. *Lógica para principiantes*. 1. ed. Petrópolis: Vozes, 1994. 80 p.  
Tradução do latim por Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento.

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 6. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes Ltda, 2012. 1210 p.
- ALFÉRI, Pierre. *Guillaume d'Ockham – le singulier*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1989.
- BOEHNER, Philotheus. "Introduction". In: OCKHAM, William of. *Philosophical writings*. Indianapolis: Hackett, 1990, p. ix-lxix.
- \_\_\_\_\_, Philotheus. *Medieval Logic*. University of Manchester at the university: The University of Chicago Press, Chicago 37 W. J. Gage & Co., Ltd., Toronto 2B, Canada, 1952. 316 p.
- BOTTIN, F. "La razionalità aperta di Ockham." *Veritas* (Porto Alegre), 41(163), 473–482, 1996.
- CERQUEIRA, H. E. A. da G. "Ockham e o problema dos universais: um comentário ao argumento da *Summa Logicae*." *Veritas* (Porto Alegre), 48(3), 441–454, 2003.
- ECO, Umberto. *Os limites da interpretação*. São Paulo: Perspectiva, 1990.
- FREDOSSO, Alfred; SHUURMAN, Henry (Trad.). *Theory of Propositions: part II of the Summa Logicae*. South Bend, Ind.: St. Augustines Press, 2011.
- GHISALBERTI, Alessandro. *Guilherme de Ockham*. Trad. Luís De Boni. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- HOCHSTETIER E. *Studien zur metaphysik und erkenntnislehre Wilhelms von Ockham*. Berlin Leipzig: Walter de Greyter 1927
- LEITE JUNIOR, Pedro. *Teoria da conotação de Ockham: uma proposta de interpretação*. Porto Alegre: Editora EST, 2007. 125 p.
- LIBERA, Alain de. *A filosofia medieval*. Trad. Nicolás Campanário e Yvone Teixeira de Silva, São Paulo: Loyola, 1998.
- MOURA, Umbelina Maria Galvão de. "Uma Breve Análise da Significação, Verdade, Falsidade e Suposição em Guilherme de Ockham". In: *XXIII SEMANA ACADÊMICA DO PPG FILOSOFIA PUCRS*, 2023, Porto alegre: Editora Fênix, 2023. v. 1, p. 109-123.
- OLIVEIRA, Carlos Eduardo de. *A realidade e seus signos: as proposições sobre o futuro contingente e a predestinação na divina lógica de Guilherme de Ockham*. 2006. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

- OCKHAM, Guilielmus de. *Scriptum in Librum Primum Sententiarum (Ordinatio)*. (Dist. II et III). S. Brown e G. Gál (eds.). St. Bonaventure (NY): The Franciscan Institute, 1970.
- \_\_\_\_\_, *Lógica dos termos*. Trad. Fernando Fleck. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- PANACCIO, Claude. *Les mots, les concepts et les choses: la sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui*. Paris: Vrin, 1991.
- SANTOS, Ernesto Perini. "Um argumento ockhamiano contra o realismo sobre a categoria da quantidade." *Veritas*, Porto Alegre, setembro 1997. Volume 42, número 3, p. 647-658.
- \_\_\_\_\_, "Linguagem e interpretação: o recurso à linguagem mental em Ockham." *Veritas* (Porto Alegre), 2000.
- SANTOS, Bento Silva. *Isagoge: Introdução às Categorias de Aristóteles*. São Paulo: Attar, 2002. 90 p.
- SPINELLI, Miguel. "Guilherme de Ockham: o anfitrião da Filosofia Moderna." *Dissertatio*, n. 22, p. 143-161, Verão de 2005.

# **V. SEGUNDA ESCOLÁSTICA E ESCOLÁSTICA AMERICANA**

## As Fronteiras da Segunda Escolástica na América Latina

Alfredo Santiago Culleton

Os anos de convivência com as bibliotecas andinas e com a bibliografia filosófica do que se pode chamar de Escolástica Latino-Americana, levaram-me a reconhecer que os autores, tanto os nascidos em terras ibéricas como os americanos, se permitiram escrever de forma peculiar, e com uma certa liberdade que não reconheço na tradição europeia. Estamos falando de um universo de autores renomados que nem sempre fizeram parte de uma tradição acadêmica universitária, mas cujos livros são encontrados em grande número nas bibliotecas de Cusco, Córdoba, Quito, La Paz, Oruro, Ocopa ou Lima.

A pergunta que se faz necessária é se podemos considerar estes textos e autores como parte do elenco da segunda escolástica? A resposta é: Podemos e não podemos. Não podemos porque não são textos acadêmicos e não respondem, em sentido estrito, à metodologia escolástica dos comentários à Filosofia Prática de Tomás de Aquino, como é o caso dos tratados de *Iustitia et iure* ou dos grandes tratados da metafísica ou da lógica como as obras de Jeronimo Valera na *Lógica Mexicana* (1610) ou Juan de Fuica com seus Comentários aos três livros do *De anima* segundo a doutrina do doutor subtilis *Juan Duns Scotus* (1689). Estes são exemplos do mais estrito rigor metodológico da segunda escolástica nos moldes dos grandes tratados de Suárez, Soto, Lugo, Molina, Lessius ou Mariana. Esses autores escrevem, sobretudo, textos acadêmicos destinados a estudantes e professores das altas casas de estudos onde tiveram lugar os grandes debates teóricos da época.

Por outro lado, podemos dizer que sim podem fazer parte do elenco da Segunda Escolástica, porque o referencial teórico que utilizam é rigorosamente o mesmo utilizado por esses mesmos autores acadêmicos acima mencionados. São eles Aristóteles, especialmente a *Política* e a *Ética a Nicômaco*, os clássicos do Direito Romano, o *Digesto* e as *Institutas de Justiniano do Corpus juris civilis*, Tomás de Aquino na *Summa de Teologia*, priorizando as partes que tratam da Justiça e do Direito (I-II 90-108 e II-II 57-80) e os “doutores” como eram chamados

por Mercado os seus académicos contemporâneos de Salamanca, Évora ou Alcalá.

Queremos apresentar aqui alguns desses autores que poderiam ser incluídos no cânone dos escolásticos latino-americanos, embora com características um tanto peculiares que refletem as realidades sociais, políticas e históricas que vivem deste lado do Atlântico ao mesmo tempo em que são extremamente fiéis às suas bases teóricas. Vou considerar como latino-americanos, além dos nascidos em solo americano, alguns autores que, mesmo tendo nascido na Península Ibérica, fizeram sua formação nas Américas e viveram aqui toda a sua vida intelectual.

Faremos referência a autores que selecionamos arbitrariamente com o intuito de mostrar a maior diversidade possível, seja geográfica, cronológica ou de gênero, incluindo leigos a esse elenco normalmente representado por religiosos. São eles: Vasco de Quiroga, Sor Juana Inés de la Cruz, Antonio Ruiz de Montoya e Juan de Espinoza Medrano. Poderíamos incluir outros grandes nomes como Tomás de Mercado (Sevilha, 1525- Nova Espanha 1575), José de Aguilar (Lima, 1652 - Panamá, 1708), Juan Solórzano Pereira (Madrid, 1575- Madrid, 1655), Juan de Matienzo (Valladolid, 1520 - Sucre, Bolívia 1579) ou Antonio Vieira (Lisboa, 1608 - Bahía, 1697), mas nos restringiremos, por questões de tempo, a estes cinco.

## **1. Vasco de Quiroga**

Vasco Vasquez de Quiroga e Alonzo de la Carcel, conhecido como Vasco de Quiroga, nasceu em Ávila em 1479 e morreu em Michoacán em 1565. A sua formação teológica e religiosa foi realizada em Valladolid e Salamanca. Em 1531, ao ser nomeado Oidor da Segunda Corte pelo rei Carlos V, viajou para a Nova Espanha para cumprir sua missão.

Vasco de Quiroga, na qualidade de visitante e pacificador da região de Michoacán, interessou-se pela situação social e religiosa dos indígenas da região: fundou o que ficou conhecido como cidades-hospitais, que eram instituições de vida comunitária, fundadas nas ideias que traz de sua formação humanística, que incluiu propostas e teorias de Thomas More, Inácio de Loyola, Platão e Luciano.

Da vida de magistrado, o "Tata Vasco" como é conhecido até hoje no México Vasco de Quiroga, aos 57 anos, passou ao ministério sacerdotal (1537),

sendo nomeado bispo de Michoacan, em ato único pelo qual recebeu todas as ordens sacerdotais. Sofreu deportação em 1542, quando se juntou a Frei Bartolomé de las Casas para lutar pela extinção das encomiendas. Com muito esforço, fundou o hospital Santa Fé onde se concentravam até oitenta mil indígenas, que contava com enfermaria, biblioteca, armazéns e capela.

É importante notar que Carlos V proibiu os seus súditos de escravizar os nativos e, em 1534, ele próprio revogou tal disposição. Sabendo disso, Quiroga enviou ao monarca suas famosas *Informações sobre Direito* (1535). Neste texto, de estilo variado, por vezes repleto de imagens e metáforas, mas sem nunca perder a acuidade técnica da argumentação jurídico-filosófica que caracteriza os herdeiros das escolas ibéricas de estudos superiores, Quiroga contribui para a derrubada da determinação real que permitiu a escravidão dos nativos do Novo Mundo. Por outro lado, inspirado em Thomas More, concebe uma sociedade ideal de justiça e bem-estar.

Os objetivos do texto *Informação em Direito* são dois: atacar uma determinação real que permitiu a escravização dos índios e reforçar o que ele entende ser o remédio geral para o Novo Mundo: a criação de alguns tipos de vilas (cidades) com suas próprias características nos moldes da *Utopia* de Thomas Moro.

Como advogado, ousa contestar francamente a nova disposição régia que favorece a escravatura, alegando factos, distinguindo situações e invocando direitos que procura em leis novas e antigas e que interpreta à luz da jurisprudência. Quiroga não se limita aos temas da escravidão e da guerra, mas mostra-se também como aquele que oferece com insistência as soluções mais adequadas para a vasta gama de problemas que o novo Mundo configurou. Guiado por um critério que considera o homem como um todo, ele propõe e agora defende uma opinião previamente formulada na qual desenha um modelo de comunidades para o Novo Mundo, uma política mista do temporal e do espiritual, específica, e refere-se a uma de suas conquistas, as Cidades Hospitalares. Este modelo baseia-se nas suas preocupações humanistas e cristãs, particularmente na sua leitura de Thomas Moro e nas suas leituras dos clássicos patrísticos e medievais, para chegar, em suma, à construção de uma utopia cristã.

As fontes jurídicas abundam na segunda parte, constituindo a premissa maior de vários argumentos. Ele destaca um conjunto de leis do direito cristão romano: a chamada *Lex Romana Visigotorum* (ou *Breviário de Alarico*). Nessa

soma, a escravidão não está absolutamente excluída, mas aqueles que são vendidos por necessidade estariam isentos dela. Esta e outras disposições são o principal instrumento para rejeitar a escravatura no Novo Mundo. Como pano de fundo filosófico está a dignidade inalienável do homem livre. Entre as fontes escolásticas destacadas no texto, filósofos e teólogos como Jean Gerson, Caetano e Antonino de Florença são incluídos de forma muito especial. Todos os três são decisivos para a formação do pensamento de Quiroga. Gerson, pela epistemologia, pela análise dos governos e pelo conceito de poder; Caetano, para a guerra e a conquista, assim como Antonino de Florença que fornece a Quiroga uma visão histórica de conjunto.

## **2. Sor Juana Inés de la Cruz**

Queremos apresentar alguns aspectos pouco notáveis da obra de Sor Juana Inés de la Cruz, freira do convento dos Jerónimos, escritora, expoente da Idade de Ouro da literatura em espanhol, nascida e falecida na Nova Espanha (1648-1695). Embora seja conhecida por sua poética, queremos mostrar algumas de suas obras de caráter filosófico que apareceram em diferentes ocasiões e meios, mas que nos ajudam a ver um conjunto com certa unidade filosófico-teológico expressa na obra de Sor Juana. No seu ambiente da Nova Espanha do século XVII, em plena época barroca, reuniu uma notável erudição filosófica e teológica, que manifesta não só na sua poesia, tanto lírica como dramática, mas outros textos menos conhecidos. A antiguidade, a escolástica, o hermetismo e até a modernidade deixam nele a sua marca. Ela estava atenta a todos esses movimentos do pensamento, sabia recebê-los e transmiti-los.

Acima de tudo, é necessário destacar a abundância do conhecimento filosófico de Sor Juana, uma vez que não era comum entre as freiras daquela época e é pouco valorizado pelos historiadores que priorizam o seu perfil poético. Esta brilhante freira jeroníma exhibe uma riqueza filosófica muito ampla, refletida nos seus poemas e outras produções literárias, adquiridas através de um estudo prolongado e profundo. A base de sua filosofia é a escolástica aristotélica, mas ele também deixa um lugar muito importante para o neoplatonismo, o hermetismo e a incipiente filosofia moderna. Muitos aspectos não escolares da poetisa têm sido estudados e queremos colaborar no sentido de evidenciar os conteúdos escolares da sua obra, que não são os mais óbvios, mas são abundantes como podemos

constatar. Nele, apesar da recepção de outras correntes como o Neoplatonismo Renascentista, o Hermetismo Barroco e a filosofia e ciência modernas, a corrente base e fundamento de sua obra foi a escolástica. Queremos contribuir para sublinhá-lo.

Além disso, como uma grande escritora barroca, soube transubstanciar aqueles elementos solicitados pelo momento literário, pela situação da época cultural. Sem corrompê-los, dá-lhes um ser novo e original. Combina o desejo de preservar o antigo, característico do humanismo renascentista, e a vertigem criativa do Barroco. Juntos na imaginação e na inteligência, levaram-na a produzir e inventar um mundo simbólico, de ressonâncias díspares e harmoniosamente unidas, um cosmos analógico que soube ser uma confluência do macrocosmo (natural e cultural) que o rodeava e do microcosmo (natural e cultural) que era ela mesma.

Uma coisa que chama bastante a atenção é que as bibliografias relatam algumas sùmulas de lógica escritas por Sor Juana, hoje perdidas. É uma pena que este trabalho lógico da freira não se conserve, pois nos mostraria claramente a sua veia escolástica, pois não havia nada mais escolástico que as sùmulas. Encontramos também menção às sùmulas na Resposta à Irmã Filotea, onde diz: «Tudo isto exige mais lições do que pensam alguns, que, como meros gramáticos, ou, no máximo, com quatro termos de Sùmulas, querem interpretar as Escrituras e eles se apegam aos Mulheres *in Ecclesia taceant*, sem saber como deve ser entendido. Refere-se a quem quer fazer exegese bíblica sem preparação suficiente, não só teológica, mas também filosófica; que mal estudou gramática e um pouco de filosofia, representada na disciplina mais básica daquelas que a compõem, a saber, a lógica, nas sùmulas que são o seu início, antes da dialética, e disso sabem só um pouco, apenas alguns conceitos.

Na mesma Resposta à Irmã Filotea, Sor Juana alude à lógica como disciplina auxiliar da teologia, sobretudo e precisamente para a interpretação das Escrituras, para a qual é extremamente necessária. Diz ele: «Continuei sempre orientando os passos do meu estudo para o cume da Sagrada Teologia; Pareceu-me necessário, para alcançá-lo, subir os degraus das ciências humanas e das artes; porque como alguém que ainda não conhece o dos *ancillas* entenderá o estilo da Rainha das Ciências? Sem a Lógica, como eu conheceria os métodos gerais e particulares com os quais a Sagrada Escritura é escrita?..."

Perguntamo-nos se tanta ênfase dada à obra literária e poética da autora, e o facto de ser mulher, não estaria a encobrir as importantes contribuições que esta autora poderia eventualmente trazer para uma reflexão filosófica mais sistemática. É difícil para os contemporâneos, e ainda mais para os historiadores, reconhecer os atributos filosóficos de uma freira pouco ortodoxa.

### 3. Antonio Ruiz de Montoya

O padre Antonio Ruiz de Montoya SJ, nasceu em Lima, Peru, em 1585. Aos 21 anos, Montoya ingressou na Companhia de Jesus, destinado à recém-fundada província do Paraguai como missionário entre os Guarani. Diante dos ataques sofridos as reduções por parte dos portugueses, decidiu evacuar o Guayrá em 1631, com mais de 10.000 guaranis, descendo o rio Paraná, reassentou-se no que hoje é o norte da Argentina. Desde 1637 tem sido superior a todas as reduções. À medida que os ataques dos bandeirantes continuam, ele é eleito procurador da província jesuíta perante a Corte Espanhola. Chegou a Madrid em 1638, passando cinco anos negociando autorização para armar os nativos contra os ataques portugueses. Ele consegue ter sucesso na missão, mas não tem permissão para retornar aos Guarani. Retornando a Lima, faleceu em 1652.

Suas obras, cinco no total, todas publicadas em Madrid durante sua estada lá, são: *La Conquista Espiritual* (1639), *Tesoros de la Lengua Guarani* (1639), *Arte y Vocabulário de la Lengua Guarani* (1640), *Catecismo en Lengua Guarani* (1640) e o *Silex do Amor Divino* (1640).

O que nos interessa do ponto de vista da história das ideias ou da história intelectual na América Latina são *A Conquista Espiritual* e *Silex do Amor Divino*. Embora os títulos das obras possam não parecer, são obras de surpreendente riqueza filosófica. *A Conquista Espiritual* está repleta de histórias anedóticas fantásticas que podem ser curiosas para o leitor contemporâneo, mas que podem ser interpretadas, do ponto de vista filosófico, de três maneiras:

- Em primeiro lugar, de um ponto de vista mais antropológico, o texto nos oferece material abundante para aprofundar o nosso conhecimento da cultura e mentalidade dos povos indígenas nela refletida.

- Em segundo lugar, do ponto de vista da história intelectual, constitui uma das expressões mais autênticas do grande projeto missionário dos Jesuítas na região do Paraguai, que não se reduziu a uma conversão formal das populações, mas a

uma humanização na o significado mais profundo dentro da tradição aristotélico-tomista.

- Em terceiro lugar, como suporte ao desenvolvimento de uma mística original.

Nessa perspectiva, o maravilhoso e o fantástico na *Conquista Espiritual* não se reduzem a um estilo literário nem se explicam simplesmente pelo temperamento e pela imaginação do autor. O maravilhoso na obra de Montoya é uma categoria de pensamento que afeta a estrutura central do livro.

Para compreender a contribuição de Montoya, temos que levar em conta seu ponto de partida empírico, que considera alguns aspectos como que o mundo dos guaranis, a selva paraguaia, na descrição de Ruiz de Montoya é algo maravilhoso, tanto em plantas como em animais, superior ao que os europeus podem imaginar. Estas maravilhas da natureza corresponderão às maravilhas da graça. É uma espécie de novo paraíso terrestre onde os missionários republicam as maravilhas da era apostólica nas primeiras comunidades cristãs.

Ainda do ponto de vista antropológico, destacamos que Ruiz de Montoya não cai no mito da selva boa nos moldes de Rousseau. Ele também aponta o pecado, a maldade de alguns índios e a ação destrutiva do diabo. A ambivalência entre o bem e o mal se reflete na própria natureza. Alguns animais acompanham a ação do missionário, como o cavalo São Roque Gonzalez que chora toda vez que ouve o nome do seu cavalo martirizado. Outras vezes os animais são apresentados como instrumentos da insidiosidade do demônio, como os ofídios, conforme costume desde o pecado original. Alguns animais parecem predestinados a serem sinais da bondade divina e outros da maldade do demônio, imagens muito adequadas à proposta dos exercícios espirituais de Santo Inácio.

A partir de uma cosmologia, Montoya apresenta o mundo dos Guarani como um universo contínuo que não se deixa dividir em classes de coisas, plantas, animais e homens. Os animais penetram na vida dos homens, além disso, penetram na sua mentalidade. Mais tarde os tigres aparecerão numa perspectiva sobrenatural, como instrumentos do diabo, em alguns casos, ou como ministros da justiça divina, em outros.

A continuidade do universo ocorre tanto entre os vários graus de existência do mundo visível, quanto entre ele e o invisível. Algumas plantas, dirá ele, foram dadas pelo diabo, outras por homens de Deus. Vemos no texto que a erva do Paraguai, antes da chegada dos missionários, “não era bebida nem conhecida senão por um grande feiticeiro ou mágico que tinha um trato com o diabo, que lhes

deu a conhecer, e ele diz que quando quisesse consultá-la, deveria beber daquela erva”, em troca, o Apóstolo São Tomé teria dado mandioca aos índios. A erva para os feiticeiros e a mandioca para alimentação da comunidade.

Há em Montoya uma visão da natureza como algo maravilhoso corresponde uma visão da história não menos maravilhosa. Para o nosso autor, a história profana está integrada na história sagrada, participando a primeira do carácter maravilhoso desta.

## 4. Juan de Espinosa Medrano

Juan de Espinosa Medrano (Cuzco 1629 - 1688), conhecido como El Lunarejo, foi clérigo, professor, pregador, escritor e dramaturgo do Vice-Reino do Peru, a tradição afirma ser filho de indígenas. Foi apelidado de "Doutor Sublime", "Demóstenes Indiano", "Fénix criollo" e "Tertuliano da América" pelos seus contemporâneos devido à sua erudição e à suntuosidade retórica de seus sermões, discursos e obras. Ele é o autor da *Apologética* (1662), o primeiro texto de crítica literária escrito na América. É também uma das três figuras mais importantes da literatura barroca da América Latina do século XVII, junto com os nativos da Nova Espanha, Sor Juana Inés de la Cruz e Carlos de Sigüenza y Góngora. Completou sua formação no seminário de San Antonio Abad em Cusco, onde foi professor de Artes e Teologia, e doutorou-se pela Universidade San Ignacio de Loyola (1654).

Seu alto grau de conhecimento da teologia clássica, renascentista, barroca hispânica e tomista permitiu-lhe criar uma obra complexa e diversificada. Formulou com facilidade discursos que apoiavam os valores imperiais e ao mesmo tempo debateu os preconceitos dos europeus em relação ao desenvolvimento da vida intelectual no Novo Mundo. No prólogo da *Apologética*, Espinoza Medrano responde a questões europeias sobre o valor intelectual dos nascidos na América, mostrando-se como intérprete do indígena Guaman Poma de Ayala (1534-1615) e do mestiço Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616), autores que mais tarde se tornaram pilares da literatura e da cultura americanas. El Lunarejo demonstra amplo conhecimento da cultura da época, tanto profana quanto sagrada. Ele escreveu em espanhol, quíchua e latim e cobriu uma infinidade de gêneros, como música, oratória, teatro, debates acadêmicos e livros filosóficos.

Como exemplo do rigor filosófico que o caracteriza, destacamos a sua obra *Philosophia Thomistica seu Cursus Philosophicus*, publicada em Roma em 1688. O livro é composto por 460 páginas, divididas em quatro volumes; A primeira trata da natureza da lógica e de seus procedimentos formais, e as outras três partes são dedicadas a universais, dificuldades e metodologia científica. Os quatro volumes basearam-se nas obras *Summulae Logicales* de Pedro Hispano, na *Isagoge* de Porfírio e nas *Categorias* e *Analíticas* de Aristóteles.

O debate filosófico sobre os universais no Peru durante o século XVII centrou-se nas controvérsias entre representantes das três escolas fundamentais do pensamento filosófico católico; o tomista defendido pelo próprio Juan Espinoza Medrano, o escotismo defendido pelo franciscano Jerônimo de Valera e o nominalismo apoiado pelo jesuíta de Lima Alonso de Peñafiel. O objetivo do debate foi verificar a possibilidade de, a partir de línguas fragmentadas como o quíchua e o aimará, construir uma língua única e adequada para transmitir a evangelização cristã dogmática e universalista, cujo conteúdo fosse cultural e ideologicamente adverso ao da língua latina. Este debate surgiu num contexto social e político denominado “extirpação da idolatria”, com a intenção de que os povos indígenas abandonassem os seus cultos religiosos particulares e aceitassem a existência de um único Deus universal.

Segundo Medrano, a universalidade das coisas existentes é composta por um elemento real e uma construção mental. O ser seria um conjunto concreto de sujeito real (matéria) e razão (atividade mental). Podemos referir-nos a eles como uma universalidade de referência, e esta referência diz respeito ao ser-em (intencional) estruturado no ser-na-essência das coisas. Quando Medrano equipara as essências escolásticas às ideias platônicas, nada mais faz do que reconhecer uma associação histórica, na qual, de fato, se encontram raízes comuns. Pois a estrutura geral da metafísica das essências aceita por Lunarejo é um platonismo interpretado pelas doutrinas aristotélica (abstração) e cristã (criação). Medrano afirmou que “quando os aristotélicos atacaram Platão, eles se feriram com as próprias armas” porque “tudo o que é necessário para constituir o universal platônico se encontra na essência possível e eterna daquilo que é descrito pelos aristotélicos”.

Descrever a teoria dos universais de Medrano é falar do trabalho que girou em torno das relações que estabelecemos sobre as coisas singulares existentes, dos conceitos gerais que formamos a partir delas e da unidade

ontológica que está por trás dos agrupamentos extramentais que fazemos na natureza.

Seu pensamento segue o universal no ser, não é um conceito subjetivo que o homem forma em seu próprio psiquismo, mas uma concepção de "representação" segundo o conceito de palavra para os estóicos e a concepção de representação em si mesmo. A palavra para Medrano tem representação corpórea e incorpórea, portanto a representação da coisa em si não é captada pela percepção, mas pela percepção; ou seja, não existe doação direta de conceitos, a doação é mediada e esta é a teoria platônica.

Podemos dizer que Lunarejo triunfou sobre os seus adversários, rejeitou as pseudo-inovações de alguns escolásticos dissidentes e demonstrou que os latino-americanos, os bárbaros do novo mundo, estavam no mesmo nível dos grandes intelectuais europeus.

## **5. Considerações finais**

Procuramos nesta apresentação trazer alguns autores que nos ajudem a responder à provocativa questão: O que seja a 'seconda Escolástica' e seus limites. Nesse sentido, nos perguntamos se podemos considerar esses textos e autores como parte do elenco da segunda escolástica. Pretendemos ter fornecido elementos suficientes para poder incluí-los nesta lista. Defendemos que a segunda escolástica é uma reflexão filosófica/teológica/jurídica que vai ao encontro do mundo prático de uma forma raramente vista na história do pensamento ocidental. Este repentino encontro com um mundo redondo e diverso, faz com que ele abandone os claustros acadêmicos para tentar dar respostas a problemas nunca antes pensados. Isto resulta numa nova e fecunda diversidade de formas de pensar o mundo. Neste sentido podemos responder à provocação dizendo que a Segunda Escolástica é muito mais do que a reflexão teológica/filosófica/jurídica desenvolvida no seio dos claustros acadêmicos ibero-americanos.

Se limitarmos a Segunda Escolástica aos tratados sistemáticos desenvolvidos em ambientes acadêmicos nos moldes das Escolas de Salamanca, Évora, Alcalá ou Coimbra, perdemos um universo repleto de originalidades absolutamente necessárias aos tempos atuais. Uma expansão das fronteiras dos intelectuais que resulta num enriquecimento ainda maior da reflexão prática e

teórica, do *Pi* e da *Theta* dos Gregos, que a tradição de Salamanca já havia inaugurado.

Por isso podemos dizer que estes autores aqui elencados, ainda não incluídos no cânone da Segunda Escolástica, por falta de identificação com os modos acadêmicos de fazer ciência, não respondem, em sentido estrito, à metodologia escolástica dos comentários à Filosofia Prática de Tomás de Aquino, como é o caso dos tratados de *Iustitia et iure* ou dos grandes tratados de metafísica ou lógica como obras de Jerónimo Valera como a *Lógica Mexicana* (1610) ou Juan de Fuica com o seu Comentários aos três livros *De anima* segundo a doutrina do doutor *subtilis Juan Duns Scotus* (1689). Reforçamos que estes são exemplos do mais estrito rigor metodológico da segunda escolástica dentro da matriz dos grandes tratados de Victoria, Suarez, Soto, Lugo, Molina, Lessius ou Mariana.

De nossa parte, defendemos que não só podem, como deveriam fazer parte do inventário da Segunda Escolástica nas Américas, porque o referencial teórico que utilizam é estritamente o mesmo utilizado pelos mesmos autores acadêmicos acima mencionados. São eles: Aristóteles, os classicistas do Direito Romano, o *Digesto* de Justiniano e as *Institutas do Corpus Iuris Civilis*, Tomás de Aquino e os “doutores” de Salamanca, Évora ou Alcalá.

Entendemos que estes autores, que poderiam ser incluídos no cânone dos escolásticos latino-americanos com características muito peculiares que refletem as realidades sociais, políticas e históricas que vivem do lado oeste do Atlântico cujos textos se destinam principalmente a um público leigo ou para acadêmicos menos interessados, como os pastorais. Reforçamos que consideramos como latino-americanos, além dos nascidos em solo americano, aqueles autores que, mesmo tendo nascido na Península Ibérica, fizeram sua formação nas Américas e viveram aqui toda a sua vida intelectual. Aos citados Vasco de Quiroga, Sor Juana Inés de la Cruz, Antonio Ruiz de Montoya e Espinosa Medrano, que selecionamos arbitrariamente com o intuito de mostrar a maior diversidade possível, seja geográfica, cronológica ou de gênero, incluindo leigos para este normalmente representado por elenco religioso. Esses intelectuais foram publicados e lidos tanto na Europa como na América espanhola. Poderíamos ter incluído outros grandes nomes como Tomás de Mercado (Sevilha, 1525- Nova Espanha 1575), José de Aguilar (Lima, 1652 - Panamá, 1708), Juan Solórzano Pereira (Madrid, 1575- Madrid, 1655), Juan de Matienzo (Valladolid, 1520 - Sucre,

Bolívia 1579) ou Antonio Vieira (Lisboa, 1608 - Bahía, 1697), todos com a mesma característica de terem como público-alvo não o mundo acadêmico, mas os atores mais diretos do mundo político e social. Esperamos ter a oportunidade de fazê-lo em outro momento.

## REFERÊNCIAS

- ACOSTA, LEONARDO. *El Barroco de Indias y otros ensayos*. La Habana, Casa de las Americas, 1984.
- ALATORRE, ANTONIO. «Para ler la *Fama y obras póstumas* de Sor Juana». *Nueva Revista de Filología Hispanica*, XXXV, 1987, Mexico, El Colegio de Mexico, pp. 428-508.
- CULLETON, ALFREDO. «A Restituição a e escravidão indígena no Información en Derecho (1535) de Vasco de Quiroga». *Filosofía Unisinos*, 23, 2022, pp. 1-9.
- CULLETON, ALFREDO. «Antonio Ruiz de Montoya's Firestone of Divine Love (Sílex del divino amor): The Spiritual Journey of a Jesuit among the Guaraní». En: *Contemplation and Philosophy: Scholastic and Mistical Modes of Medieval Philosophical Thought*. Eds. R.H. Pich – A. Speer. Lieden, Brill, 2018, pp. 739-748.
- DE FIUCA, JUAN. *Commentaria in tres libros De anima ad mentem nostri Subtilis Doctoris Duns Scoti, Theologorum Principis*. Archivo de la Provincia Franciscana, Santiago de Chile, 1689.
- DE LA CRUZ, SOR JUANA INES. *Obra Selecta*, Caracas, Biblioteca de Ayacucho, 1994.
- ESPINOSA MEDRANO, JUAN. *D. Ioannis De Espinosa Medrani Pervani S.T.D. in Divi Antonii Magni Cozcani Urbis Totius Quidem Novi Orbis Metropolis Insigne Seminario Regalis Collegae ... Philosophia Thomistica Seu Cursus Philosophicus ...: Ubi Peripateticorum Doctrina Dilucide Exponitur...*: Romae: ex typographia Reu. Cam. Apost., 1688.
- ESPINOSA MEDRANO, JUAN. *Apologetica*. Caracas. Biblioteca de Ayacucho. 1982.
- QUIROGA, VASCO DE. *Información en Derecho*. Introdução e Notas de Carlos Herrejón, Mexico, CEP-Cultura, 1985.
- MARTIN HERNANDEZ, FRANCISCO. *Don Vasco de Quiroga: protector de los indios*. Salamanca, Universidad Pontificia-Caa de Salamanca y Soria, 2004.

- MARTINEZ BARACS, RODRIGO. *Convivencia y utopía: el gobierno indio y español de la «ciudad de Mechuacan» 1521-1580*. México, FCE/CONACULTA/INAH, 2005.
- MORENO, JUAN JOSE. *Fragmentos de la Vida y Virtudes del V. Ilmo. y Rmo. Sr. Dr. D. Vasco de Quiroga*. México, Imprenta del Real y más antiguo Colegio de San Ildefonso. 1776.
- PAZ, OCTAVIO. *Sor Juana Inés de la Cruz o las Trampas de la Fe*. Mexico, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- PICH, ROBERT H. – CULLETON, ALFREDO S. (eds.), *Scholastica colonialis: Reception and Development of Baroque Scholasticism in Latin America, 16th–18th Centuries*, Barcelona, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 2016.
- RUIZ DE MONTOYA, ANTONIO. *La conquista espiritual*, Bilbao, Imp. Del Corazón de Jesus, 1892.
- SERRANO GASSENT, PAZ. *Vasco de Quiroga. Utopía y derecho en la conquista de América*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- VARELA, JERONIMO. *Commentarii ac qvastiones in universam aristotelis ac subtilíssima doctoris ihoannis dvuns scoti logicam*. Lima, franciscum à Canto, 1610.
- WARREN, JOSEPH B. *Vasco de Quiroga y sus hospitales-pueblo de Santa Fe*, Morelia, Universidad Michoacana, 1977.
- ZAVALA, SILVIO. *Sir Thomas More in New Spain: a Utopian Adventure of the Renaissance*. Cambridge, Cambridge University Press, 1955.

# Jerónimo Valera O.F.M. (1568–1625) e o debate sobre o status ontológico dos entes de razão

Roberto Hofmeister Pich

## Introdução

Na metafísica de João Duns Scotus, os conceitos transcendentais estão no centro. Uma vez que ela mesma é entendida como ciência do “ente enquanto ente”<sup>1</sup>, e esse conceito real absolutamente simples<sup>2</sup> é, na melhor das hipóteses, explicado como “aquilo que não tem contradição com a existência”<sup>3</sup> – no caso, existência extramental, efetiva –, é compreensível que Scotus não tenha mostrado um interesse explícito ou oferecido lições detalhadas e bem articuladas sobre a natureza dos entes de razão<sup>4</sup>. Por sua vez, bem diferente é o tratamento que o

---

<sup>1</sup> Sobre isso, cf. Ludger Honnefelder, *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, Münster: Aschendorff, <sup>2</sup>1989.

<sup>2</sup> Cf., por exemplo, Ludger Honnefelder, *Duns Scotus*, München: Verlag C. H. Beck, 2005, p. 55-59.

<sup>3</sup> Sobre isso, cf. Ludger Honnefelder, *Scientia transcendens – Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus – Suárez – Wolff – Kant – Peirce)*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1990, p. 3-56.

<sup>4</sup> Estudos importantes sobre o “esse intelligibile”, “esse cognitum” ou “esse intentionale”, as entidades mentais e as entidades dependentes de atividades mentais como um todo – incluindo os *entia rationis* – no pensamento de Scotus são, por exemplo, Dominik Perler, What Am I Thinking about: John Duns Scotus and Peter Aureol on Intentional Objects, in: *Vivarium* 32 (1994), p. 72-89; Dominik Perler, What Are Intentional Objects? A Controversy among Early Scotists, in: Dominik Perler (ed.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Leiden – Boston: E. J. Brill, 2001, p. 203-226; Dominik Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, <sup>2</sup>2004, p. 185-230; Peter King, Duns Scotus on Mental Content, in: Olivier Boulnois, Elizabeth Karger, Jean-Luc

tema “entes de razão” recebe nos cursos filosóficos elaborados por scotistas a partir do início do século 17, em especial – e, nesse tocante, por scotistas latino-americanos também<sup>5</sup>. Aqui, três razões coordenadas podem ser lançadas como hipóteses para entender por que a análise dos entes de razão é significativamente ampliada no scotismo pré-moderno e barroco. (1) Primeiramente, há que se destacar o lugar primordial ocupado pelos cursos de

---

Solère, and Gérard Sondag (eds.), *Duns Scot à Paris. Actes du Colloque de Paris, 2-4 Septembre 2002*, Turnhout: Brepols, 2004, p. 65-88; Richard Cross, *Duns Scotus's Theory of Cognition*, Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 182-199; Richard Cross, *Esse intentionale* in Some Early Scotists. At the Origins of the So-Called 'Supertranscendental', in: Daniel Heider and Claus A. Andersen (eds.), *Cognitive Issues in the Long Scotist Tradition*, Basel – Berlin: Schwabe Verlag, 2023, p. 205-228; Giorgio Pini, Scotus on Objective Being, in: *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 26 (2015), p. 337-367; Giorgio Pini, Two Models of Thinking. Thomas Aquinas and John Duns Scotus on Occurrent Thoughts, in: Gyula Klima (ed.), *Intentionality, Cognition, and Mental Representation in Medieval Philosophy*, New York, Fordham University Press, 2015, p. 81-103; Francesco Fiorentino, *Esse cognitum* and Divine Ideas in the First Two Centuries of Scotism, in: Daniel Heider and Claus A. Andersen (eds.), *Cognitive Issues in the Long Scotist Tradition*, Basel – Berlin: Schwabe Verlag, 2023, p. 229-265. A teoria de Scotus sobre o *esse intelligibile* e os *entia rationis* não é o foco direto do presente estudo, mas sim a do scotista Jerônimo Valera; por isso mesmo, não há espaço, aqui, para um debate de ideias com os intérpretes acima listados.

<sup>5</sup> Sobre isso, cf., por exemplo, Roberto Hofmeister Pich, Jerónimo Valera's (1568–1625) Scotistic Account on the Nature and Properties of Logic, in: *Mediævalia – Textos e Estudos* 31 (2012), p. 183-230; Roberto Hofmeister Pich, Alfonso Briceño O.F.M. (1587–1668) sobre a distinção de razão, in: *Veritas* 62:3 (2017), p. 949-975; Roberto Hofmeister Pich, Common Real Being and the Scope of Metaphysics according to Fray Juan de Fuica O.F.M. (17th-18th Centuries, Chile), in: *Bulletin de philosophie médiévale* 59 (2017), p. 247-284.

lógica na educação filosófica<sup>6</sup>. Sendo o objeto da lógica, tal como o “silogismo” em específico ou o “ente intencional” em geral, um ente de razão, a noção e o status do ente de razão já entravam em consideração no conjunto de questões ‘metalógicas’, por assim dizer, que acompanhavam as *Summulae dialecticae* e / ou os comentários à obra *Isagogé* de Porfírio e às *Categorias* de Aristóteles. Nessa literatura, afinal, discutia-se a lógica como ciência e o(s) seu(s) objeto(s), em distinção a outras ciências<sup>7</sup>, bem como tipos lógicos que classificam os predicados e os objetos sujeitos a predicados<sup>8</sup>, incluindo, é claro, a própria divisão e fundamentação de categorias de coisas e propriedades que existem<sup>9</sup>. (2) Em segundo lugar, justamente para a compreensão dos entes de razão, já aparecia

---

<sup>6</sup> Sobre a lógica no *cursus philosophicus* da Segunda Escolástica e da escolástica pré-emoderna, cf., por exemplo, E. J. Ashworth, *Changes in Logic Textbooks from 1500 to 1650: The New Aristotelianism*, in: E. Kessler, Ch. H. Lohr und W. Sparr (Hrsg.), *Aristotelismus und Renaissance. In Memoriam Charles B. Schmitt*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1988, p. 75-87; E. J. Ashworth, *The Scope of Logic: Soto and Fonseca on Dialectic and Informal Arguments*, in: M. Cameron and J. Marenbon (eds.), *Methods and Methodologies. Aristotelian Logic East and West, 500-1500*, Leiden: E. J. Brill, 2011, p. 127-147. Sobre a lógica na escolástica latino-americana, cf., por exemplo, W. B. Redmond, *Latin America, Colonial Thought*, in: E. Craig (ed.), *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London – New York: Routledge, Vol. 5, 1998, p. 421-426; W. B. Redmond, *La lógica en el Virreinato del Perú*, Lima: Fondo de Cultura Económica, 1998; W. B. Redmond y M. Beuchot, *La lógica mexicana en el Siglo de Oro*, Ciudad de México: Universidad Autónoma de México, 1985.

<sup>7</sup> No caso de Valera, cf., por exemplo, Roberto Hofmeister Pich, *Scholastica colonialis: Notes on Jerónimo Valera's (1568–1625) Life, Work and Logic*, in: *Bulletin de philosophie médiévale* 54 (2012), p. 333-370; Roberto Hofmeister Pich, *Jerónimo Valera's (1568–1625) Scotistic Account on the Nature and Properties of Logic*, op. cit., p. 183-230; Hieronymus Valera, *Commentarii ac quaestiones in universam Aristotelis ac Subtilissimi Doctoris Ioannis Duns Scoti logicam*, Limae: Apud Franciscum a Canto, 1610, *Artis dialecticae compendium vulgo summulae dialecticae*, p. 1-5 (a partir daqui, essa obra introdutória é referida como *Summulae dialecticae*...); *Liber Primus, prooemium et d. 1 qq. 1-10*, p. 1-32 (a partir daqui, as referências ao “Liber Primus” ou ao “Liber Secundus” da obra publicada de Valera começam com *Commentarii ac quaestiones*...).

<sup>8</sup> Sobre os predicáveis em Valera, cf. Hieronymus Valera, *Commentarii ac quaestiones*, I d. 2-8, p. 33-202.

<sup>9</sup> Sobre as categorias em Valera, cf. Hieronymus Valera, *Commentarii ac quaestiones*, II d. 1-8, p. 203-384.

nos cursos de lógica – ainda que repetidamente e mesmo com mais detalhamento nos cursos de metafísica – a teoria das distinções, no caso em especial a distinção de razão, que em regra identifica itens cujo status de existência depende necessariamente do desempenho de atos mentais<sup>10</sup>. (3) Em terceiro lugar, finalmente, em um território que já em muito ultrapassa qualquer fronteira estrita entre lógica e metafísica ou mesmo a fronteira dos cursos dessas disciplinas, entes de razão são tema ao menos indireto, mas marcante, de disputas e exposições sobre distinções e, portanto, identificações adequadas do que existe realmente e do que não existe realmente. É oportuno lembrar que também nas literaturas de “controvérsia”, e sobretudo nas disputas sobre a distinção real e a distinção característica do scotismo, isto é, a distinção formal, a distinção de razão e os entes de razão são objeto de exposição e definição<sup>11</sup>.

No estudo que segue, procura-se uma caracterização da metafísica dos entes de razão no scotismo latino-americano desde os seus primórdios. Nesse caso, está em pauta o pensamento do peruano Jerónimo Valera O.F.M. (1568–1625), cujas obras sobre lógica, intituladas *Commentarii ac quaestiones in universam Aristotelis ac Subtilissimi Doctoris Ioannis Duns Scoti logicam*, impressas em um volume em 1610, em Lima, inauguram a história das publicações filosóficas na América do Sul<sup>12</sup>. Com efeito, reúnem-se na obra de Valera as razões

---

<sup>10</sup> Para mencionar, aqui, apenas dois autores franciscanos na América Latina, cf. Hieronymus Valera, *Commentarii ac quaestiones*, 1610, l d. 1 q. 3-4, p. 8a-17a; l d. 2 a. 2 q. 1-2, p. 52b-59b; Ioannes de Fuica, *Commentaria in universam Aristotelis logicam una cum distinctionibus, et quaestionibus iuxta mentem, et doctrinam Doctoris Subtilis Ioannis Duns Scoti theologorum facile principis*, Santiago de Chile: Archivo Histórico Franciscano, 1687, d. 2-3, f. 51r-58v[?]; Ioannes de Fuica, *Commentaria in universam Aristotelis metaphysicam una cum distinctionibus, et quaestionibus iuxta mentem, et doctrinam Nostris Subtilis Doctoris fratris Ioannis Duns Scoti theologorum facile principis*, Santiago de Chile: Archivo Histórico Franciscano, 1688, d. 4, f. 114v-f.120r.

<sup>11</sup> Cf., por exemplo, Alfonso Briceño, *Prima Pars Celebriorum Controversiarum in Primum Sententiarum Ioannis Scoti Doctoris Subtilis*, Madrid: Typographia Regia, 2. Vols., 1639–1642, I, contr. 2, *Metaphysica Appendix*, a. 1-4, p. 166-202. Cf. também Roberto Hofmeister Pich, Alfonso Briceño O.F.M. (1587–1668) sobre o ente e a distinção, in: Roberto Hofmeister Pich, Adriano Correia e Marco Aurélio Oliveira da Silva (eds.), *Filosofia Medieval (Coleção ANPOF XVII Encontro)*, São Paulo: ANPOF, 2017, p. 171-205.

<sup>12</sup> Sobre essa obra, o pensamento de Valera e o scotismo na América Latina colonial, cf. Roberto Hofmeister Pich, Jerónimo Valera's (1568–1625) Scotistic Account on the Nature

acima alegadas para um tratamento explícito do status ontológico dos entes de razão<sup>13</sup> – e adiciona-se ainda outro motivo, de cunho metateórico, que será explicitado abaixo (na Seção 6). É arguível que a filosofia scotista de Valera – portanto, o scotismo ligado ao Convento de São Francisco de Lima, em especial no século 17 – tenha exercido influência sobre os chilenos Alfonso Briceño O.F.M. (1587–1668) e Juan de Fuica O.F.M. (ca. 1660–17??). A contribuição desses dois autores à teoria das distinções e dos entes de razão foi objeto de recentes estudos<sup>14</sup>.

## 1. Metafísica e lógica

A partir de sua *Logica ad mentem Scoti*, há razões para crer que, para Valera, o “ente real” (*ens reale*) é o objeto da metafísica. Na Questão 3 da Distinção 1 do Livro I de seu *Commentarium* ao *Eisagogé* de Porfírio, intitulada “Que ente é o objeto da lógica? Real ou de razão?”, Valera afirma que o *ens reale* é o ente “que pode existir na natureza das coisas”<sup>15</sup>. As opiniões de Valera sobre o

---

and Properties of Logic, *Mediaevalia – Textos e Estudos* 31 (2012), 183-230; Roberto Hofmeister Pich, *Scholastica colonialis: Notes on Jerónimo Valera’s (1568–1625) Life, Work and Logic*, *Bulletin de philosophie médiévale* 54 (2012), 333-370.

<sup>13</sup> A importância dos debates sobre o “ente de razão” na lógica e na metafísica da escolástica barroca é reconhecida pelos pesquisadores; para um quadro geral, cf. Daniel D. Novotný, *Ens rationis from Suárez to Caramuel. A Study in Scholasticism of the Baroque Era*, New York: Fordham University Press, 2013.

<sup>14</sup> Cf. os estudos sobre Alfonso Briceño e Juan de Fuica referidos nas notas 5 e 11, acima. Cf. também Roberto Hofmeister Pich, Alfonso Briceño O.F.M. (1587–1668) sobre a notícia intuitiva e a distinção precisiva – Uma “digressão” na teoria metafísica das distinções, in: *Thaumazein* 11:22 (2018), p. 132-162; Roberto Hofmeister, Pich, Alfonso Briceño O.F.M. (1587–1668) sobre a distinção modal, in: *Thaumazein* 14:28 (2021), p. 1-36; Roberto Hofmeister Pich, Alfonso Briceño on Cognition, Distinction, and the Knowledge of God, in: Daniel Heider and Claus A. Andersen (eds.), *Cognitive Issues in the Long Scotist Tradition*, Basel – Berlin: Schwabe Verlag, 2023, p. 267-297.

<sup>15</sup> Hieronymus Valera, *Commentarii ac quaestiones*, I d. 1 q. 3, p. 9a: “Secunda vox est ‘ens rationis’, quae sic pro nunc breviter explicatur, quod ens reale dicitur illud quod potest existere in rerum natura. Ens vero rationis illud esse diminutum quod res acquirit, quando est sub cognitione. Ex eo enim quod noster intellectus cognoscat, verbi gratia hominem nihil reale in illo ponit, cum homo non mutetur realiter ex eo quod intelligatur, tribuit tamen illi

“conceptus entis” e o objeto da ciência da metafísica são escassas e fragmentadas nos seus *Commentarii* publicados em 1610, mas há base textual suficiente para afirmar que o *ens* como conceito transcendental e primeiro objeto da metafísica é entendido com as notas características do scotismo assimilado por Francisco Suárez, isto é, “o ente enquanto ente real”<sup>16</sup>. Esse conceito é capaz de compreender todos os diferentes entes, porque ele, como teria endossado o próprio Scotus<sup>17</sup>, é o conceito real-quadridativo mais geral e obtido por um exercício de última abstração<sup>18</sup>. Embora a consideração scotista-suareziana de “ente” exclua do seu escopo entes que são puramente de razão e entes que são “completamente acidentais”<sup>19</sup>, o “ente real” em questão não é equivalente ao “ente atual”. Mesmo se for verdade que só coisas existentes têm ser atual, ente real inclui tanto entes *reais-atuais* (que possuem uma essência *atualizada*) como entes *reais-possíveis* (que *não possuem* uma essência atualizada), em que, de forma

---

quoddam esse rationis quod tantum habet quandiu cognoscitur, ut quod homo sit subiectum, vel praedicatum, vel species, nihil est reale a parte rei, sed solum quia intellectus id in homine fingit. Et sic solet dici ens reale habere esse factum; ens vero rationis habere esse fictum ab intellectu ad similitudinem entis realis”.

<sup>16</sup> Hieronymus Valera, *Commentarii ac quaestiones*, I d. 1 q. 3, p. 10a: “Confirmatur. Logica agit de rebus ipsis ut de homine, animali, etc., de conceptibus, et vocibus, ut quaestione sequenti videbitur, non quatenus conveniunt in ratione entis realis, cum de illis ut sic agat metaphysica; ergo in quantum conveniunt in ente rationi, cum non fit dari medium”. Cf. Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, edición y traducción de S. Rábade Romeo, S. Caballero Sánchez y A. Puigcerver Zanón, Madrid: Editorial Gredos, 1960-1967, I, 1, 24; I, 1, 26; II, 2, 14-18; XXXI, 2, 10. Cf. também Enrique Gomez Arboleya, *Francisco Suárez, S.I. – Situación espiritual, vida y obra – metafísica*, Granada: Universidad de Granada, 1946, p. 107-171; J. Francisco Yela, La síntesis metafísica de Suárez, in: *Pensamiento – Revista de Investigación e Información Filosófica* 4 (1948), p. 271-303; Ludger Honnefelder, *Scientia transcendens – Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus – Suárez – Wolff – Kant – Peirce)*, op. cit., p. 205-247; Jorge Gracia, Suárez (and Later Scholasticism), in: John Marenbon (ed.), *Routledge History of Philosophy – Volume III: Medieval Philosophy*, London – New York: Routledge, 1998, p. 463-464; J. P. Doyle, Suárez on the Reality of the Possibles, in: J. P. Doyle. *Collected Studies on Francisco Suárez, S.J. (1548–1617)*, edited by V. M. Salas, Leuven: Leuven University Press, 2010, p. 23-24.

<sup>17</sup> Cf. as referências nas notas 1, 2 e 3, acima.

<sup>18</sup> Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, op. cit., II, 2, 14-18.

<sup>19</sup> Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, op. cit., I, 1, 26.

resumida, entes possíveis são aqueles que têm “aptidão” à existência<sup>20</sup>, ao passo que entes não-reais são aqueles que não possuem essa aptidão<sup>21</sup>.

O objeto da lógica e que dá unidade a essa ciência, o qual, para Scotus e Valera, é efetivamente o “silogismo”<sup>22</sup> – assunto que não será discutido no presente estudo –, é, sim, um tipo de ente de razão<sup>23</sup>. Mas o que é um ente de razão? A pergunta é especialmente relevante para a compreensão dos objetos lógicos. Afinal, cabe ter em mente que, em regra, o “silogismo” e os outros objetos (não-primeiros) da lógica, como os tipos de predicados ou predicáveis e as propriedades dos predicáveis, como a “universalidade” (*universalitas*), são – todos eles – entes de razão. Com efeito, no Livro I, Distinção 2, Artigo 2, Questão 1 de seus *Commentarii*, ao dar início à sua investigação da “forma da universalidade” justamente com a pergunta “O que é o ente de razão?”, Valera está consciente de que a pergunta formulada é uma pergunta metafísica inserida em um curso de lógica – ele chega até mesmo a dizer que a metafísica investiga a natureza do “ente em comum”, seja ele real ou de razão<sup>24</sup>. Assim, pois, a tarefa metateórica do lógico interessado no status ontológico dos seus objetos de conhecimento – tarefa teórica da metafísica, propriamente – pode ser levada a termo através de quatro passos interligados: cabe saber (a) o que é o ente de razão, (b) como ele é feito,

---

<sup>20</sup> J. P. Doyle, Suárez on the Reality of the Possibles, op. cit., p. 23-24.

<sup>21</sup> Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, op. cit., XXXI, 2, 10.

<sup>22</sup> As condições para que algo seja o objeto de uma ciência são tematizadas in: Hieronymus Valera, *Commentarii ac quaestiones*, I d. 1 q. 4, p. 13b; id. ibid., I d. 1 q. 4, p. 14a-15a. Cf. Ioannes Duns Scotus. *Quaestiones in librum Porphyrii Isagoge – Opera philosophica I*, edited by R. Andrews et alii, St. Bonaventure, N.Y.: The Franciscan Institute, 1999, q. 3 n. 20, p. 16-17.

<sup>23</sup> Hieronymus Valera, *Commentarii ac quaestiones*, I d. 1 q. 4, p. 10b-17a. Cf. também Giorgio Pini, *Categories and Logic in Duns Scotus. An Interpretation of Aristotle's Categories in the Late Thirteenth Century*, Leiden – Boston – Köln: E. J. Brill, 2002, p. 35-36; Roberto Hofmeister Pich, Jerónimo Valera's (1568–1625) Scotistic Account on the Nature and Properties of Logic, op. cit., p. 216-229.

<sup>24</sup> Hieronymus Valera, *Commentarii ac quaestiones*, I d. 2 a. 2 q. 1, p. 52b: “Quaestio haec metaphysicae considerationis est, quae naturam entis in communi, tam realis, quam rationis considerat; unde eam late discutere esset logicae limites progredi, leviter eam attingere necessarium erit, ad pleniorum universalitatis intelligentiam; quam dicemus esse secundam intentionem, et ens rationis”.

(c) através de que potência, (d) através de que atos<sup>25</sup>. A discussão desses pontos traz algumas pressuposições gerais, que podem ser resumidas do seguinte modo.

## 2. Algumas pressuposições de carácter geral

Deixando de lado a lista de opiniões sobre o assunto elencadas por Valera, e lembrando o seu compromisso assumido de elaborar uma doutrina correspondente fiel ao pensamento de Scotus, cabe enfatizar, de início, que “ente de razão” ou *ens rationis* traz a palavra “ratio” em si. *Ratio* significa, nesse caso, basicamente “intelecto”. Em geral, pois, pode-se considerar como ente de razão o que diz respeito ao intelecto (a) como “ato” ou “efeito produzido por ele” (por exemplo, a “espécie [representativa]” (*species*), a “palavra [interior]” ou o “discurso [interior]” (*verbum*), etc.), (b) como o que é direccionado pelo intelecto, tal como as “coisas inventadas” (*res artificiatæ*) ou (c) como o que é recebido no intelecto, como os “hábitos” e as “artes da ciência”<sup>26</sup>. Mas há que se atentar a um aspecto muito importante, que por vezes é traído pela imperfeição da linguagem ou pela dificuldade de perceber com nitidez as entidades mentais: os entes de razão são respectivos ao intelecto não enquanto as realizações acima elencadas dizem um procedimento presente, pois nesse caso “atos, efeitos e acidentes” de uma potência real são “verdadeiramente entes reais”<sup>27</sup> – em si, por exemplo, atos

---

<sup>25</sup> Hieronymus Valera, *Commentarii ac quaestiones*, I d. 2 a. 2 q. 1, p. 52b: “Supponimus autem ex Aristotele, Divo Thoma, et subtili Scoto, omniumque dialecticorum consensu, paucissimis exceptis, dari ens rationis, indeterminando tamen quid illud sit, et quomodo fiat, a qua potentia, per quam actionem, [...]”.

<sup>26</sup> Hieronymus Valera, *Commentarii ac quaestiones*, I d. 2 a. 2 q. 1, p. 53a: “Notandum est primo. Quod cum nomen hoc (ratio) a quo ens rationis dicitur, intellectum significet; generaliter loquendo, ens rationis potest vocari, quidquid aliquo modo ad intellectum pertinet, sive ut actus illius, sive ut effectus ab illo productus, ut species, verbum, etc.[.] sive ab illo directus, ut res artificiatæ, sive quidquid in illo recipitur, ut habitus, artes scientiæ: [...]”.

<sup>27</sup> Hieronymus Valera, *Commentarii ac quaestiones*, I d. 2 a. 2 q. 1, p. 53a-b: “[...]: sed non prout est praesentis instituti, cum omnia praedicta sint vere entia realis; sicut et actus[,] effectus, et accidentia cuiuscumque alterius potentiae realis, ens autem rationis, de quo modo loquimur, est quoddam ens a ratione entis realis deficiens”.

mentais de um indivíduo humano são *qualidades* desse indivíduo<sup>28</sup>. Para se entender adequadamente o ente de razão *da lógica* – que, por certo, não pode equivaler a toda e qualquer performance da potência real do intelecto – é preciso captar os aspectos de um ente ao qual justamente falta a *ratio entis realis*, isto é, a característica de ser *atual* ou de ser *possivelmente existente* na realidade efetiva. Valera está convencido de que o ente de razão – o que quer que ele seja (cf. abaixo) – se distingue do ente real por causa de algo *que o intelecto faz*, ainda que não descarte que a diferença dele para com o ente real possa ser efetuada *também por outras potências mentais* ou da razão em sentido lato<sup>29</sup>.

Em segundo lugar, a realização do intelecto que está no cerne de todo ente de razão é sintetizada pela expressão “esse cognitum”. Dentre vários modos de compreensão do que o “esse cognitum” é, dois são assim destacáveis: o ser-conhecido se entende a partir da (i) ‘coisa conhecida’ e da (ii) ‘cognição da coisa’, podendo tomar-se o aspecto (i) em particular ou os aspectos (i) e (ii) conjuntamente. Nesse último caso, e a título de mero exemplo, diferentemente de “coisa branca”, que se entende por união real e denominação intrínseca de algo (um substrato de propriedades) e da qualidade da brancura, “coisa (branca) conhecida” se entende por denominação extrínseca à coisa, pois o ser-conhecido não provém da própria coisa denominada, mas de uma “forma extrínseca”<sup>30</sup>. Valera parece conceder, além disso – em uma passagem de difícil leitura e interpretação –, que há também dois gêneros, pois, de “ser” ou “existir dos [termos] concretos” ou mesmo “das [coisas] concretas”, um gênero que “significa a forma intrínseca” (tal como ‘parede branca existente’, em que esse existir é real e intrínseco), outro gênero que significa a “forma extrínseca” (tal como “parece branca conhecida” ou ‘parede branca existente’ porque conhecida, em que esse existir é objetivo e

---

<sup>28</sup> Sobre a novidade dessa posição metafísica, proposta por Scotus – na visão de Tomás de Aquino, por exemplo, atos de pensar seriam, categorialmente, “ações” ou “ações autocontidas” –, cf. Giorgio Pini, *Two Models of Thinking. Thomas Aquinas and John Duns Scotus on Occurrent Thoughts*, op. cit., p. 92-100.

<sup>29</sup> Hieronymus Valera, *Commentarii ac quaestiones*, l d. 2 a. 2 q. 1, p. 53b: “Nec est animus de quovis ente rationis modo agere: unde modo non discutimus an per quamcumque aliam potentiam immanenter operantem, fiat ens rationis ab ente reali distinctum, de hoc in metaphysica; sed tantum procedit nostra controversia, de ente rationis, quod ab intellectu fit, cum universalitas ab intellectu tantum fiat”.

<sup>30</sup> Hieronymus Valera, *Commentarii ac quaestiones*, l d. 2 a. 2 q. 1, p. 53b.

extrínseco)<sup>31</sup>. Essa leitura é coerente com o terceiro passo de Valera, em que ele dá destaque à maneira como Scotus explicita o ser-conhecido. O *esse cognitum* diz um certo “ser” (esse) que a coisa adquire na cognição, quando a coisa, pois, é conhecida. Valera afirma que esse ser-conhecido costuma ser chamado de “esse obiectivum” ou de “ser/existir” a modo de objeto do e no intelecto ou do e no pensamento. Portanto, é a partir dessa ação da *ratio* enquanto *intellectus* que o ente de razão deve ser elucidado<sup>32</sup>.

### 3. O que o ente de razão não é

A própria exposição do status ontológico dos entes de razão serve de prova de que esse não é um percurso especulativo trivial. Valera julga conveniente começar a parte determinadora de sua *quaestio* dizendo justamente o que o ente de razão não é. Seja dito, por primeiro, que (i) ele não é “a própria cognição do intelecto”, ou seja, o ato cognitivo pelo qual uma coisa conhecida é denominada conhecida extrinsecamente. (ii) Tampouco o ente de razão é o *concretum* ou – o que parece ser um equivalente da palavra latina anterior – a conjunção “cognição ocorrente” (atual, portanto) *mais* “coisa conhecida”<sup>33</sup>. Isso pode ser dito de outra maneira, para que a tese metafísica fique adequadamente ressaltada: tanto “estar conhecendo algo” quanto “algo estar sendo conhecido” são qualidades reais de um intelecto humano, esses dois estados mentais são “algo real”, isto é, são entes reais<sup>34</sup>. Esse ponto é muito importante nas reflexões de Valera sobre o status ontológico do *ens rationis*. É verdade que o ser-conhecido ou, antes, estar-sendo-conhecido de algo é extrínseco a esse mesmo algo, como também o é o “parece-que-está-sendo-conhecido”. Mas esse efeito formal ou denominação é

---

<sup>31</sup> Hieronymus Valera, *Commentarii ac quaestiones*, I d. 2 a. 2 q. 1, p. 53b: “[...], inde, fit duplex etiam esse concretorum genus; unum quod significat formam intrinsecam, aliud vero extrinsecam”.

<sup>32</sup> Hieronymus Valera, *Commentarii ac quaestiones*, I d. 2 a. 2 q. 1, p. 53b: “Tertio modo esse cognitum secundum nostrum Doctorem sumitur, pro quodam esse quod res, acquirit in cognitione, quando cognoscitur, quod etiam solet vocari esse obiectivum”.

<sup>33</sup> Hieronymus Valera, *Commentarii ac quaestiones*, I d. 2 a. 2 q. 1, p. 53b.

<sup>34</sup> Hieronymus Valera, *Commentarii ac quaestiones*, I d. 2 a. 2 q. 1, p. 53b: “Prima pars probatur. Tum quia idem prorsus sunt in re, intellectio activa, et passiva, seu intelligere obiectum, et obiectum intelligi; sed primum est quid reale: ergo et secundum”.

real se o efeito formal e a sua causa, a saber, a razão-intelecto, e a “relação” (*habitus*) para com a coisa denominada – a saber, aquela que ganha o ‘nome’ de coisa ‘conhecida’ – forem reais<sup>35</sup>. Sempre em um ser-conhecido como estar-conhecendo-algo, a causa que é o intelecto e a relação para com o objeto conhecido qualquer são reais: por natureza, “cognição” é tender a um objeto – não importa qual a sua natureza, se extramental ou só intencional<sup>36</sup> – e relacionar-se com o objeto “como semelhança natural dele”<sup>37</sup>. Nesses termos, a cognição como estar-conhecendo-um-objeto é sempre algo real: cognição real.

#### 4. O que o ente de razão é

Sem dúvida, bem mais importante no discurso ontológico que Valera elabora é a sua parte construtiva ou que traz uma tese explícita sobre o que o ente de razão é: ele “é formalmente ser objetivo [*esse obiectivum*]”. O ente de razão tem status de objeto – portanto, nesse sentido é um objeto – *na cognição*, isto é, por causa do ser conhecido (de algo qualquer) em ato. É precisamente em razão desse ser evocado na cognição que algo qualquer (um ente qualquer) é dito “ser presente à alma”. As últimas afirmações podem ser facilmente seguidas por reiteraões acerca do que o ente de razão, o “ser objetivo”, não é. Afinal, justamente esse ser que algo então conhecido e por isso mesmo presente à alma adquire *não é* o ato cognitivo real ele mesmo – inclusive enquanto ele (o ser presente à alma de algo, do objeto) é uma representação. Esse ser presente (de algo) à alma cognoscente tampouco é o próprio objeto (seja qual for o seu status)

---

<sup>35</sup> Hieronymus Valera, *Commentarii ac quaestiones*, l d. 2 a. 2 q. 1, p. 53b.

<sup>36</sup> Na prova da segunda parte de sua afirmação sobre o que o ente de razão não é, cf. Hieronymus Valera, *Commentarii ac quaestiones*, l d. 2 a. 2 q. 1, p. 54a, Valera explica que o *esse cognitum* como estar-sendo-conhecido (em ato, isto é, a cognição) não é um ente de razão mesmo se a coisa conhecida não for real; afinal, é suficiente para que o *esse cognitum* como estar-sendo-conhecido seja real que a cognição da coisa seja real.

<sup>37</sup> Hieronymus Valera, *Commentarii ac quaestiones*, l d. 2 a. 2 q. 1, p. 53b-54a: “[...]: sed in quacumque denominatione forma est realis, ut cognitio, visio, etc. et illius ad obiectum habitudo est realis; cum ex propria natura cognitio v. g. tendat in suum obiectum, et illud respiciat tanquam illius naturalis similitudo, ergo est realis”. Sobre esse ponto em Scotus, cf. Giorgio Pini, *Two Models of Thinking. Thomas Aquinas and John Duns Scotus on Occurrent Thoughts*, op. cit., p. 101.

ao qual a cognição tende, e – por fim – o ser presente (de algo) à alma também não é a conjunção formal da cognição ocorrente e da coisa sendo conhecida por ela. Afinal de contas, novamente, a cognição ocorrente e a coisa sendo conhecida são coisas reais<sup>38</sup>.

O ser ou o existir distinto do ente de razão é aquele ao qual se chega quando a coisa é conhecida ou está sob cognição em ato<sup>39</sup>. Nesse sentido, o ser ou o existir do ente de razão é um ser ou um existir que o intelecto tem; afinal, quando ele conhece ele faz com que as coisas que ele conhece sejam presentes a ele, e o intelecto performa esse ser presente das coisas em si mesmo como um ser presente “não realmente, mas segundo a razão [*secundum rationem*]”<sup>40</sup>. Essa adição de ser a uma coisa, isto é, o ser ou o existir presente ao cognoscente e o ganhar (de certo modo) uma “vida” na cognição, é precisamente, segundo Valera, o ser ou o existir de razão, a constituição de um ente de razão: algo ou uma coisa que existe na razão quando e porque conhecida. É interessante que, nesse ponto, tanto com o cuidado didático de explicar palavras quando com a pretensão teórica de sustentar a tese ontológica em jogo, Valera pode afirmar que esse ser não é um “verdadeiro ente real” (*verum ens reale*), mas também não é um “puro nada” (*purum nihil*). Convém que ele seja chamado de “ente de razão” ou de “ente metafórico”. Essa *existência* ou *vida* na cognição que o ente de razão tem parece ser o que basta para dizer que ele tem semelhança com o ente real, motivo pelo qual, na tradição de Scotus, ele foi chamado de “ente diminuto”, “ente sob certo aspecto” e ainda, de novo, “ser-conhecido”, porque é o ser ou o existir que alguma

---

<sup>38</sup> Hieronymus Valera, *Commentarii ac quaestiones*, I d. 2 a. 2 q. 1, p. 54a: “Ens rationis formaliter est esse obiectivum, quod habet obiectum in cognitione, ex eo quod cognoscatur actu; ratione cuius esse, dicitur esse praesens animae, quod esse non est ipsa cognitio realis, etiam ut repraesentatio est; nec ipsum obiectum in quod tendit cognitio: nec coniunctum formaliter ex utroque (ex cognitione scilicet, et re, quae cognoscitur) haec enim entia realia sunt, [...]”.

<sup>39</sup> Hieronymus Valera, *Commentarii ac quaestiones*, I d. 2 a. 2 q. 1, p. 54a: “[...], sed esse quoddam ab his distinctum, quod habet res in cognitione quando actu cognoscitur”.

<sup>40</sup> Hieronymus Valera, *Commentarii ac quaestiones*, I d. 2 a. 2 q. 1, p. 54a.

coisa tem somente “na cognição”<sup>41</sup> – essas expressões podem ampliar a percepção do que o ente de razão é, mas todas elas se reduzem ao mesmo ponto: algo conhecido que é objeto do intelecto no intelecto. Com efeito, Valera aceita e lista ricamente várias denominações, que se reduzem ao ser / existir ou ter vida de algo no intelecto quando da cognição: “ente na alma”, “ser objetivo das coisas no intelecto”, “sombra do ente real”, “ente não verdadeiro, mas aparente” – tudo isso o mestre peruano entende estar bem fundamentado por Scotus em *Ordinatio* I d. 36 q. un.<sup>42</sup>, em que se disputava com Henrique de Gand sobre o ser que as criaturas possuem só enquanto conhecidas pela cognição divina, antes mesmo de serem trazidas à existência efetiva<sup>43</sup>. Contra intérpretes tomistas, como (o Cardeal) Tomás Caietano [Tommaso de Vio] O.P. (1469–1534), Valera cuida em acentuar que Scotus jamais teria admitido que esse “existir conhecido” ou “existir diminuto” fosse algo entre o “ente real” e o “ente de razão” – entre esses dois simplesmente não há um terceiro, um status de ser-algo intermediário, e o ente de razão scotista é, sim, somente um “ente diminuto”. Valera faz explícita referência ao espanhol Juan de

---

<sup>41</sup> Hieronymus Valera, *Commentarii ac quaestiones*, I d. 2 a. 2 q. 1, p. 54a: “Illud esse, cum non sit verum ens reale, nec purum nihil, erit ens rationis, et ens metaphoricum, et quodammodo simile enti reali, et tale esse dicitur ens diminutum, et secundum quid, et esse cognitum, (id est, esse quod res habet in cognitione) [...]”. Valera, cf. id. *ibid.*, I d. 2 a. 2 a. 1, p. 54b, faz referência ao uso da expressão “ens diminutum” – ou antes, como nas edições modernas de Scotus, à expressão “ens deminutum” – em uma passagem de *Ordinatio* IV d. 1; cf. Ioannes Duns Scotus, *Opera omnia XI. Ordinatio – Liber quartus: a prologo usque ad distinctionem septimam*, Civitas Vaticana: Typis Vaticanis, 2008, d. 1 p. 2 q. 1 n. 184, p. 64.

<sup>42</sup> Ioannes Duns Scotus, *Opera omnia VI. Ordinatio – Liber primus: a distinctione vigesima sexta ad quadagesimam octavam*, Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1963, d. 36 q. un. n. 1-66, p. 271-298, especialmente n 26-47, p. 281-290.

<sup>43</sup> Sobre a interpretação desse tema na obra de Scotus, cf. as referências trazidas na nota 4, acima. Cf., em especial, Dominik Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, op. cit., p. 217-230; Richard Cross, *Duns Scotus's Theory of Cognition*, op. cit., p. 182-199; Giorgio Pini, *Two Models of Thinking. Thomas Aquinas and John Duns Scotus on Occurrent Thoughts*, op. cit., p. 93-103. Cf. também Tobias Hoffmann, *Creatura intellecta: Die Ideen und Possibilia bei Duns Scotus mit Ausblick auf Franz von Mayronis, Poncius und Mastrius*, Münster: Aschendorff, 2002, Capítulos 1-5.

Rada O.F.M. Obs. (ca. 1545–1608)<sup>44</sup> e alude, de forma geral, a outros scotistas, que, especialmente com base em *Ordinatio* l d. 36 q. un., endossaram aquela interpretação de Duns Scotus no tocante ao status dos *entia rationis*.

O próximo passo, então, é defender a tese de que, com respeito ao ser ou existir de algo, há, em geral, três estados sobre os quais se pode falar: (a) o puro ente real, (b) o ente de razão e (c) o puro nada. Na comparação com esses estados, cabe afirmar que o “ser objetivo que o objeto possui quando é conhecido em ato” é um existir intermediário. O ente real sempre possui ser real ou ser / existir simplesmente fora daquilo que causa a cognição – “extra causas”, na expressão empregada por Valera<sup>45</sup>. Por sua vez, o “Anticristo”<sup>46</sup> e o “hircocervo”<sup>47</sup> – que, de si, não são coisas da realidade no sentido recém aludido, isto é, de um mundo independente da cognição –, se não são conhecidos em ato, não existem na alma e não têm, portanto, vida imanente em uma determinada potência: eles são então, com efeito, um puro nada. Por outro lado, se eles são conhecidos, eles vivem então, de certo modo, na potência intelectual e são nela nos restritos limites em que ela existe e termina ou põe fim, neles, a um ato<sup>48</sup>. Esse também é o status, por exemplo, das criaturas que “ab aeterno” existem na mente divina: nenhuma

---

<sup>44</sup> Cf. Ioannes de Rada, *Controversiae theologicae inter S. Thomam, et Scotum: Super Quatuor Sententiarum Libros*, Venetiis: apud Ioannem Guerilium, Prima Pars, 1618, Controversia XXIX (*Utrum Deus intelligat distincte omnia alia a se*), a. 3, p. 604a-612b.

<sup>45</sup> Hieronymus Valera, *Commentarii ac quaestiones*, l d. 2 a. 2 q. 1, p. 54b.

<sup>46</sup> Convém ter em mente, contudo, que o “Anticristo” serve como exemplo de um ente de razão, ao que tudo indica, na qualidade de entidade meramente futura ou anunciada, que, portanto, ainda não existe na realidade. Supõe-se que ele se refira, na esteira da apocalíptica judaico-cristã revivida no período medieval, a uma entidade que, como um ser humano, corporificaria o mal, em um período final da história, reunindo em si poder político e com (perversas) atribuições de verdadeira divindade e também de poder de profecia (cf. Apocalipse 13; 16.13). Nesse sentido, o Anticristo agiria para substituir o verdadeiro e único Deus e também chegaria a reunir e liderar as nações pagãs contra o povo de Deus ou, mais em específico, no Novo Testamento, contra os cristãos.

<sup>47</sup> Nesse caso, o “bode-cervo” ou a criatura legendária metade bode e metade cervo constitui um ente de razão puramente imaginado ou inventado.

<sup>48</sup> Hieronymus Valera, *Commentarii ac quaestiones*, l d. 2 a. 2 q. 1, p. 54b: “[...]; quando vero cognoscitur actu, quodammodo vivit in potentia, et quodammodo est in illa: ergo tale esse, non est purum nihil: est ergo medium inter ens reale, et purum nihil, ac subinde fit, esse ens rationis”.

delas é desde a eternidade ser real, mas cada uma só é segundo o ser de razão na eterna cognição atual divina, portanto, cada uma delas subsiste – minha expressão – como um “ente diminuto”, “sob certo aspecto” ou, ainda, no status de “ser objetivo”<sup>49</sup>. Se tudo isso é correto, Valera, nesse ponto, direciona a ontologia scotista do ente de razão para um rumo distinto da doutrina tomista, que veria no ente de razão um ente por “denominação extrínseca”. Valera afirma que não se trata de uma “pura denominação extrínseca”, de um mero ser-conhecido-de-algo, pois ao ser conhecido todo ente real já é ele mesmo um *denominatum* (extrinsecamente) pela potência intelectual que o conhece. Antes, o ente de razão é essencialmente o “ser objetivo” de algo (algo presente ao e “vivo” no intelecto enquanto conhecido por ele), que *pressupõe*, portanto, o ser denominado extrinsecamente ou o ser conhecido da coisa – de fato, de qualquer coisa<sup>50</sup>.

A essa altura é importante notar que Valera, ao mesmo tempo em que admite que o intelecto causa o ente de razão ou o que existe como ser objetivo, não aceita chamar esse papel causal de propriamente “causa real verdadeira” (*vera causa realis*): o intelecto tampouco propriamente produz o ente de razão “por ação real e verdadeira”<sup>51</sup>. A ênfase da análise de Valera está no esforço de especificar, com todo o detalhe descritivo possível, a causa real do ente de razão. Bem entendido, o correto é dizer que o intelecto é “a causa real verdadeira da intelecção”. Nele há uma “força real [*vis realis*] para produzir a intelecção”: para produzir ou constituir, em sentido impróprio apenas, o ente de razão, o intelecto exerce uma “força metafórica” (*vis metaphorica*)<sup>52</sup> – novamente, isso deve ser

---

<sup>49</sup> Hieronymus Valera, *Commentarii ac quaestiones*, I d. 2 a. 2 q. 1, p. 54b.

<sup>50</sup> Hieronymus Valera, *Commentarii ac quaestiones*, I d. 2 a. 2 q. 1, p. 54b: “[...], atque adeo non est pura extrínseca denominatio, cum haec nihil aliud sit quam forma denominans, et denominatum ab illa, quod totum ens reale est; sed quoddam esse rationis, et ideo multos subterfugit essentia entis rationis, quia non percipiunt illud esse obiectivum”. Cf. também, em resposta a uma objeção adicional, Hieronymus Valera, *Commentarii ac quaestiones*, I d. 2 a. 2 q. 1, p. 55a: “[...], cum mera denominatio extrínseca non dicat illud vivere, aut esse obiectivum rei, in forma dominante, in qua representatur, quod involvit cognitio, qua res cognoscitur, et tale esse est ens rationis”.

<sup>51</sup> Hieronymus Valera, *Commentarii ac quaestiones*, I d. 2 a. 2 q. 1, p. 55a: “Tertia conclusio. Licet intellectus respectu entis rationis, non sit vera causa realis, nec vere illud producat per veram, et realem actionem, [...]”.

<sup>52</sup> Hieronymus Valera, *Commentarii ac quaestiones*, I d. 2 a. 2 q. 1, p. 55a: “Intellectus ergo est vera causa realis respectu intellectionis, at vero respectu entis rationis, non est vera, et

coerente com o ensino de Scotus sobre o *ens rationis* em *Ordinatio* I d. 36 q. un.<sup>53</sup>. O ponto é sutil e se acha em um domínio, a saber, a ontologia das coisas existentes mentais e na mente, de visualização difícil. Mas o esclarecimento de Valera é convincente: algo é produzido, se é em absoluto produzido, “segundo a exigência da sua natureza”. Sendo o ente de razão um ente diminuto e em sentido metafórico, não diz respeito a ele em sentido próprio ser produzido por uma “causa real e verdadeira” ou ser constituído por uma “ação própria e verdadeira”: ele só pode ser produzido “impropriamente” e “de certo modo”<sup>54</sup>. Em uma linguagem peculiar, na sua “quarta conclusão” – e no seu terceiro passo para dizer positivamente o que o ente de razão é – Valera chega a afirmar que aquele ente é “produzido conseguintemente ou, por assim dizer, por consequência”, tal como “por uma resultação” (*resultantia*) que é respectiva à própria cognição<sup>55</sup>. A ideia, que poderia parecer uma mera sutileza, é de fato importante para compreender a tese mesma de causação imprópria e metafórica e, nisso, o sentido de ente diminuto e metafórico que o ente de razão possui ou é. Ora, a relação “ser-conhecido-pelo-intelecto” resulta de uma verdadeira e real ação do intelecto sobre a coisa que está sendo conhecida por ele quando da cognição – embora possa se discutir se essa operação do intelecto, por não ser transmutativa com respeito à coisa ou ao objeto, cause por essa mesma ação uma relação real no objeto. Mas, para todos os efeitos, é correto dizer que o ser objetivo como objeto presente no intelecto ou com ser no intelecto quando da cognição é algo que simplesmente acontece, não é algo que o intelecto tem o propósito de – ou, melhor

---

realis causa. Unde eo ipso quod in intellectu ponitur vis realis ad producendam intellectionem, debet constitui quasi metaphorica vis, ad producendum improprie ens rationis”.

<sup>53</sup> Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* (ed. Vaticana VI) I d. 36 q. un. n. 37-47, p. 285-290.

<sup>54</sup> Hieronymus Valera, *Commentarii ac quaestiones*, I d. 2 a. 2 q. 1, p. 55a: “Probat. Unumquodque producitur secundum suae naturae exigentiam, sed ens rationis, non est vere, et realiter ens, sed tantum metaphorice: ergo non habet per se primo veram, et realem causam respectu sui, nec per veram, et propriam actionem producitur. Sed sicut quodammodo, et improprie est ens, ita et improprie, et quodammodo producitur”.

<sup>55</sup> Hieronymus Valera, *Commentarii ac quaestiones*, I d. 2 a. 2 q. 1, p. 55a: “Quarta conclusio. Ens rationis producitur consequente, seu quasi consequenter per resultantiam ad ipsam cognitionem; non quidem per veram, et realem resultantiam, [...]”.

dizendo, tem por fim – causar<sup>56</sup>. Aquele esse *obiectivum* é, antes, um tipo de ‘epifenômeno’<sup>57</sup>, algo que sobrevém ao ser-conhecido de algo como causa primária e imprópria, sem a qual não existe algo cujo ser é o ser conhecido como objeto presente ao intelecto: por isso mesmo, o ente de razão é causado ou sobre ele o intelecto realiza uma ação tão somente em sentido metafórico.

## 5. Sobre os tipos de entes de razão

Valera, no entanto, como intérprete de Scotus, está consciente de que, embora todo ente de razão seja um ser objetivo ou a coisa conhecida no intelecto quando da cognição, nem todo ente de razão é, por assim dizer, somente isso. (a) Há entes de razão que, como sugerido, são ‘epifenômenos’ da cognição de algo, mas também (b) há entes de razão que são produzidos enquanto são conhecidos “pelo modo dos entes” que são presentes e existentes no intelecto apenas. Assim são as “privações”, as “negações” e “os entes de razão completamente inventados”. Eles só têm *ratio entis* “enquanto são conhecidos em ato”, do contrário não existiriam. A “cegueira” é uma privação, ela na realidade é outra coisa, ou melhor, um não-ser, a saber, o “não haver vista [ou: visão]”, mas é um ente de razão quando conhecida em ato, “como se fosse uma forma positiva que adere aos olhos”. “Privação” é ser ou ente se e somente se for um ente de razão. Assumindo a linguagem acima proposta, é plausível dizer que Valera admite que “cegueira” não é tal como um ‘epifenômeno’ consecutivo ou consequente, o resultante ser presente de algo como objeto no intelecto, quando da cognição de algo real. No

---

<sup>56</sup> Hieronymus Valera, *Commentarii ac quaestiones*, l d. 2 a. 2 q. 1, p. 55a: “[...], ut a nonnullis passiones dicuntur resultare, vel relationes: cum istae resultent per veras, et reales actiones, sed metaphoricè. Et hoc idem erit dicendum de quacumque alia potentia, de qua teneatur, ens rationis causare”.

<sup>57</sup> Utilizo a expressão “epifenômeno” em mera analogia, sem comprometimento com nenhuma teoria específica, ao seu uso em filosofia da mente ou em debates metafísicos sobre a relação entre realidade material e realidade mental – como, por exemplo, entre estados cerebrais físico-químicos e estados psíquicos ou de consciência. O ser objetivo como objeto presente no intelecto-que-conhece é tão “causado” por e dependente de atos de cognição quanto os fenômenos psíquicos ou mentais, tomados como mero acontecimento secundário e acessório, dependem “causalmente” de algo mais fundamental, a saber, de estados e eventos cerebrais físico-químicos.

caso de uma privação, o seu ocorrente ser presente como algo no intelecto coincide com o seu ser produzido. “Cegueira” é algo que é quando e somente quando é conhecido “pelo modo do ente”<sup>58</sup>. Esse modo do ente, do existente, do vivo na potência intelectual é uma ficção. Fora dali, da potência intelectual, o que é conhecido e, portanto, pensado é antes um não-ser. Por certo, o ser-conhecido e o ser objetivo são marcas ontológicas de todo ente de razão. Mas há alguns entes de razão (os do primeiro grupo acima descrito) que resultam de intelecções objetivas ou de coisas (supostamente) postas na realidade e há outros (os dos segundo grupo) que simplesmente são trazidos ao ser pelas próprias intelecções de si. Em que sentido sobre esses entes de razão de segundo tipo, uma vez feitos, manter-se-ia o discurso anterior sobre o papel causal e a ação do intelecto apenas em sentido metafórico, isso mereceria uma reflexão mais detalhada. Em tese, se existem porque inventados ou constituídos, poderia haver sobre eles, em segunda ordem, o dito papel causal apenas metafórico por parte do intelecto se também eles fossem, de novo, simplesmente cogitados e assim se fizessem presentes à mente – nesse caso, o seu ser-conhecido e o seu ser objetivo seriam ‘epifenômenos’ também, mas em segunda ordem.

É natural, a partir daqui, pensar que os entes de razão *resultantes* ou *produzidos* são de diferentes tipos. A divisão fundamental proposta por Valera, de importância óbvia para o conjunto de entidades tratadas pela lógica, é a seguinte: (b1) há entes de razão que não têm fundamento na realidade, a saber, o “ente fictício” ou “ente inventado”, a “quimera”. Acerca desses, cabe dizer que não há um limite objetivo de quantos possam ser, eles podem “ser multiplicados sem conta”. Afinal, eles nem têm “fundamento” na realidade nem uma “ordem” que dependa, de algum modo, da própria realidade<sup>59</sup> – realidade que, de si, apresenta um limite

---

<sup>58</sup> Hieronymus Valera, *Commentarii ac quaestiones*, I d. 2 a. 2 q. 1, p. 55b: “Alia sunt entia rationis, quae fiunt, quatenus cognoscuntur per modum entium, ut privationes, negationes, et entia rationis omnino ficta, quae non habent rationem entis, nisi in quantum actu cognoscuntur, ac si essent. Ut caecitas v. g. quae in re est non esse visus, est ens rationis, quando actu cognoscitur, ac si esset forma aliqua positiva afficiens oculum. Probatio. Quia cum ista non consequantur ad cognitionem, et ante illam, a parte rei non sint entia; tunc sunt quando cognoscuntur per modum entis”.

<sup>59</sup> Hieronymus Valera, *Commentarii ac quaestiones*, I d. 2 a. 2 q. 1, p. 55b: “Sexta conclusio. Ens rationis in tota sua latitudine, dividitur in ens rationis, quod in re non habet fundamentum; quod ens fictum, seu figmentum dicitur, ut chimaera, et tale ens rationis

objetivo ao que pode ser conhecido em ato e existir como coisa presente no intelecto. (b2) Há também entes de razão que têm fundamento na realidade. Se é aceitável dizer que, nesse grupo, estão também entes de razão inventados pela mente, é preciso ressaltar que, nesse caso, o intelecto não os inventa “como quiser” (*ad libitum*), mas sempre por um fundamento que tem base nas próprias coisas<sup>60</sup> – esses são, a propósito, os entes de razão da lógica, porque eles têm base nas coisas e em uma ordem para a razão que se deve àquilo que as coisas reais dão de si mesmas: sujeito, predicado, universalidade, proposição categórica, silogismo, etc.

Ao interpretar *Ordinatio* I d. 35<sup>61</sup>, *Ordinatio* I d. 36 q. un.<sup>62</sup> e também *Ordinatio* II d. 1 q. 1<sup>63</sup>, Valera – como outros scotistas antes dele e também de seu tempo o fizeram – procura fontes textuais para dizer algo consistente no tocante a uma teoria dos entes de razão *baseada* em Scotus. Assim, para além da divisão geral recém feita, e agora com especificação definitiva, distingue-se o *ens rationis* em (i) “absoluto”, (ii) “respectivo” ou “relativo” e (iii) a modo de “negação”<sup>64</sup>. Os entes de razão a modo de negação já foram explicados como ficções ou produções estritas do intelecto. (i) Ente de razão absoluto – sobre o qual se discursou em boa parte deste estudo, até aqui – é “aquele ser de razão que a coisa adquire por cognição absoluta”, e nesse caso a coisa é conhecida “segundo si” – não segundo

---

potest multiplicari sine numero, per omniaque pradicamenta divagari. Similia enim entia rationis facile est intellectui, fingere sine fundamento, et ordine: [...]”.

<sup>60</sup> Hieronymus Valera, *Commentarii ac quaestiones*, I d. 2 a. 2 q. 1, p. 55b: “[...]: aliud est ens rationis habens fundamentum in re, quod scilicet non ad libitum fingit intellectus, sed reperto fundamento in ipsis rebus, [...]”.

<sup>61</sup> Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* (ed. Vaticana VI) I d. 35 q. un. n. 1-58, p. 245-270, especialmente n. 14-34, p. 249-259.

<sup>62</sup> Cf. a nota 53, acima.

<sup>63</sup> Cf. também Ioannes Duns Scotus, *Opera omnia VII. Ordinatio – Liber secundus: a distinctione prima ad tertiam*, Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1973, d. 1 q. 1 n. 1-49, p. 1-32, especialmente n. 15-44, p. 8-30 (em que também são formulados, por Scotus, diferentes sentidos de “causalitas”).

<sup>64</sup> Hieronymus Valera, *Commentarii ac quaestiones*, I d. 2 a. 2 q. 1, p. 55b: “[...], quod licet a Thomistis in relationem, negationem et privationem dividatur; in doctrina tamen nostri Doctoris in absolutum, respectivum, et negationem dividendum est. De ente rationis absoluto disserit noster Doctor in 1. dist. 36 [...], et idem docet dist. 35. et in 2. dist. 1. q. 1 et ibi omnes illius expositores: [...]”.

a invenção do intelecto<sup>65</sup>. Ou seja, entes de razão absolutos são os epifenômenos ou os seres objetivos que vivem no intelecto sem que o intelecto os cause propriamente, sem que o intelecto os invente, mas contanto que o intelecto os considere. Por sua vez, (ii) ente de razão respectivo “é a relação de razão que a coisa adquire na cognição enquanto é conhecida em uma ordem a outra coisa”<sup>66</sup>. Parece plenamente justo afirmar que, nesse tipo de ente de razão, há, sim, uma atividade produtiva ou inventiva por parte do intelecto. Afinal, ele “vincula” ou “compara” uma coisa com outra, em um movimento que não segue ou retrata simplesmente a realidade, ou seja, tal que as coisas comparadas não teriam esse vínculo sem a ação do intelecto.

Contudo, caso possa ser dito que a própria coisa dá “ocasião e fundamento” ao intelecto para que ela seja vinculada ou comparada com outra, nesse caso “a relação de razão tem resultado na própria coisa que é comparada com outra” coisa<sup>67</sup> – em outras palavras, ela de algum modo é dada pela e depende da própria coisa sobre a qual o intelecto age intencionalmente. Nesse sentido, e a título de exemplo, pode-se dizer que a propriedade da brancura de uma parede dá ocasião e fundamento ao intelecto para que ela seja, com uma certa ordem, vinculada, como o “predicado” de uma “proposição”, ao termo “parede”, ao passo que a mesma “parede” dá ocasião e fundamento ao intelecto para que se vincule, em uma ordem, como “sujeito” de uma “proposição”, ao termo

---

<sup>65</sup> Hieronymus Valera, *Commentarii ac quaestiones*, l d. 2 a. 2 q. 1, p. 55b-56a: “[...]: tale ens rationis est illud esse rationis quod res acquirit per cognitionem absolutam, qua res secundum se cognoscitur, [...]”.

<sup>66</sup> Hieronymus Valera, *Commentarii ac quaestiones*, l d. 2 a. 2 q. 1, p. 56a: “[...], ens vero rationis respectivum est relatio rationis, quam res acquirit in cognitione, qua in ordine ad alterum cognoscitur: [...]”.

<sup>67</sup> Hieronymus Valera, *Commentarii ac quaestiones*, l d. 2 a. 2 q. 1 p. 56a: “[...]: quando ergo intellectus confert unam rem alteri, quae a parte rei ad illam non referebatur, praebet tamen ipsa res, quae per intellectum ad aliam refertur occasionem, et fundamentum aliquod, ut referatur, resultat relatio rationis in ipsa re, quae comparatur ad aliam”.

“branco”<sup>68</sup>. Em vários outros contextos do Livro I dos *Commentarii*, Valera se refere à “universalidade” (*universalitas*) como propriedade de predicados e fundada em uma “relação de razão secundo o ser”, que o intelecto, encontrando, pois, fundamento nas próprias coisas reais, faz entre o conceito uno e os seus muitos inferiores particulares<sup>69</sup>.

## 6. Os entes de razão e a ciência dos transcendentais<sup>70</sup>

Se Jerónimo Valera, o pioneiro scotista do Convento de São Francisco de Lima, no Peru, estimulador de um século inteiro de scotismo na América Latina, pode ser usado como parâmetro para a discussão sobre o status ontológico dos

---

<sup>68</sup> Os entes de razão relacionais são especialmente importantes nos *Commentarii* de Valera, uma vez que designam em particular os objetos lógicos. Ao tratar de entes de razão em seus textos sobre lógica, é em regra a esse subtipo relacional que Valera se refere. Cf., por exemplo, Hieronymus Valera, *Commentarii ac quaestiones*, I d. 1 q. 3, p. 9a: “Ens vero rationis illud esse diminutum quod res acquirit, quando est sub cognitione. Ex eo enim quod noster intellectus cognoscat, verbi gratia hominem nihil reale in illo ponit, cum homo non mutetur realiter ex eo quod intelligatur, tribuit tamen illi quoddam esse rationis quod tantum habet quandiu cognoscitur, ut quod homo sit subiectum, vel praedicatum, vel species, nihil est reale a parte rei, sed solum quia intellectus id in homine fingit. Et sic solet dici ens reale habere esse factum; ens vero rationis habere esse fictum ab intellectu ad similitudinem entis realis”.

<sup>69</sup> Hieronymus Valera, *Commentarii ac quaestiones*, I d. 2 q. 2 q. 3, p. 61a: “Secunda conclusio. Universalitas logica est relatio rationis secundum esse. Sic expresse noster Doctor in I. d. 23. [...]. *Omnis secunda intentio est relatio rationis, non quaecumque, sed pertinens ad extremum, vel actus intellectus componentis, vel dividendis, vel saltem conferentis unum ad alterum.* [...] Probatum. Quia totum esse relationis secundum esse, est ad aliud se habere, [...]; sed totum esse universalis logici est se habere ad inferiora, cum universale in actu sit essentialiter unum de multis, ut patet ex definitione universalis tradita a philosopho: universale est unum in multis, et de multis: [...]”. Cf. Ioannes Duns Scotus, *Opera omnia V. Ordinatio – Liber primus: a distinctione undecima ad vigesimam quintam*, Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1959, d. 23 q. un. n. 10, p. 352-353.

<sup>70</sup> Partes desta divisão do presente estudo são extraídas de Roberto Hofmeister Pich, *The Account of Transcendental Concepts by Jerónimo Valera (1568–1625) in His Summulae dialecticae (1610)*, in: *Quaestio – Annuario di storia della metafisica* 14 (2014), p. 299-314.

entes de razão no scotismo, cabe lembrar que ele queria cumprir quatro passos interligados de análise: (a) o que é o ente de razão, (b) como ele é feito, (c) através de que potência e (d) através de que atos. Seja lembrado, ademais, que o tratamento de Valera já ilustra o fato de que (1) o lugar primordial da teoria dos entes de razão são as questões metafisólicas dos cursos de lógica, (2) que não raramente se orientam para o debate sobre as distinções como parte estabelecida desses cursos, (3) debate esse que tem como consequência parcial o esboço de uma metafísica fundamental e de uma teoria *geral* das distinções – de razão, real e formal, ao menos – ou estudo especulativo dos entes de razão, reais e formais. Mas justamente agora é oportuno lembrar que, em Valera e alguns outros scotistas do século 17, na América Latina, talvez justamente a percepção de que a filosofia teórica se dividia – com lógica, filosofia da natureza e metafísica – no estudo de entes de razão com fundamento na realidade, de entes reais físicos, incluindo a substância composta e as categorias ou os predicamentos do aristotelismo, e de entes *qua* conceitos reais transcendentais tenha fomentado perguntas pelo fundamento objetivo que unificaria todo o empreendimento do saber especulativo. Dizendo de outro modo: apesar de serem ciências distintas, haveria algum sentido objetivo em que lógica, filosofia da natureza e metafísica, ou ainda a ciência dos entes de razão e a ciência do ente real, teriam justificável unidade? É interessante que Valera, e depois dele Juan de Fuica, em Santiago de Chile, ambos mestres de artes e autores de cursos de lógica, tiveram interesse pelos conceitos supertranscendentais, ainda que as suas contribuições nesse tocante não tenham passado de esboços. Cabe citar uma passagem iluminadora de Valera, sobre as divisões dos termos comuns, encontrada em suas breves *Summulae*:

“Por outro lado, o termo comum é triplo, um [é] transcendente, que significa uma razão ilimitada e conveniente a cada [item] existente no mundo, e estes são aqueles famosíssimos, compreendidos em número de seis, que costumam ser anotados nesta expressão ‘reu bau’<sup>71</sup>, a saber, ‘coisa’, ‘ente’,

---

<sup>71</sup> “Reu bau” ou, antes, “reu bav” é a expressão notabilizada por Domingo de Soto, com a sequência “res, ens, unum, bonum, aliquid, verum”. Valera menciona os mesmos conceitos transcendentais, mas em uma sequência diferente. Cf. Dominicus a Soto, *Summulae*, Salmanticae: Excudebat Andreas à Portonariis, <sup>3</sup>1554-1555 [primeira edição 1529]

‘verdadeiro’, ‘bom’, ‘algo’, ‘uno’. Outro [é] o supertranscendente, que significa uma razão comum a todos os entes, não somente aos verdadeiros e reais, mas também aos possíveis e imaginários, como ‘imaginável’, ‘inteligível’. Outro [é] o peculiar ou não transcendente, que, a saber, significa a natureza peculiar e limitada, e aqui assinalada comumente de maneira quántupla. ‘Gênero’, ‘espécie’, ‘diferença’, ‘próprio’, ‘acidente’, dos quais [trata] Porfírio nos predicáveis, os quais agora são assim explicados”<sup>72</sup>.

Notas de Valera sobre conceitos transcendentais podem ser conferidas em diferentes passagens dos seus *Commentarii*, tanto no Livro I como no Livro II, especialmente, ainda que em nenhum lugar Valera os considere segundo um tratamento sistemático e independente de questões metalógicas<sup>73</sup>. De fato, os seus pareceres sobre conceitos transcendentais e supertranscendentais<sup>74</sup> tomam certas liberdades com respeito a Scotus, lembrando que, em Scotus, a formulação ou,

---

(reimpressão, com um Prefácio de Wilhelm Risse, Hildesheim – New York: Georg Olms 1980), I n. 4-5, p. 10.

<sup>72</sup> Hieronymus Valera, *Summulae dialecticae*, I c. 3, p. 10b: “Rursus terminus communis est triplex, alius transcendens qui significat rationem illimitatam et unicuique rei in mundo existenti convenientem, et hi sunt famosissimi illi senario numero comprehensi, qui hac dictione (re u bau) notari solent, scilicet, res ens, verum, bonum, aliquid, unum. Alius supratranscendens, qui significat rationem communem omnibus entibus non solum veris et realibus sed etiam possibilibus et imaginariis ut imaginabile, intelligibile. Alius peculiare sive non transcendens qui scilicet significat naturam peculiarem, et limitatam, et hic quintuplex communiter assignatur. Genus, species, differentia, proprium, accidens, de quibus Porphyrius in praedicabilibus, quae pro nunc sic explanantur”.

<sup>73</sup> Cf. Hieronymus Valera, *Commentarii ac quaestiones*, I d. 1 q. 3, p. 10a-b; II d. 4 q. 2 p. 252a-b; II d. 4 q. 4 p. 259b, 262a-263a; II d. 4 q. 5 p. 267b; II d. 5 a. 1 q. 1, p. 283a-284b; II d. 5 a. 1 q. 2 p. 286b; II d. 5 a. 2 q. 8 p. 320b.

<sup>74</sup> No tocante à metafísica como ciência dos (conceitos) transcendentais em Scotus, cf. novamente as referências nas notas 1, 2 e 3, acima. Cf. também Ludger Honnefelder, *Metaphysik als “Scientia Transcendens”*: Johannes Duns Scotus und der Zweite Anfang der Metaphysik, in: Roberto Hofmeister Pich (ed.), *New Essays on Metaphysics as Scientia Transcendens*, Louvain-la-Neuve: FIDEM, 2007, p. 1-19.

antes, a proposição de conceitos supertranscendentais como tal não aparece. A definição que Valera oferece para “transcendente” ou “transcendental” (*transcendens*) não é especificamente tomada de Scotus, ainda que, por certo, seja scotista em conteúdo<sup>75</sup>. Afinal, a definição é coerente com o que se aprende de João Duns Scotus em *Ordinatio* I d. 8 p. 1 q. 3 n. 113-115<sup>76</sup>, em que um conceito transcendental é aquele que (1) ou convém com o ente como tal em sua indiferença à *prima divisio* na disjunção *infinite-finitum* ou é uma perfeição própria do ente infinito, dado que, dessa maneira, o conceito real *transcende* divisões categóricas; ou ele é um conceito que (2) sendo comum e predicável tanto de Deus quanto das criaturas é tal que ele é primeiramente atribuível ao ente em sua indiferença à *prima divisio* e, portanto, antes que ele caia em divisões categoriais<sup>77</sup>. O seu conhecimento de fundo das abordagens de Scotus poderia também explicar por que Valera, diferentemente de Domingo de Soto O.P. (1494–1560) e Pedro da Fonseca S.J. (1528–1599), define “transcendental” em termos de ‘limitação’ e não em termos de ‘universalidade máxima’ ou ‘generalidade máxima’. Por outro lado, a lista de termos transcendentais de Valera não é scotista. A lista de Scotus, desconsiderando aqui “propriedades disjuntivas” e “perfeições puras”, contém

---

<sup>75</sup> Seja como for, há passagens na obra de Valera em que se pode encontrar referências explícitas às obras de Scotus, em que os traços definitórios de um “*transcendens*” são detalhados pelo Doutor Sutil; cf., por exemplo, Hieronymus Valera, *Commentarii ac quaestiones*, II d. 5 a. 1 q. 4, p. 306a.

<sup>76</sup> Ioannes Duns Scotus, *Opera omnia IV. Ordinatio – Liber primus: a distinctione quarta ad decimam*, Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1956, d. 8 p. 1 q. 3 n. 113-115, p. 205-207; cf. id. *ibid.*, n. 113, p. 205-206: “[...]. *Ens prius dividitur in infinitum et finitum quam in decem praedicamenta, quia alterum istorum, scilicet ‘finitum’, est commune ad decem genera; ergo quaecumque conveniunt enti ut indifferens ad finitum et infinitum, vel ut est proprium enti infinito, conveniunt sibi non ut determinatur ad genus sed ut prius, et per consequens ut est transcendens et est extra omne genus. Quaecumque sunt communia Deo et creaturae, sunt talia quae conveniunt enti ut est indifferens ad finitum et infinitum: ut enim conveniunt Deo, sunt infinita, – ut creaturae, sunt finita; ergo per prius conveniunt enti quam ens dividatur in decem genera, et per consequens quodcumque tale est transcendens*”.

<sup>77</sup> Cf. Hannes Möhle, *Der Tractatus de Transcendentibus des Franciscus de Mayronis*, Leuven – Paris – Dudley: Peeters, 2004, p. 17-18; Roberto Hofmeister Pich, Introduction, in: Roberto Hofmeister Pich (ed.), *New Essays on Metaphysics as Scientia Transcendens*, Louvain-la-Neuve: FIDEM, 2007, p. xx.

somente um “termo absoluto” e três propriedades convertíveis, isto é, *ens, unum, verum e bonum*<sup>78</sup>, e é assumido que *ens* como tal cobre suficientemente, em sua indiferença a *infinitum-finitum*, todo ente real. Ainda que seja óbvio que Valera tome a lista de Domingo de Soto, é ainda incerto de quais fontes o próprio Soto toma a lista e a abreviatura “reu bav”. O “número de seis” *transcendentia* foi enfatizado por Lorenzo Valla (ca. 1406–1457), que criticou a doutrina em suas *Dialecticae disputationes*, apresentando a lista em ordem diferente<sup>79</sup> – Valla foi um autor conhecido por Valera, que o menciona em seus *Commentarii*.<sup>80</sup> Mas no caso de Valla, como Aertsen observa, ela antes “denuncia a influência do relato sobre os transcendentais de Tomás de Aquino, em *De veritate*”<sup>81</sup>, e o mesmo se pode dizer do seu uso por Soto. Isso, contudo, não ajuda muito para fins de interpretação, caso se assuma que Valera faz uso daquela lista e a repete por motivos bem refletidos – pode-se supor que uma explicação mais detalhada de Valera apareceria em seu curso de metafísica, que é de fato mencionado por ele, mas que não chegou até os dias de hoje<sup>82</sup>.

Seja como for, o lugar dado aos “termos supertranscendentais” na divisão de termos comuns é notável. Nem a doutrina nem a terminologia são scotistas. Embora a doutrina possa ser rastreada até autores do século 14 – alguns deles

---

<sup>78</sup> Cf. Ludger Honnefelder, *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, op. cit., p. 321-335; Ludger Honnefelder, *Duns Scotus*, op. cit., p. 63-67; Gérard Sondag, *Duns Scot. La métaphysique de la singularité*, Paris: Vrin, 2005, p. 89-102.

<sup>79</sup> Cf. Jan A. Aertsen, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, Leiden: E. J. Brill, 2012, p. 569-570. Cf. também Lodi Nauta, Lorenzo Valla and the Rise of Humanistic Dialectic, in: J. Hankins (ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 198.

<sup>80</sup> Hieronymus Valera, *Commentarii ac quaestiones*, l d. 3 a. 2 q. 2, p. 116a.

<sup>81</sup> Cf. Jan A. Aertsen, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, op. cit., p. 570; cf. também Jan A. Aertsen, *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, Leiden: E. J. Brill, 1996, p. 71-112.

<sup>82</sup> Hieronymus Valera, *Commentarii ac quaestiones*, l d. 2 Commentarium, p. 34a.

“scotistas” –, ela só ganhou importância durante os séculos 16-17, na escolástica<sup>83</sup>. pré-moderna, como revelaram os estudos de J. P. Doyle Segundo a doutrina, existem conceitos ainda mais gerais que os transcendentais, dado que alguns conceitos podem ser comuns aos entes reais e aos entes de razão. Domingo de Soto e Pedro da Fonseca são atestados como os primeiros autores a mencionar a noção – pode ser o caso que Valera seja o terceiro, e novamente ele segue aqueles autores ao inserir tais termos em uma breve teoria da divisão geral de termos, no começo de um livro-texto introdutório de lógica.<sup>84</sup> Foi sustentado por

---

<sup>83</sup> Cf. J. P. Doyle, *The Borders of Knowability: Thoughts from or Occasioned by Seventeenth-Century Jesuits*, in: M. Pickavé (Hrsg.), *Miscellanea Mediaevalia 30 – Die Logik des Transzendentalen*, Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2003, p. 643-658. J. P. Doyle defendeu a tese de que o ente supertranscendental seria a chave para entender a passagem do ente e dos conceitos transcendentais na filosofia medieval para o ente e os conceitos transcendentais na filosofia crítica de Kant; cf., especialmente, J. P. Doyle, *Between Transcendental and Transcendental: The Missing Link?*, in: *The Review of Metaphysics* 50 (1997), p. 783-815; J. P. Doyle, *Supertranscendental Being: On the Verge of Modern Philosophy*, in: S. F. Brown (ed.), *Meeting of the Minds. The Relations between Medieval and Classical Modern European Philosophy*, Turnhout: Brepols, 1998, p. 297-316. Cf. também Jan A. Aertsen, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, op. cit., p. 643-656.

<sup>84</sup> Sigo Jan A. Aertsen, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, op. cit., p. 635-637. Cf. Dominicus a Soto, *Summulae*, <sup>3</sup>1554-1555, *Liber primus – De termino*, p. 1-15. Sobre a lógica de Domingo de Soto (particularmente nas suas *Summulae*), cf., por exemplo, A. Muñoz Delgado, *Logica formal y filosofía en Domingo de Soto (1494-1560)*, Madrid: Publicaciones del Monasterio de Poyo, 1964 p. 73-101; E. J. Ashworth, *Domingo de Soto on Obligationes: His Use of Dubie Positio*, in: I. Angelelli and P. Pérez-Illzarbe (eds.), *Medieval and Renaissance Logic in Spain. Acts of the 12th European Symposium on Medieval Logic and Semantics*, Hildesheim: Georg Olms, 2000, p. 291-307; E. J. Ashworth, *The Scope of Logic: Soto and Fonseca on Dialectic and Informal Arguments*, op. cit., p. 127-147; E. P. Bos, *Nature and Number of the Categories and the Division of Being According to Domingo de Soto*, in: I. Angelelli and P. Pérez-Illzarbe (eds.), *Medieval and Renaissance Logic in Spain. Acts of the 12th European Symposium on Medieval Logic and Semantics*, Hildesheim: Georg Olms, 2000, p. 327-353. Cf. também a nota 71, acima. Cf. Pedro da Fonseca [Petrus Fonseca], *Instituições dialécticas. Institutionum dialecticarum libri octo*, editado por J. Ferreira Gomes, Coimbra: Editora da Universidade de Coimbra, 1964 [1564], *Liber primus: de necessitate, nominibus et natura huius artis*. J. P. Doyle, *Hispanic Scholastic Philosophy*, in: J. Hankins

pesquisadores que uma explicação dos motivos para uma teoria dos termos supertranscendentais é encontrada só em certos autores jesuítas do século 17. Assim, por exemplo, o jesuíta Thomas Compton Carleton (1591–1666), na sua *Philosophia universa* (1649), afirmou que termos supertranscendentais compreendem “coisas verdadeiras” e também meras “ficções”. Os exemplos que Thomas Compton Carleton oferece são “o inteligível” (*intelligibile*) e “o imaginável” (*imaginabile*). J. P. Doyle assevera, com respeito às teses de Carleton, que isso é “revelador”, pois mostraria que “cognoscibilidade” ou “inteligibilidade” não mais seriam tidas como propriedade convertível do ente enquanto transcendental, isto é, como um tipo de “propriedade intrínseca”, naquela maneira que deveria ser mostrada pela relação entre *ens* e *verum*. Carleton diria que a “cognoscibilidade” ou a “inteligibilidade” é, antes, um tipo de propriedade “extrínseca”<sup>85</sup> das coisas *conhecidas*. Como Aertsen resume, ela se estabelece então ou “pelas *species* de outras coisas ou pela denominação extrínseca desde um intelecto possível”<sup>86</sup>, e como tal é achada tanto “em entes reais quanto em entes de razão”. A passagem relevante de Carleton é a seguinte (já traduzida do latim):

“Os termos supertranscendentais são os que são afirmados não somente das coisas verdadeiras, mas também das inventadas, como ‘inteligível’, ‘imaginável’, donde, como costuma ser dito, mais

---

(ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 255, afirma que as *Institutionum* de Pedro da Fonseca foram “reimpressas outras cinquenta e uma vezes até 1625”. Sobre a lógica de Pedro da Fonseca, cf., por exemplo, E. J. Ashworth, Petrus Fonseca on Objective Concepts and the Analogy of Being, in: P. A. Easton (ed.), *Logic and the Workings of the Mind: The Logic of Ideas and Faculty Psychology in Early Modern Philosophy*, Atascadero: Ridgeview, 1997, p. 47-63; E. J. Ashworth, Le syllogisme topique au XVI siècle: Nifo, Melancthon et Fonseca, in: J. Biard et F. Mariani Zini (éds.), *Les lieux de l'argumentation. Histoire du syllogisme topique d'Aristote à Leibniz*, Turnhout: Brepols, 2009, p. 409-423.

<sup>85</sup> Cf. J. P. Doyle, “Extrinsic Cognoscibility”: A Seventeenth Century Supertranscendental Notion, in: *The Modern Schoolman* 68 (1990), p. 60.

<sup>86</sup> Jan A. Aertsen, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, op. cit., p. 637.

amplamente está à disposição o ente imaginável do que o ente possível”<sup>87</sup>.

Cabe enfatizar que, se é justo atribuir a Carleton esses méritos no desenvolvimento do assunto, caberia atribuir alguns deles, ao menos, por primeiro a Valera, que publicou a sua obra em 1610, portanto, 39 anos *antes* do mestre jesuíta. De forma similar, Valera define o termo supertranscendental como o que significa um conteúdo comum *tanto* a entes verdadeiros e reais como a entes possíveis e imagináveis – Carleton fala, por sua vez, de entes “fictícios” ou “inventados” –, e os dois exemplos de supertranscendentais, trazidos pelo mestre nascido no Peru, são exatamente “o imaginável” e “o inteligível”.

De fato, há razões para supor que, de acordo com a visão de Valera, um termo supertranscendental como “o inteligível” cobre tanto o domínio do “ente real” quanto o domínio do “ente de razão”. Como visto nas Divisões anteriores deste estudo, Valera, em suas exposições orientadas pelos livros de lógica de Aristóteles e Scotus, teria de tratar dos entes de razão próprios da lógica. Especialmente ao tratar a propriedade lógica de termos chamada “universalidade” (*universalitas*), que é um ente de razão, Valera faz esforços para mostrar como se pode atribuir à *universalitas* a propriedade “intelligibilis” e “intelligibilitas”<sup>88</sup>. Ele está consciente de que “inteligibilidade” parece ser uma propriedade pertencente apenas ao ente real, mas ele não vê outra opção senão conceder que ela diz respeito também a

---

<sup>87</sup> Thomas Compton Carleton [Thomas Comptonus Carleton], *Philosophia universa*, Antuerpiae: apud Iacobum Meursium, 1649, *Introductio ad universam Aristotelis logicam* disp. 2 sec. 6 n. 5, p. 8: “Termini *supertranscendentes* sunt qui non de rebus veris tantum, sed etiam de fictis affirmantur, ut *intelligibile, imaginabile*, unde ut dici solet, *latius patet ens imaginabile quam ens possibile*”.

<sup>88</sup> Hieronymus Valera, *Commentarii ac quaestiones*, I d. 2 a. 2 q. 3 (*Quid sit universalitas[?]*), p. 61a: “Prima conclusio: universalitas est ens. Sic noster Doctor q. 4 universalium, quae in nostro ordine est prima, eamque sic probat: quidquid est intelligibile est ens, quia ens et verum convertuntur, et similiter verum et intelligibile; ergo et ens et intelligibile. Sed universalitas est intelligibile, cum experiamur nos disputare de universalitate, et illam intelligere. Tum etiam non entis non est definitio, sed universale definitur; ergo est ens”.

“universale” e “universalitas”<sup>89</sup>, isto é, a entes de razão. A chave para uma boa explicação parece estar na prova de que “ente de razão” é, pelo menos em sentido qualificado, “ens”. O fundamento para essa afirmação é justamente a doutrina scotista do “ens diminutum”, localizado de algum modo (cf. a Divisão 4, acima) entre o ente real e o “purum nihil”<sup>90</sup>. *Intelligibilitas* pertenceria, então, de forma correspondente e proporcionada aos entes de razão<sup>91</sup>. Retomando-se, então, a tese acima descrita, associada a Carleton, de que “inteligível” *qua* supertranscendental permitiria entender “cognoscibilidade” ou “inteligibilidade” não mais como propriedade convertível do ente enquanto transcendental – uma propriedade “intrínseca” –, mas sim como um tipo de propriedade “extrínseca” das coisas *conhecidas*, comum ao ente real e ao ente de razão, como poderia ser avaliada a posição correspondente de Valera? Valera endossaria esse tipo de tese acerca do “inteligível” e da “inteligibilidade”<sup>92</sup>? Um olhar mais atento para os textos de Valera parece favorecer uma resposta negativa à pergunta.

Ora, Valera afirma explicitamente<sup>93</sup> que “ente” e “verdadeiro” são convertíveis, bem como “verdadeiro” e “inteligível”, tal como se “inteligível” fosse uma propriedade de primeira ordem de “verdadeiro”. Por transitividade, contudo, “ente” e “inteligível” são convertíveis também, tal como se “inteligível” fosse uma

---

<sup>89</sup> Hieronymus Valera, *Commentarii ac quaestiones*, l d. 2 a. 2 q. 7 (*Utrum universalitas sit per se intelligibilis[?]*), p. 74a: “Prima conclusio: universalitas sicut et quaelibet alia secunda intentio eo modo, quod et esse, et definiri, ita et intelligi, et sciri sortitur”.

<sup>90</sup> Cf. Hieronymus Valera, *Commentarii ac quaestiones*, l d. 2 a. 2 q. 1, p. 54a.

<sup>91</sup> Hieronymus Valera, *Commentarii ac quaestiones*, l d. 2 a. 2 q. 7, p. 75a: “Ad tertium: quod intelligibilitas per antonomasiam est passio entis realis, et non entis rationis. Habet tamen ens rationis suam intelligibilitatem propriam proportionatam suae entitati, et haec est passio illius. [...]. Ad quartum: transeat antecedens, consequentia autem distinguitur, si per se sumatur prout distinguitur contra per aliud concedo; si sumatur prout distinguitur contra per accidens nego; hoc est quod licet ens rationis per aliud cognoscatur, non tamen per accidens, quia secundum suam propriam entitatem, intelligibilitatem, definibilitatem, et proprietatem cognoscitur”.

<sup>92</sup> Essa reflexão sobre o entendimento de Valera acerca do “inteligível” e da “inteligibilidade” e o seu status como propriedade do “ente” não foi feita in: Roberto Hofmeister Pich, *The Account of Transcendental Concepts by Jerónimo Valera (1568–1625) in His Summulae dialecticae* (1610), op. cit., p. 299-314. Nas linhas que seguem, portanto, expande-se de forma significativa o estudo que fora ali iniciado.

<sup>93</sup> Cf. a nota 88, acima.

propriedade de segunda ordem de “ente”, lógica e metafisicamente mediada por “verdadeiro”. Dada a óbvia convertibilidade entre “universalidade” – um ente de razão – e “inteligível”, é forçoso concluir, redutivamente, que “universalidade” é de algum modo “ente”, porque somente o que cai sob o escopo de “ente” pode ser dito “inteligível”. Ou seja, de um ente de razão como “universalidade”, que não pode ser confundido com “não ente”, há “definição” e “inteligibilidade”, e isso se deve, ao final, não por uma ação extrínseca do intelecto, mas ao caráter – diminuto ou reduzido que seja – de entidade do ente de razão. Com efeito, pareceria plenamente razoável dizer, na linha desse raciocínio, que um ente diminuto como “universalidade”, por ser “ente” em alguma medida, não por ser *conhecido* por um intelecto, tem proporcionalmente “verdade” e “inteligibilidade”. Há base textual<sup>94</sup> para se dizer que, com efeito, Valera pareceria inclusive admitir que tudo o que é ente, real ou de razão, é (de algum modo) definível e, portanto, inteligível e cognoscível – e, de novo, aquilo que é (de algum modo) definível e inteligível / cognoscível, assim o é porque “definível” e “inteligível / cognoscível” ou bem se seguem ou bem expressam o que é ser, da parte do ente ou da entidade, “verdadeiro” (*verum*). Valera se compromete, sim, com um discurso sobre diferença de proporção ou de medida em ser entre o ente real e o ente de razão, ainda que não se comprometa com qualquer discurso sobre univocidade – a dita proporção, em sentido amplo, traz consigo um aspecto de analogia e, portanto, de equivocidade: afinal, a “inteligibilidade” é “propriedade do ente real” “por antonomásia”, ao passo que o é do ente<sup>95</sup> de razão somente na proporção em que

---

<sup>94</sup> Cf. a nota 89, acima.

<sup>95</sup> Cf. a nota 91, acima.

esse é ente – de forma reduzida e “tênue”<sup>96</sup>, tendo, talvez, a não-contradição em comum com o ente real, não, contudo, a compatibilidade com a existência efetiva<sup>97</sup>. De qualquer modo, porque o ente de razão é “ens”, a inteligibilidade a ele proporcionada é uma “propriedade” daquele *ente* diminuído. Valera chega a dizer que, se é verdade que o ente de razão só é conhecido “per aliud”, ele não é conhecido “per accidens”, pois de si mesmo, não da parte de outro, possui “entidade própria, inteligibilidade [própria], definibilidade [própria] e propriedade”, e por isso mesmo é conhecido<sup>98</sup>. Pareceria, portanto, que dos entes de razão, ao menos de muitos entes de razão como “universal” e “universalidade”, Valera falaria como entes proporcionados e reduzidos na comparação com o ente real, com o qual têm apenas analogia, mas que, apesar dessa condição, são inteligíveis por denominação intrínseca.

O quanto Valera e outros scotistas latino-americanos que foram seus leitores perseguiram os detalhes dessa teoria fundamental de todo ente, e do ente de razão em particular, isso é assunto para pesquisas futuras. Com efeito, nos seus *Comentários a toda a metafísica de Aristóteles* – mais especificamente, na Quinta Distinção “Sobre a verdade, primeiro atributo do ente”, Segunda Questão – “Se a verdade transcendental é uma propriedade do ente? E o que ela adiciona

---

<sup>96</sup> Hieronymus Valera, *Commentarii ac quaestiones*, I d. 2 a. 2 q. 7, p. 74a: “Primum quod sicut ens convenit aequivoce analogice enti rationis, et enti reali; enti quidem reali principaliter, et antonomasice, enti vero rationis reductive, sic etiam intelligibilitas, quae ens sequitur. Hinc est, quod obiectum adaequatum intellectus est ens reale; et istius entis realis passio, est intelligibilitas: ens vero rationis pertinet ad hoc obiectum reductive, et sic suam habet intelligibilitatem proportionalem; quia unumquodque, ut ait Arist. 2. metaph. tex. 4. *sicut se habet ad esse ita ad intelligi*; cum ergo ens rationis tenuem habeat entitatem, intelligibilitatem etiam habet tenuem, et ista tenuis intelligibilitas competit secundis intentionibus”. Pensar ou enunciar sobre quaisquer objetos enquanto pensados, conhecidos, inteligidos, etc., a saber, enquanto conteúdos de pensamento e que existem porque há atos mentais e de cognição que de algum modo os “causam”, significa pensar ou enunciar sobre “entes” ou “objetos” com ser reduzido; sobre isso, cf. Dominik Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, op. cit., p. 222-224.

<sup>97</sup> Essa última ideia não é explicitada por Jerónimo Valera, mas aparecerá depois em Juan de Fuica. Cf. Roberto Hofmeister Pich, *Common Real Being and the Scope of Metaphysics according to Fray Juan de Fuica O.F.M. (17th-18th Centuries, Chile)*, in: *Bulletin de philosophie médiévale* 59 (2017), p. 247-284.

<sup>98</sup> Cf. a nota 91, acima.

além do ente?” –, o scotista chileno Juan de Fuica, em 1688<sup>99</sup>, propôs uma interpretação distinta sobre “inteligível” e “inteligibilidade” como propriedades do ente real e do ente de razão. De acordo com ela, há um “inteligível” ou uma “inteligibilidade” transcendental – em termos de propriedade transcendental – e um “inteligível” ou uma “inteligibilidade supertranscendental”, em termos de propriedade supertranscendental. Isso se dá quando o ente é percebido como “separado da verdade” (*praecisum a veritate*): nesse caso, ele não é “inteligível transcendentalmente, mas só supertranscendentalmente”. Fuica não deixa de todo claro quando essa separação acontece, mas é certo que ela se dá quando “inteligibilidade” convém somente ao ente de razão e ao “não-ente”: nesse caso, ela é propriedade do ente de razão no status de propriedade supertranscendental somente. Nesse caso, ademais, “ela é uma determinada denominação extrínseca tomada pelo intelecto”, no sentido de que o ente (de razão) e o não-ente podem ser termo objetivo de um ato intelectual<sup>100</sup>. De que casos Fuica estaria propriamente falando? Quando “o verdadeiro” ou “a verdade” são separados formalmente do “ente”? Ao que tudo indica, Fuica estaria se referindo a um sentido de inteligibilidade que, em geral, seria comum e própria dos entes de razão apenas, como o ente que existe *qua* objeto presente à mente, que equivale a ou resulta de um ser-conhecido: esse é o ente de razão em termos de intenção (lógica) segunda e o ente de razão em termos de negações e quimeras, tanto inventados quanto sem fundamento qualquer na realidade. Nesse sentido, Fuica

---

<sup>99</sup> Ioannes de Fuica, *Commentaria in universam Aristotelis metaphysicam una cum distinctionibus, et quaestionibus iuxta mentem, et doctrinam Nostrae Subtilis Doctoris fratris Ioannis Duns Scoti theologorum facile principis* [1688], *Distinctio Quinta – De veritate, secundo entis attributo, Quaestio Secunda: Utrum veritas transcendentalis sit passio entis? Et quid addat supra ens?*, f. 121r-121v: “Respondetur secundo; quod ens prout praecisum a veritate non est intelligibile transcendentaliter, sed supratranscendentaliter solum, quae intelligibilitas supratranscendentalis etiam enti rationis, et non enti convenire potest, cum sit quaedam denominatio extrinseca desumpta ab intellectu, inquantum ens, et non ens possunt terminare actum intellectus”. Eu assim corrijo ou, antes, avanço naquilo que havia afirmado in: Roberto Hofmeister Pich, *Common Real Being and the Scope of Metaphysics according to Fray Juan de Fuica O.F.M. (17th-18th Centuries, Chile)*, in: *Bulletin de philosophie médiévale* 59 (2017), op. cit., p. 250, nota 16, a saber, que não sabia ainda do uso, por Fuica, das expressões latinas para “supertranscendental” e “supertranscendentalidade”.

<sup>100</sup> Cf. a referência a Juan de Fuica na nota anterior.

defende a tese de que, com respeito ao ente de razão em geral, seria válido afirmar que a sua inteligibilidade é derivada daquele ser conhecido e ser tornado existente pelo intelecto. A propósito, como se pode ler na síntese feita por Aertsen, a posição de Fuica reserva forte semelhança com a do jesuíta Maximilian Wietrowski (1660–1737), como exposta na *Logica* que compunha a sua *Philosophia disputata*, publicada em Praga, em 1697<sup>101</sup>.

## Considerações finais

Que existem conceitos supertranscendentais que são validamente predicados de todos os objetos considerados nas ciências especulativas – lógica, filosofia da natureza e metafísica –, isso ainda não consiste em uma posição sobre o status desses conceitos e sobre a forma de predicação que pode ser realizada em comum. Valera defende a tese de que conceitos como “inteligível” e “imaginável”, que podem ser predicados do ente de razão e do ente real, são predicados, tal como “ente” naqueles casos, “equivoca e analogicamente” – portanto, não são predicados univocamente. Sendo o ente real ente em sentido completo, “ente” é dito dele “de modo principal e por antonomásia”; sendo o ente de razão um ente menor, diminuído, dele “ente” se predica “de forma redutiva” (*reductive*). É o ente real que constitui “o objeto adequado do intelecto”, dele “inteligibilidade” se diz plenamente, do “ente de razão”, e das intenções segundas em específico (tratadas pela lógica), diz-se conforme a sua proporção ontológica – comparada ao status do ente real –, uma vez que também a sua entidade é “tênue”<sup>102</sup>.

Valera expõe de forma didática, a partir da explicação do *esse cognitum*, o status ontológico do ente de razão no pensamento scotista – o recurso à obra de Scotus para essa nova sistematização é apresentado de forma consistente e em diálogo com a tradição emergente de comentários e cursos *ad mentem Scoti*. O ser ou existir de algo *como objeto* no intelecto apenas, quando e por causa da cognição, vale igualmente para todos os três tipos de entes de razão considerados por Valera. Uma apreciação compreensiva e minuciosa da teoria dos entes de

---

<sup>101</sup> Jan A. Aertsen, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, op. cit., p. 637-638.

<sup>102</sup> Cf. a nota 96, acima.

razão, na obra de Valera, teria de focar, a partir daqui, no conjunto de intenções segundas que são consideradas na lógica e que em regra são objeto de reflexão filosófica no tocante à sua origem e ao seu status.

## REFERÊNCIAS

- Aertsen, J. A. *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*. Leiden: E. J. Brill, 1996.
- Aertsen, J. A. *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*. Leiden: E. J. Brill, 2012.
- Ashworth, E. J. Changes in Logic Textbooks from 1500 to 1650: The New Aristotelianism. In: Kessler, E; Lohr, Ch. H.; Sparr, W. (Hrsg.). *Aristotelismus und Renaissance. In Memoriam Charles B. Schmitt*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1988, p. 75-87.
- Ashworth, E. J. Petrus Fonseca on Objective Concepts and the Analogy of Being. In: Easton, P. A. (ed.). *Logic and the Workings of the Mind: The Logic of Ideas and Faculty Psychology in Early Modern Philosophy*. Atascadero: Ridgeview: 1997, p. 47-63.
- Ashworth, E. J. Domingo de Soto on *Obligaciones*: His Use of *Dubie Positio*. In: Angelelli, I. and Pérez-Illzarbe, P. (eds.). *Medieval and Renaissance Logic in Spain. Acts of the 12th European Symposium on Medieval Logic and Semantics*. Hildesheim: Georg Olms, 2000, p. 291-307.
- Ashworth, E. J. Le syllogisme topique au XVI siècle: Nifo, Melanchthon et Fonseca. In: Biard, J. et Mariani Zini, F. (éds.). *Les lieux de l'argumentation. Histoire du syllogisme topique d'Aristote à Leibniz*. Turnhout: Brepols, 2009, p. 409-423.
- Ashworth, E. J. The Scope of Logic: Soto and Fonseca on Dialectic and Informal Arguments. In: Cameron, M. and Marenbon, J. (eds.). *Methods and Methodologies. Aristotelian Logic East and West, 500-1500*. Leiden: E. J. Brill, 2011, p. 127-147.
- Bos, E. P. Nature and Number of the Categories and the Division of Being according to Domingo de Soto. In: Angelelli, I. and Pérez-Illzarbe, P. (eds.). *Medieval and Renaissance Logic in Spain. Acts of the 12th European*

- Symposium on Medieval Logic and Semantics*. Hildesheim: Georg Olms, 2000, p. 327-353.
- Cross, Richard. *Duns Scotus's Theory of Cognition*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Cross, Richard. *Esse intentionale* in Some Early Scotists. At the Origins of the So-Called 'Supertranscendental'. In: Heider, Daniel and Andersen, Claus A. (eds.). *Cognitive Issues in the Long Scotist Tradition*. Basel – Berlin: Schwabe Verlag, 2023, p. 205-228.
- Domingo de Soto [Dominicus a Soto]. *Summulae*. Salmanticae: Excudebat Andreas à Portonariis, <sup>3</sup>1554-1555 [primeira edição 1529] (reimpressão, com um Prefácio de Wilhelm Risse, Hildesheim – New York: Georg Olms, 1980).
- Doyle, J. P. "Extrinsic Cognoscibility": A Seventeenth Century Supertranscendental Notion. In: *The Modern Schoolman* 68 (1990), p. 57-80.
- Doyle, J. P. Between Transcendental and Transcendental: The Missing Link? In: *The Review of Metaphysics* 50:4 (1997), p. 783-815.
- Doyle, J. P. Supertranscendental Being: On the Verge of Modern Philosophy. In: Brown, S. F. (ed.). *Meeting of the Minds. The Relations between Medieval and Classical Modern European Philosophy*. Turnhout: Brepols, 1998, p. 297-316.
- Doyle, J. P. The Borders of Knowability: Thoughts from or Occasioned by Seventeenth-Century Jesuits. In: Pickavé, M. (Hrsg.). *Miscellanea Mediaevalia 30 – Die Logik des Transzendentalen*. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2003, p. 643-658.
- Doyle, J. P. Hispanic Scholastic Philosophy. In: Hankins, J. (ed.). *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 250-269.
- Doyle, J. P. Suárez on the Reality of the Possibles. In: Doyle, J. P. *Collected Studies on Francisco Suárez, S.J. (1548–1617)*. Edited by V. M. Salas. Leuven: Leuven University Press, 2010, p. 21-40.
- Fiorentino, Francesco. *Esse cognitum* and Divine Ideas in the First Two Centuries of Scotism. In: Heider, Daniel and Andersen, Claus A. (eds.). *Cognitive Issues in the Long Scotist Tradition*. Basel – Berlin: Schwabe Verlag, 2023, p. 229-265.
- Francisco Suárez. *Disputaciones metafísicas*. Edición bilingüe, edición y traducción de S. Rábade Romeo, S. Caballero Sánchez y A. Puigcerver Zanón. Madrid: Editorial Gredos, 7 Vols., 1960-1967.

- Francisco Yela, J. La síntesis metafísica de Suárez. In: *Pensamiento – Revista de investigación e información filosófica* 4 (1948), p. 271-303.
- Gomez Arboleya, Enrique. *Francisco Suárez, S.I. – Situación espiritual, vida y obra – metafísica*. Granada: Universidad de Granada, 1946.
- Gracia, Jorge. Suárez (and Later Scholasticism). In: Marenbon, John (ed.). *Routledge History of Philosophy – Volume III: Medieval Philosophy*. London – New York: Routledge, 1998, p. 452-474.
- Hieronymus Valera. *Commentarii ac quaestiones in universam Aristotelis ac Subtilissimi Doctoris Ioannis Duns Scoti logicam*. Limae: Apud Franciscum a Canto, 1610.
- Hoffmann, Tobias. *Creatura intellecta: Die Ideen und Possibilien bei Duns Scotus mit Ausblick auf Franz von Mayronis, Poncius und Matrius*. Münster: Aschendorff, 2002.
- Honnefelder, Ludger. *Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*. Münster: Aschendorff, 21989.
- Honnefelder, Ludger. *Scientia transcendens – Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus – Suárez – Wolff – Kant – Peirce)*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1990.
- Honnefelder, Ludger. *Duns Scotus*. München: Verlag C. H. Beck, 2005.
- Honnefelder, Ludger. Metaphysik als “Scientia Transcendens”: Joannes Duns Scotus und der Zweite Anfang der Metaphysik. In: Pich, Roberto Hofmeister (ed.). *New Essays on Metaphysics as Scientia Transcendens*. Louvain-la-Neuve: FIDEM, 2007, p. 1-19.
- Ioannes de Fuica. *Commentaria philosophica ad mentem Doctoris Subtilissimi patris fratris Ioannis Duns Scoti Sacratissimi Ordinis Minorum, et theologorum principis*. Santiago de Chile: Archivo Histórico Franciscano, 1687-1689, 297ff.
- Ioannes de Fuica. *Commentaria in universam Aristotelis logicam una cum distinctionibus, et quaestionibus iuxta mentem, et doctrinam Doctoris Subtilis Ioannis Duns Scoti Theologorum facile Principis*. Santiago de Chile: Archivo Histórico Franciscano, 1687, ff. 37r-94v.
- Ioannes de Fuica. *Commentaria in universam Aristotelis metaphysicam una cum distinctionibus, et quaestionibus iuxta mentem, et doctrinam Nostrae Subtilis*

- Doctoris fratris Ioannis Duns Scoti theologorum facile principis*. Santiago de Chile: Archivo Histórico Franciscano, 1688, ff. 95r-162v.
- Ioannes de Rada. *Controversiae theologicae inter S. Thomam, et Scotum: Super Quatuor Sententiarum Libros*. Venetiis: apud Ioannem Guerilium, Prima Pars, 1618.
- Ioannes Duns Scotus. *Opera omnia IV. Ordinatio – Liber primus: a distinctione quarta ad decimam*. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1956.
- Ioannes Duns Scotus. *Opera omnia V. Ordinatio – Liber primus: a distinctione undecima ad vigesimam quintam*. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1959.
- Ioannes Duns Scotus. *Opera omnia VI. Ordinatio – Liber primus: a distinctione vigesima sexta ad quadragesimam octavam*. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1963.
- Ioannes Duns Scotus. *Opera omnia VII. Ordinatio – Liber secundus: a distinctione prima ad tertiam*. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1973.
- Ioannes Duns Scotus. *Opera omnia XI. Ordinatio – Liber quartus: a prologo usque ad distinctionem septimam*. Civitas Vaticana: Typis Vaticanis, 2008.
- Ioannes Duns Scotus. *Quaestiones in librum Porphyrii Isagoge – Opera philosophica I*. Edited by R. Andrews, G. Etzkorn, G. Gál, R. Green, F. Kelley, T. Noone, and R. Wood. St. Bonaventure, New York: The Franciscan Institute, 1999, p. 1-245.
- King, Peter. Duns Scotus on Mental Content. In: Boulnois, Olivier; Karger, Elizabeth; Solère, Jean-Luc; Sondag, Gérard (éds.). *Duns Scot à Paris. Actes du Colloque de Paris, 2-4 Septembre 2002*. Turnhout: Brepols, 2004, p. 65-88.
- Möhle, Hannes. *Der Tractatus de Transcendentibus des Franciscus de Mayronis*. Leuven – Paris – Dudley: Peeters, 2004.
- Muñoz Delgado, A. *Logica formal y filosofía en Domingo de Soto (1494-1560)*. Madrid: Publicaciones del Monasterio de Poyo, 1964.
- Nauta, Lodi. Lorenzo Valla and the Rise of Humanistic Dialectic. In: Hankins, J. (ed.). *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 193-210.
- Pedro da Fonseca [Petrus Fonseca]. *Instituições dialécticas. Institutionum dialecticarum libri octo*. Editado por J. Ferreira Gomes. Coimbra: Editora da Universidade de Coimbra, 1964.

- Perler, Dominik. What Am I Thinking about: John Duns Scotus and Peter Aureol on Intentional Objects. In: *Vivarium* 32 (1994), p. 72-89.
- Perler, Dominik. What Are Intentional Objects? A Controversy among Early Scotists. In: Perler, Dominik (ed.). *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*. Leiden – Boston: E. J. Brill, 2001, p. 203-226.
- Perler, Dominik. *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.
- Pich, Roberto Hofmeister. Introduction. In: Pich, Roberto Hofmeister (ed.). *New Essays on Metaphysics as Scientia Transcendens*. Louvain-la-Neuve: FIDEM, 2007, p. xi-xxvii.
- Pich, Roberto Hofmeister. Jerónimo Valera's (1568–1625) Scotistic Account on the Nature and Properties of Logic. In: *Mediaevalia – Textos e Estudos* 31 (2012), p. 183-230.
- Pich, Roberto Hofmeister. *Scholastica colonialis*: Notes on Jerónimo Valera's (1568–1625) Life, Work and Logic. In: *Bulletin de philosophie médiévale* 54 (2012), p. 333-370.
- Pich, Roberto Hofmeister. The Account of Transcendental Concepts by Jerónimo Valera (1568–1625) in His *Summulae dialecticae* (1610). In: *Quaestio – Annuario di storia della metafisica* 14 (2014), p. 299-314.
- Pich, Roberto Hofmeister. Alfonso Briceño O.F.M. (1587–1668) sobre a distinção de razão. In: *Veritas* 62:3 (2017), p. 949-975.
- Pich, Roberto Hofmeister. Alfonso Briceño O.F.M. (1587–1668) sobre o ente e a distinção. In: Pich, Roberto Hofmeister; Correia, Adriano; Silva, Marco Aurélio Oliveira da (eds.). *Filosofia Medieval (Coleção ANPOF XVII Encontro)*. São Paulo: ANPOF, 2017, p. 171-205.
- Pich, Roberto Hofmeister. Common Real Being and the Scope of Metaphysics according to Fray Juan de Fuica O.F.M. (17th-18th Centuries, Chile). In: *Bulletin de philosophie médiévale* 59 (2017), p. 247-284.
- Pich, Roberto Hofmeister. Alfonso Briceño O.F.M. (1587–1668) sobre a notícia intuitiva e a distinção precisa – Uma “digressão” na teoria metafísica das distinções. In: *Thaumazein* 11:22 (2018), p. 132-162.
- Pich, Roberto Hofmeister. Alfonso Briceño O.F.M. (1587–1668) sobre a distinção modal. In: *Thaumazein* 14:28 (2021), p. 1-36.
- Pich, Roberto Hofmeister. Alfonso Briceño on Cognition, Distinction, and the Knowledge of God. In: Heider, Daniel and Andersen, Claus A. (eds.). *Cognitive*

- Issues in the Long Scotist Tradition*. Basel – Berlin: Schwabe Verlag, 2023, p. 267-297.
- Pini, Giorgio. *Categories and Logic in Duns Scotus. An Interpretation of Aristotle's Categories in the Late Thirteenth Century*. Leiden – Boston – Köln: E. J. Brill, 2002.
- Pini, Giorgio. Scotus on Objective Being. In: *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 26 (2015), p. 337-367.
- Pini, Giorgio. Two Models of Thinking. Thomas Aquinas and John Duns Scotus on Occurrent Thoughts. In: Klima, Gyula (ed.). *Intentionality, Cognition, and Mental Representation in Medieval Philosophy*. New York, Fordham University Press, 2015, p. 81-103.
- Redmond, W. B. Latin America, Colonial Thought in. In: Craig, E. (ed.). *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London – New York: Routledge, Vol. 5, 1998, p. 421-426.
- Redmond, W. B. *La lógica en el Virreinato del Perú*. Lima: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Redmond, W. B. y Beuchot, M. *La lógica mexicana en el Siglo de Oro*. Ciudad de México: Universidad Autónoma de México, 1985.
- Sondag, G. *Duns Scot. La métaphysique de la singularité*. Paris: Vrin, 2005.
- Thomas Compton Carleton [Thomas Comptonus Carleton]. *Philosophia universa*. Antuerpiae: apud Iacobum Meursium, 1649.

## Mundos possíveis, futuros contingentes e infinitos: as proposições hipotéticas na lógica modal de Antonio Rubio

Marcus Paulo Rycembel Boeira

### Introdução

Antonio Rubio de la Rueda (1548-1615) é um dos mais proeminentes pensadores da Nueva España no final do Séc. XVI e início do Séc. XVII. Erigiu um conjunto de escritos filosóficos de grande relevo no âmbito da escolástica iberoamericana, estabelecendo uma ampla exposição da Lógica ao modo de comentários ao *Organon* de Aristóteles em seu *Logicae mexicanae sive Commentariorum in Universam Aristotelis Logicam*. Rubio expõe teses lógicas fortemente ancoradas na lógica aristotélica, seguindo a tendência interna da Companhia de Jesus de reagir à festejada lógica de propriedades terminísticas típica da escolástica tardo-medieval. Na sua *Logica Mexicana* não faz uma análise profunda das proposições modais que lidam com futuros contingentes, embora teça certas considerações breves sobre proposições que expressam mundos semânticos alternativos. É em outro escrito, a saber, em seu *Comentarii in Libros Aristotelis Stagiritae de caelo, et mundo*, o lugar em que Rubio faz uma profunda análise sobre a semântica dos mundos possíveis e, a partir daí, sobre a estatura lógico-epistêmica dos futuríveis. A temática das proposições hipotéticas é cara à lógica modal e serve, desde a *logica antiquorum*, como modelo de enunciação apto a lidar com argumentos futuros, notadamente os que expressam operadores de possibilidade e contingência. O tema dos futuros contingentes, debatido no âmbito da presciência divina, requer uma forma adequada de *enuntiabilia*. Alguns lógicos medievais, como Guilherme de Ockham, empregaram proposições hipotéticas para lidar com os futuríveis. O dado é que a condição de verdade de uma proposição hipotética deve comportar, no conseqüente, ambos os lados da contradição, abarcando os mundos futuros possíveis, satisfazendo, assim, as exigências próprias das regras de implicação. Ao comentar o *Peri Hermeneias*, Rubio trata

desta classe de proposições, mas de modo insuficiente para a análise dos futuros contingentes. De modo mais detido, é no referido Comentário ao *De Caelo* que Rubio analisa as condições de verdade de proposições que expressem os *plures mundos posibles*. Para tal, trará as noções de infinito potencial e infinito atual. Por infinito potencial se deve ter presente um conjunto infindável de mundos alternativos, concebidos indeterminadamente e com eventuais adições ulteriores, enquanto o infinito atual condiz com um mundo atual, isto é, realizado e definido, mas que não tem fim. Decerto, estas noções reivindicam muitos conceitos atributivos, como os modos *de re* e *de dicto*, assim como o lugar do contingente como atributo ontológico e como operador adequado para expressar os futuríveis. As proposições hipotéticas que, historicamente, são empregadas para lidar com futuríveis, novamente aparecem aqui. Qual o lugar que esta classe de proposições ocupa na lógica modal de Rubio? E, assim, como o autor lida com os futuríveis dentro de sua semântica modal? Responder a tais questões será o desafio deste artigo.

## Mundos Possíveis e Futuros Contingentes

A temática dos mundos possíveis atravessa a história da lógica modal no mundo pré-moderno. Há inúmeras diferenças de tratamento para a semântica modal entre os escolásticos, receptores na lógica de Aristóteles, e os autores contemporâneos, notadamente os lógicos do século XX, por cujos sistemas se pode notar um amplo e complexo aparato metodológico voltado para uma abordagem rigorosa dos operadores aléticos em sistemas avançados<sup>1</sup>.

É exaustiva a produção de tratados e compêndios de lógica e dialética durante o *siglo de oro* dos séculos XVI e XVII. Normalmente, os escolásticos ibéricos, tanto na península como no novo mundo, com peculiar atenção à Nueva España, valiam-se de duas matrizes lógicas bastante usuais nos séculos precedentes: a lógica de Aristóteles, tomada como o caso paradigmático de toda divisão medieval das artes e das ciências, e a lógica das *proprietates terminorum*,

---

<sup>1</sup> WILLIAMSON, Timothy. *Modal Logic as Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

iniciada com Pedro Hispano<sup>2</sup> e Guilherme de Shyreswood<sup>3</sup>, e que alcançou maior proeminência no século XIV, especialmente em Oxford e Paris<sup>4</sup>.

Por certo, as noções modais clássicas de possibilidade e necessidade enquadram-se em uma visão essencialista/necessitarista<sup>5</sup> típica do medievo tardio e do barroco, amplamente influenciadas por Aristóteles e pela teologia medieval<sup>6</sup>. Diferentemente disto, a lógica modal contemporânea, uma lógica simbólica com sistemas avançados e uma semântica rigorosa, toma estas noções desde pontos de vista muito mais aprimorados do que o faziam os pensadores dos séculos XVI e XVII. Há um indelével contraste entre a semântica modal clássica apoiada no necessitarismo e a semântica contemporânea dos mundos possíveis, em que o domínio da contingência acerca do mundo, e não da necessidade, é notável. Podemos dizer, assim, que o atributo de certeza que qualifica a definição de “necessidade” com a qual os escolásticos lidavam para analisar o estatuto veritativo das proposições modais destoa em ampla medida do que a ciência contemporânea postula para o caso deste tipo-geral de proposição. Na lógica modal de C.I. Lewis<sup>7</sup> ou mesmo dentro da semântica dos mundos possíveis de Saul Kripke, para citar dois autores atuais, lidamos com uma lógica incomparavelmente mais sofisticada. As noções clássicas de modalidades relativa e absoluta sequer continuam, em seus respectivos tratamentos, elementos usuais em lógicas clássicas e não-clássicas contemporâneas, como a teoria dos conjuntos, os quantificadores de predicados, as relações e, como aparece na

---

<sup>2</sup> HISPANO, Pedro. *Summulae Logicales*. 1ª ed. México: Universidad Autonoma, 1986.

<sup>3</sup> SHERWOOD'S William of. *Introduction to Logic*. Trad. Norman Kretzmann. 1ª ed. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1966, p. 105 e ss.

<sup>4</sup> BOEHNER, Philoteus. *Medieval Logic. An Outline of its development from 1250 to 1400*. 1ª ed. Chicago: University Press, 1952; BOCHENSKI, I. *History of Formal Logic*. 1ª ed. Notre Dame: Universit Press, 1961; KNEALE, William and Martha. *The Development of Logic*. 1ª ed. Oxford: Clarendon, 1984, p. 246; PINBORG, Jan. *Logica e Semantica nel medioevo*. 1ª ed. Torino: Boringhieri, 1984, p. 18 e ss.

<sup>5</sup> No presente artigo utilizaremos as expressões necessitarista e necessitista, bem como necessitarismo e necessitismo, como equivalentes.

<sup>6</sup> NUBIOLA, Jaime. *El Compromiso esencialista de la logica modal: estudio de Quine y Kripke*. 1ª ed. Pamplona: Universidad de Navarra, 1984, p. 23 e ss.

<sup>7</sup> LEWIS, C. I. *A survey of symbolic logic*. Reimpressão da 1ª ed.(1918). Londres: Forgotten Books publish., 2018.

semântica de Kripke, modelos lógicos avançados como a definição de enquadramento modal e a relação de acessibilidade<sup>8</sup>.

Como era usual dentre os autores jesuítas do século XVII, Antonio Rubio seguiu de perto a tendência por tratar destas duas matrizes de forma intercambiada em seus escritos. A lógica barroca, assim, pode ser vista, segundo um olhar mais amplo e genérico, como uma lógica aristotélica qualificada pelos aportes expositivos dos temas próprios da escolástica da alta idade média, como a teoria da suposição e da significação, a ampliação e a distribuição, a cópula, bem como os paradoxos semânticos, *de obligationibus* e os modos<sup>9</sup>.

No interior desta complexa empresa, autores como o próprio Rubio, Pedro da Fonseca (1528-1599)<sup>10</sup> e Francisco Toledo (1532-1596)<sup>11</sup>, lógicos proeminentes, ocuparam-se, em seus respectivos trabalhos, dos temas acima citados, conferindo formas peculiares de análise sobre cada um deles.

Rubio escreveu sua primeira obra magna de Logica e publicou em Alcalá: *Commentaria in Universam Aristotelis Dialecticam magnam et parvam una cum dubiis et quaestionibus hac tempestate circa utramque agitari solitis* (Alcalá, 1603 e novamente em 1610), e depois publica uma versão denominada *Logicae Mexicanae sive Commentariorum in Universam Aristotelis Logicam* (Colonia, 1605 e Valencia, 1606) e uma segunda edição post-mortem da mesma obra em Lyon, em 1620<sup>12</sup>. O autor trata a *logica magna* e a *logica parva* conjuntamente, pervadindo os temas próprios da Dialética, como os *modus sciendi*, e da lógica formal, como o silogismo e as regras de implicação. Dentro disso, enfrenta o tema da condição de verdade de enunciados que expressam futuros contingentes. Na lógica modal aristotélica, os quatro operadores modais são: necessário, possível,

---

<sup>8</sup> KRIPKE, Saul. *Semantical considerations on Modal Logic*, in *The Journal of Symbolic Logic*, vol. 24, 1959, p. 323 e ss.

<sup>9</sup> Um interessante panorama da Lógica no período é apresentado por ASHWORTH, E. Jennifer. *Jesuit Logic* (Chapter 4), in *Jesuit Philosophy on the Eve of Modernity*, Series: Jesuit Studies, Volume: 20 (org. Cristiano Casalini). Leiden: Brill Publish., 2019, pp. 95-114.

<sup>10</sup> FONSECA, Pedro da. *Instituições Dialéticas: 2 volumes*. 1ª ed. Porto Alegre: IHSV editor, 2023.

<sup>11</sup> TOLEDO, Francisco de. *Commentaria una cum quaestionibus in universam Aristotelis Logicam*. Roma, 1572.

<sup>12</sup> RUBIO (Rvvio Rodensis), A., *Logica mexicana sive Commentarii in universam Aristotelis Logicam*. Colonia: Arnoldi Mylii Birckmanni, 1605.

impossível e contingente, onde a possibilidade é subalterna ao necessário, o contingente subalterno ao impossível, e o necessário e o impossível opostos por contrariedade<sup>13</sup>. A possibilidade, aqui, pode ser vista a partir de três interpretações: (i) como possibilidade física, e este é o caso da potência própria dos seres da natureza [aqui encontramos uma sobreposição entre os conceitos de potencialidade e possível]; (ii) possibilidade constativa, que é inferida a partir de uma definição existencial do ser atual: “*ab esse ad posse valet consequentia*” (se algo existe, é legítimo inferir que é possível); (iii) possibilidade lógica, posição inteiramente subordinada ao tempo e ao modo adicionado ao ser, pelo que duas eventuais interpretações aparecem a partir do *De Interpretatione* 13: interpretação diacrônica, segundo a qual algo possível só o é relativamente ao futuro, pois o passado e o presente são necessários e, assim, algo que no instante *t* poderia ser *x* ou *y*, tão logo se consume algum deles, já não será mais possível reverter a situação determinada, ou a interpretação frequentista, linha exposta magistralmente por Jaakko Hintikka, segundo a qual o possível é aquilo que pode ser em qualquer tempo, diferentemente do que é necessário, que é em cada tempo<sup>14</sup>.

A linha frequentista de interpretação da possibilidade abriu margem para inúmeros debates no mundo contemporâneo. Uma das grandes conquistas desta exegese está em esclarecer as condições semânticas subjacentes à postulação das sentenças modais na lógica tradicional do Estagirita. De acordo com isso, a concepção estatística toma o tempo não por mera consideração verbal, mas considera-o *per se*, dividido em instantes de frequência estatística. Logo, teríamos:

Instante *t*

- (1)  $\diamond x$  = existe um tempo *t*, no qual *x* é *V*
- (2)  $\square x$  = para cada tempo *t*, *x* é *V*

ERGO

---

<sup>13</sup> ARISTOTELES. *Peri Hermeneias (Sobre La Interpretación)* 22a25 – 22b15. 1ª ed. Madrid: Gredos, 1995, p. 71 e ss.

<sup>14</sup> HINTIKKA, J. *Time and Necessity. Studies in Aristotle's Theory of Modality*. Oxford: Clarendon Press, 1973. Ver também KNUUTTILA, S. *Modalities in Medieval Philosophy*. London: Routledge, 1993.

(i) Se  $X$  é  $\diamond$ , então existe ao menos um tempo  $t$  no qual  $x$  é  $V$

$\models(t) \equiv \diamond x$

(ii) Se existe um tempo  $t$  no qual  $x$  é  $V$ , então  $x$  é possível  $\diamond$

(A) Se  $x$  é  $\square$ , então  $x$  é  $V$  em cada tempo  $t$

(B) Se para cada tempo  $t$ ,  $x$  é  $V$  em  $t$ , então  $x$  é  $\square$

$\models(tx) \equiv t \rightarrow \square x$

A possibilidade, aqui, condiz com a realização em algum momento. A semântica modal oriunda destes esforços está centrada em uma visão necessitarista. Ou seja, a de que necessário é o que é verdadeiro e existente em cada instante de tempo  $e$ , assim, enquanto o possível é aquilo que pode ser realizado em ao menos um instante de tempo, e por isso tudo o que é necessário é possível, pois se  $x$  é necessário, então não é necessário não  $x$ , o que é impossível é contrário ao que é necessário, já que o impossível é sempre falso e inexistente. Eis uma semântica radicada em uma visão necessitarista: se é necessário é também atual, e se um enunciado é verdadeiro então é possível. Logo, se algo é necessário então é possível. Isto que de fato é necessário é possível que seja, e um enunciado é impossível se sua negação é verdadeira: impossível é isto o qual o contraditório é possivelmente verdadeiro.

Vejamos esta passagem do *De Caelo* XII 281b-282b de Aristóteles:

“Então, se subsiste no mesmo instante ( $t$ ) a potência de estar sentado e a potência de estar em pé, pois que quando se tem uma se tem também a outra; mas não de modo que se possa simultaneamente estar sentado e de pé, senão em tempos/instantes diferentes. Se uma coisa, porém, possua a potência de estar em mais estados em um tempo infinito, isto não advém mais em momentos diferentes (pois no infinito não há tempo  $e$ , assim, instantes diferentes), já que os tempos são simultâneos. Ora, se algo que

existe por um tempo infinito é corruptível, possui a potência de não ser. Suponhamos que se realize esta potência: do momento que o tempo é infinito, será e não será em ato, simultaneamente. Se chega assim a uma consequência falsa, pois a premissa era falsa: se esta, todavia, não fosse impossível, nem mesmo a consequência o seria. Tudo o que existe para sempre é, portanto, simplesmente incorruptível<sup>15</sup>.

E na *Metafísica* IX, 8, 1050B9:

“toda potência é, ao mesmo tempo, potência de contradição, pois o que não é possível que exista não pode existir em nada e, por outra parte, tudo o que é possível pode não estar em ato”<sup>16</sup>.

Sua visão sobre a modalidade está unida ao tempo. A temporalidade e a modalidade na ótica do Estagirita convergem para formar uma concepção diacrônica de modalidade, em que o tempo e o modo possível ou necessário são constitutivos convertivelmente. No fundo desta concepção, exposta pelo filósofo também em *De Interpretatione*, reside uma interpretação da teoria da possibilidade em que os operadores modais são transitáveis quando da passagem de proposições temporalmente definidas para proposições temporalmente indefinidas, constituindo-se, assim, sentenças declarativas singulares. Em proposições temporalmente indefinidas, os valores de verdade podem ser modificáveis ou não. A contingência é um operador modal que expressa o oposto contraditório de necessário e, com o possível, guarda relação de correspondência singular.

## **Uma semântica modal medieval? *Excursus* sobre a contingência do tempo presente**

No fundo, a visão necessitarista típica da lógica tradicional recebe temperos alternativos desde a escolástica da baixa idade média, já que até então

---

<sup>15</sup> ARISTÓTELES. *Del Cielo (De Caelo)* 281b-282b. 1ªed. Madrid: aguilari, 1964, p. 730/731.

<sup>16</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica* 105b9. 2ª ed. Madrid: Gredos, 1982, p. 464/465.

predominava a noção cosmológica admitida na tradição grega e árabe, segundo a qual há um necessitarismo no cosmos, de onde se extrai que (i) a proposição que afirma a eternidade do mundo é verdadeira; (ii) há causalidade necessária derivativa ao que é externo à essência da primeira causa; (iii) algo que é necessário é, simultaneamente, causado por outro ser; (iv) o ser necessário é dependente de outro ser necessário; (v) algo que é possível se torna necessário quando um outro o causa com necessidade. Os dilemas metafísicos aqui presentes, como também a extensão modal concedida ao operador de necessidade, começam a ser debatidos e contrastados em seu escopo mais amplo no contexto medieval.

O autor que melhor reage a esta visão necessitarista é Duns Scotus. Em uma conhecida passagem de *Ordinatio I, d. 43*, por exemplo, diz que

“Prova da ilação: o possível, na medida em que é termo ou objeto da onipotência, é aquilo em relação ao qual não repugna o existir, e que não pode, somente a partir de si próprio, existir necessariamente”<sup>17</sup>.

De acordo com isso, ao *possível* não repugna o existir, embora apenas por ele próprio não se dê necessariamente a existência. O intelecto divino produz o *objeto possível* formal e primariamente, ou seja, de forma principal, pelo que o objeto é, *per se*, formalmente possível.

Scotus sugere que a relação entre o possível e a existência seja tomada não pela indispensabilidade do necessário, mas pela ação do poder divino que instaura o objeto na realidade. As distinções de tempo e os instantes de natureza são aqui fortemente considerados. O autor propõe que mundos possíveis simultaneamente convivem com iguais condições de efetividade em um mesmo instante de tempo. Há uma sincronia no tempo presente, que depende de que a decisão divina faça com que o objeto possível se torne existente necessariamente.

---

<sup>17</sup> “*Probatio assumpti: possibile, secundum quod est terminus vel obiectum omnipotentiae, est illud cui non repugnat esse et quod non potest ex se esse necessario*”. SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio I*. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Vatican\\_edition\\_\(Scotus\)](http://www.logicmuseum.com/wiki/Vatican_edition_(Scotus)). (Ord. I, d. 43, q. única, n. 7).

Esta noção modal acerca do possível ganha um novo contorno, até então desconhecido: o objeto é possível formal e principalmente no intelecto divino, mas a sua cristalização necessária dependerá da ação divina, a saber, do poder e da vontade de Deus.

O *doctor subtil* desenvolve a concepção sincrônica de modalidade, de acordo com a qual no ato de concepção dos objetos do mundo, o poder divino lida com muitas possibilidades simultâneas no mesmo tempo *t*. O tempo presente é visto pelo domínio da contingência e não da necessidade. É possível *p* em um tempo *t* e é possível *não p* em *t*, para qualquer tempo *t* que seja compatível com o tempo do verbo de *p*. A contingência do tempo presente apresenta uma nova forma de articular proposições modais em relação aos instantes da natureza. O tema, tão presente no âmbito dos debates sobre a presciência divina<sup>18</sup>, de maneira particular no modo como o intelecto divino apreende os futuros contingentes através de determinações da própria vontade, conduz à tese de que a vontade divina determina aquilo que se tornará real, conferindo-lhe o *esse existentiae*.

A apreensão dos futuríveis, aqui, já não depende simplesmente do vínculo necessário com o intelecto divino, mas se desenvolve mediante o conhecimento das determinações da vontade *per se*. Segundo a imagem sincrônica da modalidade, alguém não deveria pensar a possibilidade como posterior ao poder ativo de Deus, senão como simultânea à outras no mesmo instante da ação divina. O intelecto divino produz o objeto inteligível para então, por um ato intencional de vontade, conceber os objetos reais e os estados-de-coisas compossíveis.

As diversas trilhas medievais e posteriores para o diagnóstico dos futuríveis podem ser vistas a partir dos pares de opostos presentes em certos autores. Anselmo, em seu *De concordia*, bem antes de Scotus, tomava a diferença entre *necessitas praecedens* (precede o evento futuro e o constringe a ser) e a *necessitas sequens* (não precede o ato e não o determina, mas é consequente ao ato livre determinado, contingente no presente e só necessário se realizado) para analisar os futuros contingentes a partir da noção de necessidade condicional. A tese de Anselmo pode ser já vista como um modelo que, antes da baixa idade média, apresenta uma solução para a presciência que conserva o próprio caráter

---

<sup>18</sup> Sobre o debate entre Duns Scotus e Henrique de Gand acerca do lugar do possível no horizonte do poder divino, ver KNUUTTILA, Simo. *Modalities in Medieval Philosophy*. 1ª ed. London: Routledge, 1993, p. 139.

de necessitarismo e realismo da semântica modal, mas distingue o intelecto divino do próprio ato de realização, ato que pode ser necessário *simpliciter* (na necessidade *praecedens* como conseqüente absoluto e na necessidade *sequens* como condicional relativo) ou contingente, quando a hipótese não é realizada, e há indeterminação do valor-de-verdade da proposição hipotética enunciativa. É o intelecto divino que instaura a natureza do ato: se necessária ou contingente. Logo, a determinação do valor-veritativo de uma proposição que expressa um ato segundo a *necessitas sequens* será condicionada a sua realização futura e, no instante de sua enunciação, permanece suspensa<sup>19</sup>.

A necessidade condicional não era estranha aos medievais. Pelo contrário. Já mostrava força, mesmo ante a hegemonia do necessitarismo<sup>20</sup>. O mundo passa a ser visto por absoluta contingência da vontade divina. A possibilidade pode ser real, ainda que nunca seja atualizada. A possibilidade e a contingência passam a ser vistas como propriedades ontológicas da ordem real das coisas e dos estados-de-coisas. A contingência do tempo presente transfigura-se no âmbito dominial da lógica das modalidades<sup>21</sup>. A verdade de uma proposição sobre futuros contingentes tem de ser neutra frente aos lados hipotéticos simultaneamente possíveis, o que será solvido apenas pela determinação da vontade divina. Todo o criado pela vontade de Deus é contingente, pois poderia não ter sido criado. Há, então, a assunção da dupla contingência no tratamento dos futuros: a possibilidade de ser e a possibilidade de não ser despontam como atributos fortes dentro do escopo semântico.

Guilherme de Ockham, por exemplo, enfrenta o problema do compatibilismo entre a presciência divina sobre os futuros e o livre arbítrio envolucrado na ação humana em algumas partes de sua *opera omnia*, em especial

---

<sup>19</sup> ANSELMO. *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio* (1107/1108). S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi opera omnia Vol.2, ed. F. S. Schmitt, Edinburgh 1946, pp.245-288. Disponível em [http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Anselm/de\\_concordia](http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Anselm/de_concordia) (Anselm). (*De Praescientia*, 1.3 – 1.7).

<sup>20</sup> REITER, David; JOHNSTON, Nathanael. *Aquinas on the Eternality and Necessity of the World*. *Ars Disputandi*, 9:1, 7-10, 2009.

<sup>21</sup> UCKELMAN, Sara L. *Modalities in Medieval Logic*. Amsterdam: Institute for Logic, Language and Computation publications, 2009, p. 67 e ss.

na *Summa Logicae*<sup>22</sup> e no *Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei respectu futurorum contingentium*<sup>23</sup>.

O dilema apresentado por Ockham conduz a uma noção teologicamente engajada e centrada na contingência, em que se distinguem duas posições acerca da *necessitas per accidens* dos eventos futuros: (i) de um lado, a ciência divina absoluta, de modo que os estados mentais de Deus não devem ser tratados da mesma forma que os estados mentais do ser humano, pelo que em todos os mundos possíveis semanticamente presentes em cada futuro alternativo, Deus tem presciência e, assim, capta deterministicamente o termo conclusivo deste estado de coisas; (ii) de outro, o indeterminismo, uma versão que incorpora, no escopo semântico, um espaço de maior relevo para a simultaneidade dos opostos que expressem futuros alternativos. O modelo adequado de enunciação para este propósito é a proposição hipotética, que, ao lidar com argumentos e tipos de relações entre conceitos, apoia-se em regras veritativas aptas a lidar com argumentos consequentes *per accidens* e simultaneamente opositivos<sup>24</sup>.

As proposições enunciativas hipotéticas aparecem em variadas partes da obra de Ockham, implícita ou explicitamente, notadamente nas citadas *Suma de Lógica* e no *Tratado sobre os Futuros Contingentes*. No segundo Livro da *Suma de Lógica*, as proposições hipotéticas recebem um tratamento especial, abarcando uma taxonomia específica de tipos de proposições, como as condicionais, copulativas, disjuntivas, temporais e causais. A partir das regras de implicação, a presciência de Deus sobre os futuros contingentes e sua condição veritativa dentro do horizonte das *consequentiae* é pensada em termos enumerativos e disjuntivos: todas as hipóteses contingentes são tomadas como possibilidades lógicas, de maneira que a estatura do consequente na *enuntiabilia* de um futurível será

---

<sup>22</sup> OCKHAM, Guilherme. *Summa Logica*: Bruges, Bibl. de la Ville 498 (an. 1340); Avignon, Bibl. Mun. 1086 (1343). Disponível em [http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Ockham/Summa\\_Logicae](http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Ockham/Summa_Logicae)

<sup>23</sup> OCKHAM, Guilherme. *Tractatus de praedestinatione et de praescientia dei respectu futurorum contingentium*: Opera Philosophica II, St. Bonaventure, N.Y. : Editiones Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, 1974. 899 p., eds Boehner, Philotheus, Gál, Gedeon, 1915- Brown, Stephen. (ed Boehner and revised by Stephen Brown). Disponível em: [https://www.logicmuseum.com/wiki/Opera\\_Philosophica\\_\(Ockham\)](https://www.logicmuseum.com/wiki/Opera_Philosophica_(Ockham))

<sup>24</sup> BOEHNER, Philotheus. *Collected Articles on Ockham*. 2ªed. New York: The Franciscan Institute, 1992.

verdadeira se, e somente se contemplar todos os futuros contingentes como partes alternativas de um conseqüente formado por disjunções sincategoremáticas. Proposições enunciativas hipotéticas que contenham ambos os lados da contradição são verdadeiros, e este é o caso de enunciados que expressam futuros contingentes, ou seja, proposições enunciativas hipotéticas que expressem futuros contingentes e que sejam compostas de ambos os lados da contradição serão verdadeiras de forma necessária. A necessidade, aqui, advém da afirmação dos contingentes futuros como hipóteses expressivas de ao menos um poder contrafactual sobre a realidade.

Vejamos o que diz Ockham na *Suma de Lógica*, II, 33:

Para a necessidade de uma proposição disjuntiva, não é necessário que nenhuma das partes seja necessária. Por exemplo, para que "Sócrates está sentado ou não está sentado" seja necessário, não é necessário que nenhuma das partes seja necessária. No entanto, para a necessidade de uma proposição disjuntiva é necessário que uma ou outra parte seja necessária ou que as partes se contradigam, ou que sejam equivalentes a contraditórias ou que sejam convertíveis com contraditórias. Assim, esta é necessária: "Sócrates está a correr ou Deus existe", pois a segunda parte é necessária, mas "Deus cria ou não cria" é necessária porque as partes se contradizem<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> Original: "Sed ad necessitatem disiunctivae non requiritur necessitas alterius partis, sicut ad hoc quod haec sit necessaria 'Sortes sedet vel non sedet' non requiritur quod altera pars sit necessaria. Tamen ad necessitatem disiunctivae requiritur [vel] necessitas alicuius partis, vel quod partes sibi contradicant, vel aequivaleant contradictoriis, vel sint convertibilia cum contradictoriis. Unde haec est necessaria 'Sortes currit vel Deus est', quia altera pars est necessaria; haec autem est necessaria 'Deus creat vel non creat', quia partes contradicunt". OCKHAM, Guilherme. *Summa Logica*: Bruges, Bibl. de la Ville 498 (an. 1340); Avignon, Bibl. Mun. 1086 (1343). Disponível em [http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Ockham/Summa\\_Logicae](http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Ockham/Summa_Logicae). (*Summa Logica*, Pars II, c. 33, *De Propositione Disiunctiva*).

Também no *Tratado sobre os Futuros*, Ockham trata do assunto na questão 1, 3<sup>a</sup> e 6<sup>a</sup> suposições, ao dizer:

3<sup>a</sup> suposição: “algumas proposições são referidas ao presente só verbalmente e são equivalentes a uma proposição ao futuro, pois que a sua verdade depende da mesma verdade atinente às proposições de futuro”<sup>26</sup>.

6<sup>a</sup> suposição: “Suponhamos se diga: isto que não é em si verdadeiro não pode ser conhecido por ninguém. Mas que eu me sento amanhã é um fato deste tipo. Eu sustento que a proposição que tem este fato como referente seja verdadeira, assim que não é falsa, ainda que seja verdadeira de modo contingente, pois que pode ser falsa (...). Respondo que uma parte é verdadeira agora em modo determinado, assim que não é falsa, pois Deus quer que uma parte seja verdadeira e a outra seja falsa. Todavia, o quer em modo contingente. Por isso, não quer uma parte da contradição e quer a outra, assim como pode ocorrer que a outra parte da contraditória ocorra e a primeira não”<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> Original: “Aliquae sunt propositiones de praesenti tantum secundum vocem et sunt aequivalenter de futuro, quia earum veritas dependet ex veritate propositionum de futuro”. OCKHAM, Guilherme. *Tractatus de praedestinatione et de praescientia dei respectu futurorum contingentium*: Opera Philosophica II, St. Bonaventure, N.Y. : Editiones Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, 1974. 899 p., eds Boehner, Philotheus, Gál, Gedeon, 1915- Brown, Stephen. (ed Boehner and revised by Stephen Brown). Disponível em: [https://www.logicmuseum.com/wiki/Opera\\_Philosophica\\_\(Ockham\)](https://www.logicmuseum.com/wiki/Opera_Philosophica_(Ockham))

<sup>27</sup> Original: “Si dicatur quod illud quod non est in se verum non potest sciri ab aliquo; sed me sedere cras est huiusmodi; dico quod est vera, ita quod non falsa, tamen est contingenter vera, quia potest esse falsa”. OCKHAM, Guilherme. *Tractatus de praedestinatione et de praescientia dei respectu futurorum contingentium*: Opera Philosophica II, St. Bonaventure, N.Y. : Editiones Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, 1974. 899 p., eds Boehner, Philotheus, Gál, Gedeon, 1915- Brown, Stephen. (ed Boehner and revised by Stephen Brown). Disponível em: [https://www.logicmuseum.com/wiki/Opera\\_Philosophica\\_\(Ockham\)](https://www.logicmuseum.com/wiki/Opera_Philosophica_(Ockham))

Na escolástica barroca, o debate seguiu-se e tornou-se ainda mais intenso. Autores como Luis de Molina e G. Leibniz desenvolveram modelos teóricos ainda menos necessitaristas. Molina, em seu *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione*<sup>28</sup>, com a conhecida tese da *Scientia Media*, expõe a ideia de que o intelecto divino conhece mediante contrafactuais condicionais<sup>29</sup>, de maneira que Deus tem presciência no sentido em que sabe de forma exata o que alguém teria feito ou faria se estivesse em determinada situação, pelo que se um agente estivesse em uma situação qualquer, faria x. Assim, se Deus quer fazer com que alguém aja de modo tal, então ordena as coisas para que na situação em questão o agente não possa prescindir de agir do modo desejado por Deus<sup>30</sup>. Diferente do que autores contemporâneos como Pedro da Fonseca e mesmo Francisco Suarez entendiam, a saber, que Deus conhece de forma simultânea o tempo e os acontecimentos futuros, Molina sustenta que os futuríveis do ângulo da presciência divina despontam como possibilidades sujeitas a conexões condicionais, e que a Graça pode ser frustrada pela decisão do agente livre. O sujeito atua como se pudesse modificar o contingente e seus estados correlatos, indo de encontro aos autores da Companhia e mesmo os de fora, como Domingos Bañez.

G. Leibniz, por sua vez, traz noções modais muito interessantes em seu *Discurso de Metafísica* (1686). Desenvolve o princípio de bivalência, além das condições veritativas ínsitas à teoria da predicação por inerência, bem como a conhecida distinção entre necessidade vinculante antecedente (que mostra incompatibilidade entre presciência e livre-arbitrio) e necessidade vinculante sucessiva (condicional e, assim, compatibilidade entre presciência e livre-arbitrio, ante a determinação factual dos eventos). O autor aponta, especialmente em virtude desta última, para a variedade infinita de mundos possíveis alternativos,

---

<sup>28</sup> MOLINA, L. *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione*. Antuerpia: 1595. Acessível em <https://archive.org/details/imgmar3873MiscellaneaOpal/mode/2up?view=theater>

<sup>29</sup> FEDRIGA, Riccardo e LIMONTA, Roberto. *Il Trattato sulla predestinazione e prescienza divina riguardo ai futuri contingenti di G. di Ockham: Introduzione, testo, traduzione e commento*. Roma: Città nuova, 2020, p. 40.

<sup>30</sup> REBALDE, João. *Liberdade humana e perfeição divina na Concordia de Luis de Molina*, (col. Estudos e Textos de Filosofia Medieval, 7), Famacião, Humus Ed., 2015, 215 pp.

para uma semântica que, mesmo ancorada em antecedentes condicionais, já é suficientemente capaz de relativizar a visão necessitarista do mundo<sup>31</sup>.

O *background* sobre o qual o barroco pavimentou o caminho para uma nova semântica modal mostra que o ambiente no qual estava Rubio não era hostil a relativizações de uma ontologia essencialista/necessitista.

## O infinito entre Aristóteles e a modernidade

No âmbito da filosofia da ciência e da lógica, a noção de infinito como um termo inteligível e atinente à imagem do cosmos era rechaçada pela filosofia grega como um todo, e por Aristóteles particularmente. O Estagirita sustenta Na *Física I*, 4, 187 b 7-12 que

“Se o ilimitado enquanto ilimitado é incognoscível, então, não se pode reconhecer quanto é aquilo que é ilimitado em multiplicidade ou grandeza, assim como não se pode reconhecer de que tipo é aquilo que é ilimitado em forma. E, sendo ilimitados os princípios, seja em multiplicidade, seja em forma, é impossível conhecer as coisas que se constituem deles. Pois é deste modo que julgamos conhecer um composto: quando conhecemos de que é e de quantos itens ele se constitui”<sup>32</sup>.

Não podemos conhecer o infinito porquanto o ato de conhecer requer um domínio sobre o objeto segundo uma determinada medida. Esta posição também será radicalmente impositiva na teoria da demonstração desenvolvida nos *Analíticos Posteriores*. Isto porque o infinito não pode ser algo empregado validamente no silogismo, tampouco usado como objeto intencional nas demonstrações científicas, pois que o procedimento mediante o qual o raciocínio parte de certas premissas tendendo a uma conclusão só pode ser corretamente desenvolvido quando a operação intelectual tem um limite, tanto de baixo para

---

<sup>31</sup> FEDRIGA, Riccardo e LIMONTA, Roberto. *Il Trattato sulla predestinazione e prescienza divina riguardo ai futuri contingenti di G. di Ockham*, Op.cit, p. 41.

<sup>32</sup> ARISTÓTELES. *Física I - II*. Tradução: Lucas Angioni. Campinas: editora Unicamp, 2009, p. 30.

cima, ocasião em que os primeiros princípios indemonstráveis constituem o ponto de partida, quanto de cima para baixo, situação em que a conclusão irrompe como o término e o limite da argumentação. Em suma, há aqui a impossibilidade de uma série infinita de ilações, porquanto na *via resolutionis* dos primeiros princípios *per se nota* não se pode ir além dos próprios princípios, tomados aqui como pontos de partida para qualquer ilação. E a mesma situação também se dá na *via probationis*, quando a conclusão, ainda que tomada como premissa para um novo raciocínio, tenderá em algum momento a um termo final definitivo, pois os predicáveis são finitos por definição.

Ao tratar dos erros possíveis na demonstração científica, diz Aristóteles nos *Analíticos Posteriores*, 72 b 5-16/19-24 que:

“Assim, pois, como se devem saber as coisas primeiras, parece a alguns que não existe ciência, e a outros que sim, mas que de tudo há demonstração: nenhuma das quais coisas é verdadeira nem necessária. Com efeito, os que supõem que não é possível saber em absoluto sustentam que se retrocede até o infinito, dizendo corretamente que não se sabem as coisas posteriores mediante as anteriores se não subsistirem algumas coisas que sejam primeiras em relação a estas; pois, é impossível recorrer ao infinito. E caso se saiba e subsistam princípios, estes são incognoscíveis se deles não haja nenhuma demonstração, a qual dizem que é precisamente o único saber. Pois então. Se não é possível conhecer as coisas primeiras, tampouco é possível saber simplesmente e de maneira fundamental acerca das coisas que se deduzem destas primeiras e antecedentes senão reconhecendo a hipótese de que estas primeiras existam como tais (...). Nós assumimos que nem toda ciência é demonstrativa, mas a ciência das coisas que são imediatas é indemonstrável [e evidente que isto é necessário, pois se necessariamente se deve conhecer as coisas anteriores e aquelas de que parte a demonstração,

em algum momento se deverá saber acerca das coisas imediatas, e estas necessariamente serão indemonstráveis]<sup>33</sup>.

Como se pode notar, o infinito aqui desponta como incognoscível e impossível para o conhecimento humano. Esta posição sofrerá mudanças significativas no horizonte da ciência moderna, especialmente pela adesão ao *more geometrico* e pela posição ocupada pela matemática no assentimento das noções de prova, descrição e quantidade.

Um pouco antes, na escolástica da baixa idade média, entre os *Oxonian Calculators*, o infinito foi sopesado como um elemento a ser diagnosticado em sua (i) atinência ao cosmos; (ii) como algo que se predica de Deus; (iii) como um componente que interage com a geometria e as ciências<sup>34</sup>. A entrada de Aristóteles em Oxford e Paris foi sopesada com uma nova e crescente imagem científica do mundo e de suas propriedades, o que, aliado ao desenvolvimento de uma lógica modal crescentemente contingencialista, acabou conduzindo a um novo posicionamento do infinito dentro dos assuntos lógicos e científicos na modernidade<sup>35</sup>. Também, a temática dos futuros contingentes foi esmiuçada por oxonienses<sup>36</sup> como Robert Holcot, Roger Swineshead, Thomas Bradwardine, Robert Grosseteste, Roger Roseth, dentre outros, que articularam os futuríveis com modalidades lógicas, o que também foi tendência seguida em outros lugares, como a Universidade de Paris<sup>37</sup> e algumas cidades do norte da Itália, como

---

<sup>33</sup> ARISTÓTELES. *Analíticos Segundos*. Organon: Tratado de Lógica II). 1ª ed. Madrid: Gredos, 1988, p. 319 e 320.

<sup>34</sup> Sobre o assunto, ver WEISHEIPL, James A. *La teoría física en la edad media*. Buenos Aires: editorial Columbia., 1967, 158 pgs.

<sup>35</sup> Sobre o enquadramento de temas da lógica antiga no âmbito da lógica modernorum, ver MAIERÙ, Alfonso. *Terminologia logica della tarda scolastica*. Roma: ed. Dell'Ateneo, 1972, 648 p; e DE RIJK, L.M. de. *Logica Modernorum: a contribution to the History of early terministic logic*. Assen: van gorcum ed., 1967.

<sup>36</sup> Sobre o assunto, ver COURTENAY, William. "Theology and Theologians from Ockham to Wyclif", in Jeremy CATTO e Ralph EVANS (eds.), *The History of the University of Oxford: Volume II: Late Medieval Oxford*. Oxford: Oxford University Press, 1992, pp. 1-34. Ver também LIVESEY, Steven J. "The Oxford Calculatores, Quantification of Qualities, and Aristotle's Prohibition of Metabasis". In *Vivarium* XXIV, 1 (1986), pp. 50-69; e

<sup>37</sup> BIARD, Joël. *Logique et Théorie du Signe au XIV siècle*. Paris: Vrin, 2006, 348 p.

Padova, Venezia e Milano<sup>38</sup>, além de outras localidades que contavam com notáveis autores que se debruçaram sobre o tema, como é o caso de Gregorio da Rimini<sup>39</sup>.

Como, então, a noção de infinito adentra as paredes da lógica modal e da temática dos futuros contingentes no *siglo de oro*? De um modo especial, como Antonio Rubio, o grande lógico de Nueva España, irá articular estas noções, oferecendo uma semântica dos mundos possíveis *sui generis* para o seu tempo?

## Antonio Rubio sobre os mundos possíveis: uma articulação entre o “infinito” e os futuros

Em sua *Logica Mexicana*, Rubio segue de perto a tendência contingentista, tomando a proposição modal sobre futuríveis *ut est denominatio naturae cui attribuitur*<sup>40</sup>. Comentando o *De Interpretatione*, adentra na classificação das proposições hipotéticas, quando, no final do primeiro livro na 1ª edição, e no segundo livro [secunda pars: *quaestiones et dubia de interpretatione*], na 2ª edição, capítulo VI, aborda os futuros contingentes. Rechaça toda a ideia de concurso prévio, admitindo apenas e tão somente a simultaneidade dos futuríveis. Enunciados modais que expressem futuros *formaliter* terão sua verdade ou falsidade condicionadas a uma determinação futura, pelo que só terão valor veritativo enquanto expressem hipoteticamente os futuros contingentes: *An singulares enuntiationes de futuro contingenti, habeant veritatem, aut falsitatem determinatam*<sup>41</sup>.

---

<sup>38</sup> MAIERÙ, Alfonso e outros. *English Logic in Italy in the 14th and 15th centuries*. Napoli: Bibliopolis, 1982, 388 p; e BERMON, Pascale. *L'assentiment et son objet chez Grégoire de Rimini*. Paris: Vrin, 2007, 428 p; BERGANZA, Ignacio V. *Tomás Bradwardine: El problema de la Libertad*. Pamplona: EUNSA, 2001, 280P.

<sup>39</sup> FIORENTINO, Francesco. *Intellectualismo e voluntarismo: i futuri contingenti e la Presenza Divina in Gregorio da Rimini (Pars Dissertationes)*. In Pontificium Athenaeum Antonianum- Facultas Philosophiae, *Dissertatio ad Doctoratum n. 117*. Roma, P.U. Antoniana, 2003. 102 p.

<sup>40</sup> RUBIO (Rvvio Rodensis), Antonio. *Logica mexicana sive Commentarii in universam Aristotelis Logicam*. Colonia: Arnoldi Mylii Birckmanni, 1605.

<sup>41</sup> No presente artigo usamos a seguinte edição: RUBIO (Rvvio Rodensis), Antonio. *Logica mexicana sive Commentarii in universam Aristotelis Logicam*. Colonia: Arnoldi Mylii

Sempre repugna que, em uma proposição categórica, duas contraditórias sejam simultaneamente verdadeiras, salvo nos casos em que sejam prováveis<sup>42</sup>, o que ocorre no silogismo dialético, ou então nas proposições condicionais modais hipotéticas, em que o modo se define no consequente por *disjunção enumerativa*<sup>43</sup>. Rubio abraça este posicionamento, seguindo a tendência de Ockham e dos *Calculators*.

A não repugnância do enunciado hipotético sobre um futurível conserva sua condição de verdade não na superveniência certa, mas na *possibilidade* de que um dentre todos os estados hipotéticos de coisas se realize contingentemente a partir do fato de que há em Deus ciência prévia, mas em nós, ignorância invencível sobre a realização futura. O incerto é sopesado pela adição da disjunção enumerativa que, abarcando mundos possíveis alternativos, transfigura o que era invencível em ciência das alternativas concorrentes.

A inserção do operador modal de possibilidade designa mundos semânticos que podem envolver proposições contingentes, de modo que  $\Box(x) \equiv$

---

Birkmanni, 1605. Todavia, como afirma REDMOND, há 18 edições da *Lógica Mexicana*: "há ao menos duas versões dos comentários lógicos de Rubio: a primeira se editou pela primeira vez em Alcalá em 1603; a segunda, um compêndio da primeira, apareceu em Valência em 1606 com o título *Comentarios más breves a toda la lógica de Aristóteles*. O título *Lógica Mexicana* parece encontrar-se pela primeira vez na edição de Colônia, de 1605. A *Lógica* de Rubio foi publicada ao menos 18 vezes em oito cidades europeias, e sete edições levaram o título de *Lógica Mexicana*". REDMOND, Walter. *Uma nota histórica à Lógica Mexicana de Antonio Rubio*. Tradução para a língua portuguesa por Estéfano Elias Risso. Revisão da tradução por Marcus Paulo Rycembel Boeira (Faculdade de Direito, UFRGS). Revista da Faculdade de Direito da UFRGS, Porto Alegre, n. 48, 2022. DOI: 10.22456/0104-6594.124208. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/revfacdir/article/view/124208>

<sup>42</sup> Ver REDMOND, Walter. *Conscience as Moral judgments: the Probabilist Blending of the Logics of Knowledge and Responsibility*, in *Journal of Religious Ethics*, 26 (1998), nº 2; e BOEIRA, Marcus P. R. *Modalidade e Probabilismo: Lógica modal doxástica nos Livros III e IV do Thesaurus Indicus de Diego Avendaño*. 1. ed. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2021, 115 p.

<sup>43</sup> A disjunção enumerativa corresponde a enumeração de todos os consequentes admitidos em uma proposição hipotética. Ou seja, todos os possíveis consequentes se seguem a partir de um antecedente condicional. Logo, na consequência, todas as hipóteses são enumeradas, mediante o emprego do conectivo *vero-funcional* "ou". Exemplo: se A, então B ou C ou D. Notação:  $A \rightarrow B \vee C \vee D$

$\Diamond x \rightarrow \neg \Box x$ . Neste caso, a composição da sentença que expressa uma condicional futura requer que, frente a enumeração dos opostos na conseqüente, se tome as partes da contradição como possibilidades futuras, onde ter-se-ia:  $\Box(x) \equiv \Diamond x \rightarrow (x \vee \neg x)$ .

Assim,  $x$  e  $\neg x$  não podem ocorrer simultaneamente, embora sejam futuros contingentes igualmente possíveis ao tempo da enunciação da proposição modal. Porquanto não podemos identificar um operador modal possível e um operador modal contingente<sup>44</sup>, como se a sentença analítica “pode ser o caso que  $x$ ” pudesse ser idêntica a outra que expressa “pode não ser o caso que  $x$ ”, o possível deve residir no antecedente condicional, pelo que teríamos  $\neg \Diamond x \bar{\Gamma} \neg \Diamond x$  ( $\bar{\Gamma}$ : expressa um functor que impede ambas as partes de ocorrerem simultaneamente).

Neste sentido, com base em uma concepção sincrônica de modalidade [metalinguagem de uma semântica dos mundos possíveis], em que dois opostos podem estar simultaneamente presentes no *conseqüente* como hipóteses enumeradas, teríamos que  $\Box x \wedge \neg \Box x$  são conseqüências igualmente possíveis de  $\Diamond x$ .

Rubio constrói um sistema lógico que é tributário de uma teoria da linguagem científica, algo usual dentre os pensadores da Companhia de Jesus. Este *background* científico<sup>45</sup> vale-se, em primeiro lugar, de uma análise semântica e sintática para a composição das proposições mediante termos complexos e

---

<sup>44</sup> Alguns autores do século de ouro, como Francisco de Toledo, apresentam argumentos em prol de uma igualdade entre o possível e o contingente. No Livro III de sua *Introductio in Dialecticam Aristotelis*, ao tratar das modalidades, classifica os modos em apenas três tipos: necessário, impossível e contingente, tratando o possível como idêntico ao último. O faz a partir da primeira regra de conseqüência: *ex vero non sequitur nisi solum verum* [na conseqüência verdadeira, se o antecedente é verdadeiro o conseqüente também o será]. Assim, *ex possibile vero vel contingentí numquam sequitur impossibile* [do possível ou do contingente, nunca se segue o impossível]. TOLEDO, Francisco de. *Introductio in Dialecticam Aristotelis*, Mexico: 1578. Disponível no link: <https://archive.org/details/introductioindia00tole/page/n3/mode/2up>

<sup>45</sup> Ver TORCHIA ESTRADA Juan C. *La escolástica colonial en América Latina: algunas observaciones sobre criterios de interpretación*, in Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales N° 9/10 - Enero/Diciembre (1979), pp. 197-206; ver também ANGELELLI, Ignacio. *Sobre la ‘restauración’ de los textos filosóficos ibéricos*, in Documentación Crítica Iberoamericana de Filosofía y Ciencias Afines. Sevilla, año II, N° 4, julio-septiembre (1965), pp. 423-446.

incomplexos, para só então lidar com uma taxonomia dos tipos, voltada para justificar diferentes classes de entidades linguísticas e extralinguísticas, denotadas e supostas<sup>46</sup>. A partir de então, quando aplicada à lógica propriamente dita, a distinção entre *definiens* e *definiendum*, entre conceito e objeto, é indispensável para que se possa adentrar nas definições e atribuições de uma segunda ordem mental, situação em que, do indivíduo e de sua primeira apreensão, nos dirigimos a uma classe de nomes que designam propriedades relativas à conteúdos de primeira ordem, atribuídas à objetos singulares.

Rubio analisa com rigor a composição dos enunciados em geral, sua função proposicional, como também os tipos de inerência predicativa. Desde o ângulo dos predicáveis, o autor atenta para os diversos modelos de relação que os predicados podem ter com os sujeitos. Os escolásticos tardios eram cientes – e aqui jaz uma tendência científica tipicamente moderna – da cultura científica crescentemente naturalista e empirista de um lado, e racionalista de outro. Por isso, pensavam um sistema lógico constituído de muitas classes, formadas por sentenças gerais que eram reduzidas para o tratamento de entidades cujos termos designavam objetos singulares. Logo, as categorias de sentenças eram formadas tendo em vista uma variedade de classes de coisas/objetos reais e intencionais (de razão), referidos por representação em um sistema lógico-semântico rigoroso, dividido em três níveis de abstração: o objeto, o primeiro nome e a espécie, de modo que 0- o objeto empírico/intencional; 1- o nome atribuído a ele; 2- a espécie. A lógica trata da relação de razão de segundo nível na escala indicada, porquanto averigua os termos complexos gerais de segundo nível como propriedades convenientes aos seres reais (empíricos) ou intencionais (de razão)<sup>47</sup>.

Mas como Rubio propõe a composição de proposições contingentes que tratem de hipóteses possíveis?

Como indicamos, o tratamento de proposições condicionais que expressem futuros contingentes está na *Logica Mexicana*, de modo que o seu caráter científico deve, em primeiro lugar, responder ao modelo de composição enunciativa, que pode aparecer em três formas distintas: (i) predicado se relaciona

---

<sup>46</sup> MUÑOZ DELGADO, Vicente. *El Pensamiento Lógico*, in *Filosofia iberoamericana en la época el Encuentro* (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía- org. Laureano Robles). Madrid: editorial Trotta, 1992, pp. 347-399.

<sup>47</sup> REDMOND, Walter. *Ser, ciencia y Lógica en el Siglo de Oro*, in *Areté: revista de Filosofía*, vol. VIII (1996), N°2, pp. 265-275.

essencialmente com o sujeito como gênero, espécie, diferença, pelo que a sentença será analítica, pois repete o conteúdo que já se encontra propriamente no sujeito; (ii) o predicado convém necessariamente ao sujeito, mas agregando alguma propriedade *-proprium-* a ele; este é o caso da sentença sintética a priori, e é tomada por Rubio como a sentença científica propriamente dita, pois o termo predicativo alarga o conteúdo do sujeito; (iii) por fim, na sentença em que o predicado não se relaciona necessariamente com o sujeito, o termo predicativo é prescindível, de modo que o alargamento não se dá por razão essencial, mas por condição; e este é o caso da proposição contingente, cuja consumação é a *posteriori*<sup>48</sup>.

As proposições modais relativas aos futuríveis são deste terceiro tipo: sentenças modais contingentes *a posteriori*, em que o conseqüente condicional abarca pares de opostos tomados como possibilidades simultâneas ao momento da enunciação, ou seja, como aditivos enumeráveis de um antecedente.

Ainda assim, como Rubio conecta os mundos possíveis aos futuríveis, se não há inerência essencial predicativa, tampouco relação de conveniência própria? Como pensar os mundos semânticos sem limites de tempo e espaço, alargando o conteúdo proposicional do enunciado modal?

Aqui desponta a noção de *infinito* para a solução da aporia. Rubio apresenta a solução para este problema em seu *Commentarii in libros Aristotelis Stagiritæ de caelo, et mundo*<sup>49</sup>, onde desenvolve uma semântica dos mundos possíveis contrapondo a posição de Aristóteles.

A tese aristotélica de que *é evidente que existe apenas um único cosmos* não é necessariamente verdadeira, ainda que tomada segundo a modalidade *de re* (*in sensu diviso*). A tese aristotélica emprega o modo *de re* em sentido forte, para demonstrar que o céu é único, e que só é possível provar que há um céu, sendo impossível demonstrar o contrário. Rubio rechaça esta conclusão, arguindo que

---

<sup>48</sup> REDMOND, Walter. *Ser, ciencia y Lógica en el Siglo de Oro*, in Areté: revista de Filosofia, vol. VIII (1996), N°2, pp. 265-275.

<sup>49</sup> A obra foi publicada primeiramente em Madrid, no ano de 1615 e, 10 anos mais tarde, uma segunda edição foi publicada em Lyon. RUBIO, Antonio. *Commentarii in libros Aristotelis Stagiritæ de Cælo, et Mundo: unà cum dubijs et quæstionibus in Schola agitari solitis*. Madrid: ex Typographia Andrea Grande, 1615. 2ª ed. *Commentarii in libros Aristotelis Stagiritæ de Cælo, et Mundo: unà cum dubijs, et quæstionibus in Schola agitari solitis*. Lugdvni: Svmpibus Ioannis Pillehotte, 1625.

"São possíveis diversos mundos em espécies e número distintos: isso é provado por ambos os argumentos; não é contrário nem à parte da divina onipotência, nem à parte da realização da coisa; portanto, é possível que existam mundos possíveis em conformidade com ambos os modos."<sup>50</sup>

Em outras palavras, não repugna, mas é possível que do ângulo da onipotência divina, existam *plures mundos posibles* e não apenas um, de diferentes tipos e em diferentes quantidades. E o mesmo argumento se pode admitir quanto à possibilidade da realização de cada um deles. Esta alegação coincide com a definição formal do objeto do conseqüente hipotético exposto na *Logica mexicana*: o de que a condicional apela a todos os efeitos contingentes do antecedente. Disso, e da dúvida sobre se existe apenas um mundo ou vários, "An sit unus mundus, vel plures", Rubio assume a segunda posição.

O infinito aqui é um enumerável como qualquer outro: a propriedade relacional de ser um predicado possível dentre outros, assim como os futuros.

Não há conexão direta entre infinitos e futuros. A conexão está no método empregado: para ambos, o *conseqüente* de uma proposição modal condicional é a solução, pois ali a enumeração disjuntiva cumprirá o papel de expressar (i) todos os mundos alternativos em que a existência de um mundo infinito (no caso dos mundos possíveis) e/ou (ii) a realização futura de uma hipótese contingente (no caso dos futuros contingentes).

Rubio introduz duas noções cosmológicas de acentuado caráter modal para justificar sua posição pró-mundos possíveis: as noções de *infinito potencial* e *infinito atual*. As noções aqui são, a despeito de serem tomadas dentro da cosmologia, tratadas com o rigor da lógica modal.

Infinito potencial corresponde a um conjunto infinito de mundos possivelmente inseridos *a posteriori*, o que indica ser este conjunto maior do que qualquer mundo reconhecido como tal. Os mundos, nesta chave, são infinitos e

---

<sup>50</sup> Original: "possibiles sunt plures mundi specie, ac numero distincti: probatur vtrunque hoc argumento: non repugnat ex parte divinæ omnipotentæ, neque ex parte rei faciendæ, ergo posible est, vtroq; modo fieri plures". RUBIO, Antonio. *Commentarii in libros Aristotelis Stagiritæ de Cælo, et Mundo: unà cum dubijs, et quæstionibus in Schola agitari solitis*, 1615, n. 62.

concebidos *secundum perfectionis* infinita. Estes mundos são completos, mas ainda não realizados nem concretizados, pelo que são indefinidos e passíveis de delimitação ulterior.

Diz Rubio:

"A parte posterior do argumento, por outro lado, condiz com a tese inicial de que mundos infinitos podem ser criados infinitamente mais perfeitos, uma vez que essa potencialidade pode ser convertida em ato. Poderiam ser dados mundos infinitos criados em ato, bem como infinitas perfeições de acordo com a espécie. Há aqueles que afirmam que o infinito é possível em ato, que ambos podem ser dados e que não existem mundos infinitos, cada um mais perfeito do que o outro em termos de espécie. Nós, por sua vez, consideramos possível admitir a existência de infinitos mundos. E, para provar isso, nos valem do terceiro livro da Física."<sup>51</sup>

Do ponto de vista semântico, estes mundos possíveis são múltiplos, perfeitos e acabados em si mesmos, mas ainda não definidos. A indefinição destes mundos ainda desconhecidos torna a semântica modal em Rubio bastante distante da visão necessitarista típica da antiguidade, pois **(i)** assume os *plures mundos possibles* como um horizonte aberto, **(ii)** que este horizonte deve ser visto como um conjunto de mundos, **(iii)** que este conjunto é acessível para outros mundos, **(iv)** que a cognoscibilidade dos mundos já presentes neste conjunto não é condição necessária, mas é condição suficiente, para o reconhecimento de que as combinações entre proposições que expressam estes mundos dependerão de uma

---

<sup>51</sup> Original: Posterior vero pars argumenti pro cedit ab initio in potentia, ad infiniti mundi sunt creabile in infinitum perfectiores, cum haec potentia possit reduci ad actum, poterunt dari infiniti mundi actu creati, & actu infiniti perfectiones secundum speciem. Respondent ill, qui tenent, infinitum actu esse possibile, vtrum que dari posse, & mundos actu infinitos, quemlibet perfectiorem alio secundum speciem. Nos vero, que nullum infinitum (...) probabimus 3 libro Physicorum, quod procedit ad infinito in potentia ad infinitum in actu. RUBIO, Antonio. *Commentarii in libros Aristotelis Stagiritæ de Cælo, et Mundo: unâ cum dubijs, et quæstionibus in Schola agitari solitis*, 1615, n. 66.

correlação modal entre contingência e possibilidade, de modo que a contingência expressa aqui conduz ao argumento de que um dos mundos é conhecido como algo infinito e perfeito, mas que poderia não ter ocorrido; ao passo que a possibilidade, por sua vez, conduz ao diagnóstico de que, ante a incognoscibilidade de qualquer mundo infinito e perfeito, ao menos um deles é possível.

Um mundo atual é um mundo sem fim, mas realizado e acabado. O infinito potencial é verdadeiro, enquanto o atual é falso.

O mundo infinito pode existir ou existe? A semântica que o expressa é metafisicamente real ou apenas representativa? Os enunciados modais que o expressam com adição de operadores de necessidade ou contingência tornam-no verdadeiros? E se sim, com o *modo de re* ou *de dicto*?

Estes desafios surgem a partir do comentário de Rubio a Aristóteles. Cada uma das eventuais respostas a cada uma destas questões aportaria novas exigências lógicas para a solução destes problemas. Decerto, Rubio rechaça a teoria do concurso prévio sobre os futuros contingentes, ainda que aceite o concurso simultâneo entre presciência e livre-arbítrio. Para ele, os enunciados sobre os futuríveis terão o valor de verdade determinado *secundum id in quo formaliter ratio veri perficitur*, expressos com o emprego do operador modal contingente, pois a sua realização será efetivamente concretizada no futuro, excluindo-se o conjunto de todas as hipóteses enumeradas que não sucedam ao tempo de realização da hipótese concretizada.

Portanto, infinitos e futuros possuem, cada qual ao seu modo, a propriedade comum de serem enumeráveis de algo, pelo que despontam como partes simultâneas na consequente da proposição hipotética disjuntiva. Mas para tal, será necessário tomá-los como mundos possíveis em uma semântica metalinguisticamente caracterizada por uma concepção sincrônica de modalidade. Esta foi a via adotada por Rubio para o caso paradigmático das proposições modais hipotéticas condicionais aplicáveis tanto aos infinitos potenciais quanto aos futuríveis.

## Conclusão

Em Rubio, já percebemos um tratamento peculiar para os mundos possíveis, liberto do necessitismo radical. A solução para o tratamento dos futuros

contingentes está ancorada em uma semântica dos mundos possíveis que absorve em seu interior a noção de infinito. A articulação entre infinito e futuro está no fato de que a referência da proposição modal condicional que toma os pares de opostos como enumeráveis de igual peso na condicional não são delimitados com razão formal de ente real ou intencional, senão como possibilidades em aberto. Em outros termos, não se pode predicar de um sujeito, neste caso, nenhum dos predicáveis que, em si mesmos, são finitos e limitados. Logo, a enunciação da proposição condicional que toma os futuríveis assim como infinitos potenciais dependerá de relações de razão que tomem os futuros e os infinitos como possibilidades sincrônicas presentes: (i) na mente divina, por ciência prévia do futuro a ser realizado; (ii) na mente divina, por ciência da existência ou inexistência dos mundos possíveis infinitos alternativos; (iii) na mente humana, por ciência condicional, radicada nas proposições modais que inserem os futuros contingentes e os infinitos como hipóteses enumeradas no consequente.

Somente assim, uma leitura dos mundos possíveis terá atinência aos futuríveis, segundo Rubio. O autor, por sua vez, vale-se na noção de infinito para engendrar soluções modais ao problema das proposições contingentes, que serão qualificadas como orações de adjacente a posteriori, condicionadas à realização da hipótese futura, ou da existência possível de mundos semânticos alternativos, o que justifica a imagem sincrônica da relação entre onipotência divina e ciência dos futuros contingentes.

## REFERÊNCIAS

- ANGELELLI, Ignacio. *Sobre la 'restauración' de los textos filosóficos ibéricos*, in Documentación Crítica Iberoamericana de Filosofía y Ciencias Afines. Sevilla, año II, Nº 4, julio-septiembre (1965), pp. 423-446.
- ANSELMO. *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio (1107/1108)*. S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi opera omnia Vol.2, ed. F. S. Schmitt, Edinburgh 1946, pp.245-288. Disponível em [http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Anselm/de\\_concordia](http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Anselm/de_concordia) (Anselm).
- ARISTÓTELES. *Del Cielo (De Caelo) 281b-282b*. 1ªed. Madrid: aguilar, 1964.
- \_\_\_\_\_. *Metafísica 105b9*. 2ª ed. Madrid: Gredos, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Peri Hermeneias (Sobre La Interpretación)*. 1ª ed. Madrid: Gredos, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Física I - II*. Tradução: Lucas Angioni. Campinas: editora Unicamp, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Analíticos Segundos*. Organon: Tratado de Lógica II). 1ª ed. Madrid: Gredos, 1988.
- ASHWORTH, E. Jennifer. *Jesuit Logic (Chapter 4)*, in Jesuit Philosophy on the Eve of Modernity, Series: Jesuit Studies, Volume: 20 (org. Cristiano Casalini). Leiden: Brill Publish., 2019, pp. 95-114.
- BERGANZA, Ignacio V. *Tomás Bradwardine: El problema de la Libertad*. Pamplona: EUNSA, 2001.
- BERMON, Pascale. *L'assentiment et son objet chez Grégoire de Rimini*. Paris: Vrin, 2007, 428 p.
- BIARD, Joël. *Logique et Théorie du Signe au XIV siècle*. Paris: Vrin, 2006, 348 p.
- BOCHENSKI, I. *History of Formal Logic*. 1ª ed. Notre Dame: Universit Press, 1961.
- BOEHNER, Philoteus. *Medieval Logic. An Outline of its development from 1250 to 1400*. 1ª ed. Chicago: University Press, 1952.
- \_\_\_\_\_. *Collected Articles on Ockham*. 2ªed. New York: The Franciscan Institute, 1992.
- BOEIRA, Marcus P. R. *Modalidade e Probabilismo: Lógica modal doxástica nos Livros III e IV do Thesaurus Indicus de Diego Avendaño*. 1. ed. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2021, 115 p.
- COURTENAY, William. "Theology and Theologians from Ockham to Wyclif", in Jeremy CATTO e Ralph EVANS (eds.), *The History of the University of Oxford*:

- Volume II: Late Medieval Oxford. Oxford: Oxford University Press, 1992, pp. 1-34.
- DE RIJK, L.M. de. *Logica Modernorum: a contribution to the History of early terministic logic*. Assen: van gorcum ed., 1967.
- FEDRIGA, Riccardo e LIMONTA, Roberto. *Il Trattato sulla predestinazione e prescienza divina riguardo ai futuri contingenti di G. di Ockham: Introduzione, testo, traduzione e commento*. Roma: Città nuova, 2020, p. 40.
- FIORENTINO, Francesco. *Intelletualismo e volontarismo: i futuri contingenti e la Presenza Divina in Gregorio da Rimini (Pars Dissertationes)*. In Pontificium Athenaeum Antonianum- Facultas Philosophiae, *Dissertatio ad Doctoratum n. 117*. Roma, P.U. Antoniana, 2003. 102 p.
- FONSECA, Pedro da. *Instituições Dialéticas: 2 volumes*. 1ª ed. Porto Alegre: IHSV editor, 2023.
- HINTIKKA, J. Time and Necessity. *Studies in Aristotle's Theory of Modality*. Oxford: Clarendon Press, 1973.
- HISPANO, Pedro. *Summulae Logicales*. 1ª ed. México: Universidad Autonoma, 1986.
- KNEALE, William and Martha. *The Development of Logic*. 1ªed. Oxford: Clarendon, 1984.
- KNUUTTILA, S. *Modalities in Medieval Philosophy*. London: Routledge, 1993.
- KRIPKE, Saul. *Semantical considerations on Modal Logic*, in The Journal of Symbolic Logic, vol. 24, 1959.
- LEWIS, C. I. *A survey of symbolic logic*. Reimpressão da 1ª ed.(1918). Londres: Forgotten Books publish., 2018.
- LIVESEY, Steven J. "The Oxford Calculatores, Quantification of Qualities, and Aristotle's Prohibition of Metabasis". In *Vivarium* XXIV, 1 (1986), pp. 50-69.
- MAIERÙ, Alfonso. *Terminologia logica della tarda scolastica*. Roma: ed. Dell'Ateneo, 1972, 648 p.
- \_\_\_\_\_. e outros. *English Logic in Italy in the 14th and 15th centuries*. Napoli: Bibliopolis, 1982, 388 p.
- MOLINA, L. *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione*. Antuerpia: 1595. Acessível em <https://archive.org/details/imgmar3873MiscellaneaOpal/mode/2up?view=theater>

- MUÑOZ DELGADO, Vicente. *El Pensamiento Lógico*, in *Filosofia iberoamericana en la época el Encuentro* (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía- org. Laureano Robles). Madrid: editorial Trotta, 1992, pp. 347-399.
- NUBIOLA, Jaime. *El Compromiso esencialista de la lógica modal: estudio de Quine y Kripke*. 1ª ed. Pamplona: Universidad de Navarra, 1984.
- OCKHAM, Guilherme. *Summa Logica*: Bruges, Bibl. de la Ville 498 (an. 1340); Avignon, Bibl. Mun. 1086 (1343). Disponível em [http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Ockham/Summa\\_Logicae](http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Ockham/Summa_Logicae). (*Summa Logica*, Pars II, c. 33, *De Propositione Disiunctiva*).
- \_\_\_\_\_. *Tractatus de praedestinatione et de praescientia dei respectu futurorum contingentium*: Opera Philosophica II, St. Bonaventure, N.Y. : Editiones Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, 1974. 899 p., eds Boehner, Philotheus, Gál, Gedeon, 1915- Brown, Stephen. (ed Boehner and revised by Stephen Brown). Disponível em: [https://www.logicmuseum.com/wiki/Opera\\_Philosophica\\_\(Ockham\)](https://www.logicmuseum.com/wiki/Opera_Philosophica_(Ockham))
- PINBORG, Jan. *Lógica e Semântica nel medievo*. 1ª ed. Torino: Boringhieri, 1984.
- REBALDE, João. *Liberdade humana e perfeição divina na Concordia de Luís de Molina*, (col. Estudos e Textos de Filosofia Medieval, 7), Famalicão, Humus Ed., 2015, 215 pp.
- REDMOND, Walter. *Conscience as Moral judgments: the Probabilist Blending of the Logics of Knowledge and Responsibility*, in *Journal of Religious Ethics*, 26 (1998), nº 2.
- \_\_\_\_\_. *Ser, ciencia y Lógica en el Siglo de Oro*, in *Areté: revista de Filosofía*, vol. VIII (1996), Nº2, pp. 265-275.
- \_\_\_\_\_. *Uma nota histórica à Lógica Mexicana de Antonio Rubio*, in *Revista da Faculdade de Direito da UFRGS* (tradução para a língua portuguesa por Estéfano Elias Risso. Revisão da tradução por Marcus Paulo Rycembel Boeira - Faculdade de Direito, UFRGS), Porto Alegre, n. 48, 2022. DOI: 10.22456/0104-6594.124208. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/revfacdir/article/view/124208>
- REITER, David; JOHNSTON, Nathanael. *Aquinas on the Eternality and Necessity of the World*. *Ars Disputandi*, 9:1, 7-10, 2009.
- RUBIO (Rvvio Rodensis), Antonio. *Lógica mexicana sive Commentarii in universam Aristotelis Logicam*. Colonia: Arnoldi Myllii Birckmanni, 1605.

- \_\_\_\_\_. *Commentarii in libros Aristotelis Stagiritæ de Cælo, et Mundo: unà cum dubijs et quæstionibus in Schola agitari solitis*. Madrid: ex Typographia Andrea Grande, 1615. 2ª ed.
- \_\_\_\_\_. *Commentarii in libros Aristotelis Stagiritæ de Cælo, et Mundo: unà cum dubijs, et quæstionibus in Schola agitari solitis*. Lugdvni: Svmptibus Ioannis Pillehotte, 1625.
- SCOTUS, Ioannes Duns. *Ordinatio I*. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950. Disponível em: [http://www.logicmuseum.com/wiki/Vatican\\_edition\\_\(Scotus\)](http://www.logicmuseum.com/wiki/Vatican_edition_(Scotus)).
- SHERWOOD'S William of. *Introduction to Logic*. Trad. Norman Kretzmann. 1ªed. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1966.
- TOLEDO, Francisco de. *Commentaria una cum quæstionibus in universam Aristotelis Logicam*. Roma, 1572.
- \_\_\_\_\_. *Introductio in Dialecticam Aristotelis*, Mexico: 1578. Disponível no link: <https://archive.org/details/introductioindia00tole/page/n3/mode/2up>
- TORCHIA ESTRADA Juan C. *La escolástica colonial en América Latina: algunas observaciones sobre criterios de interpretación*, in *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales* n° 9/10 - Enero/Diciembre (1979), pp. 197-206.
- UCKELMAN, Sara L. *Modalities in Medieval Logic*. Amsterdam: Institute for Logic, Language and Computation publications, 2009.
- WEISHEIPL, James A. *La teoría física en la edad media*. Buenos Aires: editorial Columbia., 1967, 158 pgs.
- WILLIAMSON, Timothy. *Modal Logic as Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

# O Vínculo entre o juiz e a pena legal na Escolástica Ibérica do século XVII: o Curso Salmanticense Carmelitano

Alfredo de J. Flores  
Estéfano Elias Risso

## Introdução

O *Cursus Theologiae Moralis Colegii Salmanticensis* da Ordem Carmelita Descalça, publicado em 7 volumes, entre 1665 e 1753, com diversas reedições, foi um importante marco para o pensamento da escola carmelitana nas searas da teologia e da filosofia moral. Segundo os seus autores, foi escrito *ad mentem Divi Thomae*, de forma que também é uma importante fonte para o estudo da recepção e do desenvolvimento do pensamento de São Tomás de Aquino nos séculos XVII e XVIII.

E isso porque, tão importante quanto a análise do pensamento dos autores medievais, é a análise de como tal pensamento foi entendido e utilizado no tempo – ainda mais quando temos autores, como os Carmelitas Descalços do século XVII, que se intitulam no princípio de sua obra como membros de uma escola de pensamento, alvorando-se como intérpretes legítimos da obra de Santo Tomás, o que parece ser reconhecido inclusive por diversos dos censores que avaliaram a obra, como Didacus Ros De Medrano, catedrático da disciplina de Santo Tomás em Alcalá: “atentamente reconheci (...) que tudo ali se encontrava de acordo com a verdade da fé católica, com os melhores princípios teológicos, e com as doutrinas do meu Mestre, o Preceptor Angélico.”<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Tradução dos autores. “... et non sine examine eorum quae legebam, attente perlustravi, omniaque inveni Catholicae Fidei veritatibus, melioris Theologiae principiis, Angelici Praeceptoris mei Magistri doctrinis...”. [ANDREA A MATRE DEI. *Cursus Theologiae Moralis Tractatus Quatuor*.... 1ª ed. Lugdunum: Laur. Arnaud., et Petri Bordi, 1670. f.3b].

O período de consolidação da Segunda Escolástica, que também foi chamada de Escolástica tardia, barroca ou ainda colonial (levando em conta que se expandiu ao Novo Mundo, de onde podemos ainda chamar de “Iberoamericana”), tratou-se de uma época de rica produção cultural e intelectual, sobre o qual se debruçam com especial atenção tanto filósofos, quanto juristas e historiadores das suas respectivas disciplinas, dado que se encontra em uma interseção entre a recepção da tradição escolástica medieval e o desenvolvimento do pensamento moderno.<sup>2</sup>

O rompimento da filosofia moderna se dá não propriamente com os métodos e teorias escolásticas como eram entendidos na Idade Média, mas sim com os métodos da Segunda Escolástica que eram vigentes nos séculos XVI e XVII. Desta maneira, muito embora se saiba que eram considerados – como também se entendiam – na condição de sucessores da filosofia escolástica, tais métodos haviam recepcionado, na verdade, a seu modo as escolas de pensamento anteriores e introduzido nelas diversas alterações, especialmente em ambientes universitários como Salamanca.<sup>3</sup>

É nesse período, ao menos entre os “escolásticos” desse segundo período, que o pensamento de São Tomás de Aquino ganha uma recepção hegemônica, de onde a *Suma Teológica* se torna livro-texto em diversas cátedras das faculdades de Artes (Filosofia). Ademais, pode-se perceber no final do século XVI e durante o século XVII, por exemplo, a presença de diversos comentários feitos às questões da *Suma Teológica*, assim como são publicados tratados e livros-textos *Ad mentem Divi Thomae*, isto é, que se propunham fielmente em sua exposição a seguir o pensamento do Doutor Angélico.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Veja-se a seguinte coletânea, por exemplo: CULLETON, Alfredo Santiago; PICH, Roberto Hofmeister (Org.). *Right and Nature in the First and Second Scholasticism: Acts of the XVIIth Annual Colloquium of the Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale* – Porto Alegre, Brazil, 15-18 September 2010. Turnhout/Belgium: Brepols, 2014.

<sup>3</sup> BELDA PLANS, Juan. *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*. Madrid: BAC, 2000.

<sup>4</sup> TOSTE, Marco. The Commentaries on Thomas Aquinas' Summa Theologiae Ia-IIae qq.90-108 in Sixteenth-Century Salamanca: a study of the Extant Manuscripts. *Bulletin de Philosophie Médiévale*, n. 55, p. 177-218, 2013.

É certo que um pensamento que se considerava, pode-se dizer, “tomista”, estava presente em sua composição, mas também importa perguntar sobre o que os seus autores entendiam como uma exposição adequada do pensamento de um autor. Essa exposição deveria ir além de uma simples repetição: na verdade, os autores costumavam apresentar um real desenvolvimento daquilo que consideravam os seus princípios.

Desse modo, muitos dos comentários e cursos – que se diziam feitos *Ad mentem Divi Thomae* – na verdade, não são homogêneos: ao representarem diferentes escolas e tradições da recepção do texto do Aquinate, são exemplos de como textos transmitidos em comunidades de recepção diferentes recebem interpretações diferentes. Essas escolas de recepção, no caso da Segunda Escolástica, são representadas, especialmente, pelas diversas ordens religiosas, como a Dominicana, a Jesuítica e a Carmelita.

Dentre os métodos possíveis para o estudo da Escolástica tardia e da recepção do pensamento filosófico medieval, pode-se dizer que é uma perspectiva relevante o estudo da circulação de um “gênero editorial” específico, o dos livros “pragmáticos”, dentre os quais se encontram livros de teologia moral, assim como literatura pastoral e catequética. Tal gênero é chamado hoje de “pragmático” justamente por ter sido utilizado como material de consulta e de estudo por sacerdotes e juristas nesta conjuntura histórica, e por ter muitas vezes embarcado em uma ampla casuística, quando da exposição das mais diversas temáticas.<sup>5</sup>

Adotando-se essa perspectiva, analisar-se-á a recepção do pensamento tomista, em específico da *II-IIae*, q.67, a.4, em um Curso de grande circulação no período, em específico na temática do vínculo entre o juiz e a pena prevista em lei. Assim, o capítulo analisado, intitulado “*De obligatione iudicis ad applicandas poenas in lege taxatas*” (Sobre a obrigação dos juízes de aplicar-se as penas

---

<sup>5</sup> DUVE, Thomas; DANWERTH, Otto (ed.). *Knowledge of the Pragmatici: Legal and Moral Theological Literature and the Formation of Early Modern Ibero-America Iberian Worlds*. Leiden: Brill, 2020. O primeiro capítulo se encontra traduzido para o português: DUVE, Thomas. Literatura normativa pragmática e a produção de conhecimento normativo nos Impérios ibéricos do início da Idade Moderna (séculos XVI-XVII). Tradução de Gregório S. Siwka e Alfredo de J. Flores. *Revista da Faculdade de Direito da UFRGS*, Porto Alegre, n. 42, p. 03-43, abr. 2020.

prescritas em lei), será o Capítulo II, punct. III, § 4 do tratado *De Legibus*, pertencente ao *De Iustitia et Iure*, terceiro tomo do *Cursus Theologiae Moralis Colegii Salmanticensis FF. Discalceatorum B. Mariae de Monte Carmeli Primitivae Observantiae*.

Esse curso, conforme já foi recordado, acabou sendo publicado em 7 volumes, entre os anos 1665 e 1753, e recebeu diversas edições por volume. É tranquilo asseverar que representou o pensamento da escola carmelitana do período em vários âmbitos, dos quais nos interessam aqui a teologia e a filosofia moral. Segundo já aventado, desde o princípio a obra se apresentava como sendo rigorosamente “tomista”, pretendendo seguir naquilo que fosse adequado o pensamento de São Tomás de Aquino. Neste sentido, nosso trabalho buscará analisar a recepção do pensamento do Aquinate no tema citado, desde a visão trabalhada pelos carmelitas descalços no século XVII, e como estes apresentam o desenvolvimento de uma teoria sobre a natureza moral da vinculatividade da lei.

## **O Tratado *De Iustitia et Iure* dos Salmanticenses Carmelitas**

Começemos recordando que uma das maiores marcas entre as diversas escolas de pensamento que pertenceriam à Segunda Escolástica seria a sua atuação nas instituições universitárias, locais em que surgiram e se desenvolveram como escolas. Tal atuação foi muito importante inclusive no Novo Mundo, pois foram religiosos e antigos estudantes das Universidades Ibéricas que fundaram as Universidades na América espanhola e nelas começaram a lecionar.<sup>6</sup>

Dentre os principais centros intelectuais do período na Europa está a Universidade de Salamanca, *alma mater* de muitos dos filósofos, teólogos e juristas deste período. De fato, Salamanca era um centro dentro de um conjunto<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Veja-se: RODRÍGUEZ CRUZ, Águeda, *La universidad en la América hispánica*. Madrid: Fundación MAPFRE, 1992; PESET REIG, Mariano. La adaptación del modelo salmantino en las fundaciones de Lima y México (1551). In: SAN PEDRO BEZARES, Rodríguez; POLO RODRÍGUEZ, J. L. (eds.). *La Universidad de Salamanca y sus confluencias americanas*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2008. p. 37-61.

<sup>7</sup> Acompanhamos a posição atual do debate – ver: DOMINGO OSLÉ, Rafael. Repensando a Escola de Salamanca. Tradução de Frederico Paganin Gonçalves e Alfredo de J. Flores.

de redes culturais vinculadas ao Império espanhol (com repercussões na Europa e outros continentes), em que tanto leigos quanto clérigos (seculares e regulares) frequentavam a Universidade e posteriormente se faziam presentes em distintos espaços culturais na época das circum-navegações. No seu entorno, encontravam-se diversos Colégios – fossem Menores ou Maiores – que, por sua vez, eram pertencentes às ordens religiosas. Tais Colégios buscavam estabelecer algum tipo de vinculação institucional junto à Universidade, recebendo, por causa dos vínculos, diversos privilégios jurídicos, além de um reconhecimento oficial de suas estruturas e capacidades.<sup>8</sup>

Um desses colégios foi o Colégio de Santo Elias dos Carmelitas Descalços, no qual a ordem oriunda do movimento da Reforma católica buscou dar aos seus estudantes uma uniformidade formativa nos seus estudos de filosofia e teologia, e em especial na teologia dogmática e na teologia moral. Tratando-se dos inícios da estruturação da ordem carmelita descalça, no que tange aos estudos se organizou em três fases: primeiramente o estudo da filosofia, através das artes liberais, com especial foco nas obras aristotélicas; depois, o estudo da teologia através das lentes de Santo Tomás; e por fim, com um caráter mais prático, o estudo da Teologia Moral, seguindo a mesma orientação.<sup>9</sup>

É nesse contexto histórico-filosófico que surge, dentro da Escola do Carmelo Descalço no último quarto do século XVII, o *Cursus Colegii Salmanticensis Theologiae Moralis*. Escrito com a intenção de ser um manual prático para os membros da ordem, pretendia também condensar e unificar a visão

---

Revista do IHGB, v. 491, p. 177-194, jan.-abr. 2023; DUVE, Thomas. A Escola de Salamanca: um caso de produção global de conhecimento. Tradução de Gregório Schroder Sliwka e Alfredo de J. Flores. Revista da Faculdade de Direito da UFRGS, Porto Alegre, n. 46, set 2021.

<sup>8</sup> LARIO, Dámaso de. *Escuelas de Imperio: La formación de una elite en los Colegios Mayores (siglos XVI-XVII)*. Madrid: Dykinson, 2019.

<sup>9</sup> Veja-se: JOSÉ DE SANTA TERESA. *Reforma de los Descalzos...* t. IV, 1.18, c.60, n.15. Madrid: 1683; SILVERIO DE SANTA TERESA, O.C.D. *Historia del Carmen Descalzo en España, Portugal y América*. Burgos: Ed. Monte Carmelo, 1935; FERNÁNDEZ DE MENDIOLA, Ángel. *El Carmelo Teresiano en la Historia. Una nueva forma de vida contemplativa y apostólica*. v. I. Roma: Institutum Historicum Teresianum, 2008.

interna dos Carmelitas Descalços quanto à teologia moral, adotando uma linha em princípio “tomista”.<sup>10</sup>

O curso em geral, em todos os seus volumes, tratou em diversos pontos de questões jurídicas (civis e canônicas, como no caso, por exemplo, do tomo II sobre o sacramento do matrimônio). É o seu tomo III, no entanto, publicado em sua primeira edição em 1670, na cidade de Lyon, que constou especificamente de quatro diferentes tratados eminentemente jurídicos, quais sejam: I) *De Legibus*; II) *De Iustitia & Iure*; III) *De Restitutione*; IV) *De Contractibus*.

Os Carmelitas Descalços, pertencentes ao Colégio de São Elias de Salamanca, assistiam às aulas na Universidade Salmanticense, mas também possuíam um currículo interno ao próprio colégio, em que membros da própria ordem lecionavam as disciplinas aos estudantes. Por sua vez, o Curso de Teologia Moral, organizado principalmente por esses professores, a pedido dos Gerais da Ordem, foi inovador quanto a sua organização e extensão. Recorde-se que a obra foi publicada entre a segunda metade do século XVII e o século XVIII, pois seus tomos não foram escritos simultaneamente, tendo a primeira edição do primeiro tomo saído à luz em 1665 e a obra sido completada (com a publicação do seu sétimo tomo, inicialmente pretendido como um apêndice) apenas em 1753.

Sobre a autoria do Curso, pode-se afirmar com segurança que seis foram os seus autores, dentre os quais alguns que haviam participado da composição de um vasto comentário à *Suma Teológica* já publicado pela Ordem Carmelita Descalça. Eram eles: Fr. Francisco de Jesús Maria (1599-1677), proponente e organizador principal do curso; Fr. Andrés de la Madre de Dios (1622-1674), principal autor dos tomos II, III e IV; Fr. Sebastián de San Joaquín (1672-1719); Fr. Ildefonso de los Ángeles (1664-1737); Fr. José de Jesús Maria (1682-1737) e Fr. Antonio del Santísimo Sacramento (1707-1761).

Quanto ao tomo III, o qual será trabalhado em uma de suas partes, pode-se dizer que foi escrito principalmente pelo Fr. Andrés de la Madre de Dios, que leva o seu nome no frontispício do volume, e foi, como já dito, editado pela primeira vez em Lyon, no ano de 1670. No século XVII, foram feitas quatro edições

---

<sup>10</sup> TEODORO DEL SS. SACRAMENTO, O.C.D. *El “Curso Moral Salmanticense”*: estudio histórico y contenido jurídico. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1963.

do tomo III. No século XVIII, 10 edições, sendo a última de 1764, quando foi feita em Veneza uma última reedição de todo o Curso Salmanticense de Teologia Moral.

A maioria das edições da obra é do século XVIII, sendo que as publicações se deram quase que simultaneamente em dois lugares: Madri e Veneza. Isso se explica em razão da própria estrutura do Carmelo Descalço – havia a necessidade de atender conjuntamente a demanda das duas Congregações independentes de sua Ordem (a espanhola e a italiana) e ao público mais amplo que passou a se interessar pela obra, dada a amplitude dos temas tratados e a sua recepção do pensamento do Aquinate.<sup>11</sup>

## O vínculo do juiz às penas da lei

Por sua vez, São Tomás de Aquino trata mais objetivamente dessa questão na II-IIae, q.67, a.4, na qual questiona se o juiz pode relaxar a pena da lei, ou seja, não aplicá-la, absolvendo o réu, em especial nos casos de direito penal. Mas antes de vermos mais diretamente o seu argumento, temos que tratar do local em que esse artigo se encontra na *Suma Teológica*, para – a partir do seu contexto – podermos enfrentar as diferenças e semelhanças com a disposição da temática no tratado Carmelita.

A questão 67 faz parte do conjunto da II-IIae das questões sobre a virtude da justiça, posteriormente comentadas sob o título “*De iustitia et lure*” na prática editorial da Segunda Escolástica.<sup>12</sup> O seu título é “*Das injustiças cometidas pelo juiz ao julgar*”, e se subdivide em quatro artigos: (1) Pode o juiz sem injustiça julgar alguém que não lhe seja súdito? (2) Pode o juiz julgar contra a verdade que conhece, baseando-se nas informações do processo? (3) Pode o juiz condenar sem injustiça a quem não é acusado? (4) *Pode o juiz licitamente relaxar a pena?*

---

<sup>11</sup> FERNÁNDEZ DE MENDIOLA, Ángel. *El Carmelo Teresiano en la Historia: una nueva forma de vida contemplativa y apostólica*. V. III. Roma: Institutum Historicum Teresianum, 2011; ROGGERO, Anastasio. *Genova e gli inizi della riforma teresiana in Italia (1584-1597)*. Roma: Sagep, 1994.

<sup>12</sup> BARRIENTOS GARCÍA, José. Los Tratados “De Legibus” y “De iustitia et lure” en la Escuela de Salamanca de los siglos XVI y XVII. *Salamanca: Revista de estudios*, n. 47, p. 371-415, 2001.

Já no tratado carmelita, o comentário a essa questão aparece em outro contexto, no Capítulo II, punct. III, § 4 do tratado *De Legibus*. O capítulo II trata de como, por sua natureza, as leis geram *obrigações*. O ponto terceiro desse capítulo trata, então, de uma espécie de obrigação legal: a obrigação gerada pela lei penal. Igualmente dividem o ponto em quatro questões: a) Sobre a obrigação imediata que a lei penal impõe sobre a consciência; b) Sobre a obrigação mediata que a lei penal impõe através da aplicação da pena; c) Sobre a obrigação do infrator da lei penal frente a sentença condenatória; d) O juiz possui a obrigação de aplicar a pena taxada na lei?<sup>13</sup>

Voltemos a questão 67: Santo Tomás afirma que o juiz é o intérprete da justiça, e que sua decisão é como se fosse uma lei particular aplicada a um caso particular. E que ele não julga para si, mas para os outros, de forma que ele sempre decide entre duas partes, e não investido de sua própria autoridade, mas de uma autoridade pública.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> "In hoc puncto quatuor nobis circa legem poenalem examinanda sunt. Primum de obligatione immediata, quam lex imponit in conscientia. Diximus multoties, legem pure poenalem non imponere obligationem exercendi actum, quem sub poena proponit; sed subeundi poenam, quam taxat. Hoc ergo in praesenti examinandum est, an non solum ad poenam, sed immediate ad actu detur lex poenalis in conscientia obligans, & quomodo id fiat? Secundum circa obligationem mediatam quam lex poenalis imponit poenam subeundi; an hoc fiat ante sententiam iudicis, saltem declaratoriam criminis? An ipsa expectata, non aliter? Tertium, quam obligationem habeat transgressor poenalis legis ad poenam post sententiam legitimam iudicis condemnatiuam illius? Quartum, quam obligationem habeat iudex applicandi poenam in lege taxatam transgredientibus talem legem?" [ANDREA A MATRE DEI. *Cursus Theologiae Moralis Tractatus Quatuor....* 1<sup>a</sup> ed. Lugdunum: Laur. Arnaud., et Petri Bordi, 1670. p. 36].

<sup>14</sup> "Respondeo dicendum quod iudex est interpres iustitiae, unde sicut philosophus dicit, in V Ethic., ad iudicem confugiunt sicut ad quandam iustitiam animatam. Iustitia autem, sicut supra habitum est, non est ad seipsum, sed ad alterum." [S.T. II-IIae, q.67, a.3]. "Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet, duo sunt, quantum ad propositum pertinet, circa iudicem consideranda, quorum unum est quod ipse habet iudicare inter accusatorem et reum; aliud autem est quod ipse non fert iudicii sententiam quasi ex propria, sed quasi ex publica potestate." [S.T II-IIae, q.67, a.4].

Esse último ponto é forte na argumentação: Santo Tomás afirma expressamente que, não havendo provas públicas suficientes em um processo, deve o juiz julgar até mesmo contra a *verdade* que conhece, pois ele julga pelo que veio ao seu conhecimento como pessoa pública, não como pessoa privada.<sup>15</sup>

Duplo é o motivo, portanto, pelo qual o Doutor Angélico nega a possibilidade de o juiz relaxar a pena da lei: primeiro, muitas vezes quem acusa tem o direito de ver o réu condenado, e absolvê-lo seria uma injustiça para com a outra parte. O segundo motivo é que a condenação de um crime seria um bem para a comunidade, que o juiz representa, e que o investiu de autoridade, pois a condenação serviria como exemplo e impediria novos crimes e novos pecados.

É a partir desse ponto que Andrés de la Madre de Dios desenvolve a temática, mas ampliando e desenvolvendo a argumentação de Santo Tomás. O Aquinate, ao tratar da questão, tratou apenas da possibilidade do relaxamento da pena, ou seja, de uma possível absolvição. Seu foco foi demonstrar que, ao agir desse modo, fora de suas competências, o juiz cometeria uma injustiça.

O autor carmelita, entretanto, pretende desenvolver sistematicamente a questão do vínculo de obrigação ao qual o juiz está submetido pela pena da lei, de

---

<sup>15</sup> “Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, iudicare pertinet ad iudicem secundum quod fungitur publica potestate. Et ideo informari debet in iudicando non secundum id quod ipse novit tanquam privata persona, sed secundum id quod sibi innotescit tanquam personae publicae. Hoc autem innotescit sibi et in communi, et in particulari. In communi quidem, per leges publicas vel divinas vel humanas, contra quas nullas probationes admittere debet. **In particulari autem negotio aliquo, per instrumenta et testes et alia huiusmodi legitima documenta, quae debet sequi in iudicando magis quam id quod ipse novit tanquam privata persona.** Ex quo tamen ad hoc adiuvari potest ut districtius discutiat probationes inductas, ut possit earum defectum investigare. Quod si eas non possit de iure repellere, debet, sicut dictum est, eas in iudicando sequi. (...). Ad primum ergo dicendum quod ideo praemittitur in verbis illis de quaestione iudicibus facienda, ut intelligatur quod iudices debent veritatem iudicare secundum ea quae fuerunt sibi proposita (...). Et ideo in iudicando informatur secundum veritatem quam ipse cognoscit, non secundum hoc quod ab aliis accipit. (...) Ad quartum dicendum quod homo in his quae ad propriam personam pertinent, debet informare conscientiam suam ex propria scientia. Sed in his quae pertinent ad publicam potestatem, debet informare conscientiam suam secundum ea quae in publico iudicio sciri possunt, et cetera.” [S.T. II-IIae, q.67, a.2].

forma que ele não tratou somente da hipótese da absolvição, mas também da hipótese na qual o juiz poderia diminuir ou aumentar autonomamente a pena prevista em lei no caso concreto.

O parágrafo §4, que trata a questão (d) de se o juiz possui a obrigação de aplicar a pena taxada na lei, começa com uma citação de Santo Agostinho, na qual ele afirma que não é permitido ao juiz julgar as leis, mas sim julgar de acordo com as leis (*Cum non liceat iudici de legibus iudicare, sed secundum ipsas*). Isso demonstra que, de maneira geral, o juiz está institucionalmente subordinado às leis e ao direito. Acrescenta ainda o texto: pecaria mortalmente o juiz se não executasse a pena prevista em lei, de acordo com a gravidade da matéria em questão, embora logo apresente exceções a essa situação e diferentes modos de interpretação.<sup>16</sup>

Essa talvez seja a maior marca da recepção do pensamento medieval no período: a sua recepção para fins de realizar-se um julgamento na seara da moralidade. Aquilo que está apenas indiretamente indicado no texto de Santo Tomás, ao tratar das *injustiças*, aqui aparece diretamente classificado como um pecado mortal, uma vez que o vínculo da lei é entendido como um vínculo moral: “Um dos efeitos ou propriedades da lei é obrigar os súditos ao seu cumprimento, o que o próprio nome *lei* indica, dada a sua origem advir de *ligando*, pois ela adstringe os súditos a um vínculo, não físico, mas moral”.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> “**Cum non liceat iudici de legibus iudicare, sed secundum ipsas**, ut inquit D. Augustin. relatus in cap. in istis, dist. 4., hinc est, quod tenetur iudex poenas a lege praescriptas reo applicare, & peccabit mortaliter iuxta gravitatem materiae, si poenam latam, vel ferendam in lege taxatam, non exequatur; **quia officium iudicis non est ferre, aut mutare leges: sed eas executioni mandare**: ergo delinquit contra legem eas praetermittendo, grauitur, vel leviter, iuxta gravitatem materiae, sive per excessum, si ultra poenam taxatam in lege maiorem applicaverit; sive per defectum, poenam assignatam in lege praetermittendo.” [ANDREA A MATRE DEI. *Cursus Theologiae Moralis Tractatus Quatuor*.... 1ª ed. Lugdunum: Laur. Arnaud., et Petri Bordi, 1670. p. 43].

<sup>17</sup> Tradução dos autores: “Unus ex effectibus, seu proprietatibus legis est obligare subditos ad sui executionem, id quod ipsum nomen *legis* indigitat, quod a *ligando* originatur, eo quod sit vinculum súbditos adstringens, non physice, sed moraliter.” [ANDREA A MATRE DEI. *Cursus Theologiae Moralis Tractatus Quatuor*.... 1ª ed. Lugdunum: Laur. Arnaud., et Petri Bordi, 1670. p. 26].

Acrescenta ainda o autor uma regra que é, ao mesmo tempo, tanto jurídica quanto moral: como seria pecado grave que o juiz aumentasse ou diminuísse a pena prevista em lei, ele estaria obrigado a *restituir* o réu que fosse condenado a uma pena maior do que aquela que lhe era devida, a não ser que esse aumento de pena fosse justificado pelas circunstâncias extraordinárias do delito, como por sua atrocidade.<sup>18</sup>

Andrés de la Madre de Dios ainda faz uma glosa ao comentário de Santo Tomás na q.67, a.4, de que o Príncipe pode absolver o réu, desde que julgue que isso não trará nenhum prejuízo a utilidade pública. Comenta o carmelita que o exercício desse poder deve ser justificado, pecando venialmente o príncipe que libere sem motivação um réu de sua pena.<sup>19</sup>

A motivação pela qual se vedaria a diminuição das penas (fora casos em que se possa justificar tal ato, valendo o princípio da *prudência*) é que isso iria contra a justiça legal e punitiva, que exigem o cumprimento da pena, de forma a favorecer o bem comum da sociedade e persuadir as pessoas a não cometerem novos crimes.<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> “Unde si maiori poena reum afficiat ab illa quae est in lege ferendae, vel latae sententiae, tenetur ad restitutionem excessus illi faciendam, quia reus solum debet poenam in lege positam a iudice applicandam, sed qui ab alio exigit plusquam debet, peccat, & ad restitutionem excessus tenetur (...) quod est intelligendum, nisi delictum cum extraordinariis circumstantiis committatur, quae illud gravius, & atrocius efficiant, quia tunc iudicis est poenam augere, & arbitrariam applicare: sic enim Reipublicae expedit, cuius bono incumbere tenetur.” [ANDREA A MATRE DEI. *Cursus Theologiae Moralís Tractatus Quatuor*.... 1ª ed. Lugdunum: Laur. Arnaud., et Petri Bordi, 1670. p. 43].

<sup>19</sup> “Si autem absque causa reum a poena in lege taxata liberet, peccabit venialiter, quia sine causa subditum excipit ab obligatione legis.” [ANDREA A MATRE DEI. *Cursus Theologiae Moralís Tractatus Quatuor*.... 1ª ed. Lugdunum: Laur. Arnaud., et Petri Bordi, 1670. p. 43].

<sup>20</sup> “Peccat similiter iudex iuxta gratuitatem materiae, si poenam in lege positam minuat; eo quod praebet occasionem ad frequentiam delictorum; & quia est contra iustitiam legalem, & punitivam, quod delicta non sint sufficienter punita; & quia iudex leges iustas tenetur observare, quia cum leges poenales non obligent immediate delinquentem, nec mediate, nisi supposita sententia iudicis; si nunc non obligarent poenas in lege taxatas per sententiam applicare, nullus his legibus obligatus manebit. Poterit tamen tam superior, quam inferior iudex poenas legis minuere ex iusta causa, quantum par fuerit, & ipsa causa

## Conclusão

Percebe-se, então, que os carmelitas, apropriando-se da resposta de São Tomás de Aquino à questão na *Suma*, a glosam e desenvolvem, comentando casos e expondo regras morais, ao modo da literatura pragmática do século XVII, de modo um pouco diverso do que era o objetivo inicial do Aquinate.

Na verdade, a partir dos princípios que o autor compreende estarem por detrás das respostas da *Suma*, desenvolvem-se exceções às respostas dadas inicialmente por Santo Tomás. Esse é o caso da possibilidade de uma absolvição pelo juiz, por mais que Andrés de la Madre de Dios entenda que isso só possa ocorrer em casos excepcionais, que devem constar na *ratio decidendi* do juiz.

Além disso, o entendimento da força da lei como uma *força moral* sobre os súditos é o que justificaria o tratamento de questões jurídicas, muitas vezes de forma minuciosa, pela teologia e pela filosofia moral, pois o direito não era visto de maneira completamente autônoma.

Além do mais, todas as referências às questões da *Suma* são acompanhadas de outras referências a autores contemporâneos ao tempo do tratado, em especial dominicanos e jesuítas, o que demonstra que os carmelitas tinham consciência de que o texto e as ideias de Santo Tomás tinham passado por um longo processo de recepção e desenvolvimento.

O centro da exposição, portanto, é na maioria dos casos o juiz está adstrito a aplicar a pena prevista em lei, que o vincula moralmente – mas, excepcionalmente, ele pode arbitrar que determinado caso é excepcional e exige uma pena maior ou menor, podendo assim aplicar outra pena na sua sentença, *desde que a justifique*. Além disso, reconhece-se o direito do réu a ter a pena prevista em lei aplicada ao seu caso, e um direito de *restituição* que pode exercer perante o juiz e o reino caso seja prejudicado pela sentença a ele aplicada.

---

permiserit, arbitrio prudentum, ut de Superiore docet D. Th. 2.2. q.67 art.4.” [ANDREA A MATRE DEI. *Cursus Theologiae Moralis Tractatus Quatuor...* 1ª ed. Lugdunum: Laur. Arnaud., et Petri Bordi, 1670. p. 44].

## REFERÊNCIAS

- ANDREA A MATRE DEI. *Cursus Theologiae Moralis Tractatus Quatuor...* 1ª ed. Lugdunum: Laur. Arnaud., et Petri Bordi, 1670. Disponível em: <https://www.digitale-sammlungen.de/view/bsb10626524?page=1>.
- BARRIENTOS GARCÍA, José. Los Tratados "De Legibus" y "De Iustitia et Iure" en la Escuela de Salamanca de los siglos XVI y XVII. *Salamanca: Revista de estudios*, n. 47, p. 371-415, 2001.
- BELDA PLANS, Juan. *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*. Madrid: BAC, 2000.
- CULLETON, Alfredo Santiago; PICH, Roberto Hofmeister (Org.). *Right and Nature in the First and Second Scholasticism: Acts of the XVIIth Annual Colloquium of the Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale – Porto Alegre, Brazil, 15-18 September 2010*. Turnhout/Belgium: Brepols, 2014.
- DOMINGO OSLÉ, Rafael. Repensando a Escola de Salamanca. Tradução de Frederico Paganin Gonçalves e Alfredo de J. Flores. *Revista do IHGB*, v. 491, p. 177-194, jan.-abr. 2023.
- DUVE, Thomas. A Escola de Salamanca: um caso de produção global de conhecimento. Tradução de Gregório Schroder Sliwka e Alfredo de J. Flores. *Revista da Faculdade de Direito da UFRGS*, Porto Alegre, n. 46, p. 03-52, set. 2021
- DUVE, Thomas. Literatura normativa pragmática e a produção de conhecimento normativo nos Impérios ibéricos do início da Idade Moderna (séculos XVI-XVII). Tradução de Gregório S. Sliwka e Alfredo de J. Flores. *Revista da Faculdade de Direito da UFRGS*, Porto Alegre, n. 42, p. 03-43, abr. 2020.
- DUVE, Thomas; DANWERTH, Otto (ed.). *Knowledge of the Pragmatici: Legal and Moral Theological Literature and the Formation of Early Modern Ibero-America Iberian Worlds*. Leiden: Brill, 2020.
- FERNÁNDEZ DE MENDIOLA, Ángel. *El Carmelo Teresiano en la Historia. Una nueva forma de vida contemplativa y apostólica*. v. I. Roma: Institutum Historicum Teresianum, 2008.

- FERNÁNDEZ DE MENDIOLA, Ángel. *El Carmelo Teresiano en la Historia: una nueva forma de vida contemplativa y apostólica*. v. III. Roma: Institutum Historicum Teresianum, 2011.
- JOSÉ DE SANTA TERESA. *Reforma de los Descalzos...* t. IV. Madrid: 1683.
- LARIO, Dámaso de. *Escuelas de Imperio: La formación de una elite en los Colegios Mayores (siglos XVI-XVII)*. Madrid: Dykinson, 2019.
- PESET REIG, Mariano. La adaptación del modelo salmantino en las fundaciones de Lima y México (1551). In: SAN PEDRO BEZARES, Rodríguez; POLO RODRÍGUEZ, J. L. (eds.). *La Universidad de Salamanca y sus confluencias americanas*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2008. p. 37-61.
- RODRÍGUEZ CRUZ, Águeda, *La universidad en la América hispánica*. Madrid: Fundación MAPFRE, 1992.
- ROGGERO, Anastasio. *Genova e gli inizi della riforma teresiana in Italia (1584-1597)*. Roma: Sagep, 1994.
- SILVERIO DE SANTA TERESA, O.C.D. *Historia del Carmen Descalzo en España, Portugal y América*. Burgos: Ed. Monte Carmelo, 1935.
- TEODORO DEL SS. SACRAMENTO, O.C.D. *El "Curso Moral Salmanticense": estudio histórico y contenido jurídico*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1963.
- THOMAS DE AQUINO. *Summa theologiae*, II-IIae, Q. 57, a. 1, ed. Leonina (Opera Omnia 9), Romae: 1897.
- TOSTE, Marco. The Commentaries on Thomas Aquinas' Summa Theologiae Ia-IIae qq.90-108 in Sixteenth-Century Salamanca: a study of the Extant Manuscripts. *Bulletin de Philosophie Médiévale*, n. 55, p. 177-218, 2013.

# Um compêndio de filosofia brasileiro? O caso do manuscrito 380

Márcio Paulo Cenci

## 1. Um pré-texto necessário

Neste ensaio, apresentamos um trabalho coletivo em sua concepção. Para delineá-lo, promovemos a exposição de algumas ideias discutidas em eventos sobre os manuscritos filosóficos do Brasil colonial. Todavia, caso haja algum conflito de compreensão sobre evidências e colocações aqui expostas, certificamos que estas são de total responsabilidade do presente pesquisador cujo propósito é o de apresentar apenas hipóteses sobre a procedência, autoria e uso do manuscrito 380.<sup>1</sup>

Como o manuscrito 380 é um *compêndio de filosofia*, temos, nele, a representação do modelo de um manual para o ensino de Filosofia de uso comum no período colonial. Para contextualizar a origem e possível uso desse material, pretendemos fazer algumas considerações preliminares acerca da produção e divulgação textual respectiva, ao que chamaríamos de ensino superior no Brasil colonial, lembrando que, no país, a imprensa de livros teve autorização somente após a vinda da família real. Antes disso, em 1747, uma tipografia, no Rio de Janeiro, foi proibida de fazer impressões de qualquer natureza e, mesmo assim, foi

---

<sup>1</sup> A pesquisa de base que inspira este ensaio referencia-se nos interesses e resultados dos projetos *Scholastica colonialis – a recepção e o desenvolvimento da Escolástica Barroca na América Latina, séculos 16-18*, coordenado pelos professores Roberto Hofmeister Pich e Alfredo Santiago Culleton (2016), e, *Scholastica colonialis - a filosofia escolástica no período colonial*, coordenado pelo professor Alfredo Storck. Ainda de modo mais específico e direto, está ligado ao projeto *Scripta Brasiliana*, sob coordenação do professor Lúcio Álvaro Marques.

sequestrada pelo Império<sup>2</sup> cuja Imprensa Régia oficial foi criada por D. Rodrigo de Souza Coutinho, Ministro do Príncipe Regente, em 13 de maio de 1808.

Depois de várias mudanças, passou a ser chamada de Imprensa Nacional, em 1885. A primeira tipografia privada, autorizada no Brasil, foi criada em 1811, em Salvador, pelo português Manuel Antônio da Silva Serva, ao passo que, no Rio de Janeiro, outras se instalaram a partir de 1822 (Barreto; Filgueiras, 2007). Embora os pedidos para o estabelecimento de prensas no Brasil fossem antigos, essas solicitações não foram autorizadas pelo império. Assim, até o século XIX, a produção escrita do Brasil estava dependente da imprensa europeia, principalmente, da portuguesa, e se desenvolvia com o uso de apostilas manuscritas na forma de manuais, em especial, dedicados ao ensino (Octavio, 1918). Considerando que tais apostilas fossem de uso comum no período, na impossibilidade da imprensa, apresentavam-se como meio de produção e de distribuição de textos.

Além disso, provavelmente em função da caça ao ouro, o século XVIII foi marcado pela migração de mais de meio milhão de pessoas vindas da Europa, principalmente de Portugal. Nessa expectativa, a pergunta inquietante, acerca das fontes de leitura, versa sobre a procedência dos textos lidos à época.

A população da colônia, estimada em cerca de 300 mil habitantes na última década do século XVII, saltou para mais de 3 milhões no início do século XIX. Na cidade de São Paulo de 1818, já no governo de D. João VI, apenas 2,5% dos homens livres em idade escolar eram alfabetizados, e os livros aos quais se tinha acesso concentravam-se em apenas duas livrarias no Rio de Janeiro, no final do século XVIII, com títulos essencialmente nas áreas de medicina ou religião, sendo que a maior parte era fruto de contrabando (Barreto; Filgueiras, 2007).<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> “E’ já de 1747, dois séculos e meio depois da colonização e pouco mais de meio século antes de ser o Brasil elevado à categoria política de Reino, a Carta Regia de 6 de julho, que mandou sequestrar - e remeter para Portugal - uma pequena typographia que se fundou no Rio de Janeiro, aliás com o consentimento do Governador Conde de Bobadella, e que aqui ousara publicar alguns opúsculos” (Octavio, 1918, p. 4).

<sup>3</sup> Os autores não explicam essa afirmação sobre o contrabando.

Somente como contraponto, no vice-reinado do Peru, em 1610, publicavam-se textos de filosofia para uso na universidade, como é o caso do franciscano Jerónimo de Valera. A obra *Commentarii ac quaestiones in universam Aristotelis ac Subtilissimi Doctoris Ioannis Duns Scoti logicam* foi impressa em Lima (Céspedes Agüero, 2000; Pich, 2011). Salvo melhor juízo, é o primeiro livro de Filosofia impresso na América Latina e o primeiro de Lógica *ad mentem Scoti*. Outro fator relevante é a criação das universidades. Sabemos que, logo após a chegada dos europeus ao “Novo Mundo”, em 12 de maio de 1551, foi fundada a *Universidad de San Marcos*, em Lima, Peru; em setembro do mesmo ano, a *Universidad Real de Mexico*, na *ciudad* de Mexico. De modo geral, os principais cursos eram de Teologia, Direito, Direito Canônico, Medicina e um curso propedêutico de Artes ou Filosofia (Beuchot, 1996; Furlong, 1952).

A implementação das universidades era parte do modelo imperialista espanhol, mas serviu também como estímulo à produção e à impressão de livros e possibilitou o desenvolvimento intelectual mais autônomo das colônias espanholas, em comparação ao Brasil, enquanto colônia portuguesa (Octavio, 1918). A presença da universidade no Brasil tem uma história, no mínimo, diferente de países de colonização espanhola. De início, todas as atividades de ensino superior estavam diretamente relacionadas às atividades da Universidade de Coimbra, diferentemente do modelo espanhol de implantação de centros de cultura nas colônias, que iniciava com a fundação de universidades. Como consequência, no Brasil, desenhou-se “uma crença de insucessos”. Segundo Marques:

(...) reitera-se a crença na destruição das bibliotecas: “a grande perda que o Brasil sofreu com a dissolução da Companhia pode ser sentida na destruição das suas bibliotecas: quinze mil volumes se perderam no Colégio em Salvador, outros cinco mil no Rio de Janeiro, além de mais doze mil nos colégios do Maranhão e do Pará” (Hallewell, 2012, p. 80). A repetição dessas afirmações conduz, não poucas vezes, a crença de que não houve ensino superior nem imprensa no período colonial, além da destruição das bibliotecas e escritos provenientes dos colégios (Marques, 2020, p. 166).

Entretanto, “(...) dizer que a universidade só surgiu no Brasil no início do século XX é uma meia verdade. De fato, o nome universidade só passou a ser utilizado para conjuntos de escolas superiores nessa época, bem tardia em relação ao resto do mundo ocidental” (Barreto; Filgueiras, 2007, p. 1780). O Império português, por impedir a instalação de universidades no Brasil, não por falta de insistentes solicitações e projetos (Octavio, 1918), promoveu uma série de dificuldades e entraves a respeito, no início do século XX, como na instalação da Universidade do Paraná e de outras com poucos anos de diferença. Entretanto, essa é uma história de especial interesse e cheia de meandros que vale dedicação oportuna, visto não ser o foco no momento.

De fato, tínhamos várias faculdades, colégios e escolas superiores, principalmente ligadas às ordens religiosas na Bahia, São Paulo e Rio de Janeiro, para a formação em Filosofia e Teologia. Havia manuais do tipo *cursus philosophicus* (embora ainda não tenham sido objeto de exaustivo estudo e análise), porém a existência desses materiais não era considerada, mesmo que fossem relativamente comuns em outras países por conta do desenvolvimento distinto das universidades. Esse elemento foi amplamente apresentado pelo projeto *Scholastica Colonialis*. Para citar um exemplo, o *cursus philosophicus*, de João de Fuica, de 1687-89, da Ordem Franciscana, está acessível no *Archivo Franciscano Histórico*, na cidade de Santiago, no Chile<sup>4</sup> (Pich, 2016; Hanisch, 1963).

Além disso, até há pouco tempo, a possibilidade da existência de uma filosofia brasileira colonial era sujeita a dúvidas, principalmente, porque a viabilidade de uma história das ideias filosóficas no Brasil colonial, que não fosse mera repetição das ideias europeias<sup>5</sup>, não era considerada. A boa notícia é que estamos em uma importante fase de descoberta de vários manuscritos de valor para a história das ideias filosóficas cuja nota relevante, quanto a esses manuscritos, mostra que a maior parte deles, no período colonial, foi dedicada ao ensino. O que podemos constatar é que, nos centros de estudo brasileiros, o ensino de Filosofia e Teologia, tal como em toda a América Colonial, orientava-se

---

<sup>4</sup> IOANNES DE FUICA. *Commentaria phylosophica ad mentem Doctoris Subtilissimi Patris Fratris Ioannis Duns Scoti Sacratissimi Ordinis Minorum, et Theologorum Principis*. Santiago de Chile, 1687-1689, 297ff.

<sup>5</sup> Esta é uma ideia que devemos a Lúcio Marques, em um texto no prelo.

fortemente pelo método escolástico (Redmond, 1972), ao menos, até a reforma pombalina.

Nessa perspectiva, os textos fundamentais para as disciplinas básicas, como lógica, ética e metafísica, eram de Aristóteles. O método escolástico era baseado no modelo de questões e comentários das obras de Aristóteles e Tomás de Aquino (+1272), orientado pelo método da Universidade de Salamanca. Entretanto, nas Colônias, a Ordem Franciscana, principalmente, utilizou, como modelo interpretativo, o franciscano João Duns Scotus (+1306). De fato, nas Colônias, esse é um fator inovador no ensino, dado que Scotus não era, nas universidades europeias, autoridade na interpretação de tópicos filosóficos e teológicos. Embora relevante (LOPES, 1966), o método escolástico estava em decadência (PICH, 2011), mas, no Brasil, essa influência foi muito expressiva devido à forma como era desenvolvido o estudo de Duns Scotus na Universidade de Coimbra (Lopes, 1966).

## **2. O estado atual da pesquisa sobre o manuscrito 380**

Apresentar alguns elementos do *manuscrito 380* (um *cursus philosophicus*), como origem, autoria e procedência, com algumas peculiaridades, é o objetivo principal a que nos propomos neste estudo. O professor Lucio Álvaro Marques teve acesso a esse material e fez uma primeira versão da transcrição, com alguns estudos publicados. A ele agradecemos a cedência do material, o que serviu de grande estímulo à pesquisa. Esse manuscrito encontra-se na Biblioteca Pública Municipal do Porto, fundada por Dom Pedro IV, em 9 de julho de 1833. Costa (1956), autor de um catálogo dos textos inéditos de filosofia desta biblioteca, teceu um comentário instigante: “(...) o fundo primitivo foi constituído por obras das livrarias dos conventos já então abandonadas e dos que foram depois suprimidos pelo decreto de 30 de maio do ano seguinte, 1834, de Joaquim Antônio de Aguiar” (Costa, 1956, p. 55). Mas não especifica quais as localidades desses conventos, nem mesmo se eram todos europeus.

Quanto ao exposto, o referido autor comenta que os espólios não receberam cuidados mínimos, e alguns estão em estado deplorável. Não há maiores descrições acerca da proveniência dos materiais, sejam eles de conventos europeus sejam provenientes das colônias. Há, ainda, um trabalho a ser feito quanto à análise dos catálogos antigos dos conventos fechados ou abandonados

(Pereira; Bogalho, 2019). O *manuscrito* 380 está em ótimo estado, conforme descreve Costa (1956): temos um volume de ff. 2 br. + 426 inums. + 2 br, o que totaliza 862 páginas frente e verso, formato 150 x 211 mm. Encadernado em cartão, na lombada, está escrito: *Cursus Philoso*. Para começarmos a analisar a origem e a autoria, precisamos buscar pistas na portada do manuscrito cuja descrição vem a seguir.

*Compendium Philosophicum/  
et Recompilatum /  
ad Mentem **Sutilissimi Dignissimi** Nostris Joannis/  
Duns Scoti/  
Labore Fratis Ignatii a D. Joseph, ac sudore/  
**collectum**/  
Dictante **ipso**, Suo aureolo ore, ut Inclitus/  
Hujus Regalis **alumnus** Provinciae nostrae/  
In nostro Colegio Serenensi, vulgo do Matto Grosso/  
Inceptum/  
Die 15 Novembris de 1756 @ /  
Acceptum a Fr. Emanuele ab Angelis/  
in **ipsa** Provincia actualis/  
**Collega**<sup>6</sup>*

Segue uma possível tradução:

“Compêndio de Filosofia recompilado conforme a mente do nosso  
Sutilíssimo e Digníssimo João Duns Scotus.

Trabalho de Frei Inácio de São José que, com esforço, compilou-o e o ditou com  
oratória brilhante, como ilustre aluno real da nossa província.

Iniciado em nosso Colégio *Serenense*, vulgo do Mato Grosso, no dia 15 de  
novembro de 1756.

Recebido de Frei Manuel dos Anjos, colega na mesma atual província”.

Sobre a estrutura do *Compendium Philosophicus et Recompilatum* (1756), conforme Marques, os 13 primeiros fólios dizem respeito à Introdução; os fólios 14

---

<sup>6</sup> Em negrito, constam transcrições ou correções realizadas por este autor.

a 279 referem-se à Lógica; os fólhos 280 a 818, à Física; e os fólhos 819 a 871, à Metafísica. Costa, em seu catálogo, acrescenta outros detalhes dessas três partes.

A primeira contém a Lógica (f. 2-140) e termina em louvor a Nossa Senhora, de São Francisco e de Santo Antônio, protetor do colégio, no dia de São Bernardino de Sena. A segunda parte sobre a Física (f. 141-333 v) e termina com uma poesia na qual o autor (ou o copista?) se alegra por ter levado ao fim a obra e se diz disposto a fazer de boa vontade qualquer trabalho que vier. A terceira parte contém os 3 livros De Anima (f. 334 ss.) e termina como na Lógica e a seguir, da mesma mão: <Graças a Deus que ja la vay>” (1956, p. 82).

Sobre esse manuscrito, que impressiona por vários aspectos, Marques indica alguns desafios: “(...) a transcrição em forma de *editio diplomatica*, seguida de uma análise filológica e o estabelecimento do texto em uma *editio crítica* e, finalmente, a tradução e o comentário do manuscrito. Paralelamente, precisamos pesquisar tanto a história do *Colegio Serenensi* do Mato Grosso quanto a autoria do texto” (Marques, 2020, p. 177). Neste presente estudo, como dito, levantaremos hipóteses sobre o último desafio e discutiremos também sobre a autoria. Para tanto, é importante deixarmos claro que representa um manuscrito associado à Ordem Franciscana, pois se refere à utilização de Duns Scotus, como autoridade principal na determinação das questões, o que é evidenciado nas expressões “*ad Mentem Sutilissimi Dignissimi Nostri Joannis Duns Scoti*”.

Sabe-se que cursos eram dados a partir de textos de Duns Scotus em vários colégios franciscanos em Coimbra e, em certo momento, foram incorporados à Universidade de Coimbra (Lopes, 1966). Podemos ponderar que esse manuscrito se insere na orientação da Ordem Franciscana, com o objetivo voltado ao ensino em colégios, adequado aos Estatutos das Províncias à época (Titton, 1971, p. 97). De fato, os Estatutos Provinciais de 1710, no caso do Brasil, preconizavam o ensino do pensamento da escola franciscana, em particular, da escola escotista.

Ditarão a seus discipulos os ditos Lentes de Artes e Teologia em seus Cursos a doutrina do nosso

subtilíssimo Escoto, e a seguirão sempre conforme a interpretação vulgar dos Escotistas, defendendo suas opiniões com toda a compostura e modéstia religiosa, e declarando o melhor que lhes for possível o seu sentido, como sempre se usou em a nossa Sagrada Religião (Estatutos, 1710, p. 45).

Notamos também que os dois freis citados, na portada, são da Ordem Franciscana, tendo em vista a sentença *Labore Fratris Ignatii a D. Joseph, (...) Hujus Regalis alumnus Provinciae nostrae* e o escrito recebido de Frei Manoel dos Anjos, *Acceptum a Fr. Emanuele ab Angelis in ipsa Provincia actualis Collega*. A designação de “aluno real”, pela província, parece se referir, a partir de 1723, aos candidatos portadores de diploma das escolas régias (Titton, 1971, p. 94). Entretanto, embora possamos deduzir que sejam da mesma província, não há clareza à qual delas se relacionam, de fato.

Um indício importante consta no final da parte da Lógica, conforme Costa (1956), referindo-se a “Santo Antônio, protetor do colégio”, que aponta a probabilidade de fazerem parte da Província da Imaculada Conceição do Rio de Janeiro, ligados ao Convento de Santo Antônio. Contudo, vários colégios franciscanos, espalhados pelo mundo, carregam o mesmo nome em homenagem ao santo. Disso surge um aspecto instigante ou inesperado, segundo as palavras de Marques<sup>7</sup>: Donde esse manuscrito procede? A notícia na guarda do manuscrito é clara na apresentação, mas obscura quanto ao local de início do manuscrito: “*In nostro Colegio Serenensi, vulgo do Matto Grosso Inceptum*”, notando-se aí inserções em língua portuguesa.

Teríamos, portanto, um colégio *Serenense* que ensinaria filosofia no Mato Grosso, a saber, no interior do Brasil colonial, nos anos próximos a 1756? Essa é uma hipótese instigante, pois nos faria buscar locais em que ocorreria a formação universitária fora do triângulo Rio de Janeiro, São Paulo e Bahia. No entanto, onde

---

<sup>7</sup> “O inesperado deve-se justamente à ausência quase completa de referências ao dito Colegio Serenensi, vulgo do Mato Grosso, donde provém o Manuscrito 380 que contém 871 folios escritos, e recebido pelo Fr. Emmanuel *ab Angelis* (Manuel dos Anjos), iniciado em 15 de novembro de 1756. Apenas no folio 457 aparece na parte superior o nome de Fanera Fonceca, mas não se indica qualquer relação com o manuscrito. Não encontramos maiores indícios de proveniência quanto à ordem que o originou, mas somos levados a crer que seja franciscano (...)” (Marques, 2020, p. 174).

estava localizado este colégio? Quais franciscanos estavam lá? Por que um manuscrito tão específico, a saber, era voltado à formação em Filosofia para este colégio? A inclusão da expressão “vulgo do Matto Grosso” parece reforçar a ideia de um manuscrito brasileiro. Será isso suficiente? Há referência a alguma região geográfica à época, embora distinta do que conhecemos hoje, visto que a Capitania de Mato Grosso é criada pela provisão de 9 de maio de 1748? (Marques, 2020, p. 171).

Entretanto, o *Arrayal de Cuiabá* foi estabelecido em abril de 1718, pelos bandeirantes paulistas, por terem encontrado ouro em abundância. Paulo Setúbal (1950), em *O Ouro de Cuiabá*, quando trata do avanço dos Bandeirantes ao interior do Brasil, descreve, com a expressão *Mato Grosso*, não um território demarcado, mas aquele ainda não explorado, não conhecido pelos portugueses e brasileiros da costa. No final do século XVIII, quando houve a efetiva ocupação, foi importante voltar às narrativas e conquistas dos Bandeirantes para o interior do Brasil a fim de justificar, pela invocação de “antiguidade de conhecimento”, os limites interiores do Brasil para fins de definição e certificação dos domínios internacionais. Essa análise vai ao encontro da análise de Renata Araújo (2015), ao descrever os mapas do Mato Grosso. Ela mostra que a expressão *Matto Grosso* não condiz com a geografia do local, pois não havia mato, o que também invalida o qualificador “grosso”. Todavia, “Mato Grosso é o nome do desconhecido, é a imagem da dificuldade de atravessamento que se projetou para todo o interior da América (...), Mato Grosso é a projeção simbólica de uma barreira” (Araújo, 2015, p. 01). O uso da expressão *Matto grosso* é instigante, pois aparece nessa semântica indicada por Araújo em um pequeno texto anônimo de 1753, na forma de notícia, com o seguinte título: “Relaçam curioza do Sitio do Grão Pará, terras de Mato-Grosso, bondade do clima, e fertilidade daquellas terras, escrita por hum curiozo experiente daquelle Paiz.” É um relato sobre a exuberância das terras do Brasil, em especial da “(..) terra do Maranhão, sitio do Pará”. Ora, nota-se que a expressão *Mato Grosso* tem, nesse contexto, a referência geográfica que buscamos anacronicamente seríamos instigados a buscar. Portanto, a expressão *Mato Grosso* não se refere ao que hoje consideramos os estados do Mato Grosso e Mato Grosso do Sul. Nem mesmo a expressão “vulgo do Matto Grosso” nos ajuda a estabelecer qualquer referência geográfica específica da procedência do manuscrito.

Além disso, não temos notícias da presença de casas de franciscanos nessa última cidade, somente a presença de padres seculares, embora saibamos que, após 1740, os franciscanos se dedicaram ao ensino, muito além da sua ordem (Röwer, 1942)<sup>8</sup>. Dessa forma, qual teria sido a abrangência de atuação e a presença da Ordem Franciscana naquele período? A área do interior do Brasil, incluída naturalmente a do atual Mato Grosso, estava sob custódia da Província da Imaculada Conceição do Rio de Janeiro. As atividades franciscanas iniciaram-se em 1585, no Brasil, como custódia da Província de Portugal, mas, somente em 1657, pelo Breve *Ex commisi novis*, de Alexandre VII, criou-se a Província de Santo Antônio do Brasil. Em 1659, contava com vinte conventos e várias missões entre os povos autóctones (Röwer, 1942). Na região sul, criou-se a Custódia da Imaculada Conceição e, somente 16 anos após, é elevada à província. Assim, pelo Breve de Clemente X, *Pastoralis Officii*, de 16 de julho de 1675, fundou-se a Província da Imaculada Conceição do Rio de Janeiro (Titton, 1970).

A prática missionária dos franciscanos da Província da Imaculada Conceição consistia no esquema das missões volantes (distinto das reduções jesuíticas). Nessas missões, os frades se afastavam das casas e conventos até o local das atividades por certo período e, depois, retornavam. Suas atividades abrangiam a região Sul e Sudeste até Minas Gerais, principalmente, no período da corrida ao ouro. Titton sugere que os franciscanos foram os únicos a realizarem a evangelização nessa região (Titton, 1970, p. 318). Há relatos de que frei Antônio do Extremo tenha percorrido a pé o interior de Minas Gerais, Goiás, Mato Grosso, São Paulo, Paraná, Santa Catarina, chegando à Colônia do Sacramento (Titton, 1970, p. 318). Portanto, temos indicativos concretos de que, em termos de missões, os franciscanos da Província Imaculada Conceição abrangiam o atual Mato Grosso. Contudo, não se trata de casas de formação, mas atividades missionárias.

Contudo, sobre a existência de outras casas franciscanas, como centros de estudo no Mato Grosso, permanece forte dúvida, pois alguns documentos sugerem a existência de uma casa de estudo, também em São Paulo, no Convento de São Francisco, mas, nos escritos da província, publicados em 1717, consta que os estudos de Filosofia, Teologia especulativa e Moral eram feitos no Convento de

---

<sup>8</sup> Sobre o impacto dos franciscanos na história da educação, citam-se alguns trabalhos relevantes e instigantes (SANGENIS, 2006); (TOLEDO et al., 2020); (RÖWER, 1937) (IGLESIAS, 2011).

Santo Antônio do Rio de Janeiro (Titton, 1971, p. 93). Em relato de 1730, o cronista Frei Apolinário da Conceição descreveu a existência de somente três casas de estudo: Santo Antônio, no Rio de Janeiro; São Francisco, em São Paulo; e Bom Jesus da Ilha, na Baía da Guanabara. Titton conclui que esses eram os únicos centros de Filosofia e Teologia da Província da Imaculada Conceição (Titton, 1971, p. 94).

Ainda sobre a província, é importante apontar que, desde a sua criação, o crescimento foi rápido. Contudo, passou por algumas tensões, principalmente, internas, entre os frades de filiação brasileira e os de filiação portuguesa. Entre 1738 e 1740, o bispo dom Antônio de Guadalupe<sup>9</sup> foi nomeado interventor apostólico para apaziguar as tensões internas da Ordem. Em 1726, o provincial foi punido com encarceramento e deposto da função de Lente de artes (professor) pelo frei Manoel da Encarnação. Contudo, logo após a morte do bispo, em 1740, as condenações foram anuladas e iniciou-se um período áureo até fins do século XVIII. Nesse período, a província chegou a ter cerca de 500 membros. Em 11 de junho de 1776, o Convento de Santo Antônio, em função do desenvolvimento dos estudos e adequação dos estatutos, foi equiparado à categoria de universidade, conforme Alvará régio<sup>10</sup> (Titton, 1970, p. 314-315).

Nessa perspectiva, Röwer complementa a informação: “Essas aulas para a formação intelectual dos Religiosos transformaram-se em Universidade, que logrou ser aprovada por Alvará régio, de 11 de junho de 1776” (1937, p. 187). Esse

---

<sup>9</sup> Dom Antônio de Guadalupe realizou seus estudos na Ordem Franciscana. Foi apresentado pelo rei João V para ser Bispo do Rio de Janeiro, em 25 de novembro de 1722. Finalmente, Bento XIII confirmou-o em 21 de fevereiro de 1725, pela Bula *Apostolatus Officium*. Chegou ao Brasil em 02 de agosto, governou a diocese do Rio de Janeiro por cerca de 15 anos, até que o Rei Dom João V o transferiu para a de Viseu, no Reino, em 1739, da qual, porém, não chegou a tomar posse por falecer em 31 de agosto de 1740, poucos dias após desembarcar em Lisboa (Titton, 1970, p. 329-330). “Desde sua chegada à diocese do Rio de Janeiro, entrou Dom Antônio de Guadalupe em contacto com os franciscanos da Província da Imaculada Conceição cuja sede provincial era o Convento de Santo Antônio, na mesma cidade. Tais relações começaram e continuaram quase sempre sob o signo da tensão, chegando ao clímax nos anos de 1738-1740, em que o Bispo exerceu o cargo de Interventor Apostólico e Reformador da Província da Imaculada Conceição” (Titton, 1970, p. 333).

<sup>10</sup> Sobre as tentativas de instalar universidades no Brasil, conferir em: (Octavio, 1918) e (Tuffani, 2015).

alvará autorizava que os estudos fossem organizados, conforme os novos estatutos da Universidade de Coimbra, promovidos pelo Marquês de Pombal. Ora, “o saber dos grandes mestres que, no correr dos tempos, ornaram as Províncias franciscanas do Brasil aproveitou primeiro aos próprios confrades, mas aproveitou também, em larga escala, aos seculares, principalmente depois da expulsão dos Jesuítas” (Röwer, 1937, p. 104). Titton vai mais longe: “Prestaram ainda os frades da Província seu concurso em escolas régias e seminários diocesanos, sobretudo na segunda metade do século XVIII.

Nesse tempo, “os estudos de Filosofia e Teologia do convento de Santo Antônio do Rio de Janeiro foram elevados à categoria de Universidade e eram frequentados por muitas pessoas de outras Ordens e por seculares” (Titton, 1970, p. 319) Portanto, o convento de Santo Antônio representava o modelo daquela modernização no ensino, promovida por Pombal, no Brasil, e uma oportunidade aos que não poderiam sair para realizar seus estudos superiores na Europa, como na Universidade de Coimbra. Por tudo isso, temos, por certo, que o Convento de Santo Antônio era o principal colégio da Ordem dos Frades Menores no Brasil daquele século.

As aulas dos Religiosos no recinto do Convento eram frequentadas por seculares. No Convento de Sto. Antônio do Rio de Janeiro, essas aulas converteram-se em uma espécie de Universidade, na qual treze mestres ensinavam oito matérias, a saber: retórica, grego, hebraico, filosofia, história eclesiástica, teologia moral, dogmática e exegética (Röwer, 1937, p. 105).

O Convento de Santo Antônio assumia um papel importante na formação do clero franciscano no Brasil<sup>11</sup>. “Convém ter presente que a pobreza da Ordem não permitia aos Religiosos cursarem a Universidade de Coimbra, como os sacerdotes seculares o faziam frequentemente. Somente um ou outro padre da Província do norte estudou na Europa” (Röwer, 1937, p. 104). Contudo, o

---

<sup>11</sup> “O saber dos grandes mestres que, no correr dos tempos, ornaram as Províncias franciscanas do Brasil aproveitou primeiro aos próprios confrades, mas aproveitou também, em larga escala, aos seculares, principalmente, depois da expulsão dos Jesuítas” (RÖWER, 1937, p. 104).

desempenho alcançado com os estudos no Brasil, à época, era admirável, conforme alguns relatos: “Tinham, pois, os nossos sacerdotes empenho de se preparar para o ministério ou especializar-se em algum ramo de ciência aqui mesmo no Brasil, e fizeram-no proficientemente. É sabido quanto se admirava D. João VI ao ouvir orar os Franciscanos, por encontrar tanta eloquência em homens que nunca tinham saído do Brasil” (Röwer, 1937, p. 104).

Contudo, as mudanças, a partir do estabelecimento do estatuto para os estudos da província, de 1776, foram drásticas. Além de uma constante crítica ao uso do método escolástico para o ensino típico da crítica, feita pelo Marquês de Pombal, propunha-se uma série de observações e a uma delas cabe chamar atenção:

Também mandará todos os annos conduzir para a Provincia os Compeñdios, que EL REY Nosso Senhor for servido mandar estampar para o uso da Universidade, por quanto por elles hão de estudar os nossos Collegiaes as suas lições, ficando por estas Leis totalmente abolido o costume de postillas (Estatutos, 1776, p. 35).

Assim, a partir da abolição das *apostilas*, em 1776, parece-nos menos provável encontrar manuscritos, entre os franciscanos, que sejam de interesse direto de pesquisadores de filosofia medieval. Após o final do século XVIII, em função da influência do governo civil nos assuntos da ordem, iniciou-se um processo de decadência, principalmente, com a restrição à recepção de novos de noviços, de modo que, em fins de 1855, todos os noviciados foram fechados e a Província da Imaculada Conceição decresceu rapidamente para 48 frades, em 1848, até chegar a um, em 1889. A província foi, então, restaurada, em 1901, mas com sede em Petrópolis.

Com base nessa questão, a portada do manuscrito nos deixa um problema: a que se refere o Colégio *Serenense*? Não há notícias claras sobre qual seria a referência, contudo uma hipótese, descartada por Marques (talvez prematuramente), seria a de buscar uma similaridade nominal mais evidente: *Serenensis* equivale a *La Serena*, cidade chilena com presença franciscana, desde 1563, e com um “Colégio de Santo Antônio”, conforme a referência final da parte da Lógica. Ora, é preciso averiguar como eram oferecidos os estudos e se havia

estudos de Filosofia. Como é um conjunto recompilado, a pergunta vai ao encontro de quem o compilou pela primeira vez.

Todavia, no artigo de Costa, que cataloga os textos inéditos de filosofia da Biblioteca do Porto, consta o *manuscrito* 936<sup>12</sup>, detentor de uma filosofia peripatética completa, conforme a filosofia de Duns Scotus, elaborada pelo Frei Manuel de Santana, leitor de artes, e recebido de Frei Antônio de Jesus, *in hoc Divi Antonii Serenense cenobio*, escrito entre 1759 e 1762. Embora não tenhamos tido contato com esse manuscrito, encontramos uma correlação nominal que aproxima um convento de Santo Antônio, talvez da província da Imaculada Conceição do Rio de Janeiro, com a expressão *Serenense*. Embora tenhamos uma ligação possível, não há certeza de associação, pois, de fato, como já dito, pelo mundo, havia muitos conventos franciscanos em homenagem a Santo Antônio.

No entanto, pelo que consta nos dois manuscritos, havia, pelo menos, um colégio ou convento de Santo Antônio, adjetivado como *serenense*. Segundo Tilton (1971), sobre a existência de somente três conventos que ensinavam Filosofia e Teologia no Brasil, poderemos deduzir que o convento de Santo Antônio, que se refere ao *manuscrito* 380, se for brasileiro, deve ser o convento do Rio de Janeiro, visto que não temos notícia da abertura de novos colégios até 1756, data do início do manuscrito. Em terceiro lugar, quem seriam o autor e o copista? Provavelmente, eram franciscanos. Mas, sobre Frei Inácio de São José (o copista ou copilador ou quem ditou as aulas – o *dictante*), não conseguimos nenhuma informação nos registros franciscanos brasileiros. Sobre Frei Manuel dos Anjos, de quem recebemos o material, podemos levantar algumas hipóteses.

Em *Bibliotheca Lusitana* (Machado, 1752, p. 178-179), encontramos três entradas com o nome Manoel dos Anjos. Dois franciscanos e um jesuíta. O

---

<sup>12</sup> Cf. (Costa, 1956, p. 83) Ms. 936: "Phiaë Pripateticae integer cursus ad mentem subtilissimi D. oanis Duns Scoti Elaboratus a fratre Emmanuele a S.ta Anna Artium Lectore Acceptus a fratre Antonio a Jesu in hoc Divi Antonii serenense cenobio ab anno 1759 usque ad annum 1762. Consta a mesma descrição no CATALOGO da BIBLIOTHECA PUBLICA MUNICIPAL DO PORTO. Índice preparatorio do catalogo dos manuscriptos com repertorio alphabetico dos auctores, assumptos e principaes topicos n'elles contidos. 9.º FASCICULO - Philosophia. Porto: Imprensa Civilisação: 1896. Consta o Ms n. 936. \*\*Philosophia Peripatetica... ad mentem Joannis Duns Scott\*\* ... a Fratre Antonio, à Jesu (in Serenensi Cenobio) anno 1759-62. (1 vol. 4º). Nesse mesmo catálogo consta o Ms. 380 descrito somente como "Curso Philosophico" (1 vol. 4º).

primeiro, nascido em Portugal, em 1595, e falecido em 1653, foi professor de Teologia moral, no Convento de N. Senhora de Jesus, em Lisboa, e escreveu *História das ilhas Canárias e outros textos*. O segundo, Frei Manoel dos Anjos, português, franciscano, professor de Teologia, faleceu em Évora, em 28 de setembro de 1634 (p. 178). O terceiro, menos provável, é jesuíta e ensinou Teologia no Colégio de Santo Antão, em Lisboa, e, depois, em Coimbra, mas não está claro se lecionou ou não na universidade. Faleceu em 30 de maio de 1742, usando o nome Padre Manoel de Oliveira Monteiro em suas publicações.

No *Novo Orbe Seráfico Brasilico* de Frei Jaboatão, consta um quarto, Frei Manoel dos Anjos, português, que foi recebido pelos franciscanos, no Brasil, mas, como não sabia latim, manteve-se como leigo (não sacerdote) (Jaboatão, 1859, p. 252). Provavelmente, tenha vivido em Olinda, como guardião, em 1630, na província do norte. Todavia, a segurança quanto à autoria, praticamente, inexistente. Outra hipótese provável, acerca do nome Manoel dos Anjos, vai ao encontro de Frei Manuel da Encarnação, porque esse frei sofreu punição do bispo dom Antônio de Guadalupe, que deve ter ocorrido em 1738, e foi obrigado a se retirar das funções de Lente de Teologia e Filosofia do convento de São Francisco, na cidade de São Paulo<sup>13</sup>. Após a deposição de suas funções, ele não foi encarcerado, como o ex-provincial Frei José do Nascimento, e não temos notícia sobre o que aconteceu com ele nesse período.

Por conta dessas evidências, Tilton sugere que Frei Manuel da Encarnação teria assumido funções da vida comum de um frade, talvez, pensamos, como sair em missões pelo interior do Brasil. Essa hipótese abre um campo de especulação que justificaria a ideia de que o manuscrito teria sido iniciado no Matto Grosso, ou seja, fora de um colégio ou convento dedicado ao ensino. Contudo, ele retornou às atividades burocráticas na Ordem logo após a morte do bispo, em 1740, tanto que, em 1757, foi eleito guardião do convento de Santo Antônio do Rio de Janeiro, sede da Província e, no ano seguinte, assumiu o

---

<sup>13</sup> “Sua carreira no magistério constitui também algo de notável: além de Lente de Filosofia e Teologia no convento de São Francisco na cidade de São Paulo, lecionou Gramática para os coristas no convento de São Boaventura de Macacu e no de nossa senhora dos Anjos de Cabo Frio. E ensinava filosofia aos coristas do Colégio Bom Jesus da ilha, em 1738, quando o atingiu a sentença do reformador Dom Antônio de Guadalupe, que o privava da catedral que ocupava.” (Tilton, 1971, p. 90).

cargo de comissário da Ordem Terceira daquele convento. Além disso, exerceu a função de ministro provincial, entre 1761 a 1764 (Titton, 1971, p. 89-91).

Dessa forma, não há dúvida de que essas considerações fazem sentido, pois não há registros de manuscritos do respectivo frei, mesmo tendo sido professor de Filosofia, dado o uso costumeiro de apostilas. Embora o manuscrito seja de 1756, é estranho que alguém, de tão grande prestígio, como o Frei Manuel da Encarnação, mesmo tendo passado por certos reveses, mantivesse alteração no nome, atendendo por Manuel dos Anjos. Esse caminho, embora ainda aberto, parece-nos pouco confiável.

### 3. Perspectivas

Por fim, cabe a pergunta: o que sabemos acerca desse manuscrito quanto ao seu uso, procedência e autoria? Sabemos que é um documento inscrito na tradição franciscana dos cursos filosóficos e *ad mentem Scoti*, isto é, os autores envolvidos são da Ordem Franciscana, embora não saibamos nada de seguro além dos seus nomes, bem como não é possível afirmar se é, de fato, um alfarrábio brasileiro. A única indicação de que possa ser nacional é pela expressão *vulgo do Mato Grosso*, o que pode indicar tanto um cognome de algum convento, quanto um termo de uma região como o Grão-Pará, de ampla significação, fazendo referência à origem ou ao início da atividade de compilação e cópia, em certa localidade do interior do Brasil, como uma região como o Grão-Pará. Salvo melhor juízo, não havia, no século XVII, conventos ou colégios dedicados ao ensino e ao estudo de Filosofia e Teologia, na área hoje conhecida como Mato Grosso. Nem mesmo, a Província da Imaculada Conceição possuía casas de estudo, além das três citadas, que carregasse o adjetivo de *serenense*. Talvez a partir da atuação os franciscanos na Província de Santo António da Bahía tenhamos algumas pistas. Além disso, não foi possível averiguar nenhum colégio que tivesse outra indicação de *Serenensis*, além da sugestão do *manuscrito* 936 e da referência a *La Serena*, no Chile, o que determina a necessidade de ampliação no escopo de buscas a outras províncias e países. Em síntese, o *quebra-cabeças* não está montado, justamente, porque ainda não dispomos de todas as *peças*.

## REFERÊNCIAS

- ARAUJO, A. Os Mapas do Mato Grosso. **Terra Brasilis [Online]**, 4, n. URL: <http://journals.openedition.org/terrabrasilis/1230>, 2015. <https://doi.org/10.4000/terrabrasilis.1230>.
- BARRETO, A. L.; FILGUEIRAS, C. A. L. Origens da universidade brasileira. **Quim. Nova**, v. 30, n. 7, p. 1780-1790, 2007.
- BEUCHOT, M. **Historia de la filosofía en el México Colonial**. Barcelona: Herder, 1996.
- CATÁLOGO da BIBLIOTHECA PUBLICA MUNICIPAL DO PORTO. **Índice preparatorio do catálogo dos manuscriptos com repertorio alphabetico dos auctores, assumptos e principaes topicos n'elles contidos**. 9.º FASCICULO - Philosophia. Porto: Imprensa Civilisação: 1896.
- CÉSPEDES AGUERO, Víctor Santiago. La filosofía escotista de Jerónimo de Valera (1568-1625). In: BALLÓN VARGAS, José Carlos (ed.). **La complicada historia del pensamiento filosófico peruano, siglos XVII y XVIII (Selección de textos, notas y estudios)**. Lima: Universidad Científica del Sur-Universidad Nacional Mayor de San Marcos / Ediciones del Vicerrectorado Académico, 2011, p. 435-514.
- COSTA, M. G. D. Inéditos de Filosofia Da Biblioteca Do Porto." 12, no. 1 (1956): 55–94. <http://www.jstor.org/stable/40333507>. **Revista Portuguesa de Filosofia**, Porto, 12, n. 1, 1956. 55-94.
- S/D. **Relaçam curioza do Sitio do Grao Para, terras de Mato-Grosso, bondade do clima, e fertilidade daquellas terras**. Escrita por hum curiozo experiente daquelle Paiz— Primeira parte. Com Licenças. 8 pp., 1753.
- FURLONG, G. **Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Rio de La Plata 1536-1810**. Buenos Aires: Editorial Guillermo Kraft Limitada, Publicaciones de La Fundación Vitoria y Suárez, 1952.
- ESTATUTOS. **Estatutos para os Estudos da Provincia de N. S.ra da Conceição do Rio de Janeiro, ordenados segundo as disposições dos estatutos da Nova Universidade**. Lisboa: Regia Officina Typografica, 1776. 36, [4] p.; 2º (28 cm) p.
- GODIN, J.; SILVA, S. A. Atividade editorial no Brasil: primórdios da produção tipográfica e circulação de impressos no país. **Colóquio Internacional de Design 2020**. Belo Horizonte, MG: [s.n.]. dezembro 2020.

- HANISCH ESPÍNDOLA, Walter. **En torno a la filosofía en Chile (1594-1810)**. Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile, 1963.
- IGLESIAS, T. C. Fontes franciscanas: os franciscanos na historiografia do brasil e na história da educação brasileira. **Revista HISTEDBR On-line**, Campinas, 43, n. set 2011, 2011. 254-267.
- JABOATÃO, A. D. S. M. **Novo Orbe Seráfico Brasilico ou Chronica dos Frades Menores da Provincia do Brasil**. 3 ed. ed. Ed. Rio de Janeiro: [s.n.], 1859.
- LOPES, F. F. **O Ensino das Doutrinas de Escoto na Universidade de Coimbra**. Braga: [s.n.]. 1966.
- MACHADO, D. B. **Bibliotheca Lusitana: Histórica, Crítica e Cronológica**. Tomo III. Lisboa: Na Officina de Ignacio Rodrigues, 1752.
- MARQUES, L. **A lógica da necessidade O ensino de Rodrigo Homem no Colégio do Maranhão (1720-1725)**. Porto Alegre: Editora Fi, 2018.
- MARQUES, L. Habemus cursum philosophicum. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 47, n. 147, p. 165-178, 2020.
- MARQUES, L. A. Quid sit philosophia? O objeto da filosofia no Cursus Philosophicus do Fr. Emmanuel ab Angelis. In: MARGUTTI, P. **IV Colóquio pensadores brasileiros**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020. p. 12-28.
- OCTAVIO, R. A Universidade. **Conferência realizada na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro em 10 de Outubro de 1918**. Rio de Janeiro: Oficinas Graphicas da Livraria Francisco Alves. 1918. p. 36.
- PEREIRA, M. J. O. S.; BOGALHO, M. D. F. As Bibliotecas dos Conventos Extintos: para uma reconstituição da Livraria do Colégio de Santo António da Pedreira. **Bol. Bibl. Ger. Univ. Coimbra**, Bol. Bibl. Ger. Univ. Coimbra, 49, 2019. 17-205.
- PICH, R. H. A METAFÍSICA SCOTISTA DE IOANNES DE FUICA O.F.M (SÉC. 17, SANTIAGO DE CHILE): SOBRE O OBJETO DA METAFÍSICA E A DEFINIÇÃO DE “ENTE”. **Thaumazein**, Santa Maria, v. 9, n. 18, p. 03-34, 2016.
- PICH, R. H.; CULLETON, A. S. (eds.). **Scholastica colonialis: Reception and Development of Baroque Scholasticism in Latin America in the Sixteenth to Eighteenth Centuries**. Barcelona – Roma: FIDEM – Brepols, 2016.
- PICH, R. H., Notas sobre Jerónimo Valera e suas obras sobre lógica, **Cauriensia**, Cáceres, v. 6, p. 171 (169-202), 2011.
- REDMOND, Walter Bernard. **Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America**. The Hague: Martinus Nijhoff, 1972.

- RÖWER, B. O. **O Convento de Sto Antonio do Rio de Janeiro - Sua historia, memorias, tradições [2ª ed - Conv Sto Antonio]**. [S.l.]: Convento de Santo Antônio, 1937.
- RÖWER, B. O. **A Ordem Franciscana no Brasil**. Rio de Janeiro: [s.n.], 1942.
- SABATER, P. J. CANARIAS EN LA HISTÓRIA UNIVERSAL. **REVISTA DE HISTORIA CANARIA**, p. 29-35, 2011.
- SANGENIS, L. F. C. **Gênese do pensamento único em educação: Franciscanismo e Jesuitismo na História da educação brasileira**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2006.
- SETÚBAL, P. **O ouro de Cuiabá: crônicas**. 4. ed. ed. São Paulo: Saraiva, 1950. 206 p.
- TITTON, G. A. A reforma da Província franciscana, da Imaculada Conceição (1738-1740) (I). **Revista de História**, São Paulo, n. 84, p. 307-346, 1970.
- TITTON, G. A. A reforma da Província franciscana, da Imaculada Conceição (1738-1740) (II). **Revista de História**, São Paulo, v. 85, p. 75-108, 1971.
- TITTON, G. A. A reforma da Província franciscana, da Imaculada Conceição (1738-1740) (III). **Revista de História**, São Paulo, v. 87, p. 105-149, 1971.
- TITTON, G. A. A reforma da Província franciscana, da Imaculada Conceição (1738-1740) (IV) Conclusão. **Revista de História**, São Paulo, v. 89, p. 43-91, 1972.
- TOLEDO, C. et al. A atuação educativa, missionária e pastoral dos franciscanos no Brasil colonial nas páginas da Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB). **Revista Brasileira de História da Educação**, v. 20 , p. DOI: <http://dx.doi.org/10.4025/rbhe.v20.2020.e111>, 2020.
- TUFFANI, E. “Os estudos latinos no Brasil” e filosofia e teologia em São Paulo em meados do governo do Morgado de Mateus (1771). **Revista Philologus**, Rio de Janeiro:, v. 21, n. 63, p. 1672-1682, 2015.

## **VI. METODOLOGIA**

## Traições necessárias: traduzindo o latim medieval

Anna Maria Fedeli

No contexto do FALSFA - Grupo de Pesquisa de Filosofia Patrística, Medieval Latina e em Árabe da PUC-SP<sup>1</sup>, realizam-se semanalmente, sob a coordenação do Prof. Dr. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento<sup>2</sup>, reuniões para tradução de textos significativos para os estudos medievais. Neste momento, está sendo traduzido, pela primeira vez para o português, o *Super Evangelium Johannis* de São Tomás de Aquino, uma leitura feita pelo Aquinate, conforme toda verossimilhança, no segundo período de ensino em Paris, provavelmente entre 1270 e 1272, e reportada por seu *socius*<sup>3</sup> Ronaldo de Piperno.

A partir das experiências desses exercícios de tradução, o objetivo deste trabalho é o de refletir brevemente sobre o papel das traduções para o desenvolvimento da filosofia, bem como o de aludir a certas dificuldades peculiares à tradução do latim medieval para o português contemporâneo, no contexto brasileiro, e apresentar algumas soluções utilizadas pelo grupo de tradutores da PUC-SP, cujo conhecimento pode, eventualmente, ser útil a outros tradutores.

Essa reflexão, no entanto, como se notará, se ressentida da falta de estudos teóricos tratando da tradução do latim medieval para o português. Jan Ziolkowski podia dizer em 2012 que se

os estudos de Tradução floresceram, de modo geral, como um campo de investigação acadêmica nas

---

<sup>1</sup> <http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/600726>

<sup>2</sup> São membros regulares desse grupo de tradução, que mantém encontros semanais, além da autora do artigo, o Pe. Jacinto Oliveira (Faculdade de Direito Canônico São Paulo Apóstolo) e Luhana Martins (Centro Universitário Assunção).

<sup>3</sup> No século XIII todos os mestres dominicanos tinham um *socius*, ou seja um companheiro, que se ocupava não apenas dos detalhes materiais da vida de estudo mas, muitas vezes, de anotar as aulas ou sermões do mestre. Essas anotações eram muitas vezes publicadas, em princípio após a revisão do autor, sob o nome de *reportatio*.

últimas décadas [...], a tradução do latim medieval para o inglês só recebeu pouca atenção. O latim medieval desempenhou apenas um papel marginal nesse processo: a profissionalização pressupõe um motivo de lucro que dificilmente se pode imaginar onde os textos ou traduções medievais de latim estão em jogo<sup>4</sup>.

Monique Gouillet e Michel Parisse, em seu introdutório *Traduire le latin medieval*,<sup>5</sup> acrescentam ainda a essa razão de matriz econômica para a falta de estudos sobre a tradução do latim medieval uma razão de raiz cultural mais profunda, ao afirmar que o latim

lançado ao calabouço das línguas ditas mortas – no melhor dos casos “antigas” – aparece cada vez mais como um fóssil, inteiramente cortado dos códigos da cultura viva hoje, de tal modo que sua decodificação (sua compreensão) e tão aleatória quanto sua transcodificação (sua tradução).

Se isso acontece em países europeus, é fácil imaginar – ou constatar pesquisando bibliotecas e bibliografias – qual seja a situação nos países de língua portuguesa quanto ao estudo da tradução do latim medieval. Pode-se afirmar que são praticamente inexistentes.

Por isso acreditamos que seja importante trazer o tema à discussão, ainda que simplesmente apresentando alguns poucos exemplos de um caso concreto da tradução de um texto medieval importante – o *Comentário ao Evangelho de João* de São Tomás de Aquino – que, como dissemos, pela primeira vez é traduzido para o português. Porque, enfim, se faltam textos modernos que tratem dos problemas específicos da tradução do latim medieval para o português, não faltam, no entanto, textos que tratem dos problemas da tradução e isso desde a Antiguidade.

---

<sup>4</sup> ZIOLKOWSKI, Jan. *Medieval Latin in Modern English: Translations from the Nineteenth Century to the Present Day* in *Oxford Handbook of Medieval Latin Literature*. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 593. Tradução nossa.

<sup>5</sup> GOULLET, M. e PARISSÉ, M. *Traduire le latin medieval*. Paris: Éditions J. P., 2003, p. 9

Sem precisarmos ir ao *De optimo genere oratorum*, de Cícero, onde ele postula as premissas de uma retórica da tradução<sup>6</sup>, podemos deter-nos na epístola *Ad Pammachium*<sup>7</sup>, na qual São Jerônimo nos informa, em poucas palavras, sobre o modo como resolveu para si mesmo aquele que é, em última análise, o dilema de todos os tradutores, a bifurcação em que se dividem os caminhos de muitos teóricos e práticos do árduo, e tantas vezes vilipendiado, ofício de traduzir<sup>8</sup>. Diz ele, para defender-se, aliás, da acusação de ter falsificado um texto, ao traduzi-lo:

Eu, de fato, não só confesso, mas declaro livremente, que, na minha interpretação dos gregos, exceto nas Escrituras santas, onde também a ordem das palavras é um mistério, traduzo não palavra por palavra, mas sentido por sentido.<sup>9</sup>

Por um lado, portanto, apoiando-se em Cícero e Horácio, ele afirma optar pela tradução do sentido, ou seja, elaborar uma tradução que busca captar o referencial e, a partir dele, construir na língua de chegada um texto que o represente adequadamente, independente das formas linguísticas utilizadas no texto de partida. A que ponto pode e deve, segundo ele, chegar essa independência, o monge de Belém o explicita ao comentar elogiosamente as traduções do grego realizadas por Cícero:

Quantas coisas nessas obras omitira, quantas acrescentara, quantas mudara, para que desenvolvesse as qualidades próprias da outra

---

<sup>6</sup> Sobre o tema ver VIEIRA Brunno V. G. e OLIVEIRA, Jane K. Alguns apontamentos sobre Cícero tradutor de poesia in *Scientia Traductionis*, n.10, 2011.

<sup>7</sup> Ep. 57. MIGNE, J.-P. (ed.). *Patrologia Latina (opera omnia)*. Paris: Garnier, 1844-1855. Disponível em [http://www.documentacatholicaomnia.eu/20\\_40\\_0347-0420-\\_Hieronymus,\\_Sanctus.html](http://www.documentacatholicaomnia.eu/20_40_0347-0420-_Hieronymus,_Sanctus.html). Acesso em 29/10/2019.

<sup>8</sup> Para um resumo acurado e bem-humorado das principais teorias da tradução atuais, ver BRITTO, P. F. H. *A tradução literária*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

<sup>9</sup> As traduções para o português desta citação e das demais da mesma obra são de Maria Cristina Martins. Tradução integral e comentada da epístola *Ad Pammachium: De Optimo Genere Interpretandi* in *Translatio*. Porto Alegre, n. 18, Julho de 2020, pp. 118-147.

língua, nas suas particularidades, não é ocasião de narrar.<sup>10</sup>

Por outro lado, no entanto, há textos, no caso o das Sagradas Escrituras, que devem ser tratados, e que ele mesmo trata, de outro modo. Textos de que até a ordem das palavras deve ser ciosamente respeitada para que quase se possa ler o texto da língua de partida sob as palavras da língua de chegada. Claro que nesse caso particular trata-se da reverência inspirada a um monge católico pelas palavras do texto sagrado, em que, acima do autor humano, ele venera o próprio Espírito Santo como autor último das Escrituras. Em todo caso, fica aqui afirmado que há documentos que exigem uma tradução literal, gerando um texto, por assim dizer, decalcado no escrito original.

Dois caminhos, portanto, para o tradutor: um focado no referencial e na língua de chegada. Outro, focado sobretudo nas escolhas linguísticas da língua de partida, procurando reproduzi-las em toda medida do possível. Mas o caso dos escritos sagrados será o único em que esse procedimento de aderência ao texto de partida possa ocorrer? Uma semelhante reverência pelo autor, pelas palavras por ele usadas e, portanto, pelo texto por ele urdido acontecerá somente diante do texto sagrado ou pode ocorrer também em outros casos?

Britto defende a resposta afirmativa a essa questão quando trata do texto literário. Segundo ele:

O reconhecimento crítico da excelência de um determinado escritor implica sempre a valorização do seu estilo, das peculiaridades de sua linguagem que o singularizam. Isso fará com que o tradutor se esmere em traduzir na língua-meta as características do estilo original, e fatalmente o levará a aproximar-se mais da língua-fonte.<sup>11</sup>

E no texto filosófico ou teológico, por exemplo, haveria sentido em utilizar esse tipo de abordagem?

Evidentemente, sim. Por razões diversas, os tradutores podem optar por uma tradução mais aderente ao texto original e que será, portanto,

---

<sup>10</sup> Tradução integral e comentada da epístola Ad Pammachium: De Optimo Genere Interpretandi in Translatio, p. 126-127.

<sup>11</sup> BRITTO. *Op. cit.* p. 64.

necessariamente, algo mais artificial na língua de chegada. Particularmente se as qualidades literárias do texto original forem muito notáveis, o tradutor pode eventualmente querer preservá-las de alguma maneira, aproximando-se o mais possível das construções da língua original. Tal foi, por exemplo, a opção dos tradutores portugueses do *De Trinitate* de Santo Agostinho, que explicam nas Notas prévias à tradução:

[...] adoptou-se como critério único na versão do texto latino a fidelidade ao original, **retendo até o limite da compreensibilidade o significado próprio do vocabulário**, por vezes agreste, no seu despojamento. Conservaram-se os longos períodos, para que o leitor possa sentir-se embalado pelo balancear da frase que se desenrola em suave movimento contínuo. [...] Correndo, pois, muitas vezes o risco de cair em asperezas, optou-se, também neste aspecto, pela fidelidade ao estilo de Agostinho, sempre que a língua portuguesa o permitiu. Seria um erro fatal, para tornar o texto mais compreensível, ou mais duvidosamente actual, substituir por uma forma de apreensão mais imediata um grito extático de Agostinho, com toda a sua profundidade<sup>12</sup>.

O texto é claríssimo na defesa que se pode fazer de uma tradução mais literal, desde que se trate de um caso em que a forma pareça significar tanto quanto o conteúdo. Exemplo também interessante para nós, já que o *De Trinitate*, ainda que sendo um texto cujo tema central, a Trindade, é teológico, usa com profundidade e frequência uma terminologia e uma conceituação filosóficas.<sup>13</sup>

□

*Traduttore, traditore*, diz o conhecidíssimo adágio. Ora, certamente, ninguém defendera *in abstracto* a traição como uma ação virtuosa. Mas, na prática,

---

<sup>12</sup> AGOSTINHO DE HIPONA. *De Trinitate*. Edição bilíngue. Coordenação: Arnaldo do Espírito Santo. Prior Velho: Paulina Editora/Santuário de Fátima, 2007. P. VII.

<sup>13</sup> Sobre as complexas relações entre filosofia e teologia no *De Trinitate*, ver *Le 'De Trinitate' de saint Augustin. Exégèse, logique et noétique*. BERMON, E. e O'DALY, G.J.P. (eds). Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2012.

essa suposta traição pode ser mais que útil, necessária. Ninguém ignora, por exemplo, o absolutamente fundamental papel que as traduções desempenharam no desenvolvimento da filosofia medieval. As quatro traduções diretamente do grego da *Metafísica* de Aristóteles realizadas durante a Idade Média são uma indicação eloquente do papel fundamental representado pelas traduções para o desenvolvimento do pensamento escolástico em geral e, particularmente, para o pensamento filosófico, já que as novas traduções respondiam a uma solicitação cada vez mais exigente de textos confiáveis para estudo e ensino e isso apesar das restrições pesadas então existentes ao ensino de Aristóteles.<sup>14</sup>

Mas o papel fundamental das traduções para o desenvolvimento da filosofia no Ocidente não se inicia na Idade Média. Num trabalho chamado *Philosophia Translata: The Development of Latin Philosophical Vocabulary through Translation from Greek*<sup>15</sup>, o Prof. Christopher Dowson mostra minuciosamente como o vocabulário filosófico latino se desenvolveu, a partir das fontes gregas, nas traduções realizadas por Lucrécio, Cícero, Apuleio, Calcidio, e, claro, Boécio.

Porém, e isso é talvez o que mais nos possa interessar, sob certos aspectos, as traduções têm ainda hoje – talvez, especialmente hoje – um importante papel a representar, pelo menos no que tange ao conhecimento do pensamento filosófico ou teológico medieval, pelo menos quanto se trata de um contexto brasileiro. Sim, porque ao mesmo tempo em que a língua única das fontes primárias medievais é o latim, essa língua passou a ser, no decorrer do século XX, no Brasil, uma língua praticamente desconhecida, mesmo entre as pessoas de alta cultura escolar. O latim é hoje uma língua de especialistas. De poucos especialistas. Tanto ou mais desconhecida que o grego na Europa Ocidental no século XII. E, no entanto, há textos medievais que podem aspirar a uma audiência maior que a dos especialistas, que, sim, podem interessar a uma gama mais larga de pessoas, seja por razões de estudo, seja por razões de simples cultura geral.

Assim, parece que tem cabimento refletir sobre as características que deve ou não deve ter a tradução do latim medieval para o contexto brasileiro atual. E imediatamente, o dilema que apontamos acima se apresenta: melhor optar por

---

<sup>14</sup> Cfr. DIEM, Gudrun. Les traductions gréco-latines de la *Métaphysique* au moyen-âge : le problème de la *Métaphysique Vetus*. Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd XLIV (1967), p. 7-71.

<sup>15</sup> DOWSON, Christopher J. Series Mnemosyne, Supplements, Volume: 477, 2023. Amsterdam, Brill.

um texto em português fluido, sem atender tanto às minúcias técnicas eventualmente existentes no texto original, ou, ao contrário, procurar efetuar uma tradução mais técnica, que preserve as nuances linguísticas do texto original, produzindo, assim, um documento de linguagem eventualmente menos corrente, em português? Com esse problema nos temos deparado ao realizar a tradução do *Super Evangelium Johannis*. E temos, de modo geral, optado pelo português mais corrente, procurando, no entanto, preservar as peculiaridades técnicas que se apresentam.

Passando a alguns pontos concretos, gostaria de compartilhar algumas soluções que adotamos e que talvez possam ser úteis a outros tradutores. Para tornar os exemplos mais claros, façamos alguns pequenos exercícios de tradução comparada.<sup>16</sup>

Vejamos, assim, o número 553<sup>17</sup>. Diz o texto latino, no seu segundo parágrafo:

Audierunt, inquam, duo: scilicet quod plures discipulos faceret quam Ioannes, quod quidem iustum erat et rationabile, quia, ut dicitur supra III, 30, Christum oportet crescere, et Ioannem minui. Aliud quod baptizabat; et hoc merito, quia ipse mundat. Ps. I, v. 4: *Lava me, domine, ab iniustitia mea*. Et alibi, Ps. VII, 7: *Exurge, domine* (scilicet baptizando), *in praecepto quod mandasti* (scilicet de baptismo), *et synagoga populorum* (per Baptismum congregatorum) *circumdabit te*.

A mais conhecida tradução francesa<sup>18</sup> desse trecho diz:

**Les Pharisiens, donc,** avaient entendu dire deux **choses** QUE JESUS FAISAIT PLUS DE DISCIPLES QUE JEAN, ce qui était, certes, juste et compréhensible puis que, comme il a été dit plus

---

<sup>16</sup> S. Thomae Aquinatis. *Super Evangelium S. Ioannis Lectura*. Cura P Raphaelis Cai, O. P. Editio V revisa. Taurini: Marietti, 1952.

<sup>17</sup> Capítulo IV, lição I, 1-2 p. 106, col. 552.

<sup>18</sup> TOMAS D'AQUIN. *Commentaire sur l'Évangile de Saint Jean*. Tradução e notas sob a direção de M.-D. Philippe, O.P, Rimon, Les amis de Saint Jean, 1982-1985 – 3 v.

haut, il fallait que le Christ croisse et que je [Jean] diminue 11; **et** que Jésus BAPTISAIT, cela à juste titre, puisque c'est Lui qui purifie Lève-toi, Seigneur, en baptisant, selon le précepte que tu as établi au sujet du baptême, et l'assemblée des peuples réunis par le baptême t'environnera.<sup>19</sup>

Além de notar o recurso gráfico, usado pelos tradutores, de apresentar inteiramente em caixa alta os trechos que querem destacar, porque são o núcleo do que se discute nesse parágrafo, há três pontos que gostaríamos de comentar:

1. Primeiro, o fato de ter sido acrescentado um sujeito explícito que não aparece no original;
2. O acréscimo do vocábulo *choses* (coisas) após o numeral *deux*: “ils avaient entendu dire deux choses”.
3. A tradução de *inquam* por *donc, pois*;

Na tradução para o inglês realizada pelo dominicano americano James Weisheipl<sup>20</sup>, os dois procedimentos são igualmente adotados, ou seja, o sujeito é acrescentado e após o numeral *two*, utiliza-se a palavra *things*, que não tem correspondente no texto original; o texto inglês porém traduz *aliud*, que o francês simplesmente verteu por *et*, como *the second thing*. Quanto ao *inquam*, ele simplesmente desaparece:

**The Pharisees** heard two **things**. First, that Christ made more disciples than John. This was right and reasonable, for as we read above (3:30), Christ must increase, and John must decrease. **The second thing** was that Christ baptized; and rightly so, because he cleanses: “Wash me from my injustice” (Ps 50:4), and again in Psalm (7:7): “Rise up, O Lord,” by baptizing, “in the command you have given,” concerning baptism, “and a congregation of people,” united through baptism, “will surround you.”

---

<sup>19</sup> O negrito é sempre nosso, para destacar os pontos que queremos comentar

<sup>20</sup> COMMENTARY ON THE GOSPEL OF ST. JOHN St. Thomas Aquinas Part I: Chapters 1-7 translated by James A. Weisheipl, O.P. Magi Books, Inc., Albany, N.Y.

Quanto ao primeiro ponto, o acréscimo do sujeito aparente, sem dúvida, é mesmo dos fariseus que se trata, pois é deles que vem falando o texto do Evangelho; porém, também o autor poderia ter optado por explicitar o sujeito e não o fez; poder-se-ia argumentar que o leitor distraído encontrará mais facilmente o fio do discurso com esse acréscimo. Essa, porém, não parece uma razão suficiente para a alteração do texto, já que o mesmo inconveniente para o suposto leitor distraído seria encontrado no texto latino. É função do tradutor corrigir supostas dificuldades sintáticas do original? Esse é, sem dúvida, um tema a discutir.<sup>21</sup>

O segundo ponto, ou seja o acréscimo da palavra *coisa*, coloca um problema que é frequente nas traduções do latim em geral e particularmente nas traduções dos textos do Aquinate, porque nestes são frequentes as enumerações do tipo “Circa hoc tria facit”<sup>22</sup>.

De fato, parece difícil adotar a perfeita literalidade e dizer em português simplesmente “Ouviram [...] dois: isto é, que vários etc”. ou “Quanto a isso faz três”, uma vez que a substantivação dos numerais é rara e só ocorre em circunstâncias em que fica claríssimo a que referenciais se está aludindo. Por outro lado, acrescentar nesses casos a palavra *coisa*, como se faz frequentemente, justamente devido ao sentido indeterminado desse vocábulo, traz para a tradução de textos medievais um inconveniente mais considerável, uma vez que *coisa* é o termo técnico com o qual sistematicamente se traduz o transcendental *res*<sup>23</sup>, o mesmo acontecendo, aliás, em francês, que também sistematicamente traduz *res* por *chose*. Introduzir, assim, uma palavra com um forte significado técnico, que absolutamente não está presente no original parece ser algo a evitar.

Por fim, uma última observação quanto à supressão nas duas traduções observadas do *inquam*, uma primeira pessoa do singular do presente ativo do verbo *inquire*. É proverbial entre os comentadores de São Tomás a habitual ausência do autor em seus textos. A impessoalidade, a objetividade distante é uma marca dos textos do Aquinate. As intervenções pessoais são raras, raríssimas.

---

<sup>21</sup> Sobre a invisibilidade textual do tradutor, de novo recomendamos os comentários de BRITTO na obra citada acima, pp. 22 e ss.

<sup>22</sup> Número 561, IV 3-6, p. 107, col. 561.

<sup>23</sup> Claro que, em contextos variados, o termo latino *res* pode ser traduzido de muitos modos. No contexto da filosofia tomasiana, porém, *res* é sistematicamente traduzido como *coisa*.

Parece, então, valer a pena conservar no texto um sinal, ainda que tênue, da pessoa que fala, utilizando a primeira pessoa do singular, tanto mais que *inquam*<sup>24</sup>, que se pode traduzir, simplesmente por *digo*, pode ter um sentido ligeiramente mais forte, como o de afirmar quando algo é duvidoso ou contestado.

Concluindo, gostaríamos de apresentar nossa – do grupo de tradução do FALSAFA da PUC de São Paulo – proposta de tradução desse mesmo trecho, onde procuramos, humildemente, navegar por entre esses escolhos, tão difíceis de evitar:

**Ouviram, digo, os dois seguintes:** isto é, que fizesse mais discípulos que João, o que de fato era justo e razoável porque, como se diz acima 3:30, é preciso que Cristo cresça e que João diminua. **Além disso**, que batizava, e isso apropriadamente, porque ele próprio purifica. SI 50:4: *Lava-me, Senhor, da minha injustiça*. E em outro lugar, SI 7:7: *Levanta-te, Senhor* (isto é, batizando), *conforme o preceito que ordenaste* (isto é, do batismo), e a *assembleia dos povos* (reunidos pelo batismo) te circundará.

Optamos, portanto por não explicitar no sujeito que não fora explicitado no texto original; traduzimos o *inquam*, com a forma branda *digo*, para não correr o risco de acrescentar uma interpretação pessoal nossa ao utilizar uma forma mais forte, também possível, como *afirmo*. Sem dúvida, essa tradução de *inquam* por *digo* na forma branda pode ser contestada, mas o contexto não parece indicar um ponto de disputa e por isso ela foi preferida pelo grupo.

Ainda mais aberto a discussão é o ponto seguinte: ao numeral *dois* acrescentamos apenas o adjetivo *seguinte*, que não tem nenhum sema substancial, indicando apenas a sequência, de modo a não acrescentar ao texto significados que não estão presentes. Sem dúvida, não se trata de uma construção usual em português e por isso alguém poderia argumentar que ela fere o princípio de Meschonic<sup>25</sup>, segundo o qual todos os elementos que um leitor da língua-mãe considera convencionais e normais devem ser apreendidos dessa mesma forma –

---

<sup>24</sup> Apenas como curiosidade, o termo *inquam* aparece apenas quatro vezes em todo o *Super Evangelium S. Iohannis Lectura*.

<sup>25</sup> MESCHONIC, H. *Poétique du traduire*. Paris: Verdier, 1999.

como convencionais e normais – pelos leitores da língua-meta. De fato, aqui isso não acontece, mas acreditamos que a vantagem de uma maior fidelidade ao texto compensa neste caso esse inconveniente.<sup>26</sup> Por fim, traduzimos o *aliud* pela expressão *além disso*, uma vez que se tratava, no texto original, de um acréscimo ao que primeiro fora afirmado.

Enfim, como diz Paulo Britto, “traduzir não é uma ciência exata, mas uma atividade pragmática [...]; na impossibilidade de realizar essa tarefa de modo perfeito, ela tenta ao menos reconstruir da melhor maneira o que lhe parece mais importante no original”.<sup>27</sup>

Em alguma medida talvez todas as traduções sejam mesmo uma certa traição do texto original. Mas traições que fazem o texto traduzido continuar seu caminho no tempo e no espaço. E, por isso, traições necessárias.

□

## REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO DE HIPONA. *De Trinitate*. Edição bilingue. Coordenação: Arnaldo do Espírito Santo. Prior Velho: Paulina Editora/Santuário de Fátima, 2007.
- DIEM, Gudrun. Les traductions gréco-latines de la Métaphysique au moyen-âge : le problème de la Métaphysique Vetus. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Bd XLIV (1967), p. 7-71.
- TOMÁS DE AQUINO. *Super Evangelium S. Ioannis Lectura*. Cura P Raphaelis Cai, O. P. Editio V revisa. Taurini: Marietti, 1952.
- \_\_\_\_\_. *Commentaire sur l'Évangile de Saint Jean*. Tradução e notas sob a direção de M.-D. Philippe, O.P, Rimon, Les amis de Saint Jean, 1982-1985 – 3 volumes.
- \_\_\_\_\_. *Commentary on the Gospel Of St. John Part I: Chapters 1-7 translated by James A. Weisheipl, O.P. Magi Books, Inc., Albany, N.Y.*

---

<sup>26</sup> Além disso, seguiu-se assim um princípio adotado pelo Prof. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, tradutor do latim medíval profícuo e de longa data, em todas as suas traduções. Questão também, portanto, de coerência no conjunto da obra.

<sup>27</sup> BRITTO. *Op. cit.* p. 56.

MARTINS, Maria Cristina. Tradução integral e comentada da epístola Ad Pammachium: De Optimo Genere Interpretandi in *Translatio*. Porto Alegre, n. 18, Julho de 2020, pp. 118-147.

BRITTO, P. F. H. *A tradução literária*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

# Autores

**Alfredo Carlos Storck** é Professor Titular do Departamento de Filosofia da UFRGS. Possui graduação em Filosofia e Direito, mestrado em Filosofia (UFRGS), doutorado em Filosofia - Université de Tours (Université François Rabelais) - e pós-doutorados nas Université de Paris I Sorbonne e Berkeley University. Membro do Bureau da Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiéval (SIEPM - 2022 - atual); Presidente da Sociedade Brasileira para o Estudo da Filosofia Medieval (SBEFM - 2019-2023).

**Alfredo de J. Flores** é Doutor em Direito e Filosofia pela Universitat de València (Espanha). Professor Titular de Metodologia Jurídica e Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Direito (PPGDir) da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Membro da SBEFM (Sociedade Brasileira para o Estudo da Filosofia Medieval), ANPUH-RS (Associação Nacional de História), IBHD (Instituto Brasileiro de História do Direito), INHIDE (Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho – Argentina), IHGB (Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro) e outras instituições e associações.

**Alfredo Santiago Culleton** é Professor Pesquisador CNPq PQ-2. Professor Visitante PPG-Filosofia UFRGS. Professor/pesquisador no Departamento de Filosofia na Universidade Franciscana. Orienta no Mestrado em Humanidades da UFN. Pós-doutorado no Medieval Institute - University of Notre Dame - USA (2010). Pós-doutorado na Università di Salento (2018-2019). Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2003). Foi Presidente da Sociedade Brasileira para o Estudo da Filosofia Medieval (SBEFM) de 2016-2019. Vice-presidente da Société Internationale pour l'Étude de La Philosophie Médiévale (SIEPM) de 2012-2017. Atua na área de Filosofia com ênfase em Filosofia, Direito e Psicanálise, principalmente nos temas: Direitos Humanos, Filosofia da Economia e Psicanálise. É psicanalista.

**Ana Rieger Schmidt** é Professora adjunta do Departamento de Filosofia na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, bolsista de produtividade CNPq, tendo obtido seu mestrado pela mesma universidade e seu doutorado pela na Universidade de Paris IV – Sorbonne. A sua área de investigação é a História da

Filosofia Medieval e atualmente trabalha sobre a importância filosófica do pensamento de Christine de Pizan (1363-1430). Ela se interessa pela recuperação das filósofas e pela expansão do cânone, com foco no período medieval.

**Andrey Ivanov** é doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas. Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual Paulista. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Filosofia Medieval e Temas Estéticos.

**Irmã Anna Maria Fedeli** é diretora do Colégio São Mauro, na cidade de São Paulo, Coordenadora do Centro de Estudos Santa Escolástica, da Fraternidade São Mauro. Graduiu-se em Letras na USP e é doutora em Literatura pela FFLCH-USP, doutora em Filosofia pela PUC-SP e pesquisadora do Grupo de Pesquisa em Filosofia Medieval da PUC-SP.

**Camila Ezídio** é atualmente professora substituta da Universidade do Estado da Bahia (UNEB) e pesquisadora pós-doc do Cnpq. Até o doutorado, seu objeto de pesquisa foi a filosofia de Tomás de Aquino. Recentemente passou a se interessar pelo pensamento de filósofas medievais, sobretudo, Hildegarda de Bingen (séc. XII) e sua concepção de natureza feminina.

**Cláudio André Lottermann** é Doutor em Filosofia pela Pontificia Universitas Antonianum de Roma (PUA) e Professor no Departamento de Pós-graduação na Universidade São Francisco de Bragança Paulista (USF). A sua pesquisa tange a Filosofia Medieval, com particular ênfase no pensamento de Guilherme de Ockham. Além de diversos artigos, publicou o livro *O singular em Ockham: ontologia, antropologia, política* (Vozes, 2024).

**Cristiane Negreiros Abbud Ayoub** é professora associada da Universidade Federal do ABC, em São Bernardo do Campo, São Paulo. Bacharel, mestre e doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo e pós-doutora pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Cristiane é bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq. Suas atividades de docência e pesquisa concentram-se nas áreas de História da Filosofia Tardo-Antiga e História da Filosofia Medieval, com ênfase na filosofia de Agostinho de Hipona e na ética sexual feminina romana antiga e tardo-antiga. Cristiane participa do Núcleo de Estudos de Gênero

Esperança Garcia (UFABC) e atua como uma das líderes do Grupo de Estudos e Pesquisa em Gênero e Feminismos (CNPq).

**Darlan Lorenzetti** é Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) com período sanduíche na Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn (Alemanha). Sua pesquisa concentra-se no pensamento de Agostinho de Hipona, especialmente na investigação dos seguintes temas: metafísica da interioridade e teoria da subjetividade; ontologia do mal; vontade e livre-arbítrio; o tempo como *distensio animi*.

**Estéfano Elias Risso** é Doutorando em Filosofia Medieval pela PUCRS. Sua pesquisa concentra-se no período da Segunda Escolástica e na escola Carmelitana. Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), na área de Fundamentos da Experiência Jurídica, com foco em Filosofia e História do Direito. Bacharel em Direito pela UFRGS. Membro da SBEFM (Sociedade Brasileira para o Estudo da Filosofia Medieval) e da ANPUH-RS (Associação Nacional de História).

**Felipe de Souza Terra** é Bacharel (2019) e Mestre (2022) em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Atualmente é doutorando em Filosofia na UFRGS. Durante o mestrado, desenvolveu pesquisa sobre a teoria da percepção de Tomás de Aquino e no doutorado pesquisa temas relacionados à hierarquia medieval e à desigualdade de gênero.

**Júlia Sant' Anna Horn** é doutoranda em Filosofia Medieval pela PUCRS, com bolsa integral pela CAPES, Mestra em Filosofia Medieval pela UNISINOS, com bolsa integral pela CAPES, Graduada com louvor em filosofia na modalidade de licenciatura, pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, com o trabalho final "Sobre a escravidão de Aristóteles a Tomás de Aquino: de uma condição natural a um costume dos povos". Foi bolsista do PIBID (Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência) de 2017/2 à 2018/1; participou como monitora nos anos de 2017, 2018 e 2019, na Olimpíada de Filosofia do Rio Grande do Sul.

**Manoel Vasconcellos** é graduado em Filosofia pela Universidade Católica de Pelotas, Mestre e Doutor em Filosofia pela PUC-RS, tendo realizado estágio doutoral na Università degli Studi di Padova, Itália e pós-doutorado na

Universidade do Porto, Portugal. É professor titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas, atuando junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

**Márcio Paulo Cenci** é Professor Adjunto da Universidade Franciscana. Suas pesquisas concentram-se em história da filosofia na Idade Média e nas repercussões e desdobramentos das práticas sociais e de ensino no período colonial na América Latina.

**Marco Aurélio Oliveira da Silva** é Professor Associado III da Universidade Federal da Bahia. Doutor em Filosofia (PPGF/UFRJ, 2009), sob a orientação de Raul Landim (CNPq/UFRJ). Pós-Doutorado na École Pratique des Hautes Études, com a supervisão de Christophe Grellard (EPHE). Pós-Doutorado em Filosofia (2014/2015) pela Université Paris I -- Panthéon Sorbonne, vinculado ao Institut d'histoire et de philosophie des sciences et des techniques (IHPST/CNRS), com a supervisão de Marco Panza (IHPST/CNRS/Paris I). Orientador de doutorado, mestrado e iniciação científica. Supervisor de Pós-Doutorado. Juntamente com Marcelo Pereira Lima (História, UFBA), coordena o LETHAM (Laboratório de Estudos sobre a Transmissão e História Textual na Antiguidade e Medieval), voltado para o estudo de paleografia, codicologia e edótica medieval. Pesquisa na área de História da Filosofia Medieval, especialmente a Escolástica Latina do século XIII, em autores como Alberto Magno, Roger Bacon, Roberto Kilwardby, Roberto Grosseteste e Tomás de Aquino. O recorte temático para as pesquisas é a teoria do conhecimento, além de teoria da prova diagramática, ontologia dos universais e dos objetos matemáticos.

**Marcus Paulo Rycembel Boeira** é Professor de Lógica e Filosofia do Direito na Faculdade de Direito da UFRGS (Universidade Federal do Rio Grande do Sul). Pós-doutor pela Pontificia Università Gregoriana/Roma. Doutor e Mestre pela USP (Universidade de São Paulo). Líder do Grupo de Pesquisa CNPq Lógica Deontica, Linguagem e Direito. Pesquisador com ênfase em Lógica modal e deontica, lógica e linguagem na segunda escolástica ibérica e colonial. Membro da SIEPM (Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale) e da SBEFM (Sociedade Brasileira para o Estudo da Filosofia Medieval). Coordena um projeto de pesquisa voltado para investigação e levantamento de manuscritos de Lógica e Dialética constantes nos arquivos da Biblioteca Vaticana e no Archivio Storico da Pontificia Università Gregoriana (antiga Biblioteca do Collegio Romano). Membro

permanente do Gruppo di Ricerca Filosofia Sociale (Pontificia Università Gregoriana, Roma).

**Maria Simone Marinho Nogueira** é Doutora em Filosofia pela Universidade de Coimbra; Professora Associada do Curso de Filosofia e Professora Permanente do PPGLI, ambos na Universidade Estadual da Paraíba. É Bolsista de Produtividade em Pesquisa da UEPB, Edital PRPGP nº 03/2024, Processo SUAP 55001.001516.2024-39. Investiga a escrita de mulheres na interface filosofia/literatura e, sobretudo, a mística feminina medieval. É Coordenadora do Grupo de Estudo *Benditas Escritas Transgressoras* (UEPB).

**Napoleão Schoeller de Azevedo Júnior** é Professor Adjunto no Curso de Filosofia da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA). Atua, principalmente, na área de Filosofia Medieval, com ênfase nas obras de Santo Tomás de Aquino. Suas pesquisas versam sobre a natureza humana, a ética e a metafísica. Também tem interesse em filosofia da mente, filosofia do direito e em assuntos relacionados aos estudos de Relações Internacionais.

**Natalia G. Jakubecki** é doutoranda em Filosofia pela Universidade de Buenos Aires (UBA) e especialista em Ciências Sociais pela Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais (FLACSO). Atualmente, é Professora Auxiliar na Cátedra de História da Filosofia Medieval na Universidad del Salvador (USal), e Chefe de Trabalhos Práticos na Cátedra com o mesmo nome na Universidade de Buenos Aires (UBA). É também diretora do seminário de pós-graduação “Actualidad de la Filosofía Medieval” na UBA. É Investigadora Adjunta do Conselho Nacional de Investigación Científica e Técnica (CONICET) e a sua principal linha de estudo centra-se na construção da identidade dos infiéis em diálogos literários escritos entre 1100 e 1500. É também secretária editorial da revista *Patristica et Mediævalia* e coordenadora da comissão de estudos pré-escolásticos da Sociedade de Filosofia Medieval (SOFIME). As suas publicações incluem a tradução e introdução à *Ética* de Pedro Abelardo pelas Edições Winograd (2023).

**Pedro Konzen Capra** é pesquisador de pós-doutorado em filosofia na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), tendo concluído seu doutorado na mesma universidade. Sua pesquisa concentra-se na filosofia de Tomás de Aquino e na sua recepção da obra de Aristóteles, principalmente em temas de ética, epistemologia e filosofia do direito.

**Roberto Hofmeister Pich** é Doutor em Filosofia pela Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn (2001), Alemanha. Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Programa de Pós-Graduação em Teologia e do Programa de Pós-Graduação em História da PUCRS. Bolsista de Produtividade do CNPq, Nível 1B. Membro da Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (SIEPM) e membro fundador da Sociedade Brasileira para o Estudo da Filosofia Medieval (SBEFM). Desde 2019, é embaixador da Universidade de Bonn no Brasil.

**Sérgio Ricardo Strefling** é licenciado em Filosofia (FAFIMC), bacharel em Teologia (PUCRS), doutorado em Filosofia (PUCRS) e bolsista sandwich na Università degli Studi di Padova (2000). Realizou pós-doutorado na Universidade do Porto (2012-2013). É autor de: O argumento ontológico de Santo Anselmo; Igreja e Poder: plenitude do poder e soberania popular em Marsílio de Pádua; A Filosofia Política na Idade Média; As virtudes principais em Tomás de Aquino. Pesquisa na área de ética e filosofia política antiga e medieval. Coordena o Grupo de Pesquisa Tomás de Aquino (CNPq) e o grupo de estudos Tomás de Aquino na UFPel. É membro da Sociedade Brasileira para o Estudo da Filosofia Medieval e participa do GT - Filosofia na Idade Média na ANPOF. Atualmente é professor associado do Departamento e do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas.

**Umbelina Maria Galvão de Moura** é mestre pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) e possui licenciatura em Filosofia pela Universidade Federal do Piauí (UFPI). Atualmente, desenvolve pesquisas na área de História da Filosofia Medieval, com foco nos escolásticos, especialmente Guilherme de Ockham. Suas investigações concentram-se nas áreas de Metafísica e Lógica.

**William Saraiva Borges** é Licenciado, Mestre e Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel), com pesquisas acerca do pensamento de Guilherme de Ockham; membro do *Grupo de Estudos sobre Filosofia Medieval* da mesma instituição, bem como do GT/ANPOF *Filosofia na Idade Média* e da *Sociedade Brasileira para o Estudo da Filosofia Medieval* (SBEFM).

**Willian Kalinowski** é autor do livro "Sobre o intelecto e as virtudes intelectuais em Santo Tomás de Aquino"; Professor visitante na Faculdade Vicentina de Curitiba.

Professor do Instituto de Psicologia Tomista (2023 -). Doutorando em filosofia na Universidade Federal de Pelotas; Mestre em Filosofia na Universidade Federal de Pelotas. (2020- 2021); Graduado em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas (2016-2019); Professor de cursos livres na escola São Francisco de Assis, em Pelotas, RS (2018-2022); Professor de curso on-line de filosofia; Fundador da Confraria São Tomás; Membro pesquisador da Sociedade Brasileira para o estudo da Filosofia Medieval; Pesquisador no Grupo de pesquisa (Santo Tomás de Aquino) cadastrado no Cnpq; Membro do grupo de estudos de Filosofia Medieval na Universidade Federal de Pelotas; Editor assistente da Revista Seara Filosófica (2022-2023). Editor assistente da Revista Thomistica - Revista da Pós-graduação em Filosofia Tomista na Faculdade Vicentina e Membro do Conselho Científico do Instituto De anima.



DISSERTATIO  
FILOSOFIA