:

doispontos

:

Revista dos Departamentos de Filosofia
da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos

Filosofia prática e especulação na Filosofia Medieval

vol. 18 número 1
semestral
maio de 2021

dois*pontos* é uma revista vinculada aos Programas de Pós-graduação da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos. Publica artigos de filosofia e de áreas afins com interesse filosófico e busca promover intercâmbio entre pesquisadores no Brasil e exterior.

Editores
Joel Klein (Universidade Federal do Paraná) e Marisa Lopes (Universidade Federal de São Carlos)

Editores responsáveis pelo volume "Filosofia prática e especulação na Filosofia Medieval"
Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, Carlos Eduardo de Oliveira

Conselho editorial
Adriano Fabris (Università di Pisa – Pisa, Itália), Balthazar Barbosa Filho † (Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Porto Alegre, RS, Brasil), Bento Prado Júnior † (Universidade Federal de São Carlos – São Carlos, SP, Brasil), Carlos Alberto Ribeiro de Moura (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Eduardo Jardim (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – Rio de Janeiro, RJ, Brasil), Franklin Leopoldo e Silva (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Jean-Michel Vienne (Université de Nantes – Nantes, França), José Arthur Giannotti (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), José Oscar Marques (Universidade Estadual de Campinas – Campinas, SP, Brasil), Leiser Madanes (Universidade Nacional de Buenos Aires – Buenos Aires, Argentina), Luiz Henrique Lopes dos Santos (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Luiz Roberto Monzani (Universidade Estadual de Campinas – Campinas, SP, Brasil), Márcio Suzuki
(Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Marcos Lutz Müller (Universidade Estadual de Campinas – Campinas, SP, Brasil), Marilena Chauí (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Michel Malherbe (Université de Nantes – Nantes, França), Newton Bignotto (Universidade Federal de Minas Gerais – Belo Horizonte, MG, Brasil), Oswaldo Porchat (Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil), Raul Landim Filho (Universidade Federal do Rio de Janeiro – Rio de Janeiro, RJ, Brasil), Renaud Barbaras (Université de Paris – I – Paris, França), Róbson Ramos dos Reis (Universidade Federal de Santa Maria – Santa Maria, RS, Brasil).

ISSN: 2179-7412

Editorial

O presente volume, **Filosofia prática e especulação na Filosofia Medieval**, reúne trabalhos de autores ligados, na sua maioria, ao Grupo de Trabalho ANPOF "História da Filosofia Medieval e a Recepção da Filosofia Antiga" e ao Centro de Estudos de Filosofia Patrística e Medieval de São Paulo (CEPAME), cujas atividades têm contado com o apoio do Departamento de Filosofia da USP e com financiamento recebido da FAPESP, CAPES-PAEP e CAPES-PROEX.

O tema segue a proposta aristotélico-medieval de estruturar e dividir a filosofia segundo dois ramos principais: a filosofia teórica, cujo ápice é a metafísica, não sem um forte diálogo com a teologia revelada, e a filosofia prática, que encontra suas principais expressões tanto na ética como na política. Sugestiva de caminhos, a proposta não se mostrou, porém, inibidora do aporte e contribuição de tradições que, embora não aristotélicas em si mesmas, foram fundamentais para a elaboração e o amadurecimento do debate medieval – razão pela qual os artigos aqui publicados percorrem praticamente todas as etapas do pensamento medieval, de modo que podemos incluir nesta propositadamente imprecisa alcunha tanto pensadores fundamentais para as discussões desenvolvidas na medievalidade, como é o caso de Agostinho, como outros nossos contemporâneos, dedicados a avaliar a importância da contribuição medieval e abrir caminhos para sua compreensão.

Desse modo, buscamos traçar um variado panorama que não se restringiu apenas ao que foi produzido no ocidente latino cristão, mas pôde valorizar e se estender à contribuição incontornável da *Falsafa*, que apenas muito recentemente vem recebendo o reconhecimento que lhe é devido, e à imprescindível contribuição de várias autoras negligenciadas pela tradição e que são aqui representadas por um artigo sobre Christine de Pizan.

Certos da contribuição dos estudos que aqui são apresentados, agradecemos a todos que se empenharam e contribuíram para a composição do presente volume. Trazendo um agradecimento especial aos Editores da *Doispontos*, que generosamente acolheram esta proposta e contribuíram incansavelmente para a sua realização.

Carlos Eduardo de Oliveira

Cristiane Negreiros Abbud Ayoub

endereço para correspondência||address for correspondence
Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR)
R. Dr. Faivre, 405, 6° andar. CEP: 80060-140 – Curitiba, PR, Brasil.
(41) 3360-5098
Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar)
Rodovia Washington Luís, km 235. CEP: 13565-905 – São Carlos, SP, Brasil.
(16) 3351-8366

endereços eletrônicos da doispontos: revista2pontos@gmail.com
www.ser.ufpr.br/doispontos
www.filosofia.ufpr.br

doispontos:
Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos

Índice

8 Francisco Bertelloni, ¿Voluntad o razón en el origen del orden político? La respuesta de la teología política medieval y contemporánea.

21 Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, Agostinho e o tempo da alma.

35 Lorenzo Mammi, Criação do mundo e consciência de si em Confissões, XIII, 1-3.

49 José Carlos Estêvão, Sobre o argumento de Anselmo e o que não se pode pensar.

64 Guy Hamelin, Abelardo e a teoria contemporânea da virtude (virtue theory).

78 Meline Costa Sousa, Avicena e suas fontes: Alexandre de Afrodísia e Temístio (Parte 1).

95 Alfredo Storck, Algazel como sequax Avicennae: a transmissão latina da tese acerca da acidentalidade da existência.

113 Arthur Klik, Assentimento religioso e Filosofia no Fasl al-maqal de Averróis.

133 Marco Aurélio Oliveira da Silva, Alberto Magno e a recepção arabo-latina de Euclides.

144 Luiz Marcos da Silva Filho, Fundamento do universal no singular em Tomás de Aquino: natureza comum, similitude e/ou ideia?

170 Pedro Thyago dos Santos Ferreira, A alma humana como hoc aliquid e como substância em Tomás de Aquino.

189 Carlos Eduardo de Oliveira, De potentia absoluta et ordinata: contingência da lei e distinção dos poderes em Duns Escoto.

222 Roberta Magalhães Miquelanti, Buridan e as proposições de futuro contingente.

231 Pedro Calixto, L'assertion positive comme conjecture de l'autre dans l'altérité et l'influence eckartienne chez Nicolas de Cues

247 Ana Rieger Schmidt, Christine de Pizan e o humanismo francês: elementos para contextualização histórica.

Traduções:

264 Agostinho de Hipona, Sermão 24: Deus, quem é semelhante a ti? (Salmo 82, 2). Tradução de Clever Cardoso, Moacyr Novaes.

270 Al-Ghazali, Sobre a causalidade. Discussão XVII do Tahafut al-falasifa (Incoerência dos filósofos). Tradução e apresentação de Tadeu Mazzola Verza.

doispontos:
Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos

¿Voluntad o razón en el origen del orden político? La respuesta de la teología política medieval y contemporánea.

Will or reason in the origin of the political order? The answer of Medieval and Contemporary Political Theology.

Francisco Bertelloni
Universidad de Buenos Aires – UBA
fbertelloni@sinectis.com.ar

Resumen: La pregunta planteada en el título de este trabajo reitera una alternativa que se ha transformado en un *locus classicus* de la teoría política: ¿el orden político forma parte de la constitución racional de la realidad y, por ello, no necesita ser creado pues basta con descubrir su existencia como una entidad más entre los entes de la naturaleza? ¿O ese orden político solo existe cuando es instituido por el hombre y, por ello, es el resultado de un acto de la voluntad humana? No analizaré aquí cada una de esas dos posiciones, naturalista la primera y voluntarista la segunda, sino que intentaré mostrar cuál fue la respuesta de la teología política de Egidio Romano y de Carl Schmitt a la pregunta por el origen del Estado.

Palabras llave: naturalismo, voluntarismo, teoría política, teología política, Egidio Romano, Carl Schmitt, origen del Estado.

Resumo: A pergunta proposta no título deste trabalho reitera uma alternativa que se transformou num *locus classicus* da teoria política: a ordem política toma parte na constituição racional da realidade e, assim, não precisa ser criada na medida em que sua existência é suficientemente descoberta como uma entidade dentre os demais entes da natureza ou tal ordem política apenas existe quando instituída pelo homem e, assim, é o resultado de um ato da vontade humana? Não vou analisar aqui cada uma dessas duas posições, a primeira naturalista, e a segunda voluntarista, mas buscarei mostrar qual foi a resposta da teologia política de Egídio Romano e de Carl Schimitt para a pergunta sobre a origem do Estado.

Palavras-chave: naturalismo, voluntarismo, teoria política, teologia política, Egídio Romano, Carl Schmitt, origem do Estado.

Abstract: The question at the title of this paper, "Will or reason in the origin of the political order? The answer of Medieval and Contemporary Political Theology", renews an alternative that has become a *locus classicus* of political theory: the political order enters in the rational constitution of reality and, consequently, is not a created thing but has its existence discovered as an entity amongst other natural entities, or, on the other hand, the political order dues its existence exclusively to human institution and, consequently, appears as a result of an act of human will? I will not although analyze here both positions, one naturalist and another voluntarist, but I intend to show how the political theories of Gilles of Rome and Carl Schmitt answer the question about the Origin of the State.

Keywords: naturalism, voluntarism, political theory, political theology, Gilles of Rome, Carl Schmitt, origin of the State.

I. Introducción

La pregunta que plantea el título de mi trabajo reitera una alternativa que hoy es ya un *locus classicus* de la teoría política: ¿el orden político forma parte de la constitución de la realidad y, por ello, no es creado o instituido por el hombre, sino que basta con descubrir su existencia como una entidad existente en la naturaleza? ¿O bien el orden político existe solo porque es instituido por la voluntad y el arbitrio humanos? El lector conoce las respuestas históricas a esas preguntas y sabe que, aunque es posible encontrar posiciones menos definidas desde el punto de vista teórico y cronológico, con todo, en los momentos más importantes de la filosofía política griega predominó la tesis que afirma que el orden político es una entidad natural, mientras que la tesis que lo entiende como construcción artificial derivada de la voluntad humana predominó en la teoría política moderna. No analizaré aquí esas posiciones. Sólo intentaré responder una pregunta hasta hoy poco planteada y que puede formularse así: ¿de qué modo naturalismo y voluntarismo se encuentran implicados en la respuesta de la *teología política* al problema del origen del orden político? Responder esta pregunta exige precisar, primero, qué significa teología política.

En sentido amplio es teología política toda teoría política en cuyo desarrollo la teología está más o menos comprometida. En un libro reciente M. Scattola reconstruyó la génesis histórica de esta teología política en sentido amplio y mostró que ella existía ya en el Imperio Romano Cristiano a partir de Constantino, luego en S. Agustín y en el medioevo, cuando numerosos escritos eclesiológico-políticos, que la historiografía alemana llamó *kirchenpolitische Schriften*, intentaron definir las jurisdicciones de los poderes temporal y espiritual. Scattola muestra también que en la modernidad, hasta hoy, la teología, por aceptación o por rechazo, ha influido de algún modo en la formación de gran parte del pensamiento político[1].

Pero la teología política que tomaré aquí como tema es la *politische Theologie*, i.e. la teología política en sentido estricto, cuyo indiscutido creador fue el jurista alemán C. Schmitt. ¿Cómo se diferencia esta nueva *politische Theologie* de la teología política medieval? Para reconstruir el desarrollo histórico de las ideas políticas medievales la historiografía tomó como modelo el Estado secular moderno. Quizá el mejor paradigma de esa reconstrucción fue la obra de G. de Lagarde, La naissance de l´esprit laïque au déclin du moyen âge[2]. El atractivo título de esta obra estimuló a la historiografía de la teoría política hacia la búsqueda en el medioevo de los primeros signos del Estado secular, construido por la razón o accesible a ella, y definido por su independencia respecto de la teología y de la revelación. Como resultado de esa búsqueda la historia de las teorías políticas medievales fue leída como una evolución desde la teología política medieval, predominante en la alta edad media, hacia la racionalidad del Estado laico y del pensamiento político secular que la historiografía encontró en la baja edad media[3].

Pero a pesar del éxito de esta historiografía que, en su búsqueda del Estado laico, intentaba superar la teología política medieval, una nueva teología política – la *politische Theologie* de Schmitt –, muy diferente de la medieval, logró introducirse en el pensamiento político postmedieval. Su presencia dentro del pensamiento político laico y secular moderno sería una contradicción si ella tuviera las mismas características que la teología política medieval. Pero la *politische Theologie* no es contradictoria con el pensamiento político moderno, pues ella no se presenta como alternativa frente a la filosofía política secular o como opuesta a

[1] Merio Scattola, *Teología política*, Nueva Visión, Bs. As., 2008.

[2] Georges de Lagarde, *La naissance de l´esprit laïque au déclin du moyen âge*. T. I: Bilan du XIIIe siècle. T. II: Marsile de Padoue ou le premier théoricien de l'État laïque, Saint-Paul-Trois-Châteaux, éditions Béatrice, 1934, con sucesivas reediciones.

[3] Esta actitud ha sido tipificada por historiadores como "colonización" del pasado. Acerca de la conducta historiográfica "colonizadora" v. Gregorio Piaia, "Storia della filosofia e decolonizzazione del passato", en Id., *Il lavoro storico-filosofico. Questioni di metodo ed esiti didattici*, Padova, 2007, pp. 11-30 (originalmente publicado en *Storiografia ed ermeneutica. Atti del XIX Convegno di assistenti universitari di filosofia*, Padova, Gregoriana, 1974, pp. 47-60. Más recientemente v. Mariano Pérez Carrasco, "El giro hacia la descolonización del pasado en la historiografía medieval" en *Patristica et Mediaevalia* XXXVII (2016), pp. 37-50.

ella. La *politische Theologie* tampoco descansa en el *télos* de una ética cristiana que identifica el fin último del hombre con su plena realización en la vida futura, i.e. ella no coloca en la base de su autoconstrucción como teoría política a la soteriología, que fue el nutriente básico de la teología política medieval. En cambio, para construirse como teoría política, la *politische Theologie* asumió una opción teórica absolutamente novedosa. Esa opción fueron las estructuras *formales* de algunos temas de la teología medieval. Al momento de identificar *la más importante* de todas esas estructuras formales, la *politische Theologie* eligió el *milagro* como pilar básico de su construcción, y estereotipó el milagro como momento de plena manifestación de la omnipotencia divina. Pues cuando Dios opera en la realidad mediante la ley natural, actúa respetando la vigencia de esta causalidad natural que opera como mediadora entre Él y la realidad. Mientras que cuando Él opera un milagro, pasa por encima de las causas naturales y actúa directamente sobre la realidad, y por ello aparece como más poderoso, pues en este caso se muestra como *ab-solutus*, i.e. opera sobre la realidad sin intermediarios y no obligado por sus propias leyes. Puesto que Dios manifiesta toda su potencia en el milagro, éste ofrece todos los elementos para presentarse como el momento más emblemático de la teología.

La *politische Theologie* schmittiana se apropió del milagro, lo despojó de su contenido carismático, formalizó sus estructuras, y las utilizó para explicar el fenómeno de la politicidad perdida y confundida con el orden jurídico-normativo. De ese modo Schmitt transformó el milagro en la categoría por excelencia para llegar a lo que él considera el tema central de su teoría política: la identificación del soberano como instancia de indiscutida politicidad. De este procedimiento resultó una fórmula exitosa que expresa una situación política estructuralmente paralela a la situación milagrosa de la teología: *soberano es el que decide sobre el estado de excepción*[4]. Del mismo modo como en el milagro Dios suspende la vigencia de las leyes naturales para operar directamente con su poder absoluto, así el soberano suspende la vigencia del orden normativo, declara esa vigencia de las normas en estado de excepción y opera directamente sobre la realidad, sin normas, pero para crear nuevas normas.

Aquí limito mi uso de la expresión teología política a este significado schmittiano, i.e. a la teología política en sentido estricto, a la *politische Theologie*. ¿Cuál fue la respuesta de esta teología política al problema del origen del orden político? Para responderla, expondré primero la teología política de Egidio Romano en su tratado *De ecclesiastica potestate*, que es el paradigma mejor logrado de teología política anterior a Schmitt. Luego presento una síntesis de la *politische Theologie* de Schmitt. Mi objetivo es mostrar el modo como estas dos formas de teología política responden la pregunta: ¿voluntarismo o naturalismo en el origen del orden político?

II. La *plenitudo potestatis* papal según la teología política de Egidio Romano

Ya mucho antes de Schmitt, el milagro entendido como introducción en la realidad de un nuevo tipo de causalidad, no natural, había sido un tema central de la teología, de la filosofía y de la teoría política medievales. Curiosamente fue Egidio Romano, discípulo de Tomás de Aquino en París entre 1268 y 1272, quien hacia 1302, en su tratado *De ecclesiatica potestate*[5], dejó de lado las doctrinas políticas naturalistas de su maestro y anticipó un esquema similar al que utiliza la contemporánea *politische Theologie* para formular, en términos filosóficos, una teoría del poder total del Papa, soberano absoluto cuya relevancia ha caído en el olvido de la teoría política posterior. Para Egidio no vale el naturalismo de Tomás de Aquino que fundamenta la política en una ley natural teleológica, ni la soberanía papal está asociada a la causalidad natural o a las leyes regulares de la *naturaleza*, sino que solo surge en el ámbito de la *sobrenaturaleza* y de la historia de la salvación. Su fisonomía es la de una causalidad absolutamente excepcional en relación con las leyes naturales. Esa causalidad excepcional es la de la plenitud del poder divino y ella se manifiesta cuando

[4] Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker & Humblot, Műnchen-Leipzig, [2]1934, p.11.

[5] En adelante cito página de la edición de R. Scholz, *Aegidius Romanus. De ecclesiastica potestate,* Scientia, Aalen, 1961.

Dios introduce su omnipotencia en el mundo natural, neutraliza las leyes naturales y, o bien produce, sin ellas, todo y lo mismo que puede producir con ellas, o produce, con su omnipotencia, efectos que el orden de las causas naturales nunca podría producir. Análogamente, y contra la naciente filosofía política que asociaba la política en la *natura*, Egidio ancla la política en el orden sobrenatural resultante de la historia de la salvación cristiana y en la *plenitudo potestatis* papal que opera sobre la *Ecclesia* con un poder absoluto análogo al poder absoluto con el que Dios opera sobre el mundo. De este esquema teológico aplicado al orden político resultó una teologización total de la política.

Esa contraposición generó dos tipologías de la política radicalmente diferentes. Una, el *naturalismo político* medieval, apoyado en la regularidad y frecuencia de la legalidad del orden natural. Esta legalidad permitía atribuir al naturalismo político una buena dosis de racionalidad, pues regularidad y frecuencia actuaban como categorías conceptuales básicas de su arquitectura teórica. Otra, la *teología política* medieval, para la cual el orden político no se apoya en la naturaleza, sino que depende de la decisión de un poder absoluto equivalente a un primero después de Dios, pero en la tierra: el sacerdocio. Egidio construye un orden político piramidal cuyo vértice lo ocupa el primer sacerdote, el Papa. Éste, como supremo administrador de los medios de salvación, posee una *potestas* coactiva ilimitada (*plenitudo potestatis*), cuyas características son tres: es ejercida por el Papa dentro de una *Ecclesia* que abarca toda la realidad, espiritual *y* temporal; alcanza a todos los cristianos dentro de esa *Ecclesia*, clérigos y laicos; y es condición de la *salus*, i.e. de la realización de los hombres sobre los cuales es ejercida la *potestas* papal. De allí su conclusión: *extra Ecclesiam nulla salus*, i.e. fuera del *ordo* y la legalidad eclesiásticos y sin *subjectio* a la *potestas* papal el hombre se destruye y perece. Con ello, el Arca de Noé, imagen veterotestamentaria del único espacio posible de preservación de las especies, se transformaba en la prefiguración emblemática de la *Ecclesia* neotestamentaria como único espacio de realización humana.

La síntesis precedente se apoya en tres elementos: un poder absoluto, un orden eclesiástico/sobrenatural instituido y sostenido por ese poder absoluto, y la posibilidad del hombre de no perecer y de realizarse gracias a ese orden eclesiástico. Nótese que en esta argumentación el punto de partida introducido como axioma y primera certeza es el dato revelado transmitido por *Mateo 16, 19*: la existencia del poder de Pedro como sede de *todo* el poder, espiritual y temporal. La segunda certeza tampoco se demuestra, sino que la ofrece la experiencia; ésta constata que, además del poder absoluto, existen poderes menores, por ej., los poderes temporales. De inmediato, para establecer las relaciones entre el poder total del Papa y los poderes temporales menores, Egidio recurre a Dionisio Pseudoareopagita y muestra que en toda la realidad se verifica una *reductio* de lo inferior a lo superior *mediante intermediarios*[6]. Y por fin aplica esa *reductio per media* a las relaciones entre el poder temporal y el espiritual: el poder temporal se reduce, i.e. se subordina al espiritual, no directamente, sino mediante intermediarios. Egidio, pues, no recurre a Dionisio para fundamentar el *hecho* de la subordinación de reinos y naciones al poder espiritual – pues esa subordinación es axiomática y surge de *Mateo, 16,19* –, sino para expresar, con conceptos filosóficos, el *modo* como naciones y reinos se subordinan a la Iglesia y las *relaciones* entre ambos derivadas de ese modo. Ese *modo* de subordinación, en situaciones de normalidad, muestra que el poder temporal está ordenado al espiritual como lo inferior a lo superior según la estructura de la mediación gradual.

Sin embargo, esta mediación no disminuye ni atenta contra la *reductio*, pues a pesar de la mediación, subsiste la subordinación total del poder temporal respecto del espiritual: *gladius temporalis … reducendus est per spiritualem tamquam per superiorem*[7].

[6] "… secundum Dionysium in *De Angelica Ierarchia* lex divinitatis est infima in suprema *per media* reducere. Hoc ergo requirit ordo universi, ut infima in suprema per media reducere" (p. 12).

[7] Ibid., p. 13.

Ahora bien, si la dependencia del poder temporal respecto del espiritual es total, y si el poder espiritual se extiende a todo, ¿acaso el poder temporal es superfluo? ¿no basta con un solo poder?[8]. La respuesta de Egidio se apoya en la analogía entre el modo como Dios gobierna el mundo y el modo como el Papa gobierna la Iglesia. En virtud de su omnipotencia, todo lo que Dios puede con la criatura lo puede sin ella: puede calentar sin fuego, enfriar sin agua[9]. Pero en virtud de su bondad, Dios comunica su dignidad a las criaturas para que éstas – y no solo Él – actúen como causas de las cosas. Por ello, si en virtud de su omnipotencia, Dios puede operar sobre la realidad *sin* esas causas, en virtud de su bondad co-opera *con* ellas[10]. Análogamente el Papa *puede* gobernar toda la Iglesia con su *plenitudo potestatis*, pero para actuar más adecuadamente y sobre lo mejor de ella, la cogobierna a través del poder temporal y junto con éste ejecuta actos de gobierno que contribuyen a un gobierno más adecuado del poder espiritual sobre los hombres. Por ello es preferible que, además del poder espiritual – que tiene jurisdicción universal –, exista también el poder temporal que está bajo el poder espiritual, es instituido por él y obra por comisión de él para desempeñar una función definida[11].

Para superar las dificultades resultantes del carácter no superfluo del poder temporal y de la consecuente simultaneidad de jurisdicciones ejercidas por *ambos* poderes sobre el *mismo* ámbito, podemos recurrir a la distinción entre *modo* de ejercer del poder y *esencia* del poder. La tesis que concierne al *modo de ejercicio* del poder dice que ambos poderes son ejercidos simultáneamente y que el poder temporal no es superfluo, sino que tiene jurisdicción legítima pues es instituido por el poder espiritual para facilitar la dedicación del poder espiritual a gobernar las mejores cosas y así optimizar el ejercicio del poder espiritual. Esa tesis no afecta la tesis sobre *la esencia* de esos poderes, según la cual el poder espiritual puede producir, sin el poder temporal, los mismos efectos que produce con la mediación del poder temporal. Egidio descarta que el poder espiritual pueda con el temporal algo que no podría sin él. Si así fuera, habría en los poderes inferiores un poder que no está en el poder superior[12] y ello atentaría contra la plenipotencia del poder espiritual, garantizada por el axioma de la entrega de ambos poderes al Papa[13].

La distinción entre modo y esencia del poder crea un espacio de coejercicio simultáneo de ambos poderes. Este espacio optimiza el *modo* del ejercicio del poder espiritual mediante el temporal y, al mismo tiempo, conserva intacta la *esencia* del poder espiritual que permanece intacto y es el mismo tanto en el modo de ejercicio inmediato como en el modo de ejercicio mediato del poder espiritual, que no es un modo esencial o *necesario* de ejercicio del poder, sino solo *más conveniente (decens)*[14]. Ello se resume en dos tesis. (a): todo lo que el poder espiritual puede con el temporal, lo puede sin él; esta tesis presenta una situación *ontológicamente irrevocable* que concierne a la naturaleza ontológica de los poderes y a su mutua relación; esta relación no puede sufrir mutaciones que afecten la *plenitudo potestatis* del poder espiritual. (b): la existencia del poder temporal como *potestas* no superflua se justifica porque él puede hacer en la realidad, de otro modo, lo que el poder espiritual puede hacer sobre la misma realidad directamente; esta tesis presenta una situación referida *al modo accidental* de ejercicio de los poderes, acerca de cuya esencia

[8] "... quia cum potestas spiritualis extendat se ad omnia et iudicet omnia, non solum animas, sed eciam corpora et res exteriores, videtur, quod unus solus gladius sufficiat" (p. 112)

[9] " ... quicquid potest Deus cum creatura, potest sine creatura ... posset enim Deus calefacere sine igne, infrigidare sine aqua ..." (p. 131).

[10] "... voluit dignitatem suam communicare creaturis, et voluit, quod creature sue haberent acciones proprias et virtutes proprias et essent cause rerum..." (p. 131).

[11] "Potestas … terrena est sub spirituali et instituta per spiritualem et agit ex institucione spiritualis potestatis" (p. 114)

[12] "... quia aliqua potestas potest esse in inferioribus que non est in superioribus ..." (p. 135).

[13] "... utrumque gladium habet ecclesia et utramque potestatem, sibique simul terreni et celestis iura imperii sunt commissa ..." (p. 135).

[14] "… non est decens quod [Ecclesia] habeat eam [i.e. execucionem materialis gladii] immediatam" (p. 135).

e inalterabilidad se expide la tesis (a). Egidio presenta la tesis (b) (coejercicio de ambos poderes) como compatible con la tesis (a) (el poder espiritual puede todo con y sin el poder temporal). Esa compatibilidad solo implica la *conveniencia* de (b) y concierne solo al *modo de ejercicio del poder*; por ello la tesis (b) es *accidental*. Egidio presenta la conveniencia expresada por la tesis (b) como *situación normal* de gobierno: a pesar de su carácter no necesario y accidental, es conveniente (*decens*) que en situaciones normales coactúen ambos poderes, pero este coejercicio es solo un *modo* de gobierno que no afecta la esencia del poder cuya naturaleza es expresada por la tesis (a). El coejercicio de ambos poderes en situaciones de normalidad es una regla *modal* y posible de ejercicio del poder, no una regla *esencial* o necesaria. Por ello la regla modal (b) puede ser alterada por la regla *esencial* concerniente al poder mismo y enunciada por la tesis (a).

Para tipificar teóricamente la *plenitudo potestatis* Egidio vincula la tesis (b) con la tesis (a). La vinculación dice que la tesis (b) que expresa la situación de normalidad en la que *cogobiernan* ambos poderes *puede* ser alterada por la situación (a) que expresa el caso de excepción y que tiene lugar cuando el Papa interviene en el orden temporal, no directamente, sino mediante los poderes por él instituidos para casos normales. De esa vinculación resulta que la tesis (a) equivale a la actualización fáctica del ejercicio del poder total por el poder espiritual; esta intervención inmediata se llama *casus imminens*[15] y tiene lugar cuando lo espiritual implicado en lo temporal es afectado por el mal gobierno del poder temporal. En este caso se produce una usurpación de las cosas temporales que pueden ser llamadas espirituales[16] y pasan a estar bajo la jurisdicción inmediata del poder espiritual[17]. Así, según la tesis (b) el Papa gobierna la Iglesia siguiendo la ley común, actúa uniformemente frente a cada uno de sus miembros[18], conserva a cada uno en su estado, no impide el oficio de ninguno[19] y no interviene directamente en los asuntos temporales que corresponden al poder temporal[20]. Pero el Papa puede intervenir *in temporalibus* si en lo temporal acontece algo que exige su intervención directa[21]. Esta intervención implica –como sucede cuando Dios interviene más allá de la ley natural –, actuar más allá del normal curso de los acontecimientos. Pues, aunque regularmente el Papa gobierna la Iglesia respetando instituciones y leyes que él instituye[22], en *casus imminens* tiene plenitud de poder para actuar directamente en ella prescindiendo de sus instituciones[23], pues en virtud de una deficiencia en el ejercicio de los poderes delegados, éstos son reconducidos a su origen hasta que el Papa instituye un nuevo orden institucional en la Iglesia.

El *casus imminens* equivale al tránsito desde el ejercicio normal del poder *mediate* hacia su ejercicio pleno *immediate*, i.e. cuando irrumpe *in re* todo el contenido conceptual de la tesis *esencial* (a) que neutraliza

[15] "Nam quia spiritualis gladius est tam excellens et tam excellentia sunt sibi commissa, ut liberius possit eis vacare, adiunctus est sibi secundus gladius, ex cuius adiunccione in nullo diminuta est eius iurisdictio et plenitudo potestatis ipsius sed ad quandam decenciam hoc est factum, ut qui ordinatur ad magna, *nisi casus immineat*, non se intromittat per se ipsum et immediate de parvis" (pp. 145 s.).

[16] "In hiis ergo casibus ipsa temporalia possunt dici spiritualia" (p. 180).

[17] "… in certis casibus, quia ipsa temporalia secundum se et immediate ordinantur ad corpus ... ex mandato tamen domini [spectat ad potestatem ecclesiasticam excercere temporalem iurisdiccionem]" (p. 179).

[18] "Sicut ... censendum est de Deo, prout secundum legem communem gubernat totum mundum, sic eciam censendum est de vicario Dei, prout secundum communem legem totam ecclesiam gubernat..." (p. 152).

[19] "...summus pontifex... secundum legem communem gubernat ecclesiam et ad omnia uniformiter se habet, quia omnia in suo statu conservat ... nullum in suo officio impedit ..." (p. 155).

[20] "Secundum ... legem communem non intromittet se Papa de temporalibus ..." (p. 156).

[21] "..nisi aliud speciale in talibus [rebus temporalibus] occurrat..." (ibid.).

[22] "... summus pontifex ... secundum has leges debet ecclesiam gubernare ... Ex causa tamen racionabili potest preter istas communes leges sine aliis agentibus agere, quia posse omnium agencium reservatur in ipso, ut sit in ipso omne posse omnium agencium in ecclesia et ut ex hoc dicatur, quod in eo potestatis residet plenitudo" (p. 192).

[23] "Posset enim [summus pontifex] providere cuicumque ecclesie sine eleccione capituli, quod faciendo ageret non secundum leges communes inditas, sed secundum plenitudinem potestatis" (p. 191).

provisoriamente la vigencia del contenido conceptual de la tesis *modal* (b). En el *casus imminens* el *contenido conceptual* del *posse omnia* propio del poder espiritual coincide con el ejercicio concreto de ese *posse omnia*, i.e. se pone de manifiesto fácticamente la totalidad de ese *posse omnia* y eclosiona en la realidad toda la potencia de la *plenitudo potestatis* papal. Como comportamiento del poder originario respecto de los poderes derivados, el *casus imminens* es una situación extrema que pone a prueba la condición ontológica de esos poderes derivados y les compele a mostrarse en su verdadera naturaleza, aún oculta en el modo de subordinación mediato. Pues el *casus imminens* desoculta la realidad político-eclesiástica y muestra lo que ella en verdad es: la *plenitudo potestatis* papal. Ello permite percibir la paradoja que subyace en la estructura del tratado: mientras normalidad y regularidad propias del orden *jurídico-institucional* de la Iglesia expresan un orden derivado, alterable y accidental, el *casus imminens* muestra una *potestas* plena, inalterable y ontológicamente irrevocable.

III. La teología política de Carl Schmitt como intento de recuperación de la politicidad

Objetivo del pensamiento de C. Schmitt es recuperar la especificidad de la política. Núcleo conceptual de su pensamiento es lo que ha sido denominado, con razón, la *autonomía* de la política[24]. Decidido enemigo de posiciones que hacen de la política un epifenómeno de la economía, el derecho o la sociología, Schmitt quiere mostrar que la política no se reduce a otras disciplinas, sino que tiene una esencia propia que permite explicarla desde sí misma. Pero aunque Schmitt combate en todos los frentes que muestran la posible emergencia de una instancia no política con aspiraciones a colocarse por encima de ella para operar como su fundamento, su pensamiento se muestra en todo su apogeo cuando enfrenta a su gran adversario: el normativismo jurídico.

Para superar la simple decisión y privilegiar la norma sobre el arbitrio de la decisión, el normativismo hace de toda norma una derivación a partir de una norma anterior. Pero de ese modo, reprocha Schmitt, el sistema de normas se constituye en un límite permanente más allá del cual es imposible remontarse y del cual es imposible salir. Ello hace del sistema normativo un *ab-solutus* habilitado para regular todos los conflictos que emergen dentro del orden político. Con ello lo político es subsumido en lo jurídico y éste se transforma en fundamento de lo político. Schmitt identifica el normativismo con el principal protagonista de la despolitización porque hace de la norma un soberano último capaz de resolver las crisis políticas dentro de un marco exclusivamente jurídico. Pero en rigor debería suceder exactamente lo contrario, pues lo político es "…lo que no se puede subsumir"[25]; es excepcional y "escapa a toda determinación general"[26].

Schmitt recurre a una situación extrema para oponerse a la despolitización consecuente a la absolutización de la norma: la irrupción de la crisis o del caos del sistema regulado por las normas. Schmitt utiliza la crisis como momento que pone a prueba al sistema de normas. En cuanto situación extrema, la crisis muestra que ésta no se puede resolver con el mismo sistema de normas que fue víctima de la crisis y del caos, pues ello equivaldría a intentar resolver el caos con el caos, la crisis con la crisis, el desorden con el desorden. De allí que las normas en crisis no puedan resolver la crisis de las normas. Más aún, del mismo modo como en situaciones de crisis el derecho no genera derecho, sino que incrementa la crisis del derecho, así las situaciones de crisis muestran que la suspensión del sistema de normas, i.e. la excepción, no se deja

[24] Distintas perspectivas acerca de esa autonomía fueron reunidas en el volumen *Die Autonomie des Politischen. Carl Schmitts Kampf um einen beschädigten Begriff* (Herausgegeben von Hans-Georg Flickinger), Weinheim, VCH, 1990.

[25] En lo sucesivo cito la siguiente edición: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker&Humblot, Műnchen-Leipzig, [2]1934. Aquí, p. 19.

[26] Ibid.

subsumir por una norma: "No existe una sola norma – escribe Schmitt – que se pueda aplicar a un caos"[27]. Para restablecer el sistema de normas no basta el mismo sistema afectado por las consecuencias del caos.

Si la posibilidad de restablecer el orden jurídico escapa a ese mismo sistema de normas que caduca, esa posibilidad solo se habilita saliendo del sistema de normas en crisis. El restablecimiento del orden no puede lograrse mediante el recurso a las normas en crisis, sino apelando a una instancia ajena a las normas implicadas en la trama de la crisis. En otros términos, el caos exige la irrupción de una instancia no caótica, libre y exceptuada de las consecuencias de la crisis. Schmitt identifica esa instancia no caótica con una decisión que no es normativa y que proviene de una voluntad soberana no jurídica. Esta voluntad soberana extrajurídica y extranormativa opera como límite último más allá del cual es imposible remontarse. Mientras el normativismo está siempre dispuesto a suplir la caducidad de una norma con una norma anterior, el decisionismo, en cambio, sugiere interrumpir drásticamente esa suplencia y sustituir la caducidad de las normas con una decisión que opera como medida última del orden normativo, más allá de la cual es imposible avanzar. Así, mientras el límite del normativismo es siempre el recurso al sistema de normas, el límite del decisionismo es cualitativamente diferente de la norma, ese límite es la decisión política que irrumpe en el momento de crisis.

La crisis neutraliza la vigencia la soberanía de la norma y habilita a un nuevo soberano, el único que puede restaurar el orden jurídico en crisis. Esa decisión no se deduce de una norma ni de un orden previo. Al contrario, la norma y el derecho existen porque son creados por la voluntad y la decisión de una autoridad política. La norma carece de autoridad si no proviene de una decisión: "Como todo orden, el orden jurídico descansa en una decisión, no en una norma"[28]. Solo la decisión la convierte en norma y solo la decisión constituye el nuevo límite que, por encima del sistema normativo, decide su caducidad y su vigencia.

Ese límite no jurídico constituye la única posibilidad de moderar el caos y de restituir el orden jurídico, pues al tiempo que el caos es desorden y éste es impotente para restaurar la normalidad, la decisión soberana extrajurídica es un *posse*, una voluntad que en sí misma aún no es orden, pero que tiene la potencia suficiente para introducir un orden y así poner fin a la excepción y suspensión del sistema jurídico producidas por el caos. En la medida en que el orden jurídico resulta de una voluntad, ese orden toma su origen en un acto no jurídico o prejurídico extra-ordinario, i.e. en un acto proveniente de un ámbito no ordinariamente jurídico. Este acto extra-ordinario es esencialmente político, se llama decisión, y es ejercido por una voluntad soberana.

La voluntad soberana suspende la ciega cadena causal del caos del sistema de normas e introduce un sistema normativo con una nueva causalidad, i.e. decide sobre el estado de excepción y de crisis del sistema normas e introduce la vigencia de un orden nuevo. Schmitt define así esa voluntad soberana: "Soberano es el que decide sobre el caso de excepción"[29]. Con su brevedad y concisión, esta definición sintetiza la relación entre las dos instancias más importantes que diseñan el arco dentro del que se desenvuelve el sistema de Schmitt: por un lado la política, que equivale a la decisión soberana, por el otro el orden normativo suspendido, que equivale al caso de excepción.

Aunque Schmitt es escéptico respecto de la posibilidad de que la norma víctima de la crisis resuelva la crisis del sistema normativo y de que esa misma norma en crisis pueda restablecer el orden jurídico en estado de caducidad, no es escéptico respecto de la conveniencia de que rija el sistema de normas. Por ello no privilegia la caducidad del orden jurídico en términos absolutos, sino que se limita a privilegiar su

[27] *Politische Theologie*, p. 20.

[28] *Politische Theologie*, p. 16.

[29] *Politische Theologie*, p. 11.

caducidad *solamente* cuando ese orden entra en crisis. En rigor, prefiere la vigencia de la norma y sostiene que cuando irrumpe el caos del sistema jurídico es necesario restaurarlo para volver a la normalidad. Normalidad significa que el derecho y el orden jurídico vuelven a tener validez: "Es necesario restablecer el orden para que el orden jurídico adquiera sentido. Hay que crear una situación de normalidad…"[30].

Aunque, en el orden de fundamentación, la decisión política está por encima de la norma, y aunque en ese mismo orden de fundamentación la voluntad decisoria es siempre superior y está por encima del orden normativo porque es su causa, con todo, en términos absolutos, esa politicidad no es *preferible* a la norma, ella solo es *superior* a la norma. Pues Schmitt sostiene que es conveniente la vigencia del sistema de normas cuando este sistema es *orden* normativo, y lo considera preferible a la vigencia de la excepción y de la decisión, porque la norma es orden. Por ello, cuando el sistema jurídico caduca a causa del caos, esa preferencia aconseja restaurarlo para volver a la normalidad. Cuando el soberano introduce un nuevo orden normativo queda totalmente satisfecha la conveniencia de que rija la norma.

Pero a pesar de que la vigencia de la norma es *más conveniente* porque ella es orden, siempre el soberano *puede más* que la norma porque él introduce el orden. Con la irrupción de la decisión del soberano en el caso de excepción queda, para Schmitt, totalmente recuperada la esencia de la política. La decisión es una acción del poder político que opera como constituyente, utiliza la excepción como instancia para actuar contra la Constitución preexistente, para neutralizarla y para crear una nueva Constitución. Esta acción, que proviene de una facultad ilimitada del soberano (*unbegrenzte Befügnis*)[31], es equivalente a una omnipotencia soberana. Ésta es, precisamente la situación en la que el soberano decide en caso de excepción. Esta definición de soberano es esencialmente política y no está limitada por el derecho, pues el criterio para medir el derecho y la normalidad es la decisión política que suspende el derecho y el orden en el caso de excepción e introduce un orden nuevo. Siempre lo político se muestra por encima del derecho. La recuperación de la esencia de la política como fundamento de un orden normativo-jurídico permite percibir que, aunque preferible, este orden es siempre frágil a causa de la fugacidad implícita en su posible caducidad: "La existencia del Estado [=de lo político] muestra una clara superioridad sobre la vigencia de la norma"[32].

Esta apretada síntesis del pensamiento de Schmitt nos permite concluir con la identificación de algunas estructuras formales de la operatividad del soberano (ontológicamente superior) y sus mutuas relaciones con el orden normativo (ontológicamente inferior):

1) La irrupción de la potencia y de la eficiencia de la decisión política del soberano es habilitada por la falencia y el déficit de la norma. Sabemos quién es el soberano cuando sabemos quién puede decidir sobre la excepción del sistema de normas en el momento de su caducidad.

2) La política, en sí misma, aún no es orden normativo, sino decisión y voluntad, pero ella sí es toda la *posibilidad* del orden normativo. Solo cuando esa posibilidad de orden se concreta estamos ante la irrupción de la politicidad. Al mismo tiempo, cuando el orden normativo es restablecido, éste ya no es la política, pues tan pronto como la política restaura el orden, ella se retira y permanece latente, como escondida y retirada, a la espera de una nueva irrupción provocada por alguna futura crisis del orden.

[30] *Politische Theologie*, p. 19.

[31] *Politische Theologie*, p. 19.

[32] Ibid.

3) Para ser derecho, el derecho requiere de la voluntad y de la decisión no jurídicas de la autoridad política. Pero esta decisión política no requiere del derecho para instituir el derecho. La autoridad política no está afectada o limitada por el derecho, está por encima de él.

4) Aun cuando el derecho caduca, éste – no en cuanto *este* orden jurídico determinado y concreto, sino en cuanto sistema de orden *en general* – siempre espera la decisión política para volver a tener vigencia; y cuando el orden normativo o derecho está vigente, la decisión política no desaparece, sino que asume una latencia, un estado de "estar en espera" del momento de crisis para poder mostrarse nuevamente como poder soberano e instancia decisoria.

5) El orden jurídico muestra una manifiesta paradoja. Por una parte, en cuanto es orden, no es voluntad ni política. Por la otra, en cuanto a su origen y a su fundamento, ese orden jurídico muestra cierta politicidad, pues el origen de su existencia está en la decisión política del soberano. Pero también la decisión política es paradojal, pues al tiempo que es voluntad y no orden, sin embargo, en ella se concentra toda la posibilidad de la existencia del orden, pues todo el fundamento y posibilidad de existencia del orden jurídico reside en la decisión.

6) Si bien la voluntad soberana muestra absoluta superioridad sobre el orden jurídico pues puede proceder a su caducidad y a la introducción de un orden nuevo, esa voluntad soberana no es equivalente a una automática caducidad de ese orden. La voluntad soberana solo es equivalente a la *posibilidad* de restaurarlo. Solo en caso de crisis la voluntad soberana es equivalente a la *automática caducidad* del orden. La voluntad soberana y su politicidad son causa de la caducidad del sistema jurídico solo cuando éste se muestra caótico, y también son garantía de la restauración del sistema jurídico cuando, como consecuencia del caos, ha caducado su existencia.

7) Aunque en el orden de fundamentación la decisión política está por encima de la norma porque es su causa, y aunque siempre la voluntad decisoria es superior y está por encima del orden y de su caos, esa politicidad no es preferible a la vigencia de la norma. Puesto que la norma es orden, su vigencia es preferible a la vigencia de la excepción y de la decisión. Schmitt privilegia la vigencia del sistema de las normas, no su caducidad. El orden es preferible al caos del orden. Cuando el sistema jurídico caduca a causa del caos, esa preferencia aconseja restaurarlo para volver a la normalidad.

8) Schmitt prefiere la normalidad a la excepción; no se opone a que la norma obligue, sino que prefiere esa obligación. Pero la norma obliga exclusivamente en situaciones de normalidad, i.e. en situaciones de vigencia del sistema de normas. Su confrontación con el normativismo se limita a negar la reducción del sistema de normas a una norma o, en última instancia, a una norma fundamental. Pues la norma fundamental, dice, no se deduce de una norma, sino de una decisión política y soberana. Ésta es obligante en situaciones de excepción. Así, su litigio con el normativismo no afecta la validez del sistema de normas, sino solo el fundamento y el origen de esa validez.

9) Aunque norma y orden jurídico obligan cuando tiene vigencia la normalidad, durante esa vigencia la soberanía de la decisión sigue existiendo en estado latente y reducida a un mínimo (*auf ein Minimum*). El carácter soberano de la decisión como fundamento absoluto de toda norma solo se pone de manifiesto en su verdadera esencia, i.e. solo transita desde ese estado latente a su estado de total actualidad y con irrupción plena en el momento de la excepción, suspensión y crisis del sistema normativo[33].

[33] *Politische Theologie*, p. 19.

IV. Egidio y Schmitt: semejanzas y diferencias

"Todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría política son conceptos teológicos secularizados[34]. Esta confesión de parte parece suficiente para relevarnos de alegar pruebas en favor de la fuerte impronta teológica de la teoría política de Schmitt. Con todo, y como conclusión, algunas semejanzas y diferencias entre Schmitt y Egidio nos permitirán marcar con mayor precisión sus respectivas posiciones teológico-políticas.

En lo que concierne a las semejanzas – siempre teniendo en cuenta que esas semejanzas deben ser entendidas aquí en términos simplemente estructurales y como concernientes solamente a la operatividad del soberano entendido como poder político absoluto – cuatro son las tesis principales de Schmitt que encuentran un antecedente en Egidio:

(1) la excepción y/o suspensión de la vigencia de la normalidad jurídica puede ser estructuralmente analogada al milagro en teología[35];

(2) es soberano (*ab-solutus*) quien decide en caso de excepción[36];

(3) en caso de excepción la decisión política del soberano es análoga a la decisión infalible del Papa[37]; así como el soberano decide sobre el estado de excepción operando desde fuera de ese orden, del mismo modo el Papa decide sobre la crisis de la Iglesia desde fuera y por encima del orden institucional de la Iglesia.

(4) la peculiaridad de la cuarta semejanza es casi ineludible; ella constituye una de las paradojas más interesantes y, al mismo tiempo, de más difícil resolución teórica en ambas teologías políticas. Ella puede formularse así: mientras la normalidad y la regularidad propia del orden jurídico en Schmitt y del orden institucional de la Iglesia en Egidio expresan un orden alterable y accidental, la irrupción del *casus imminens* en Egidio y del caso de excepción en Schmitt muestran una *potestas* inalterable y ontológicamente irrevocable. Ello hace del papa en la Iglesia y del soberano schmittiano dos figuras estrechamente asociadas con el momento de la excepción, y ello hace del momento de la excepción el momento en que se pone de manifiesto la esencialidad e inalterabilidad del poder político absoluto.

En cuanto a las diferencias,

(1) La primera se verifica entre el carácter no-secular de la teología política de Egidio y el carácter secular de la teología política de Schmitt. Para Egidio la teoría política depende totalmente de una teología que deja ingresar en la realidad una sacralidad objetiva, extensiva a todo el orden político y que hace de él un orden sagrado. Esta sacralidad no es estructural o formal, sino *esencial* y constitutiva, y lo es hasta el punto de que cada momento de la política equivale a un momento de la presencia del orden sagrado en el mundo. Pues Egidio sostiene una total sacralización eclesiástica de la política que no admite ni secularización ni emancipación de los momentos políticos de la realidad respecto de la Iglesia; ello permite definir su teoría política como continuación de la teología. En cambio, para Schmitt la presencia de la teología en la política es un "como si". La política, vaciada de sacralidad objetiva, recibe de la teología solo estructuras cuya validez está condicionada por su estricta formalidad. Por ello la teología política de Schmitt es una

[34] *Politische Theologie*, p. 49.

[35] *Politische Theologie*, p. 49.

[36] *ut supra,* nota 29.

[37] *Politische Theologie*, p. 71.

formalización de la teología que *no ofrece contenidos* a la teoría política, sino estructuras, tipos de relaciones entre sus protagonistas y tipos de operaciones entre ellos solo análogas a las de la teología.

(2) La segunda – y gran – diferencia tiene lugar entre dos decisiones irrevocables: la decisión papal y la del soberano. Puesto que en Egidio la teología equivale a un contenido objetivo que incluye un conjunto de tesis dogmáticas, el papa es infalible porque *sabe*, i.e. su decisión depende de su conocimiento de verdades objetivas y de existencia real de las que él es el primer e inmediato recipiendario y, consecuentemente, el árbitro último acerca de su contenido, pues él, primero después de Dios en la tierra, actúa *veritate testante*[38], es decir, como testigo de *una verdad anterior a la decisión* y, por ello, determinante de la decisión. En cambio, el soberano de Schmitt es el último árbitro acerca del estado de excepción, pero no porque sabe, sino porque *puede* decidir acerca de él; en este caso el soberano no opera como testigo y conocedor de la verdad (*veritate testante*), sino en virtud del poder de su voluntad (*voluntate potente*). Con ello, la diferencia entre ambos está marcada por el *conocimiento* que según Egidio define la infalibilidad papal acerca del contenido del Cristianismo y por la *voluntad* del soberano que según Schmitt define su infalibilidad porque el poder de esa voluntad lo muestra colocado por encima de cualquier otra voluntad decisoria.

(3) Si en el caso de la segunda diferencia la decisión papal parece ganar una cierta objetividad en comparación con la decisión política del soberano cuyo arbitrio se apoya solo en su voluntad, en cambio en esta tercera diferencia puede señalarse una suerte de pérdida de racionalidad en la decisión infalible del papado, pues mientras éste recurre a un conocimiento objetivo revelado, en el caso de Schmitt la decisión apela a un principio de indiscutida racionalidad "instrumental", que es la necesidad de restablecer un orden que garantice el retorno a la norma.

V. Conclusión

Mi problema aquí no fue fundamentar la existencia de un absoluto político ni definir su condición ontológica. Tampoco fue justificar su operatividad, pues si admitimos que ese absoluto político existe, debemos admitir que él opera de modo consecuente con su carácter *ab-solutus*. Mi problema consistió en esclarecer en qué medida naturalismo y/o voluntarismo están comprometidos en la respuesta de la teología política a la pregunta por el origen del orden político. En otros términos, intenté encontrar el fundamento último de dos decisiones que se presentan como últimas e irrevocables desde fuera de sí mismas al momento de instituir un orden político. Egidio presenta la decisión soberana del Papa como última porque es *infalible*, mientras que Schmitt presenta la decisión política soberana como última porque es la única que *puede*. ¿Podemos agregar algo más a cada una de esas dos decisiones últimas?

Podemos encontrar ese algo más y específico de cada decisión analizando la segunda diferencia – señalada más arriba – entre la decisión papal en Egidio y la decisión soberana Schmit. De esa diferencia resultaba que, en Egidio, la teología es portadora de un conjunto de verdades objetivas que el papa conoce y de las que él es el intérprete. La decisión papal es un acto infalible porque el papa es el primer e inmediato recipiendario de ellas porque su decisión depende de su conocimiento de esas verdades de cuyo contenido él es el árbitro último. El papa opera *veritate testante*, es decir, como testigo de una verdad determinante de la decisión porque es anterior a ella. En cambio, el soberano de Schmitt es el último árbitro acerca del estado de excepción, pero no porque sabe, sino porque puede decidir acerca de él; en este caso el soberano no opera *veritate testante*, sino *voluntate potente*, aunque, como lo he señalado, asistido por una buena dosis de racionalidad "instrumental" implícita en la necesidad de corregir el caos y restablecer un orden que garantice el retorno a la norma.

[38] La expresión es de la Bula *Unam Sanctam*, en *Corpus Iuris Canonici* (Extravv. commun., lib. I., tit. VIII, "De maioritate et obedientia", cap. I), ed. Friedberg, vol. II, 1246.

En síntesis, aunque en Schmitt y Egidio decisión soberana e infalibilidad papal son irreductibles a una instancia precedente y aunque ambas decisiones están colocadas por encima de cualquier otra decisión, existe una relevante diferencia entre nuestros dos "teólogos" de la política: según Egidio, el papa tiene un *conocimiento* del contenido del Cristianismo que hace de la decisión papal una decisión infalible; y según Schmitt, la voluntad soberana define su infalibilidad en virtud de la *racionalidad* implícita en la posibilidad del soberano de restaurar el orden jurídico considerado, *no como este orden, sino como orden en general*. Ambos suscribirían a Horacio: "hay una medida en las cosas, hay ciertos límites más allá de los cuales no puede consistir lo recto"[39].

Referencias bibliográficas:

Bula Unam Sanctam. In: *Corpus Iuris Canonici* (Extravv. commun., lib. I., tit. VIII, "De maioritate et obedientia", cap. I), ed. Friedberg, vol. II, 1246.

Carrasco, M. P., "El giro hacia la descolonizaciòn del pasado en la historiografìa medieval". In: *Patristica et Mediaevalia* XXXVII (2016), pp. 37-50.

de Lagarde, G. *La naissance de l´esprit laïque au déclin du moyen âge*. T. I : Bilan du XIIIe siècle. T. II: Marsile de Padoue ou le premier théoricien de l'État laïque, Saint-Paul-Trois-Châteaux, éditions Béatrice, 1934 (con sucesivas reediciones).

Egidio Romano, *Aegidius Romanus. De ecclesiastica potestate*. Edición de R. Scholz. Scientia, Aalen, 1961.

Flickinger, H.-G. (Her.), *Die Autonomie des Politischen. Carl Schmitts Kampf um einen beschädigten Begriff* (Herausgegeben von Hans-Georg Flickinger), Weinheim, VCH, 1990.

Piaia, G., "Storia della filosofia e decolonizzazione del passato". In: *idem*, *Il lavoro storico-filosofico. Questioni di metodo ed esiti didattici*, Padova, 2007, pp. 11-30 (originalmente publicado en *Storiografia ed ermeneutica. Atti del XIX Convegno di assistenti universitari di filosofia*, Padova, Gregoriana, 1974, pp. 47-60).

Scattola, M. *Teología política*, Nueva Visión, Bs. As., 2008.

Schmitt, C., *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker & Humblot, München-Leipzig, 1934, 2ª ed.

Recebido em 01 de julho de 2020. Aceito em 20 de fevereiro de 2021.

[39] Est modus in rebus, sunt certi denique fines, quos ultra nequit consistere rectum (Horacio, *Sátiras*, I, i, 106-7).

doispontos:
Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos

Agostinho e o tempo da alma.

Augustine and the time of the soul.

Cristiane Negreiros Abbud Ayoub[1]
Universidade Federal do ABC – UFABC
cristianenaa@gmail.com

Resumo: Um marco sobre a questão do tempo na História da Filosofia, o livro XI das *Confissões* de Agostinho de Hipona (354–430) ainda hoje recebe interpretações. O presente artigo menciona pontos que já apresentei noutro texto sobre o tempo como espelho da alma, no entanto ele recebe o acréscimo de dois pontos que mudam a ênfase de minha interpretação prévia: (1) a citação a Josué e (2) a escolha de *Deus creator ominum* para exemplificar a relação, via tempo, entre ser humano, Deus e o mundo. Mediante a análise textual do livro XI, a seguinte conclusão será encaminhada: embora Agostinho não recuse a existência do tempo como uma realidade independente das vivências humanas, ele privilegia outro aspecto do tempo, medular nas *Confissões,* a saber, a relação humana com o tempo em correspondência com a intenção da vontade pela qual a vida humana é governada. Em Agostinho, o tempo da vida se compromete com a ética, e reflete o modo como a vontade habita a vida. Tempo e alma, nas *Confissões*, são interdependentes a ponto de a experiência humana do tempo ser um espelhamento da vontade.

Palavras-chave: Agostinho, tempo, eternidade, vontade, *jubilus*, canto.

Abstract: A landmark on the question of time in the History of Philosophy, the book XI of the *Confessions* of Augustine of Hippo (354–430) receives interpretations still today. This article mentions some points I have presented in another text about time as a mirror of the soul, but it brings two new points which shifts the emphasys of my previous interpretation: (1) the analysis of Augustine's commentary to Joshua and (2) the choice of *Deus creator omnium* to exemplify the relationship between human beings, God and the world. Through textual analysis of Book XI, the following conclusion will be drawn: although Augustine does not reject the existence of time as an independent reality of human experiences, he privileges another aspect of time, which is central to the Confessions, namely, the human relationship with time in correspondence with the intention of the will by which human life is governed. According to Augustine, the time of life is committed to ethics and reflects the way the will inhabits life. In the Confessions, time and soul interdependent to the point that the human experience of time mirrors his will.

Keywords: Augustine, time, eternity, will, *jubilus*, chanting.

[1] Presidente do CEPAME (Centro de Estudos de Filosofia Patrística e Medieval de São Paulo - http://cepame.fflch.usp.br/) e vice-coordenatora do Grupo de Trabalho História da Filosofia Medieval e a Recepção da Filosofia Antiga (https://gtfilosofiamedieval.wordpress.com/).

1. Sobre a pertinência de se considerar a relação entre tempo e vontade no livro XI *das Confissões*.

No prólogo do livro XI das *Confissões*, Agostinho anuncia sinteticamente a temática dessa unidade, relacionando eternidade, tempo e vontade. Analisaremos esse prólogo com o intuito de comprovar a pertinência e a relevância da relação entre tempo e vontade no referido livro.

O autor inicia assim: "Porventura, senhor, sendo tua a eternidade, ignoras o que te digo, ou vês com o tempo o que se passa no tempo?" (AGOSTINHO, *Confissões,* XI, 1, 1; 2009, p. 26).[2] O primeiro aspecto a ser destacado desta pergunta é que ela apresenta a temática do livro XI: a eternidade divina em sua relação com o escritor das *Confissões* (imerso na temporalidade). Essa pergunta expressa a desproporcionalidade entre quem pergunta e escuta (Agostinho, porta-voz dos humanos) e seu destinatário (Deus, seu superior e detentor da eternidade). Em um polo dessa comunicação está Agostinho (porta-voz de seus leitores), que faz a pergunta e abre-se à busca e à escuta da resposta. No outro polo desse diálogo, coloca-se o destinatário único, superior e detentor da eternidade. A incompatibilidade entre esses dois polos não impede sua comunicação, embora requeira um esclarecimento sobre como a eternidade se faz presente no tempo.

Com efeito, traduzimos o pronome interrogativo latino "*numquid*" por "porventura", na falta de uma palavra ou de uma expressão cujo significado lhe equivalesse em língua portuguesa. Em latim, "*numquid*" introduz perguntas que exigem respostas necessariamente negativas. Assim, a pergunta "Porventura, senhor, sendo tua a eternidade, ignoras o que te digo, ou vês com o tempo o que se passa no tempo?" é a afirmação de que Deus está presente no tempo, pois (1) ele não ignora o que lhe é dito, embora isto apareça na temporalidade, (2) tampouco conhece "com o tempo o que se passa no tempo". O modo da presença e do conhecimento divinos no tempo é distinto daquele característico dos seres temporais, e isso é marcado por Agostinho através de duas qualidades exclusivas de Deus: a eternidade e a superioridade em relação às criaturas. Se Deus não ignora a narrativa humana temporal e prescinde de que esta seja manifestada no tempo, então ele a conhece ao modo da eternidade. Nesse sentido, Deus, mesmo tendo a eternidade e sendo criador, tem acesso ao tempo, pois não ignora o que ocorre no tempo. Portanto, a presença da eternidade no tempo se dá como onisciência.

A onisciência refere-se à simultaneidade do conhecimento divino, à imutabilidade divina e à presença divina no tempo. Simultaneidade, pois o acesso divino às coisas que se mostram no decorrer do tempo independe da aparição fragmentada delas no tempo, o que significa que Deus as conhece simultaneamente, sem a dissipação e a variação entre aparição e ocultamento característicos da temporalidade. Imutabilidade, uma vez que, se Deus conhece tudo sempre, e ele jamais passa a conhecer algo que ele antes não conhecia, então o conhecimento divino é eterno e perfeito, porque não muda, muito embora Deus conheça coisas mutáveis. Presença, uma vez que Deus tem acesso à totalidade das coisas que já foram ou serão manifestadas no tempo. Mas essa presença divina se manifesta no interior do tempo para os seres humanos? Ou, em outros temos, como ela é vivenciada?

A resposta para essa questão encontra-se no texto imediatamente seguinte àquele supracitado. Lemos:

> "Então por que disponho para ti narrações de tantas coisas? Não é, claro, para que venhas a sabê-las por mim, mas excito meu afeto em tua direção e também os afetos daqueles que as leem, para que digamos todos: 'Tu és grande, senhor, e infinitamente louvável' (Salmos 48 (47), 1; 96 (95), 4; 145 (144), 3)." (AGOSTINHO, *Confissões,* XI, 1, 1; 2009, p. 27; grifos nossos)[3]

[2] "numquid, domine, cum tua sit aeternitas, ignoras quae tibi dico, aut ad tempus vides quod fit in tempore?"

[3] "cur ergo tibi tot rerum narrationes digero? non utique ut per me noveris ea, sed affectum meum excito in te, et eorum qui haec legunt, ut dicamus omnes, `magnus dominus et laudabilis valde'."

A questão que se apresenta é: se Deus não passa a conhecer nada além daquilo que ele já conhece através da narrativa humana (e esta é temporal, pois transcorre no tempo), esta é excessiva e desnecessária para Deus; então qual é a razão desta narrativa que nada informa a seu ouvinte? ("Então por que disponho para ti narrações de tantas coisas?") A relevância de narrar temporalmente algo para Deus consiste no exercício da vontade daquele que narra. A elaboração da narrativa, no interior do tempo, "excita" os afetos humanos. Ex-cita, ou seja, chama para fora da temporalidade em direção à eternidade. Tal excitação ocorre não apenas no narrador, mas inclui aqueles que o leem. A razão disso é que todos os seres humanos compartilham um desejo comum de serem felizes no deleite do louvor a Deus.[4]

No tocante ao exercício narrativo, este é especialmente significativo no contexto de uma obra que apresenta a narrativa biográfica de Agostinho nos nove livros iniciais, e, portanto, a pergunta de Agostinho sobre a pertinência do exercício narrativo deve ser entendida também como a pergunta pelo sentido de tal obra. No entanto, não avançaremos nesse estudo porque o enfoque do presente artigo é mostrar que no livro XI há uma relação entre tempo e vontade. Destaquemos, então, uma faceta do exercício narrativo: elaborá-lo e dispô-lo no interior do tempo fragmentário é um ato que excita o afeto humano (tanto o do narrador como o de seus leitores) e reorganiza os acontecimentos vividos no sentido de que eles conduzam ao deleite no louvor (comum) direcionado para Deus.

O processo de refazer a própria vida e narrá-la amorosamente envolve o reconhecimento da presença e da iniciativa divinas, bem como a mobilização da vontade humana. A ação divina é reconhecida e louvada através da confissão de louvor (ou confissão misericórdia divina); a situação humana, pela confissão de pecado (ou confissão da miséria humana). Assim, a vida do narrador ganha novo significado e é dinamizada pelo enaltecimento das ações divinas que socorrem os homens no tempo, e pelo reconhecimento das insuficiências humanas decorrentes do pecado. A narrativa humana expõe a miséria dos homens no seio de uma dinâmica e ganha, mediante a interferência da misericórdia divina, o horizonte da salvação. Se Agostinho narra suas misérias, é com a intenção de deleitar-se louvando Deus.

A centralidade do exercício da vontade com a intenção de amar Deus maximamente é axial na discussão agostiniana do tempo. A ênfase de Agostinho na relação entre vontade e tempo é notável nesta frase: "Já disse e direi: faço isto por amor ao teu amor" (AGOSTINHO, *Confissões,* XI, 1, 1; 2009, p. 27).[5] E como é este amor? O amor humano por Deus envolve uma circularidade: o ato humano de amar Deus é causado pelo amor divino pelos humanos.

> "Por isso, te expomos nosso afeto ao confessar a ti as nossas misérias e as tuas misericórdias 'por sobre nós' (Salmo 33 (32), 22), para nos libertares totalmente, pois que tu o começaste, para deixarmos de ser miseráveis em nós e nos tornarmos felizes em ti; pois que nos chamaste (...). Foi assim que narrei muitas coisas para ti, as que pude e as que quis, pois tu quiseste primeiro, Senhor meu Deus, que eu te confessasse 'que és bom, que a tua misericórdia é para sempre' (Salmo 118 (117), 1)" (AGOSTINHO, *Confissões,* XI, 1, 1; 2009, p. 27)[6]

Agostinho refere-se a um processo que se inicia com um ato divino, que desperta, pela experiência do deleite, o amor humano por Deus. Há, portanto, uma anterioridade causal do amor divino que se doa ao homem e estabelece o horizonte do amor humano por Deus, e isso é constatado em expressões como

[4] A inquietude natural do coração humano encontrará satisfação unicamente no deleite do repouso em Deus. Este é um dos temas fundamentais da filosofia agostiniana e das *Confissões*. Ver *Confissões* I, i, 1.

[5] "iam dixi et dicam, 'amore amoris tui facio istuc.'"

[6] "affectum ergo nostrum patefacimus in te confitendo tibi miserias nostras et misericordias tuas super nos, ut liberes nos omnino, quoniam coepisti, ut desinamus esse miseri in nobis et beatificemur in te, quoniam vocasti nos (...). ecce narravi tibi multa, quae potui et quae volui, quoniam tu prior voluisti ut confiterer tibi, domino deo meo, quoniam bonus es, quoniam in saeculum misericordia tua".

"tu começaste" ("*coepisti*", AGOSTINHO, *Confissões,* XI, 1, 1; 2009, p. 27), "tu quiseste primeiro" (*idem ibidem*, conf. XI, 1,1).

A análise do prólogo do livro XI das *Confissões* mostra que, não obstante a desproporcionalidade entre Deus e o homem, Deus está presente no tempo sem ser determinado por características da temporalidade. Há uma presença divina no tempo que se faz perceber pelo exercício da narrativa humana amorosa. O amor humano por Deus é central na discussão sobre o tempo e é despertado por Deus no ser humano. Esse amor só encontra satisfação naquele que o despertou e move todos os homens em direção a deleitarem-se em um único louvor a Deus. Portanto, mostramos a pertinência do estudo sobre a relação entre tempo e vontade no texto que oferece a temática de todo o livro XI. Passemos, então, ao estudo dos modos dessa relação.

II. A presença da Eternidade no tempo

No livro XI das *Confissões*, a presença da eternidade no tempo é vivenciada pelo ser humano como desejo de Deus. Mas como criaturas temporais desejam a eternidade?

A eternidade é tematizada nos capítulos iniciais do livro XI das *Confissões* (XI, 1-17). Nesses capítulos, ela também é referida como o Princípio sempiterno mencionado no Livro de Gênesis 1,1 ("No princípio, Deus disse: 'faça-se a luz'"); como Filho, Cristo, mediador misericordioso; como Verdade, Virtude e Sabedoria; como o princípio, que é a luz que ilumina intimamente o ser humano, falando-lhe interiormente. Por que essa rede de sinônimos é indispensável para nossa investigação?

Ao comentar essa passagem do exórdio do Livro de Gênesis (*Gn* 1,1), Agostinho defende que, se o "Princípio" fez todas as criaturas, então ele as antecede. Entretanto, dado que o Princípio também é, por definição, eterno, seria rigoroso afirmar que esse Princípio existe antes das criaturas temporais? Sim e não. Não, se isso significar que esse Princípio (que é também Eternidade) existe cronologicamente antes de todas as criaturas terem sido criadas com o tempo. Argumentar desse modo pressupõe a inserção da Eternidade no curso do tempo, como se esta fosse cronologicamente a primeira em uma série. Contudo, se a Eternidade for temporalizada, deixará de ser eterna, o que desautoriza afirmar a anterioridade cronológica do Princípio. Porém, responde-se afirmativamente à questão acima, se a anterioridade for entendida em sentido causal, porque a Eternidade divina cria todas as criaturas (com o tempo) a partir do nada. Consequentemente, a existência das criaturas depende da anterioridade causal da Eternidade, mas não de sua precedência cronológica.

Além disso, Agostinho atribui uma série de sinônimos a Princípio, o que permite associá-los entre si e concluir, com Agostinho, que a anterioridade do Princípio se refere também à iluminação que os humanos recebem intimamente da luz da Eternidade. Trata-se da iluminação que os habilita a pensar sobre o tempo a partir de um parâmetro inequívoco. Neste sentido, para Agostinho, a própria meditação sobre o tempo se inicia a partir do contato humano com a eternidade, pois pela iluminação proveniente da eternidade-princípio, os humanos (temporais) recebem acesso à eternidade divina. É a Eternidade (também designada por Agostinho como "palavra" e "misericórdia") que assegura essa possibilidade. Pensar sobre o tempo requer a iluminação da Verdade eterna, sempre atuante na intimidade humana.

A iluminação divina estabelece, portanto, uma relação com o entendimento humano. A única maneira de o entendimento temporal conceber a eternidade consiste em ser abarcado por ela, ao modo de uma aproximação em relação a algo que sempre esteve presente, mas do qual o entendimento humano se ausentava. Tal processo se aproxima mais de um desprendimento de algumas categorias inadequadas do entendimento humano do que de algo por ele produzido. Como veremos, a tentativa humana de falar sobre a eternidade será exemplificada pelo canto do qual se retiram as palavras, por serem inadequadas

para expressar aquilo que há de ser cantado. A relação humana com a eternidade se faz tanto pelo desejo como pelo conhecimento.

III. A medição do tempo

Um dos dados mais imediatos acerca da relação humana com o tempo é o fato de que o tempo é medido e sentido pelos humanos. Isso mostra que a medição temporal é passível de ser conhecida por quem mede, e não "objetivamente". E como se dá a mensuração do tempo? Defenderemos que ela envolve a atenção daquele que o mede, isto é, medir o tempo é também medir a duração da atenção da alma. Esta atenção, por sua vez, compreende a experiência (ou sensação) humana do tempo. E como sentimos o tempo?

Sentimos o tempo vindo do futuro, atravessando o presente e se tornando passado. Mas onde isso ocorre? Para encaminhar essa discussão, Agostinho descarta que a sucessão temporal permaneça como algo que conserve seus momentos sucessivos na exterioridade. Com efeito, o autor questiona se o futuro, o presente e o passado existem como realidades exteriores e independentes do ser humano. Ao considerarmos o tempo futuro, é evidente que ele ainda não existe e, portanto, não é real em si mesmo. No entanto, temos uma expectativa em relação ao futuro, esta sim presente e real como sensação anímica. E quanto ao passado? Este se refere ao que não existe mais externamente, pois já passou e, portanto, o que é passado inexiste em si mesmo. Não obstante, conhecemos o que passou pois o conservamos presente em nossas memórias, ou seja, o passado é a memória presente daquilo que passou. Finalmente, indagamos se o presente existe. Até mesmo esta afirmação se mostra falsa, pois, ao tentarmos reter a existência do tempo presente (do instante), ele escorrega para o passado, que já deixou de existir. Portanto, tampouco o presente existe exteriormente. Contudo, o presente conserva-se na alma.

Se o tempo exterior é tão elusivo, como explicar o fato de ele ser medido? Agostinho responde a esta dificuldade referindo os três tempos à presença interior. Apenas na interioridade humana o futuro, o presente e o passado conservam alguma realidade. Portanto, nesse sentido, o tempo será considerado como algo interior, cuja realidade e presença são percebidas pela alma. A interiorização e psicologização do tempo serão fundamentais para considerarmos a relação entre tempo e vontade.

Para Agostinho, tempo e memória são interdependentes. Ela é o grande receptáculo da alma, na qual se encontra guardado tudo que é conservado na interioridade humana. Seguindo essa linha de raciocínio, o passado é entendido por Agostinho como a presença daquilo que já ocorreu e passou (fora), mas que resta presente na memória (dentro). O futuro existe tão somente na interioridade humana e é uma expectativa elaborada a partir de conteúdos presentes na memória. Enfim, o presente é definido como olhar da alma. Os três tempos (passado, presente e futuro) são explicados por Agostinho nos seguintes termos:

> "Isto agora é límpido e claro: nem as coisas futuras existem, nem as coisas passadas, nem dizemos apropriadamente 'existem três tempos: o passado, o presente e o futuro'. Mas talvez pudéssemos dizer apropriadamente 'existem três tempos: o presente das coisas passadas, o presente das coisas presentes, o presente das coisas futuras'. Pois os três estão de alguma maneira na alma e eu não os vejo em outro lugar: o presente das coisas passadas é a memória, o presente das coisas presentes é o olhar, o presente das coisas futuras é a expectativa." (AGOSTINHO, *Confissões,* XI, xx, 26; 2009, p. 43)[7]

Desta passagem das *Confissões*, concluímos que toda experiência temporal humana depende de uma referência interior. Mas se Agostinho interioriza o tempo, como explicar o fato de medirmos e comparamos as durações dos tempos? Ora, não se pode fixar o curso do tempo, pois o tempo exterior é definido por

[7] "Quod autem nunc liquet et claret, nec futura sunt nec praeterita, nec proprie dicitur: tempora sunt tria, praeteritum, praesens et futurum, sed fortasse proprie diceretur: tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris. Sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non video, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris exspectatio."

sua fugacidade e está sempre passando. Assim, é impossível medir o tempo a partir de uma duração que lhe sirva de medida padrão. Não há como comparar duas durações de tempo à maneira de dois corpos extensos e com comprimentos diferentes. Entretanto, o tempo não tem extensão porque infixável (não se pode retê-lo de modo a demarcar espacialmente seu começo e seu fim), por isso o tempo é localmente inextenso. Logo, se exteriormente o tempo sempre passa, não há medida de tempo que possa servir de parâmetro para contar outros tempos. Então, de que modo encaminhar a questão sobre a medição do tempo? Se Agostinho se refere ao tempo como experiência humana pertinente à memória, portanto à interioridade, então o tempo existe internamente, mas como medir algo interior? Como mensurar algo sem extensão corpórea?

Em defesa de que a medida do tempo não se refere à extensão de algo exterior e corpóreo, Agostinho assevera que, quando se mede o tempo, mede-se a distensão da atenção da alma. Em outras palavras, o tempo dura para nós o quanto dura nossa atenção, e é ela que medimos. Nesse sentido, Agostinho define o tempo como *distentio animi* (distenção da alma), o que requer esclarecimento porque o sentido mais usual de *distentio* é corporal e a alma, na filosofia de Agostinho, é incorpórea.

IV. *Distentio animi*

Para compreender o significado agostiniano de *distentio animi,* averiguemos primeiramente o significado de *distentio*. No *Oxford Latin Dictionary,* o curto verbete "*distentio*" consta de duas definições, ambas esclarecedoras da questão do tempo. O primeiro significado divide-se em dois aspectos complementares: (1) exteriorização enquanto prolongamento para fora, distensão ("*a stretching out*"); ocupação (ocupar, ir habitar, acampar).[8] Assim, primeiramente *distentio é* exteriorização, ocupar, habitar algo fora. Conforme o segundo significado, *distentio* é inchaço ou distensão corporal, por exemplo, estomacal ou do braço; diz respeito ao prolongamento antinatural para fora devido a alguma tensão ou doença interior, e que leva a uma deformação.

Distentio é também a forma participial do verbo *distendo,* tal como "distendido" em português. No referido dicionário, o verbo *distendo*[9] reapresenta os significados mencionados acima com acréscimos: "*to stretch asunder"* (separar em partes, fragmentar, separar distanciando)[10], dividir, separar, afastar; ter determinada extensão (ocupar uma determinada medida de área); distrair, dirigir-se para fora, dispersar-se; distender por desgaste, a exemplo de um músculo. *Distendo* é também um composto de "*dis*" e "*tendo*"; e *tendo* (tender) também denota ter vontade, almejar, voltar-se para, inclinar-se a, tender a, ansiar, mudar o curso em outra direção, dedicar-se a algo, esforçar-se, insistir, persistir.

Essa gama semântica sugere que a *distentio animi* (*distentio* da alma), com a qual Agostinho define o tempo, pode ser interpretada como o processo de a alma voluntariamente habitar (ocupar) o mundo exterior. A *distentio animi* ocasiona um desgaste em razão de um anseio antinatural e persistente. Trata-se de uma inclinação para fora que causa uma cisão, uma separação na alma, dissipação (fragmentação) e alheamento, afastando-a de seu interior e apartando-a do lugar onde ela poderia encontrar Deus. A *distentio aninmi* comporta, além dessa fratura anímica, uma dispersão da vontade, gerando, assim, dispersão, divagação, desgaste e fragmentação enfraquecedora da vontade em muitos quereres. Ela se refere à sobrecarga da alma com preocupações e solicitações oriundas de uma vontade desordenada porque busca satisfazer seu desejo fundamental de Deus dispensando-se com coisas temporais e mutáveis. A *distentio* refere-se

[8] http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=distentio&la=la#lexicon .

[9] http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0059%3Aalphabetic+letter%3DD%3Aentry+group%3D45%3Aentry%3Ddistend

[10] https://www.merriam-webster.com/dictionary/asunder

ao apego da vontade às coisas temporais e impermanentes como se estas pudessem corresponder ao desejo humano de felicidade, verdade e estabilidade. Isso leva o ser humano a desfrutar desmedidamente momentos passageiros de satisfação.

Entretanto, a concepção agostiniana de *distentio animi* nem sempre é negativa e também conota o alargamento da alma e seu deleite em Deus. Analisemos a referência de Agostinho a Josué 10:12:

> "Pois, quando, a pedido de alguém, o sol parou para que um combate vitorioso se completasse, o sol ficou parado, mas o tempo prosseguiu. Com efeito, através do espaço de tempo que lhe bastou, aquela batalha ocorreu e acabou. Vejo então que o tempo é certa distensão." (*Confissões*, XI, xxii, 30; 2009, p. 47)[11]

No Livro de Josué, Deus detém o curso do Sol e da Lua, imobilizando-os para uma batalha virtuosa ser completada. É notável que, no contexto do livro XI das *Confissões,* essa passagem produza uma guinada no texto. Até esse ponto, Agostinho refutava as teorias que definiam o tempo a partir dos movimentos solares. A partir dessa menção a Josué, Agostinho não deixa dúvidas sobre quem comanda o tempo: Deus, criador e senhor do tempo. Deus pode inclusive parar o tempo cronológico, parar o curso dos astros, para que os seres humanos ajam na história em uma outra temporalidade. O intuito dessa atitude divina, segundo o texto de Josué, é viabilizar que se complete uma guerra difícil, porém justa (porque comandada por Deus). Mas como entender essa referência no livro XI das *Confissões*?

Em seu livro *Knowing God and the Soul*, Roland Teske enfatiza que, nas escrituras, algumas categorias são atribuídas a Deus sem que isso implique a categorização do próprio ser divino. Teske esclarece que, por exemplo, quando as escrituras mencionam que Deus mudou sua ação, tomando alguma iniciativa (como deter o curso dos astros, eu acrescentaria), isso não significa que Deus tenha mudado e, portanto, que ele seja mutável. Em vez disso, Agostinho defende a imutabilidade divina e sustenta que tal mudança diz respeito à mudança da perspectiva humana em relação ao Deus imutável. Nesse contexto, proclamar que Deus deteve o curso dos astros pode ser interpretado como uma mudança ocorrida na relação do ser humano com a eternidade, em razão de o ser humano ter passado a agir de acordo com sua própria vontade, que passou a querer realizar algo justo, uma batalha que Deus comandara. Assim, há um certo "tempo da justiça" que reflete aos justos outra vivência e percepção do tempo cronológico (o tempo dos astros), que parou para aquele homem agir por sua vontade, consonante com a vontade divina.

Em Josué, narra-se que Deus deteve o curso solar e lunar durante quase um dia inteiro para que uma batalha fosse completada. O texto bíblico de Josué indica o contexto da passagem mencionada: trata-se de uma batalha virtuosa e que deveria ser completada por ser justa. A justiça confere virtude a tal batalha que, embora comandada por um ser humano, havia-lhe sido ordenada por Deus. Josué estava motivado por sua verdadeira vontade, a qual coincidia com a divina, obedecendo-lhe.[12] Este amoldamento da vontade humana à divina leva o ser humano a experimentar uma temporalidade mais expansiva e perene. Josué obteve, então, a vivência de outra temporalidade: aquela governada por um desejo divino e que culmina no contentamento interior e mais largo, a *delectatio*.

O direcionamento do amor humano por e para Deus provoca uma temporalidade orientada para a manifestação de Deus no tempo. Josué, ao colocar sua vontade a serviço da vontade divina e combater uma guerra justa, teve a experiência de o sol ter sido parado, pois a temporalidade que passou a vigorar não era mais aquela mensurável pelo movimento astral. O tempo da batalha passou a servir à interiorização e à

[11] "quia et cuiusdam voto cum sol stetisset, ut victoriosum proelium perageret, sol stabat, sed tempus ibat. per suum quippe spatium temporis, quod ei sufficeret, illa pugna gesta atque finita est. video igitur tempus quandam esse distentionem."

[12] Quanto à vontade humana se submeter à vontade divina e tornar-se mais livre e ordenada, recomenda-se o estudo da dissertação de mestrado de Rodrigo F. Sote que versa sobre a situação da vontade humana a partir da noção de *ordo amoris* no contexto das *Confissões* de Agostinho (SOTE, 2017).

elevação da vontade de Josué e ocasionou seu ultrapassamento e a experiência da grandeza supereminente de Deus, o Deus-Justiça-Eternidade. Por isso, pareceu aos seres humanos, que medem o tempo pelos astros, que Josué fez algo impossível de ser praticado por um humano mortal.[13]

No Antigo Testamento, as conquistas bélicas de Josué são comemoradas com uma expressão sonora de alegria e vitória, o *jubilus* (Êxodo 32, 17). Quanto ao *jubilus*, Gianfranco Ravasi explica que "na bíblia, os cantos marciais tinham uma veia religiosa porque eram ligados à guerra santa (RAVASI, 1992, p. 86).[14] Ainda conforme Ravasi, esses cantos sagrados de guerra são mencionados numa aclamação "famosíssima de Josué ('Sol, pare sobre Gibeom e você, lua, sobre o vale de Aijalom')" (*idem ibidem*).[15] Josué, segundo o comentador, traz uma "oscilação entre o canto militar e o canto litúrgico" (*idem*, p. 87).[16] Ora, essa passagem é precisamente aquela mencionada por Agostinho no livro XI das *Confissões.* Embora o texto de Agostinho não mencione o aspecto de júbilo característico das conquistas bélicas de Josué, o texto do livro XI das confissões parece aludir ao *jubilus,* agora ainda de modo sugestivo, posteriormente de maneira mais pronunciada.

Portanto, a menção a Josué convoca a memória do *jubilus* e do deleite coletivo em louvar Deus, os quais foram declarados, em *Confissões*, XI, 1, 1, a meta e o motivo da escritura da meditação sobre o tempo. Essa interpretação está de acordo com o que defendemos antes, a saber, (1) que o significado do tempo diz respeito a como a alma direciona seu desejo fundamental de Deus; (2) que, quando a alma volta seu amor para a exterioridade (vide o primeiro sentido de *distentio*), o tempo lhe foge e ela se desgasta; e (3) que, se o desejo humano se dirige para Deus (acessível ao homem através da interioridade) e ao aproximar-se de Deus, o ser humano se dirige para onde a Eternidade fala enquanto Princípio, Palavra e Verdade. Considerando esses três pressupostos, pensamos que as ações e reflexões humanas colaboram para a experiência de uma expansão interior (dilatação)[17], uma sorte de aumento do "espaço" da alma. Espaço da alma, aqui, denota uma ampliação ao revés da disposição dispersiva da vontade. O prazer oriundo da *distentio* prioriza exaustiva e apressadamente as coisas temporais. Em contraposição, o deleite provém e produz tantas ações virtuosas que, aos olhos de outros, pode parecer que o tempo parou para que o virtuoso triunfasse.

O desgaste e o deleite anímicos dizem respeito à experiência que a alma tem de sua vontade no tempo. Nesse sentido, a magnitude e o valor do tempo não são dimensionados quantitativamente, senão em termos qualitativos. O tempo do deleite é menos fugaz e menos dispersivo. O "espaço" correspondente a esse tempo é mais largo e intenso. O tempo do deleite é vivido, tanto quanto possível, orientado para a eternidade. Nessa dimensão temporal e espiritual, o tempo admite uma velocidade ditada, experimentada pela vontade humana virtuosa alinhada e ampliada pela vontade divina. A defesa de uma temporalidade do deleite interior e espiritual recebe um argumento decisivo quando Agostinho observa que não apenas o tempo é mensurável, mas também o silêncio.

---

[13] Segundo Gianfranco Ravasi: "Nella Bibbia i canti marziali hanno spesso una venatura religiosa perchè erano connesi a la guerra santa" (p. 86). Os cantos sagrados de guerra são mencionados numa aclamação "famosissima di Giosuè ("Sole, fermati in Gabaon et tu, luna, sulla valle di Aialon" - Josué 10,12) (p. 86). Essa passagem é precisamente a mesma mencionada por Agostinho. Para Ravasi, há, em Josué, uma "oscillazione tra canto militare e canto liturgico" (p. 87). Portanto, interpretamos que, nessa passagem das *Confissões,* Agostinho refere-se a duas características do canto mencionado no texto de Josué, a saber, um canto simultaneamento bélico e sagrado, chamado de *jubilus.*

[14] "Nella Bibbia i canti marziali hanno spesso una venatura religiosa perchè erano connesi a la guerra santa."

[15] "... famosissima di Giosuè ('Sole, fermati in Gabaon et tu, luna, sulla valle di Aialon')".

[16] "oscillazione tra canto militare e canto liturgico".

[17] O significado de "dilatação" aqui empregado filia-se à apresentação de Jean-Louis Chrétien em *La Joie Spatieuse*, cujo primeiro capítulo, "Saint Augustin et le grand large du désir" (pp. 33-63) é dedicado aos usos de "*dilatatio*" nos escritos de Agostinho.

O silêncio é medido em razão do som, ou seja, é medido como se houvesse som, mas abstraindo-se o som. Isso indica que medir o silêncio é medir a duração do som na existência exterior deste. Ora, se a medição do silêncio for dimensionada em termos de extensão espacial, então tal "extensão" inexistente exteriormente deverá ser entendida enquanto uma extensão que acontece na alma, distensão esta que se situa em um "lugar" interior e com "extensão" anímica. Quando o silêncio é medido, mede-se a alma ocupando o que não tem sonoridade, como se ela mesma fosse a sonoridade. Nesse sentido, mede-se o movimento de a alma ocupar o tempo. Trocando em miúdos, o exemplo dado por Agostinho sobre a medição do silêncio mostra que isso equivale a medir a duração do tempo com base na ocupação que a alma faz de sua própria existência (com pensamentos e vontades).

Outro exemplo fornecido por Agostinho sobre o alargamento da alma refere-se ao ato de cantar. O ato de cantar, e não o movimento circular dos astros e dos tornos dos oleiros, é escolhido como exemplo paradigmático para explicar o tempo. Se o entendimento sobre o tempo é centrado na discussão sobre a alma, então o que pode ser afirmado acerca dos três tempos (presente, passado e futuro)? De que maneira existem? O exemplo selecionado por Agostinho é o canto, por quê? Para Agostinho, o canto ilustra o que ocorre com "todas as ações do ser humano" no tempo (*Confissões,* XI, xxviii, 38; 2009, p. 53). O filósofo apresenta o seguinte experimento mental:

> "Vou entoar uma canção que sei. Antes de iniciar, minha expectativa se estende totalmente, mas quando começar, tanto quanto eu tiver tirado da expectativa, também minha memória se estende, e a vida desta minha ação se distende na memória (em razão do que cantei) e na expectativa (em razão do que cantarei). Minha atenção também está ali, presente, pela qual o que era futuro é arrastado para tornar-se passado. E quanto mais isso acontecer e acontecer, a expectativa será abreviada e a memória será prolongada, até que toda a expectativa seja consumida, quando toda a ação terminada houver transitado para a memória. E o que ocorre na canção toda, também ocorre nas suas partículas singulares, e o que ocorre nas partículas singulares, também ocorre na ação mais longa, da qual talvez aquela canção seja uma partícula, e o mesmo em toda a vida do ser humano, das quais são partes todas as ações do homem, e o mesmo em todo o século dos 'filhos dos seres homens (Salmo 30,20), das quais são partes todas as vidas dos homens." (AGOSTINHO, *Confissões.* XI, xxviii, 38; 2009, pp. 52-53)[18]

Agostinho propõe que seja considerado alguém que está prestes a entoar um canto já conhecido. No decorrer desse cantar, segundo Agostinho, ocorre interiormente a presença concomitante dos três tempos na alma do cantor. Com efeito, enquanto canta, esse alguém sabe tanto o que já cantou, como aquilo que ainda falta ser cantado. E, distendido entre duas atenções diversas, esse mesmo alguém também detém a atenção voltada para o presente, quando produz o som do canto. Todos esses tempos (o canto passado, presente e futuro) pressupõem que haja na memória a lembrança do canto necessária à produção dos três. Assim, quando o cantor profere um som no presente, esse som transita do futuro (como algo que ainda deve cantado) para o passado (como aquilo que já foi cantado). Cantar é, portanto, uma atividade complexa em que a alma precisa estar atenta aos três tempos presentes na sua interioridade como as três atenções da alma. Por isso, estranhamente, cantar significa estender a atenção anímica simultaneamente em passado, presente e futuro, produzindo uma coexistência interna desses tempos. O canto, nesse sentido, estende internamente a alma em tensões de direcionamentos opostos, dilatando-a e deleitando-a.

Contudo, a simultaneidade dos três tempos é impossível no mundo exterior. Na exterioridade, um evento futuro, por definição, não está acontecendo agora (não é presente) nem ocorreu (tampouco é passado). O que ocorre presentemente está acontecendo agora e não pode ser futuro (pois o futuro ainda

[18] "dicturus sum canticum quod novi. antequam incipiam, in totum expectatio mea tenditur, cum autem coepero, quantum ex illa in praeteritum decerpsero, tenditur et memoria mea, atque distenditur vita huius actionis meae in memoriam propter quod dixi et in expectationem propter quod dicturus sum. praesens tamen adest attentio mea, per quam traicitur quod erat futurum ut fiat praeteritum. quod quanto magis agitur et agitur, tanto breviata expectatione prolongatur memoria, donec tota expectatio consumatur, cum tota illa actio finita transierit in memoriam. et quod in toto cantico, hoc in singulis particulis eius fit atque in singulis syllabis eius, hoc in actione longiore, cuius forte particula est illud canticum, hoc in tota vita hominis, cuius partes sunt omnes actiones hominis, hoc in toto saeculo filiorum hominum, cuius partes sunt omnes vitae hominum."

inexiste), nem sequer passado (porque não deixou de acontecer); e, enfim, quanto ao passado, se algo passou e já passou, ele não pode ser identificado com o futuro (que ainda não aconteceu e acontecerá), tampouco com o presente (dado que já terminou). Assim, se os três tempos se excluem mutuamente na exterioridade, o exemplo agostiniano do canto mostra como eles são imbricados na interioridade e os três dependem de uma presença na memória. Há, então, outro regime temporal da alma observado quando ela se atém aos seus próprios movimentos. Essa temporalidade do espírito guarda outra regência, outra velocidade, outro sentido.

V. *Deus creator omnium*

O canto selecionado por Agostinho para explicar o que é o tempo para a alma merece destaque. Trata-se do verso inicial de um hino composto por Ambrósio de Milão: "Deus creator omnium", que significa "Deus criador de tudo". Minha hipótese sobre a razão de Agostinho ter selecionado esse verso será desenvolvida em quatro etapas: (1) a consideração puramente métrica do verso *Deus creator omnium,* (2) a identificação de elementos do *jubilus* nesse canto, (3) a apreciação do significado das palavras desse hino e (4) a ponderação sobre sua exemplaridade em relação à vida humana.

Primeiramente, Agostinho afirma que, para se declamar *Deus creator omnium,* deve-se respeitar a métrica de jambo desse verso, ou seja, oito sílabas alternadas entre breves e longas ("*dĕ-ūs crĕ-ā-tor ō-mnŭ-ūm*", *Confissões*, XI, xxvii, 35). Mas como cantá-lo? Proferindo suas sílabas, comparando-as, para que umas contem a metade ou o dobro das outras.

Portanto, a primeira consideração de Agostinho sobre tal verso volta-se apenas para a duração das sílabas do canto, separando e abstraindo o significado de suas palavras.

Notavelmente, na dinâmica do livro XI, o hino em questão é motivo da comparação entre a duração das sílabas e serve à defesa da interioridade do tempo. A medição da duração das sílabas, como visto anteriormente, não se realiza na exterioridade, com paradigmas de extensão local. Não há como comparar a duração das sílabas de um canto como se elas pudessem ser afixadas lado a lado, qual estacas, pois o tempo não é algo cujas extremidades (início e fim) possam ser estabilizadas. Contudo, a comparação da duração das sílabas ocorre no canto. Mas como? Para Agostinho, a negação do parâmetro de medição corporal para o tempo direciona a resposta para a interioridade, domínio da alma.

Apenas na interioridade (na memória) atribui-se alguma estabilidade ao tempo, ainda que a própria memória seja mutável e não disponha todos os seus conteúdos simultaneamente à consciência. Na memória, ou seja, na interioridade, a duração das sílabas de um canto a ser produzido encontra uma métrica, pois a memória atribui duração ao que ela se conserva. Isso é provado por Agostinho no passo seguinte de sua argumentação, a saber, a medição do silêncio (*Confissões*, XI, xxvii, 36).

A alma canta em silêncio antes de cantar sonoramente, antecipando o canto dentro de si para, a partir de então, produzir o som. Esse canto interior requer, na memória, tanto a presença daquilo que a alma quer proferir no futuro, bem como do que ela sabe estar produzindo e lembra já ter cantado. Nesse canto interior e anterior, a atenção da alma se expande em três direções no íntimo, e produz a vivência da dilatação de sua própria atenção em três tempos. Como afirmamos anteriormente, há um presente interior mais amplo e que acolhe o presente, o passado e o futuro. Essa temporalidade ampliada e interior não ocorre no exterior.

O canto interior, se for direcionado para Deus e animado pela intenção de louvá-lo, promove o verdadeiro alívio da fadiga da alma. A alma se desgasta por se apegar inadequadamente à exterioridade. No entanto, cantando, a alma se torna menos propensa a exagerar seu prazer em relação à sua exteriorização, o qual é útil se bem equacionado. O exemplo do canto indica a possibilidade de a alma estar mais atenta ao que ela

mesma guarda e produz, e isto é menos transitório relativamente ao tempo exterior. Nesse "lugar interior sem lugar" ("*interiore loco, non loco*", AGOSTINHO, *Confissões*, X, ix, 16), ou seja, na memória, a alma gradualmente pode aproximar-se de seu âmago, "onde" a eternidade lhe fala.

Nossa segunda observação acerca da escolha de Agostinho por esse canto concerne à identificação de elementos do *jubilus* neste canto. Com efeito, ao considerar este canto em seu aspecto puramente métrico (abstraindo-lhe o significado), Agostinho destaca o caráter melismático (sem palavras) desse canto. Se assumirmos essa atitude como programática, tendo em conta que o canto melismático também era referido como *jubilus*, então cantar *Deus creator omnium* promove a abertura humana à presença da eternidade. Conforme Lorenzo Mammì:

> "A comunidade paleocristã conheceu uma forma de canto em que o descolamento entre música e texto é programático: o *jubilus*, canto sem palavras, a mais primitiva das formas melismáticas que constituirão, mais tarde, a glória e o luxo da melodia cristã. O *jubilus* parece ser uma conquista estética do cristianismo. O pensamento clássico desconhece a ideia de um canto que dispense as palavras. O canto melismático é estranho também à tradição judaica." (MAMMÌ, 2017, pp. 328-329).

Mammì reporta-se ao canto sem palavras e não à consideração da métrica do verso. Nós tomamos de empréstimo essas considerações sobre o canto melismático e as empregamos na análise do canto de *Deus creatir omnium*, do qual Agostinho inicialmente considera apenas a reprodução métrica. Com efeito, quando Agostinho considera apenas a parte sonora desse verso, e essa separação caracteriza o *jubilus,* há uma associação entre o canto desse verso e o *jubilus*.

Finalmente, consideremos a escolha de Agostinho por *Deus Creator omnium*, um hino cujo título (ou primeiro verso) significa "Deus criador de tudo". A razão desta escolha não é explicitada por Agostinho, mas a força desse significado merece consideração quer devido ao caráter performático de sua linguagem, quer pelo significado da letra da estrofe.

Esse verso retoma a performatividade da linguagem, já mencionado no início desse artigo. Com efeito, aqui, linguagem personifica e é animada por seu significado, enquanto linguagem viva, linguagem de louvor animada pelo amor a Deus e, por isso, capaz de provocar naquele que a recita a vivência do significado do verso.

O verso inicial desse hino evoca o hino completo, assim, a continuação do hino serve para entendermos ao quê remetia esse primeiro verso ao leitor das *Confissões* na época de Agostinho. O hino de Ambrósio canta:

> "Deus creator omnium/ Polique rector vestiens / Diem decoro lumine / Noctem soporis gratia / Artus solutus ut quies / Reddat laboris usui / Mentes fessas allevet / Luctusque solvat anxios (...)" (Apud MAMMÌ, L., 2017, p. 340, n. 28).

A letra do hino atribui uma dependência de todas as criaturas a Deus, em diversos sentidos. Além de ser o criador único, Deus é referencial para tudo que existe e não é Deus (suas criaturas). Deus rege os movimentos celestes, confere a beleza da luz do dia, promove o descanso revigorante do sono, oferece repouso (*quies*) à fadiga corporal e espiritual e dissolve a angústia da morte. O hino menciona a ambiguidade da experiência humana através de características opostas, por exemplo, Deus confere descanso e repouso corporal e espiritual em compensação à fadiga, ao cansaço e à angústia da existência. O desgaste humano (e sua angústia)[19] é remediado pela vivência da centralidade divina, a qual é menos uma atividade humana que busca acréscimos de autoria humana, e mais uma entrega para essa presença divina, íntima, embora não contida no ser humano, e que requer uma certa "dissolução". As ações que revigoram são ações divinas e não humanas, capazes de dissolver a angústia da morte, de prover o sono reparador (o ser humano é

[19] Em latim, *angustus* significa apertado, estreitado, não espaçoso, comprimido, contraído.

menos voluntariosos no sono), de reger tudo com beleza (o ser humano é regido e opta por harmonizar-se ou não ao ritmo universal, do qual ele não é o autor) e de oferecer uma sorte de descanso que não pode ser proporcionada pelo ser humano, posto que requer seu transbordamento. Esse movimento, a meu ver, refere-se ao contentamento expansivo e revigorante típico do júbilo, em Josué, referido em Agostinho tanto no exemplo de Josué como, agora, no canto de *Deus creator omnium*.

Deus creator omnium retoma, assim, a dicotomia entre deleite revigorante e angústia desgastante. O deleite é júbilo, expressão da alegria da alma que ama e conduz sua vida motivada e voltada para o amor divino. Ademais, como Deus é o criador e aquele que confere ordem ao mundo, o júbilo, então, manifesta também harmonia humana com o cosmos.

Em contrapartida, há outro modo de a alma viver. Trata-se de uma vida desviada de seu destino natural, por isso, per-vertida. Nessa situação, o desejo fundamental humano de repouso em Deus não é alterado, posto que respeita à natureza humana tal como estabelecida por Deus. No entanto, devido ao pecado original e às escolhas pelo desfrute de coisas inferiores a Deus, tal desejo não encontra realização. Em vez disso, o desejo humano de alargamento, de amar Deus, é transferido para realidades inferiores e acaba sendo diminuído e colhendo insatisfações através de prazeres precários.

Portanto, no livro XI das *Confissões*, o hino ambrosiano ecoa a dicotomia entre duas orientações da vontade da alma: (1) o deleite revigorante do direcionamento da alma que se volta para Deus-eternidade; (2) e a fadiga da alma que vive em função de prazeres precários, que provêm das criaturas-temporais. A diferença entre esses dois tipos de prazer, embora conceitualmente clara, não se pauta nas coisas amadas, e sim por como são amadas: as criaturas devem ser amadas na medida em que favorecem a fruição de Deus, e não como finalidade do amor.

Finalmente, o quarto apontamento sobre o exemplo do canto diz respeito à conclusão que Agostinho tece: o que acontece com o canto também se passa na vida humana, quer em cada parte (segundos, minutos, horas, dias, acontecimentos), quer na sua totalidade (a vida de cada ser humano); e até mesmo na totalidade das vidas humanas (e aqui há a universalização absoluta anunciada no prólogo no livro XI). O canto, como a vida, é pensado em termos de durações ou tempos. O canto, como a vida, pode ser jubilante, embora a aquisição perfeita da felicidade plena e estável seja impossível durante a existência no mundo, mas não após o juízo final. E mesmo que futura, ela já é presente em expectativa. Embora a felicidade inesgotável só advenha no pós-morte, ela já está presente ao modo do Deus-Princípio, e o ser humano pode ter experiências de deleite nesta vida, ainda que elas sejam passageiras. Esse deleite acompanha a dilatação interior da alma, e produz uma outra qualidade de tempo, virtuoso, em que a alma, ao invés de se desgastar buscando manter o desfrute daquilo que é impermanente por definição, apresenta-se para aquela presença interior, revigorante e que dissolve a fadiga. Ao referenciar o tempo à Eternidade, Agostinho pensa o tempo como lugar possível para a existência virtuosa e que, embora temporal, sabe-se direcionada à eternidade.

VI. Conclusão

Agostinho pergunta "o que é o tempo?" no contexto de uma filosofia eudaimônica. O tempo não é abordado qual uma substância. Em vez disso, a questão sobre o tempo respeita ao vínculo que a vontade humana estabelece com Deus e com o mundo, bem como à presença divina. O tempo ganha um sentido duplo. Se o tempo é preenchido pelas exigências da vontade dirigida ao prazer dispersante, angustiante e desgastante, ele é, então, o tempo da infelicidade. Se o tempo for preenchido pela vontade que intenta exercitar seu amor por Deus a ponto de chegar ao deleite em louvá-lo, então o tempo é preenchido pela confissão das faltas humanas e pela confissão do socorro divino. Neste segundo modo de viver o tempo,

encontra-se a possibilidade de o homem reinterpretar as próprias misérias e inseri-las na narrativa da misericórdia divina. O tempo do homem que exercita seu afeto em direção a Deus deseja a satisfação do amor fundamental que governa a vida humana e possui momentos de deleite interior.

Portanto, a experiência humana do tempo manifesta o encaminhamento dos amores humanos para Deus ou não, a ponto de o significado e a percepção do tempo acompanharem o sentido que a alma escolhe para sua vida.

Nesse artigo, recuperei parcialmente o que havia sido discutido em "O tempo, espelho da alma" (AYOUB, 2010), acrescentando, além de outros contornos, considerações sobre *jubilus* e as interpretações sobre a menção de Agostinho a Josué e sobre a escolha de Agostinho exemplificar o canto do hino *Deus creator omnium*.

Referências bibliográficas:

Fontes primárias:

AURELII AUGUSTINI. 1990. *Confessionum libri XIII.* Ed. L. Verheijen. In: Brépols: Turnhout ("Sancti Augustini Oprera, Series Latina", 27).

_____. 1992. *The Confessions of Augustine:* An electronic edition. Edição, tradução e notas de J. J. O'Donnel. Disponível em: http://www.stoa.org/hippo/. Acesso: 12 out. 2018.[20]

_____. 1992. *Confessions.* Translation by Henry Chadwick. Oxford/New York: Oxford University Press.

_____. 2017. *Confissões.* Tradução, introdução e notas de Lorenzo Mammì. São Paulo: Companhia das Letras/Penguin.

_____. 2009. "Confissões, livro XI". Tradução, introdução e notas de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub e Moacyr Novaes. In: MARÇAL, J. (org.). *Antologia de textos filosóficos.* Curitiba: SEED – Paraná.

_____. 2012. *The Confessions*. Introdução, tradução e notas de Maria Boulding. 2ª ed. New York: New City Press. ("The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century", 1)

_____. 1982. *De uera religione.* Tradução francesa de J. Pégon e G. Madec. Paris: Desclée de Brower ("Bibliothèque Augustinienne", 8)

Fontes secundárias:

AYOUB, C. N. A. 2010. *O tempo, espelho da alma*. [Online]. Revista Cult 153: 63-65. Disponível em https://revistacult.uol.com.br/home/o-tempo-espelho-da-alma/. Acesso em 12/02/2020.

CALAHAN, J. F. 1679. *Augustine and the Greek Philosophers.* Philadelphia: Villanova University Press.

CHRÉTIEN, J.-L. 2007. *La Joie Spatieuse*: essai sua la dilataion. Lonrai: Les Éditions de Minuit.

20 Citamos o texto latino desta edição por incluir marcações (aspas e pontuação) ausentes na edição crítica de Verheijen. Quanto às palavras e suas sequências, ambas as edições são iguais.

GIRAUD, V. 2014. Delectatio interior plaisir et pensée selon Augustin. Paris. *Les Études philosophiques,* 109/2, 201-217.

LEWIS, C. T.; SHORT, C. 1879. *A Latin Dictionary***.** Oxford: Clarendon Press. Disponível em http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0059%3Aentry%3Ddistentio. Acesso em: 16 jan. 2020.

MAMMÌ, L. 1998. *Santo Agostinho, o tempo e a música.* Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo.

_____. 2017. *A fugitiva:* ensaios sobre música. São Paulo: Companhia das Letra.

NOVAES, M. 2007. *A razão em exercício, estudos sobre a filosofia de Agostinho.* São Paulo: Discurso.

O'DALY, G. J. P. 19896. Aeternitas. In: *Augustinus Lexikon*, 1. Basel: Schwabe & Co.

QUINN, J. M. 2019. Eternidade. In: FITZGERALD, A .D. (Org.). 2019. *Agostinho através dos tempos:* uma enciclopédia. São Paulo: Paulus. pp. 411-414. (col. "Filosofia Medieval").

_____. 2019. Tempo. In: FITZGERALD, A .D. (Org.). 2019. *Agostinho através dos tempos:* uma enciclopédia. São Paulo: Paulus. pp. 909-916. (col. "Filosofia Medieval").

RAVASI, G. 1992. 'Cantate a Dio con arte' — il teologico e il musicale nella Bibbia. In: TROIA, P. *La Musica e la Bibbia* — Atti del Convegno Internazionalle di Studi promosso da Biblia e dall'Accademia Musicale Chigiana. Siena 24-26 agosto 1990. Roma: Garamond.

SOTE, R. F. 2017. *O livro VIII das Confissões de Agostinho de Hipona a partir das noções de caritas e cupiditas. São Paulo.* 163p. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

TESKE, R. 1996. *Paradoxes of time in Saint Augustine*. Milwaukee: Marquette University Press ("Aquinas Lecture", 60).

_____. 2008. *To Know God and the Soul* — Essays on the Thought of Saint Augustine. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.

Recebido em 27 de fevereiro de 2020. Aceito em 09 de março de 2021.

doispontos:
Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos

Criação do mundo e consciência de si em Confissões, XIII, 1-3.

World's criation and selfconsciouness in Confessions's Book XIII, 1-3

Lorenzo Mammì
Universidade de São Paulo – USP
mammi@uol.com.br

Resumo: Nos primeiros parágrafos do livro XIII das Confissões, Agostinho interpreta os primeiros versículos do Gênesis de maneira a entrelaçar criação do mundo, surgimento da consciência e história da conversão. Para isso, lança mão tanto da literatura neoplatônica quanto de uma tradição cristã já quase consolidada. Uma das fontes poderia ser o conjunto de tratados sobre a Trindade de Mário Vitorino.

Palavras-chave: Agostinho de Hipona, patrologia latina, exegese bíblica, criação do mundo, neoplatonismo cristão, Confissões.

Abstract: In the beginning of Confessions's Book XIII, Augustine interprets the first verses of Genesis as an entanglement of narratives about the creation of the world, the birth of consciousness and the history of conversion. In order to do that, he resorts to Neoplatonic sources as well as to a Christian almost consolidated in that time. One of his sources could have been the Trinity Treatises by Mario Victorinus.

Keywords: Augustine of Hippo, latin patrology, biblical exegesis, creation of the world, christian neoplatonism, *Confessions*.

A hipótese sobre a qual este texto se baseia é a de que Agostinho, no livro XIII das *Confissões*, ao esboçar uma história providencial do mundo, repercorre as mesmas etapas que percorreu na narrativa de sua história pessoal; e que, ao descrever a criação da matéria e sua sucessiva iluminação pelo Verbo divino, alude também tanto ao surgimento da consciência de si em cada indivíduo, quanto à conversão do cristão. A legitimidade do paralelismo se apoia numa passagem do *De vera religione* (25, 46):

> A divina providência delibera não apenas a respeito dos homens singulares, como que privadamente, mas também do gênero humano em geral, publicamente; o que Deus faz para os homens singulares, o sabe Deus que faz e para os quais é feito. O que faz para o gênero humano, quis que fosse confiado à história e à profecia.[1]

Desde o *De vera religione*, portanto, escrito por volta de 391, Agostinho estabelece uma analogia entre história pessoal, que se tece no diálogo entre Deus e cada homem, e história universal, confiada às Escrituras. É esse paralelismo que é posto à prova no livro XIII.

O assunto principal do livro é uma interpretação alegórica do relato do *Gênesis*. Nessa chave, os sete dias não são mais, como no livro XII, uma narrativa da criação do mundo espiritual e material, mas também, por via de alegoria, uma história providencial, da criação do mundo à formação da Igreja, até o juízo final e o repouso que seguirá. Ao interpretar o relato da criação como alegoria da história universal, Agostinho, a meu ver, fecha o círculo de sua narrativa, religando o esforço exegético sobre as escrituras dos livros XI e XII ao esforço exegético sobre sua própria vida dos livros I a X. A interpretação dos primeiros versículos do *Gênesis* que Agostinho propõe no livro XIII é nova, distinta daquela defendida no livro XII, mas os princípios exegéticos expostos naquele livro, admitindo uma pluralidade de sentidos no texto, autorizam a tentativa que Agostinho propõe agora. Apenas para lembrar: no livro XII, Agostinho argumenta que a interpretação de um texto não pode basear-se na intenção do autor, que é inatingível, mas na comparação entre a construção interna ao texto e um conjunto de fatos que são "verdades" consensuais entre os intérpretes.[2] Todas as interpretações que evitem contradições internas ao texto ou entre o texto e essas verdades são, a princípio, corretas. A interpretação melhor será aquela que, por um lado, seja capaz de abarcar o maior número de fatos consensualmente verdadeiros, e, por outro lado, melhor obedeça à *caritas*, isto é: atribua ao texto o sentido mais positivo e eficaz no caminho da salvação. No entanto, interpretações mais pobres, se não apresentarem contradições internas ou com as verdades consensuais, não devem ser descartadas, na medida em que respondem às exigências de leitores capazes (pela época em que viveram, por formação cultural ou por inteligência) de níveis inferiores de compreensão. Por outro lado, é sempre possível que a interpretação mais satisfatória num período histórico seja superada no futuro por uma ainda melhor. Um texto sagrado, portanto (mas há razões de se pensar que Agostinho, diferentemente de Tomás, estenda esse raciocínio a qualquer tipo de texto)[3], é passível de múltiplas interpretações, todas potencialmente verdadeiras.

Um caso disso, que nos interessa especialmente, é a dupla interpretação da primeira expressão do *Gênesis*, *In Principio*, como "no Verbo divino" (segundo uma tradição exegética que remonta a Filão de Alexandria) ou como *primeiramente*. No livro XI, Agostinho defende que ambas são corretas. No livro XII, apoia a segunda exegese, distinguindo entre quatro tipos de anterioridade (segundo a eternidade, segundo o tempo, segundo o valor, segundo a origem). De fato, o conceito de anterioridade segundo a eternidade, cuja dificuldade Agostinho aponta no livro XII sem desenvolvê-la, fundamenta o início do livro XIII.

O trecho que pretendo analisar é composto dos três primeiros parágrafos do livro, nas edições modernas. Neles, o esquema neoplatônico de progressão e conversão é aplicado alternativamente à história pessoal

[1] Todas as traduções são minhas, salvo indicação em contrário.

[2] GOLDSCHMIDT, V., 1984.

[3] Ver o exemplo de Virgílio em *De utilidade credendi*.

de Agostinho (§ 1 e final do § 3), e à gênese da criação (§ 2 e início do § 3). Transcrevo a primeira parte do primeiro parágrafo:

> I, 1. Invoco-te, meu *Deus, misericórdia minha*,[4] que me fizeste e não te esqueceste de mim, quando me esquecera de ti. Invoco-te em minha alma, que tu preparas a te receber pelo desejo que lhe inspiraste: não me abandona, agora que te invoco, tu que antes de eu te invocar te adiantaste e vieste ao meu encalço com chamados frequentes e multiformes, para que eu te ouvisse de longe e me virasse e te chamasse, tu que me chamavas. Sim, Senhor, revogaste todas minhas faltas, para não *me retribuir conforme minhas mãos*,[5] pelas quais me desfiz longe de ti, e adiantaste todos meus méritos, para retribuí-los pelas tuas mãos, pelas quais me fizeste; porque antes que eu fosse, tu eras, mas eu não era, para que tu me concedesses o ser, e todavia, eis, eu sou, graças a tua bondade anterior a tudo aquilo que me fizeste e de que me fizeste.

O livro começa com uma invocação, como costuma acontecer nas *Confissões* sempre que Agostinho inicia uma nova tarefa. Essas invocações nunca são genéricas, mas sempre orientadas pelo foco principal do que seguirá — às vezes, inclusive, antecipando ocultamente as soluções que serão propostas por via argumentativa, como se a resposta já estivesse embutida na pergunta. Nesse caso, Agostinho insiste sobre o papel de Deus na sua vida, papel marcado pela relação de anterioridade. O parágrafo inteiro é inscrito sob o signo da antecipação ou do adiantamento (*preventio*): Deus inspirou de antemão a própria invocação que Agostinho dirige a ele; Deus, que o fez, se lembra dele antes de ele se lembrar de Deus; ele veio antes de ser invocado e fez com que Agostinho o invocasse; retribui-lhe por méritos que ele ainda não tem; sobretudo, fê-lo antes que ele fosse, portanto, antes que ele merecesse ser.

O enunciado principal, que introduz a reflexão dos próximos parágrafos, é o seguinte:

> porque antes que eu fosse tu eras, mas eu não era, para que tu me concedesses o ser e, todavia, eis, eu sou, graças a tua bondade anterior a tudo aquilo que me fizeste e de que me fizeste.

E, todavia, eis, eu sou (*et tamen, ecce sum*): a consciência da existência só pode dar-se como já existente. Lembramos que, no livro I (§ 9), o início da vida era envolto em mistério:

> Mas eis que minha infância morreu há tempo, e eu estou vivo. Tu, porém, Senhor -- que és sempre vivente e no qual nada morre porque, antes do início dos séculos e antes mesmo de tudo o que possa ser chamado de anterior, tu és, e és Deus Senhor de todas as coisas que criaste, e contigo permanecem as causas estáveis de tudo o que é instável, e se mantêm as origens imutáveis de tudo o que é mutável, e vivem as razões eternas de tudo o que é irracional e temporal – diz, Deus, a mim, teu suplicante, diz-me, misericordioso com teu miserável, se minha infância já seguia à morte de alguma idade anterior. Talvez aquela que passei no ventre da minha mãe? Com efeito, sobre esse período também ouvi alguma coisa, e eu mesmo vi mulheres grávidas. E quanto a uma época ainda anterior, minha doçura, meu Deus? Estive em algum lugar ou fui algo? Sobre isso, não há quem possa me falar: nem meu pai e minha mãe, nem a experiência dos outros, nem minha memória.

A passagem faz alusão ao problema da origem das almas, sobre a qual ainda não havia um consenso[6], mas o longo inciso baseado em aporias (causas estáveis do que é instável, origens imutáveis do que é mutável etc.) remete evidentemente à relação entre eternidade e tempo. No livro XIII, o mistério da origem da alma é levado ainda além, até o mistério da passagem do nada ao ser. Por que Deus criou o mundo? Certamente, não por necessidade, mas por bondade. Mas como é possível ser bom com algo que não existe? Agostinho não pode recorrer à narrativa platônica de uma ordem conferida ao caos, porque isso implicaria a existência de uma matéria desordenada não criada por Deus (a tese maniqueísta). Mas tampouco pode satisfazer-se com a tese de um princípio que gera eternamente o mundo como atualização daquilo que contém em potência (a tese neoplatônica). Isso implicaria uma criação do mundo por necessidade de perfeição (nada pode estar em potência em Deus; tudo é necessariamente em ato) e não por um ato livre da vontade divina.

[4] Sl 59(58):18 (Vulgata).

[5] Sl 18(17):21.

[6] Ver *De libero arbitrio*, III, 56 sgg.

De resto, como veremos, essa mesma dificuldade já fora levantada pelos "livros platônicos" que servem de referência a Agostinho.

A questão que pretendo explorar é justamente o estatuto dessa bondade anterior. Como pode existir uma bondade sem objeto? E, em primeiro lugar, a bondade implica amor, ou é uma forma de amor? Agostinho evita esse termo aqui, e não por acaso: de fato, como Agostinho afirma em diversas ocasiões (por exemplo, na questão 34 das *83 questões diversas*, retomando uma famosa passagem do *Fedro*), o amor é um desejo gerado por um objeto fora de si. A bondade, ao contrário, como veremos, é um estado de plenitude, pelo menos no caso de Deus: não implica carência, nem um objeto diferente de si, já que nesse caso o objeto é gerado pela bondade e não vice-versa.

Com efeito, a conclusão do primeiro parágrafo serve para afastar toda interpretação que implique uma carência por parte de Deus:

> Não que tu precisasses de mim, ou que eu fosse um bem de que tu tirasses proveito, meu Senhor e meu Deus, como se eu pudesse te servir para que não tivesses o trabalho de agir, ou como se teu poder fosse menor carecendo de meu obséquio, ou como se eu te cultuasse como se cultiva uma terra, de maneira que, sem o meu culto, tu permanecesses inculto; sou eu, ao contrário, quem precisa te servir e cultuar, para que tu me concedas ser bom, tu, do qual recebo o ser para ser bom.

A perfeição de Deus não precisa, para ser completa, da criação de algo – nem que seja como objeto sobre o qual exercer sua bondade; não é o caso, portanto, de um desejo ou amor gerado por uma falta. Nem a ação do homem, nem seu culto acrescentam algo a Deus. Ação e culto, ao contrário, completam o homem, porque permitem a transição do *ser para o ser bom* (aqui, evidentemente se alude ao refrão que fecha cada etapa da criação no *Gênesis*: *E Deus viu que isso era bom*, e que Agostinho explorará a seguir). Passo ao segundo parágrafo, que, a meu ver, é o decisivo:

> II, 2. Porque é pela plenitude de tua bondade que tua criação subsiste, para não faltar um bem que, embora nada te acrescentasse e não fosse gerado de ti como igual a ti, todavia podia ser feito por ti. De fato, o que mereceram de ti *o céu e a terra*, que fizeste *no princípio*? Que o digam: o que mereceram de ti as naturezas espiritual e corporal, que fizeste *na tua sabedoria*,[7] de maneira que permaneceriam suspensas nela, inacabadas e informes, cada uma no seu gênero espiritual ou corporal, vagando em uma falta de medidas e em uma dessemelhança distante de ti (o espiritual informe, porém, melhor que um corpo formado, se houvesse, e o corporal informe melhor que o nada absoluto), e assim, informes, ficariam suspensas em tua Palavra, se não fossem chamadas de volta à tua unidade e formadas pela mesma Palavra e se tornassem, pelo único sumo bem, *todas muito boas*?[8] O que mereceram de ti até para serem informes, porque nem isso seriam, senão por ti?

É justamente a distinção entre ser e ser bom, que encerra o parágrafo anterior, a permitir a explicação contida no segundo parágrafo. É uma passagem difícil e muito sintética, mas nela se condensa uma discussão já secular e que alcançara, na época em que Agostinho escreve, um grau muito elevado de complexidade. À primeira vista, ecoa o *Timeu* (29 e):

> [o Demiurgo] era bom e em alguém bom nunca surge inveja por nada. Estando, portanto, longe da inveja, quis que todas as coisas se tornassem o mais possível semelhantes a ele.

Mas em Platão, como vimos, trazer as coisas para a semelhança do bem (ou seja, para a forma ideal) pressupõe a preexistência das coisas ainda não finalizadas (no duplo sentido de não estarem completas e de não terem um fim). A formulação de Agostinho parece mais complexa: as naturezas espiritual e corporal são feitas por Deus *na sua sabedoria*, mas de maneira que permaneceriam suspensas nela, numa espécie de limbo entre ser e não ser, se a Palavra não as chamasse de volta conferindo-lhes uma forma.

[7] Sl 104(103):24.

[8] Gn 1:28.

Há, portanto, por assim dizer, uma criação em duas etapas: a das naturezas informes seguida da concessão da forma pela iluminação.

A solução, como disse, não coincide com aquela proposta por Agostinho no livro XII. Ali, Agostinho a atribuía a um hipotético interlocutor, como uma interpretação possível, mas não como aquela que ele próprio endossava. Esta seria a seguinte: no primeiro versículo do *Gênesis*, o céu e a terra significariam, respectivamente, a matéria espiritual já formada e a matéria corporal ainda informe. As expressões "terra invisível e desordenada" e "trevas sobre o abismo" remeteriam ambas à matéria informe, que receberia forma corpórea pelo *fiat lux*. Na interpretação do interlocutor, que Agostinho adota agora, *céu e terra* indicam a matéria espiritual e corporal, ambas ainda informes; "terra invisível e desordenada" refere-se à matéria corporal informe; "trevas sobre o abismo", à matéria espiritual informe. Ambas receberiam a forma pelo *fiat lux*. A mudança de interpretação pode ser justificada pela mudança de foco: no livro XII, era questão de descrever uma cosmologia pela oposição entre uma Jerusalém celeste, eternamente junto a Deus, e o mundo temporal. O XIII trata da história espiritual da salvação e, portanto, da maneira como Deus dá forma ao espírito na história. A pluralidade de significados serve justamente para que a *caritas* escolha caso a caso a exegese mais adequada a seu escopo.

Mas o texto do segundo parágrafo diz mais do que isso. Para entender a solução que propõe, é necessário inseri-la num filão histórico de investigações sobre a geração do mundo a partir de um Princípio, que vai de Aristóteles aos neoplatônicos.[9] A questão, como se estruturou após Platão, é, muito esquematicamente, a seguinte: é necessário estipular um princípio simples, eterno e imutável para tudo o que é composto, temporal e mutável. Mas então a dificuldade está em como tal princípio poderia ser causa eficiente de tudo o que é temporal e mutável, sem postular nele algum tipo de ação ou mutação temporal. Uma solução clássica é a de Aristóteles, elaborada a partir da noção de movimento (*Metafísica* Λ 7, 20-25):

> Existe algo que sempre se move continuamente, e é o movimento singular [...]: de modo que o primeiro céu deve ser eterno. Portanto, há também algo que move.[10] E dado que o que é movimento e move é um termo intermediário, deve haver, consequentemente, algo que mova sem ser movido e que seja substância eterna e ato. E desse modo movem o objeto do desejo e o da inteligência: movem sem ser movidos.[11]

Segundo o raciocínio de Aristóteles, o primeiro princípio não poderia ser uma causa eficiente, porque, nesse caso, para gerar o movimento, deveria ele próprio mover-se. Será então uma causa final, ou seja, um fim *para qual* o resto se põe em movimento. De fato, o amor e a compreensão se movem em direção a um objeto, sem que o objeto aja para gerar esse movimento. Mas, acrescenta Aristóteles,

> o objeto primeiro do desejo e o objeto primeiro da inteligência coincidem: de fato, o objeto do desejo [*epithymeton*] é o que se nos mostra como belo [*tó phainómenon kalón*] e o objeto primeiro da vontade racional [*bouletòn*] é o que é objetivamente belo [*tó on kalón*].

A diferença entre *boulésis* e *epithymia* (que Cícero, nas *Tusculanae*, traduzia respectivamente por *voluntas* e *appetitus*) é que, na *boulésis*, o objeto a ser desejado é estabelecido por vias racionais. Existe, portanto, um objeto em direção ao qual o universo inteiro se move, não por ser gerado por ele, mas porque nele encontra sua completude. A esse respeito, Aristóteles diz (1072b 15):

> Desse princípio dependem o céu e a natureza.

[9] Para essa questão, sigo especialmente ROUX, 2004.

[10] Referência ao princípio enunciado na *Física*, VIII, 5, 19 (ARISTÓTELES, 1995, p. 419): Tudo o que está em movimento é movido por outro.

[11] ARISTÓTELES, 2002, vol. II, p. 563.

"Dependem", na edição de Reale, traduz *ertetai*, passivo de *airô*, que significa levantar, elevar, suspender. Por isso, é comum a tradução "estão suspensos". Plotino, no tratado 38 (VI, 7: *Como subsiste a multiplicidade das Ideias. O Bem*), sobre o qual voltaremos a falar, utiliza um termo da mesma raiz (*exartéseis*; 42, 5) para recomendar:

> Suspenderás as realidades posteriores às anteriores, aquelas girando em volta destas que são por si mesmas.

A expressão nos interessa porque Agostinho utiliza uma muito parecida no trecho que lemos:

> informes, ficariam suspensas em tua Palavra.

No entanto, ainda não encontrei nenhuma evidência de que a família de expressões derivada do verbo *airô* fosse traduzida pelos latinos, como pelas línguas latinas modernas, por expressões derivadas do verbo *suspendere*. A aproximação, portanto, permanece hipotética. Além disso, o significado em Agostinho parece diferente: não se trata de uma dependência permanente, mas de um estado intermediário de suspensão, que Deus resolve chamando as naturezas de volta e conferindo-lhes uma forma.

Vale ressaltar também outro ponto de contato entre a solução de Aristóteles e a de Agostinho. Ambas são finalísticas: em Aristóteles é o belo como objeto de desejo e conhecimento que mantém o mundo em movimento; em Agostinho, a natureza surge já direcionada para Deus, o ser para o ser bom (veja-se o primeiro parágrafo do livro I: *nos fecisti ad te*, nos fizeste em direção a ti). Com efeito, a criatura existe porque a existência é melhor (ou seja, mais próximo ao bem) do que o nada. Esse parece o sentido da escala de valores proposta por Agostinho:

> o espiritual informe melhor que um corpo formado [...] e o corporal informe melhor que o nada absoluto.

Há, portanto, uma gradação de valores — nada, corporal informe, corporal formado, espiritual informe, espiritual formado — que não é uma sequência lógica ou cronológica: pois do nada nascem o corporal e o espiritual informe, para depois ambos serem formados.

Mas as similitudes param aí. A solução de Aristóteles é cosmológica, não cosmogônica: diz respeito à estrutura do mundo, não à sua geração. Aliás, é incompatível com qualquer cosmogonia: se a geração é movimento, e se o movimento é determinado pelo desejo, há de existir um sujeito desejante anterior (pelo menos logicamente) ao movimento, portanto eterno e não criado. Além disso, a maneira como Aristóteles define o primeiro princípio exclui qualquer ato voluntário por parte dele:

> E seu modo de viver [do primeiro motor] é o mais excelente [...]. Ora, o pensamento que é pensamento por si, tem como objeto o que por si é mais excelente, e o pensamento que é assim maximamente tem por objeto o que é excelente em máximo grau. A inteligência pensa a si mesma, captando-se como inteligível.

Lembrando uma passagem da *Ética a Eudemo*, livro VIII: a vida é percepção e conhecimento, e o conhecimento e a percepção em si são o prazer supremo. Por isso, os homens querem viver. Portanto, se a vida do Princípio é a mais excelente, ela deve ser conhecimento e percepção, ou, mais sinteticamente: pensamento. Mas, sendo o pensamento o modo de vida mais excelente, ele é também o mais excelente objeto de pensamento. Logo, o pensamento mais excelente é o pensamento que pensa o pensamento (que pensa o ato de pensar em si, e não em função de um objeto qualquer). Esse pensamento que pensa a si mesmo é a causa final para a qual o universo se move e que o universo deseja.[12]

Plotino responde à *Metafísica*, Λ 7, principalmente no tratado 38 (VI, 7: *Como nasceu a multiplicidade das ideias. O Bem*). Resumidamente, a crítica de Plotino consiste em observar que, se é o pensamento de si

[12] Ver KÜHN, 2009, especialmente "Partie finale: Les prédécesseurs de Plotin", p. 313-416.

que torna o fim último sumamente desejável, este não é sumamente desejável por si, mas por causa dessa atividade. Se, por outro lado, o pensamento de si é o próprio fim último em ato, então "pensamento", nesse contexto, é o fundamento ou princípio do pensar, e não a atividade de pensar. Pois, enquanto princípio do pensar, diz Plotino, o pensamento não pensa, assim como o movimento, enquanto princípio, não se move. Por isso, Plotino aceita a definição aristotélica do primeiro motor para a segunda hipóstase de seu sistema, a Inteligência, mas nega que possa ser aplicada ao primeiro princípio. Muito sumariamente, sua crítica pode ser resumida a isso: não é possível que uma atividade (mesmo reflexiva, como o pensamento que pensa a si mesmo) possa ser o princípio, porque toda atividade é movimento, portanto pressupõe algo que a gere (segundo o próprio Aristóteles em *Física*, VIII, já citado). Logo, ou a inteligência é atividade, e então pressupõe um princípio anterior, ou, se for ela mesma a geradora, então não é atividade, mas o princípio que gera a atividade.

Voltamos, portanto, ao problema da geração do mundo, que Aristóteles contornara tão cuidadosamente: como passar da ausência de atividade à atividade, do imutável ao temporal? Para entender a solução neoplatônica, da qual deriva afinal a agostiniana, é necessário levar em conta outra tradição, que surge no medioplatonismo, mas tem alcance quase universal, sendo retomada num arco que vai dos oráculos caldeus até as correntes neopitagóricas e influindo, afinal, no neoplatonismo pós-plotiniano e na formação do dogma da Trindade no cristianismo. Ela propõe uma tríade de princípios, composta de ser, vida (ou potência) e inteligência (ou sabedoria). A vida é o princípio generativo, enquanto a inteligência é o princípio reflexivo, em que o ser se volta para si mesmo, se espelha e se reconhece. No primeiro princípio estão embutidas as três instâncias, que posteriormente (segundo uma posteridade lógica e não cronológica) se atualizam ou exteriorizam em princípios distintos. Para que essa tese faça sentido, é necessário substituir o conceito aristotélico de potência, como mera possibilidade que precisa de um agente externo para se atualizar, por outro, de derivação estoica, segundo o qual a potência é o impulso natural de um ente determinado para agir e se transformar sem intervenção externa. É dessa maneira, por exemplo, que na cosmologia estoica o fogo primordial gera os elementos e os corpos singulares, para depois reabsorvê-los em si. A adoção desse esquema, no entanto, envolve dois passos fundamentais:

1. O vetor do impulso que gera o movimento é invertido: se o mundo se movimenta em direção ao princípio, é porque o princípio o gerou como mundo em movimento. O desejo do mundo em direção ao princípio responde a um desejo ou impulso anterior, do princípio em direção ao mundo. Veremos mais adiante de que forma pode-se falar de desejo nesse contexto.

2. Ainda que se afirme que o ser, a vida e a inteligência estão no princípio apenas potencialmente, sem prejuízo da unidade e da simplicidade, na prática, já não se trata de uma simplicidade tão simples, pelo menos do ponto de vista da razão humana. É preciso estabelecer qual é a relação dos três princípios entre si e se um deles, ou todos, podem ser identificados com o primeiro princípio. Vida e inteligência seriam faculdades ou predicados do ser (que ocuparia, portanto, o primeiro lugar), ou seriam idênticas a ele (a inteligência sendo também ser e vida, etc.), mudando apenas o ponto de vista segundo o qual o primeiro princípio é nomeado? Ou, finalmente, todos eles seriam derivados de um primeiro princípio que permanece além deles? A primeira hipótese é a mais fraca porque, ao distinguir substância e faculdades no princípio, o princípio deixa de ser simples. Das duas outras, o dogma da trindade cristã, talvez a partir de certa interpretação neoplatônica (Porfírio?), inclina para a primeira. Plotino, cioso de conservar a simplicidade do princípio, prefere a segunda: o Uno estaria além do pensamento e além de qualquer atividade.

Num tratado que se ocupa especialmente da questão do conhecimento de si (V, 3 [49]: *As hipóstases que conhecem e o que está além*), Plotino se refere ao Uno também como *parousia* (que poderíamos traduzir

por *ser-aí* ou *presença*). A essa unidade ou presença inicial nada pode ser atribuído, nem sequer o ser, porque o ser não é a origem, mas a origem pensada, e por isso já objetivada pela inteligência. Em outras palavras, a inteligência, ao pensar sua origem, a objetiva no mais geral dos gêneros, o Ser. Essa atividade da inteligência, por sua vez, é a Vida, ou Alma do mundo, que, ao pensar o Ser, pensa também a totalidade dos seres possíveis, o mundo (Plotino, portanto, inverte a ordem tradicional da tríade medioplatônica, que colocava a Potência ou Vida como anterior à inteligência).

Permanecia, no entanto, a questão de como, de um princípio que está além do ser, poderia surgir a inteligência e a vida. Sobre isso, Plotino encontra-se em dificuldade. No tratado V, 4 (7: *Como o que vem depois do Primeiro provém do Primeiro. Ainda sobre o Uno*), afirma (1, 25):

> Se o Primeiro é perfeito, e é o mais perfeito de todos e a mais perfeita potência, deve ser o mais potente de tudo o que existe, e as outras potências devem imitá-lo na medida em que podem. Ora, qualquer coisa que alcance sua perfeição vemos que gera, ou seja, não tolera permanecer nela mesma, mas produz uma coisa diferente. E isso vale não apenas por aquilo que possui a capacidade de escolher, mas também para as coisas que crescem sem escolha, e mesmo pelas coisas desprovidas de animação, que dão delas mesmas o que podem, como o fogo que esquenta, a neve que resfria e os remédios...

Repare-se que Plotino não diz que o Primeiro, por ser perfeito, deve necessariamente gerar (o que lhe tolheria a liberdade), mas que o fato de as coisas geradas por ele gerarem, e de elas serem necessariamente semelhança daquilo que as gerou, permite deduzir, por uma inferência *a posteriori*, que o Primeiro gera também dessa maneira. Mas, afinal, a explicação permanece no campo da analogia: por comparação com o comportamento das coisas que são, imaginamos aquilo que está além do ser. Vale ressaltar que esse tratado é inicial, enquanto os citados anteriormente estão entre os mais tardios do filósofo. Num tratado pouco posterior (V, 1 (10): *As Hipóstases primárias*), Plotino atribui essa potência de efusão mais propriamente à Alma (que corresponde à Vida da tríade medioplatônica):

> Como o pensamento que se expressa na palavra é imagem daquele encerrado na mente, assim também a Alma é um pensamento da Inteligência e é a atividade plena (*pâsa enérgeia*) e a vida que da Inteligência procede para fazer existir outra realidade: à semelhança do fogo que, por um lado, é o calor imanente a ele e, de outro, é o calor que efunde dele.

Aqui, além de uma referência mais explícita à plenitude, Plotino recorre à analogia, cara a Agostinho (inclusive por remeter ao prólogo joanino), do ato de criação com a produção de uma palavra sonora (*verbum prolatum*) a partir de uma palavra pensada (*verbum mentis*). O pensamento não é alterado nem esvaziado pela palavra sonora que produz. Logo, pode ser usado como modelo da produção do mundo pela inteligência divina. Mas, de novo, trata-se de uma geração já em ato, porque o pensamento pressupõe uma fonte ou um princípio a partir do qual possa pensar e se pensar.

Voltamos ao texto de Agostinho. Ele é bastante próximo do tratado 7 de Plotino, ao ponto que podemos imaginar que este estivesse entre suas fontes. A solução do enigma levantado no primeiro parágrafo parece ser encontrada no início do segundo:

> II, 2. Porque é pela plenitude de tua bondade que tua criação subsiste, para não faltar um bem que, embora nada te acrescentasse e não fosse gerado de ti como igual a ti, todavia podia ser feito por ti.

Em que pesem as reminiscências plotinianas (a plenitude), a grande novidade, aqui, é que a bondade substitui a inteligência como princípio gerador. Mais tarde (no *De trinitate*), Agostinho, fiel ao dogma da Trindade, considera a tríade medioplatônica como uma expressão de identidade num único princípio (Deus em três pessoas) e não como derivação de um princípio anterior e transcendente a ela. Ser, inteligência e vida (Ser, Sabedoria, Amor; Pai, Filho e Espírito) não descendem do Deus único, são o Deus único. Em geral, porém, pode-se dizer que Agostinho segue aqui um modelo plotiniano, com exceção de uma

distinção muito mais acentuada entre geração (que está implícita na essência de Deus, enquanto essa essência é trinitária) e criação (que é exterior à essência de Deus e voluntária).

Os tratados antiarianos de Mário Vitorino são textos mais próximos a Agostinho. Lembramos que, como Pierre Hadot demonstrou, eles dependem em grande parte da filosofia de Porfírio. Há indícios, não apenas nas *Confissões*, como também em outras obras agostinianas (*83 questões*, *De trinitate*), de que Agostinho conhecesse esses tratados. Mas não é relevante, para nosso argumento, estabelecer se ele teve contato com essas teses por meio das obras de Vitorino ou diretamente nos livros platônicos que lera na tradução do retórico africano. O que me interessa salientar são os seguintes pontos.

1. No tratado *Ad Candidum*, 14, 10 sgg., Vitorino escreve:

> O que está acima do ente (*tó* ón) é o ente escondido (*absconditum*). Mas a manifestação do que é oculto é geração, na medida em que o ente em potência (*potentia*) gera o ente em ato (*operatione*)... O feto não deixa de existir antes do parto, mas permanece no oculto e, pela geração, vem à manifestação, ente em ato que já foi ente em potência ou, para dizer a verdade, ente enquanto ato do ente; pois o ato gera para fora. Mas o que gera? O que estava dentro. E o que estava dentro em Deus? Nada senão o ente, o verdadeiro ente, ou melhor, o antes-do-ente (*proón*), que está acima do ente gênero mais geral (*generale genus*), o qual está acima dos entes existentes (óntôs ónta) e é ente potência já em ato. Este é Jesus Cristo.

No esquema de Porfírio/Vitorino tudo se traduz numa dinâmica de dentro e fora, escondido e manifesto. O ser, que é o objeto mais geral que a inteligência possa pensar, já está em potência no primeiro princípio, o qual está acima da inteligência. Mas, por estar em potência, ele tende naturalmente a se atualizar, ou seja, no vocabulário de Vitorino, a se manifestar.

2. No primeiro tratado *Contra Ário* (49, 9 sgg), Vitorino é mais detalhado (aqui cito com muitos cortes): há um

> "Uno sem existência, sem substância, sem inteligência – pois está acima delas – sem medida, invisível, indistinto universalmente de qualquer outra coisa que seja nele ou depois dele ou mesmo a partir dele... Esse é Deus, o pai, pré-inteligência preexistente e preexistência que guarda em si sua beatitude e seu movimento imóvel". Mas esse Uno "que permanece em si mesmo...reúne três potências: toda a existência, toda a vida e a beatitude, mas todas elas como Uno e Uno simples, e principalmente na sua potência que é o ser, isto é, potência da existência, está a potência da vida e da beatitude: pois a potência da existência, enquanto é e existe, é também potência da vida e da beatitude, e é ela mesma por si mesma, ideia e Logos de si mesma, e possui o viver e o agir segundo essa mesma sua própria existência não existente... Da existência desse Uno sai um Uno, Uno-Uno, Uno em substância, Uno em movimento. Esse Uno, portanto, é Uno existencialmente, mas não como o Pai que é não existencialmente... Mas esse Uno, que dissemos ser o Uno-Uno, é a vida, que é movimento infinito, criadora de todo o resto (*effetrix aliorum*)."

Vitorino é complexo e tortuoso (Jerônimo já o considerava quase incompreensível), mas nesse trecho é possível vislumbrar a estrutura que ele propõe: um Uno absolutamente transcendente, já contendo em si, em potência, ser, vida e beatitude, mas predominantemente a potência do ser, que implica vida e beatitude; um segundo Uno (Uno-Uno), que é ideia e Logos do primeiro; e, finalmente, a Vida, geradora do que está fora do Uno. Seríamos tentados a identificar o primeiro Uno com o Pai (como Vitorino afirma explicitamente), o segundo (ideia e Logos) com o Filho, e a Vida com o Espírito Santo. Mas, logo em seguida, Vitorino identifica tanto o Logos, quanto a Vida, com o Filho:

> Esta [vida] é o Filho, Logos que *está com o Pai* e *por meio do qual tudo foi feito*... Com efeito, procedendo da potência e de uma espécie de preexistência imóvel, este movimento, que não estava em movimento enquanto fora potência, nunca repousando e transbordando de si mesmo e se agitando em todo gênero de movimento, enquanto vida que é infinita, também aparece, por assim dizer, exteriormente, na vivificação. Logo, é necessário que seja gerado. E a vida é o filho, vida movimento, a partir da preexistência vital.

O Filho Logos, forma (ideia) do Pai e, portanto, Uno já delineado, objetivado a partir da indeterminação originária, é também a Vida Movimento, atualização da potência geradora que se projeta para fora,

manifestando-se na vida (vivificação) presente no mundo. Mas, por sua vez, esse ato de vivificação se desdobra em dois (51, 19 sgg.):

> Logo, essa existência de toda existência é vida, e enquanto vida movimento, é dotada de uma espécie de potência feminina, pois deseja vivificar. Mas como esse movimento, como demostramos, sendo Uno, é tanto vida quanto sabedoria, vida convertida em sabedoria e, mais, [convertida] na existência do Pai, e, mais ainda, movendo em moto retrógrado, na potência do Pai, e por isso masculinizada, vida que volta para o Pai, ela se torna homem.

Deixemos de lado a distinção entre princípio feminino e masculino na tríade, recorrente na literatura gnóstica, mas que Agostinho rejeita explicitamente no livro XII do *De trinitate.* O que nos interessa, pelas ressonâncias diretas ou indiretas com o texto agostiniano, é o mecanismo da produção dos entes vivificados a partir do Pai. Este primeiramente se desdobra em sua imagem e forma, que é também a exteriorização daquilo que é antes-do-ente para o nível do existente. Pelo próprio movimento de sua exteriorização, a imagem é também vida e, como vida infinita e indefinita, geradora da vida finita dos entes. Mas, por sua vez, essa vida indefinita se volta para sua origem e repercorre ao contrário os degraus já percorridos: a sabedoria, a existência do Pai (o Filho), a potência do Pai. Com certeza, Vitorino analisa a estrutura intratrinitária, enquanto Agostinho, no texto em questão, se refere à matéria criada. No entanto, o mecanismo me parece semelhante: há um movimento que parte de Deus, como um derramamento de sua plenitude, gerando a matéria, tanto espiritual quanto material. Mas essa vivificação permaneceria indeterminada e dispersa se Deus não a chamasse de volta à sua unidade (*revocarentur ad unitatem tuam*) pela iluminação do *fiat lux* e, com isso, lhe conferisse uma forma. Nesse vir à forma por obra do sumo bem, as matérias criadas se tornam *todas muito boas*. O movimento que gera o ser a partir de Deus se completa pelo movimento inverso, mas também gerado por Deus, em direção ao ser bom. Nesse movimento, porém, a criatura não apenas se reaproxima de Deus, reconhecendo n'ele a fonte de sua unidade, mas também deixa de estar suspensa n'ele, adquirindo forma própria. No tratado 49, já citado, Plotino descrevia em termos análogos a relação entre alma racional e intelecto: é justamente ao se reconhecer como reflexo imperfeito do Intelecto que a alma racional se reconhece como diferente de sua fonte e, com isso, adquire consciência de si mesma. O conhecimento de si, para Plotino, é precisamente conhecimento da diferença, ou falha, que separa a alma do intelecto universal.

3. Resta ver como podemos entender a bondade divina em termos de desejo. Disso também Vitorino, no mesmo tratado, fornece dicas preciosas (52, 20 sgg.):

> O ser paterno repousa, o ser da vida por si mesmo, mantendo a identidade, é movido por sua própria potência, dependente da potência paterna (*a patrica potentia dependens*). E, como toda potência é vontade natural (*naturalis voluntas*), a vida quis mover a si mesma por um movimento ínsito em sua substância, que surge impassivelmente naquilo que é. Pois a vontade natural não é uma paixão.

Aqui *voluntas*, que, como vimos, em Cícero traduz *boulésis*, já não é escolha racional de uma alternativa, mas movimento natural, assimilável, em última instância, à *potentia* estoica, isto é: um impulso ao desenvolvimento inerente ao sujeito, que não precisa de um agente ou um objeto exterior para ser despertado.

O esquema de progressão e conversão, assim como se encontra nos textos que citamos, de Plotino a Vitorino, tem ainda três consequências relevantes para o pensamento cristão e mais especificamente para Agostinho:

1. No plano ontológico, se a fonte é o ser, o outro que se produz a partir dela só poderia não ser, se não se tornasse imitação do ser do qual deriva. Só então será não apenas outro, mas outro ser, se bem que o ser se aplica a ele apenas como imagem ou imitação do ser verdadeiro. Antes disso, ele fica suspenso à sabedoria divina como mera potência à espera de uma atualização. No livro XII, § 3, ao falar da matéria informe, Agostinho diz que ela era

> não o nada absoluto: era certa informidade, sem nenhuma aparência (*non tamen omnino nihil: erat quaedam informitas, sine ulla specie*)

e no § 6 insiste:

> se fosse possível dizer 'algo nada' e 'ser não ser', assim a definiria" (*Si dici posset nihil aliquid et est non est, hoc eam dicerem*).

2. No plano noético, os tratados 38 e 49 de Plotino convergem: tentando voltar à fonte do ato de pensar, anulando a dispersão nos pensamentos singulares, o pensador constitui no seu pensamento a figura de si mesmo como sujeito de seu ato de pensar, imitação ou cópia da fonte transcendente do pensamento a partir do qual pensa. Dito de outra forma: o pensamento só está presente em nossa mente sob forma de atos de pensamento, isto é, nunca está vazio. No entanto, precisamos pensá-lo como anterior a esses atos de pensamento (anterioridade de origem, conforme livro XII). Esse pensamento anterior aos atos de pensar é uma *parousia*, no sentido plotiniano de mera presença, totalmente indeterminada.

3. Mas o esquema tem também, evidentemente, um sentido soteriológico: é o duplo movimento de dispersão e conversão da alma rumo à salvação. O terceiro e último parágrafo que pretendo analisar remete justamente a isso:

> O que mereceu de ti a matéria corporal, para ser pelo menos *invisível e desordenada*, porque nem isso seria, senão porque a fizeste? Justamente por isso, porque não era, não podia merecer ser. Ou o que mereceu de ti o esboço de criatura espiritual, para pelo menos pairar tenebrosa semelhante a um abismo, dessemelhante de ti, se a mesma Palavra não a convertesse ao mesmo por quem foi feita e, iluminada por ele, não se tornasse luz, ainda que não igual, porém conforme à forma que é *igual a ti*?[13] Com efeito, como para um corpo ser não é o mesmo que ser belo (ou não poderia haver o deforme), assim para um espírito criado viver não é o mesmo que viver sabiamente – ou ele seria imutavelmente sábio. *O bem dele é estar junto de ti*[14] sempre, para não perder por dispersão a luz que adquiriu por conversão, e não recair numa vida tenebrosa semelhante ao abismo. Com efeito, nós também, que quanto à alma somos criaturas espirituais, desviados de ti, nossa luz, *outrora* fomos *trevas,*[15] e ainda penamos no que resta de nossa escuridão, até que sejamos *a tua justiça* em teu único filho, *como as montanhas de Deus*; pois fomos *teus julgamentos, como o grande abismo*.[16]

Com técnica apurada, Agostinho reconduz gradativamente o leitor do plano metafísico ao existencial. Repare-se que o primeiro período retoma quase literalmente o parágrafo 1 — aqui:

> [a matéria corporal], porque não era, não podia merecer o ser (*quia non erat, promereri ut esset non poterat*);

lá:

> eu não era, para que tu me concedesses o ser (*nec eram, cui praestares ut essem*).

A transição se dá sutilmente no terceiro período:

> Com efeito, como para um corpo ser não é o mesmo que ser belo (ou não poderia haver o deforme), assim para um espírito criado viver não é o mesmo que viver sabiamente — ou ele seria imutavelmente sábio.

---

[13] Fl 2:6. Cf. *Comentário Literal ao Gênesis*, I, 9: "A matéria informe, tanto espiritual quanto material [...], não imitava a forma da Palavra sempre unida ao Pai, pela qual Deus diz tudo eternamente, enquanto, dessemelhante d'Ele, que suprema e primeiramente é, tendia ao nada por sua informidade; mas agora imita a forma da Palavra sempre e imutavelmente unida ao Pai, por ter recebido a forma graças a uma conversão proporcional a seu gênero, tornando-se criatura acabada."

[14] Sl 73(72):28.

[15] Ef 5:8.

[16] Sl 36:7.

Aqui, já não se trata de sabedoria celeste, que dá forma à matéria espiritual pela iluminação, mas da sabedoria temporal de um espírito criado singular, de um homem concreto. Consequentemente, a conversão de que se fala no período seguinte já não é mais a metafísica, mas a histórica do cristão convertido, e as *trevas sobre o abismo* são agora uma metáfora da vida no pecado. Metáfora, aliás, imediatamente sustentada por duas passagens bíblicas: o *outrora fomos trevas* da Carta aos Efésios e *teus julgamentos como o grande abismo* do Salmo 36.

Gostaria de tentar, no encerramento desse texto, um esboço de interpretação do trecho inicial da parte biográfica – o qual descreve a vida do infante – que utilize a chave metafísica que tentei detectar. Já vimos que a vida anterior ao nascimento permanece imperscrutável, de maneira que não podemos definir, propriamente, quando nossa vida começa. Mas, mesmo depois do parto, o recém-nascido permanece por um tempo num estado de indeterminação em que sua vontade e sua consciência não estão separadas do mundo que o cerca (*Conf.* I, 7):

> Pois o que é que quero dizer, Senhor, senão que não sei de onde vim até aqui, para isso que chamo vida mortal, ou morte vital?[17] Não sei. Aqui me acolheram *as consolações de tua compaixão*,[18] segundo aprendi pelo meu pai e mãe carnais, do qual e na qual me formaste no tempo; de fato, eu não lembro. Receberam-me as consolações do leite humano, e não era minha mãe ou minhas amas que enchiam a si mesmas os seios, mas tu me davas através delas o alimento da infância, conforme estabeleceste, e as riquezas que colocaste até o fundo das coisas. Tu me davas também de não querer mais do que me davas, e às que me nutriam, de querer dar-me o que davas a elas. Queriam me dar, com efeito, segundo um sentimento regrado, aquilo de que abundavam graças a ti. Era bom para elas o bem que eu recebia delas, porque não vinha delas, mas através delas... Isso, eu o percebi mais tarde, quando tu mo declaraste por aqueles dons que concedes interior e exteriormente. Por enquanto, sabia mamar e me apaziguar nos prazeres, ou chorar pelas ofensas à minha carne, nada mais.

Essa continuidade sem entraves entre o desejo da criança e o da mãe e das amas, simbolizado pelo fluxo desimpedido do leite, chega, no início do parágrafo seguinte, a um momento de plenitude, que é, porém, também o início da separação que leva à consciência:

> Em seguida comecei a rir, antes no sono, depois na vigília. Isso me foi contado e eu acredito, porque vi outras crianças agir dessa forma; mas, quanto a mim mesmo, não lembro.

O riso, antes no sono, depois na vigília, é quase um despertar, o início da consciência do prazer que já começa a se determinar. De fato, Agostinho continua:

> Pouco a pouco começava a perceber onde estava (*sentiebam ubi essem*), e queria manifestar (*ostendere*) minhas vontades àqueles que poderiam satisfazê-las, e não conseguia, porque aquelas estavam dentro, e estes, fora, e não podiam penetrar minha alma com nenhum de seus sentidos. Então me lançava em gestos e sons, sinais que imitavam minhas vontades, pelo pouco que podia, da maneira que podia: mas não eram realmente semelhantes.

Transbordar para fora, para uma criança, não é tão espontâneo e natural como o é para a Vida universal: ao contrário, a tomada de consciência que a torna portadora de desejos individuais exige o reconhecimento, primeiramente, de uma delimitação, um estar num lugar (um *ubi*); e, consequentemente, da separação entre um dentro e um fora, de uma vida interior que já não é idêntica à vida do mundo. A manifestação de si também não é automática, como o calor transmitido pelo fogo: demanda um sistema de signos, que inicialmente são inadequados. No célebre parágrafo 13, comentado por Wittgenstein, Agostinho descreve a transição desses gestos e sons inconsultos para um sistema articulado de linguagem. O que me interessa salientar aqui não é a reconstrução agostiniana do aprendizado da linguagem, mas a maneira como Agostinho o associa à formação da memória, que significa também, dentro da antropologia agostiniana, a formação de uma consciência de si:

[17] Cf. Eurípides, *Polydus*: "Quem sabe que o viver não seja um morrer, e o morrer um viver?", cit. em: Platão, *Górgias*, 492e; Clemente de Alexandria, *Stromateis* III, 3; Orígenes, *Contra Celso*, VII, 50.

[18] Sl 94 (93):19; 69 (68):17.

> Eu já não era uma criança que não fala, mas um menino falante. Disso eu lembro; mas como aprendi a falar, só o compreendi mais tarde. Com efeito, os adultos não me mostraram as palavras segundo um programa determinado de instrução, como um pouco mais tarde o alfabeto, mas eu mesmo, com a mente que tu me deste, meu Deus, com gemidos e sons variados e gestos variados dos membros queria manifestar os sentimentos do meu coração, para que meus desejos fossem atendidos. Mas não conseguia expressar tudo o que queria para todos aqueles dos quais o queria. Agarrava com a memória: quando eles nomeavam algo e moviam o corpo em direção àquilo de acordo com aquele som, olhava e memorizava o som pelo qual chamavam a coisa que queriam indicar. Mas esse querer, eles o revelavam pelos movimentos corporais que são como a linguagem natural de todos os povos, e que se manifestam no rosto, nos movimentos dos olhos, na ação de outros membros e no tom da voz, indicando a afeição da alma ao pedir, obter, recusar ou evitar algo.

A memória de si vem com a fala, mas não como algo que se aprende na escola, e sim como uma função que se desenvolve pelo esforço de assimilar, por imitação, nossos sinais aos sinais dos outros. Assimilação, aliás, que só é possível porque há uma identificação imediata com a linguagem natural do querer: expressões do rosto, gestos, inflexões da voz – é uma lista que retorna duas vezes, nas *Confissões*: na descrição da amizade do livro IV; e na luta consigo mesmo no jardim de Óstia, no livro VIII. A linguagem, enquanto tentativa de reconstituir a unidade perdida dos quereres, de sarar a ferida gerada pela descoberta da separação entre dentro e fora, é constitutiva da consciência de si. Mas a constitui a partir de um modelo exterior: a maneira dos adultos expressarem seus desejos. Será, portanto, uma identidade enganosa, ela também exterior, que deverá ser silenciada para dar lugar ao chamado da voz interior – que, detalhe interessante, se concretiza no livro VIII por um canto de crianças. Por enquanto, Agostinho encerra desta forma sua narrativa sobre o aprendizado da linguagem:

> Assim troquei sinais com aqueles que me rodeavam sobre as vontades que queria expressar e desci mais fundo na tempestuosa sociedade da vida humana, atrelado à autoridade dos pais e ao arbítrio dos adultos.

E talvez seja coincidência, talvez não, que esse "atrelado à autoridade dos adultos" (*Pendens ex parentum autoritate*) tenha forte assonância com a maneira como Vitorino descreve o movimento da Vida a partir do primeiro princípio: *a patrica potentia dependens*; e remeta, em última análise, como a um modelo de que representa a cópia distorcida, à maneira em que, no Livro XIII, as matérias espiritual e corporal

> Informes ficariam suspensas em tua Palavra (*penderent in tuo verbo*), se não fossem chamadas de volta à tua unidade e formadas pela mesma Palavra e se tornassem, pelo único sumo bem, *todas muito boas*.[19]

Referências bibliográficas:

Fontes primárias:

AGOSTINHO DE HIPONA. 2017. *Confissões.* Trad.: Lorenzo Mammì. São Paulo: Penguin.

_____. 2002. *A verdadeira religião*. Trad.: Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus.

_____. 2001. *La génèse au sens littéral.* Trad. francesa: P. Agaësse e A. Solignac. Paris: Institut d'études augustiniennes. 2 vols.

ARISTÓTELES. 2007. Étique *à Eudème*. Trad. francesa: Vianney Décaire. Paris: Vrin.

_____. 1995. *Fisica*. Trad. italiana: Luigi Ruggiu. Milano: Rusconi.

_____. 2001. *Metafísica*. Trad.: Giovanni Reale/Marcelo Perine. São Paulo: Loyola.

[19] Gn 1:28.

MARIUS VICTORINUS. 1960. *Ad Candidum*, em *Traités théologiques sur la Trinité.* Trad. Francesa: Pierre Hadot. Paris: Du Cerf, vol. I, pp. 126-174.

_____. 1960. *Contra Arius.* In: *Traités théologiques sur la Trinité*. Trad. Francesa: Pierre Hadot. Paris: Du Cerf. vol. I, pp. 184-498.

PLATÃO. 2001. *Timeu.* Trad. Carlos Alberto Nunes. In: *Diálogos.* Belém: UFPA.

PLOTINO. 2000. *Enéadas.* Trad. Italiana: Giuseppe Fagin. Milão: Bompiani.

Fontes secundárias:

GOLSCHMIDT, V. 1984. Exégèse et axiomatique chez Saint Augustin. In: Écrit *I:* Études *de Philosophie ancienne.* Paris: Vrin. pp. 202-230.

HADOT, P. 1968. *Porphyre et Victorinus.* Paris: Études Augustiniennes.

KÚHN, W. 2009. *Quel savoir après le scepticisme?* Paris: Vrin.

ROUX, S. 2004. *La Recherche du principe chez Platon, Aristote et Plotin.* Paris: Vrin.

Recebido em 18 de agosto de 2020. Aceito em 11 de fevereiro de 2021.

doispontos:
Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos

Sobre o argumento de Anselmo e o que não se pode pensar

On Anselm's argument and that which cannot be conceived

José Carlos Estêvão
Universidade de São Paulo – USP
jcestev@usp.br

Resumo: Nesse artigo, mostraremos que, no argumento de Anselmo de Cantuária, "aquilo em relação ao qual nada maior pode ser pensado", antes que uma definição, é a significação do próprio nome de Deus. Segundo esse argumento, ao não se dar ao trabalho, exigido pelo caráter apofático do nome divino, de praticar a ascese necessária para adentrar a própria mente e afastá-la de tudo mais que não Deus, o *insipiens* abdica da racionalidade do pensamento. Assim, sem dar a devida atenção ao fato de que essa discussão de Anselmo é proposta no formato de uma *quaestio* medieval, os comentários posteriores, e especialmente os contemporâneos, acabam não mostrando que, ali, Anselmo, inspirado em Agostinho, desenvolveu o que, para ele mesmo, era propositalmente um programa filosófico: afastar-se do sensível a fim de se voltar para o inteligível, "lugar natural da contemplação da verdade".

Palavras-chave: Anselmo, *Proslógio*, argumento apofático sobre a existência de Deus, inteligível.

Abstract: I intend to show in this paper that, rather than a definition, in Anselm of Canterbury's argument "that than which nothing greater can be conceived" is the meaning of God's name. According to the argument, ignoring the exigences of the apophatic character attributed to the name of God and refusing to practice the ascesis required to access his own mind and to put it away from anything other than God, the insipiens abdicates the rationality of the thought. In such a manner, estrange to the fact that the Anselmian discussion is proposed in the form of a mediaeval quaestio, posterior commentaries to this text, and especially the contemporaries, fail to show that, inspired by Augustin of Hippo, Anselm developed in his discussion what himself deliberately took as a Philosophical Program: move away from the senses and turn to the intellect, "natural place for the contemplation of the truth".

Keywords: Anselm, *Proslogion*, apophatic argument for God's existence, intelligible.

O "argumento" de Anselmo de Cantuária sobre a existência de Deus pode ser parafraseado de modo muito simples. Aliás, o autor insiste que sua principal característica é justamente a *simplicidade* (embora seja um trava-línguas desconfortável):

Digamos que Deus seja "algo em relação ao qual não se pode pensar nada maior". Digamos ainda que entendêssemos o que foi dito. Portanto, temos no intelecto a apreensão da expressão "algo em relação ao qual não se pode pensar nada maior" e pode ser que tenhamos também a compreensão do que essa expressão quer dizer. Assim, sempre será certo que ao menos a apreensão da expressão existe no nosso intelecto. Mas se também se vier a compreender o que quer dizer "algo em relação ao qual não se pode pensar nada maior", não se poderá pensar isso como existente apenas no intelecto, porque, senão, não seria "algo em relação ao qual não se pode pensar nada maior", uma vez que existir no intelecto e fora dele é maior do que apenas no intelecto. Portanto, "algo em relação ao qual não se pode pensar nada maior" só pode ser pensado como existente no intelecto e fora dele. Sendo Deus "algo em relação ao qual não se pode pensar nada maior", parece que a conclusão é: *ergo*, Deus existe. É só isso. Ou quase.

Três observações iniciais. A primeira é que a sensação imediata de que se trata de um sofisma qualquer é falsa. O argumento é *formalmente* inatacável. Alguns dos melhores lógicos do século XX se debruçaram sobre diversas variantes do chamado "argumento ontológico" para concluir que, sim, ele "funciona" e, para os nossos fins, basta recorrer à autoridade de Kurt Gödel[1].

A segunda é que ele pode ser refutado *materialmente*, digamos assim, principalmente se nos ativermos à concepção de existência que ele implica, ou se discutirmos o significado de "maior". Foi o que fizeram praticamente todos os seus críticos. Desde o primeiro deles, ainda na época de Anselmo, um monge chamado Gaunilo, até filósofos contemporâneos, passando, claro, por Kant. Um hipotético leitor aristotélico, para quem "o ser se diz de muitas maneiras", dirá que aquilo que está em nosso intelecto existe de forma diferente do que existe fora do intelecto. O que está em nosso intelecto pode ser em potência, o que está fora dele, em ato. Da existência do que está em potência não pode decorrer a existência em ato. A refutação mais conhecida, a de Kant, lembra que, como a "existência" não é um atributo, não se pode dizer que algo existente é *maior* do que algo inexistente. Em suma, o argumento é logicamente forte, mas parece metafisicamente frágil (juízo do qual, não esqueçamos, Hegel discordava e, segundo Ruy Fausto, Marx também[2]...).

A terceira observação é que o argumento, cuja força lógica exige que o pensamento admita a existência de Deus, parece não gerar nenhuma convicção. Ninguém nunca passou a "acreditar em Deus" só porque ouviu o argumento de Anselmo. Ora, é bastante estranho que um argumento não gere convicção.

Isto posto, vamos à exposição de Anselmo. Como se sabe, a designação de "argumento ontológico" não é dele, mas de Kant, e o argumento conheceu os mais variados avatares, em particular o de Descartes e o de Leibniz (é Descartes que Kant tem em vista, não Anselmo). Ao ler Anselmo, esperamos mostrar que seu argumento não é fonte de inspiração para Descartes, mas que ambos guardam um inequívoco ar de família, não mais – mas também não menos – do que isso.

---

[1] Cf., por exemplo, Timossi, R. G., *Prove logiche dell'esistenza di Dio da Anselmo d'Aosta a Kurt Gödel. Storia critica degli argomenti ontologici*. Genova: Marietti, 2005.

[2] Fausto, R., "Pressuposição e posição: dialética e significações 'obscuras'" in *Marx: lógica e política, II*. São Paulo: Brasiliense, 1987, pp. 149-179. Marx não dirá, é claro, que "Deus existe", mas, para ele, a estrutura do argumento ontológico deve continuar a valer, uma vez que é necessário pensar categorias que "passam" do pensado ao real. Categorias do real e não conceitos do entendimento. O caso exemplar é o valor, segundo o autor, chave da compreensão da tessitura do real nas sociedades capitalistas, e que só se desvenda deste modo.

No texto de Anselmo, o argumento ocupa o capítulo 2 do *Proslógio*, um livrinho minúsculo dedicado inteiramente ao argumento:

> Portanto, Senhor, tu que concedes a inteligência da fé, concede-me, na medida em que julgues conveniente, entender o fato de que és como cremos, e de que és o que cremos. E seguramente cremos-te ser 'algo em relação ao qual nada maior poderia ser pensado' [*aliquid quo nihil maius cogitari possit*]. Portanto, acaso não há tal natureza pelo fato de que 'o insipiente disse em seu coração: Deus não é'?
> Ora, certamente, esse mesmo insipiente, quando ouve isto mesmo que digo: 'algo em relação ao qual nada maior pode ser pensado', entende o que ouve, e o que entende é na sua inteligência, mesmo que não entenda que aquilo é. É distinto, com efeito, a coisa ser na inteligência e o entendimento de que a coisa seja. Pois quando o pintor pensa antecipadamente o que há de fazer, certamente o tem na inteligência, mas ainda não entende que seja o que ainda não fez. Mas quando já pintou, tanto o tem na inteligência quanto entende ser o que já fez.
> Portanto, mesmo o insipiente está convencido de que seja, ao menos na inteligência, 'algo em relação ao qual nada maior pode ser pensado', porque, quando ouve, entende isso. E tudo que se entende, é na inteligência. E, certamente, 'aquilo em relação ao qual nada maior está apto a ser pensado', não pode ser somente na inteligência. Com efeito, ainda que fosse unicamente na inteligência, poder-se-ia pensar ser também na coisa, o que é maior. Portanto, se 'aquilo em relação ao qual nada maior pode ser pensado' for unicamente na inteligência, 'aquilo mesmo em relação ao qual nada maior pode ser pensado' está em relação com o que pode ser pensado maior. Ora, isso certamente não pode ser.
> Existe, portanto, sem dúvida, tanto na inteligência como na coisa, 'algo em relação ao qual não é válido [*non valet*] que seja pensado nada maior'[3].

A tradução do *aliquid quo nihil maius cogitari possit* é muito difícil. Noutras passagens Anselmo diz *id quo nihil maius*[4]. Em vez de "algo", como usamos, pode ser "aquilo" ou "isso" que "nada maior se pode pensar". O que importa é que seja indeterminado.

Segundo um comentador, o termo *aliquid* seria usado em latim para traduzir a noção estoica grega de *ti*, tomado como "um gênero superior ao ser, uma vez que se estende tanto ao que é (aos corpos, pois só os corpos são seres, *onta*), quanto aos incorporais, que não são seres (*onta*) e que se distinguem em quatro espécies: o vazio, o lugar, o tempo e [...] os *lekta*"[5], (as *significa*ções, digamos assim). Desse modo, tecnicamente, o nosso "algo" deve ser entendido como tudo englobando, sem confundir-se com "ser". Salvo melhor juízo, é impossível dizer isso em português. O mesmo reparo deve ser feito acerca de outros termos, em particular, os que derivam de "intelecto" e de "inteligir".

Na sequência, notemos que o segundo capítulo começa com um "portanto" (*ergo*): isto é, "dado o que foi dito anteriormente, então...". Mas, na realidade, não se costuma prestar atenção ao proêmio e ao primeiro

---

[3] "Ergo, domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut quantum scis expedire intelligam, quia es sicut credimus, et hoc es quod credimus. Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit. An ergo e non est aliqua talis natura, quia 'dixit insipiens in corde suo: non est deus'? Sed certe ipse idem insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico: 'aliquid quo maius nihil cogitari potest', intelligit quod audit; et quod intelligit in intellectu eius est, etiam si non intelligat illud esse. Aliud enim est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse. Nam cum pictor praecogitat quae facturus est, habet quidem in intellectu, sed nondum intelligit esse quod nondum fecit. Cum vero iam pinxit, et habet in intellectu et intelligit esse quod iam fecit. Convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid quo nihil maius cogitari potest, quia hoc cum audit intelligit, et quidquid intelligitur in intellectu est. Et certe id quo maius cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod maius est. Si ergo id quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re". *Proslogion, cap. II. Quod vere sit deus* in *Anselmi Cantuariensis opera omnia*. Ed. F. S. Schmitt. Stuttgart, Frommann, 1984, I, vol. 1, pp. 101-102. A tradução corrente em português é a de Angelo Ricci: Anselmo de Cantuária, "Proslógio" in *Santo Anselmo de Cantuária, Pedro Abelardo*. *Os pensadores, VII*. São Paulo: Abril, 1973, pp. 107-108. Foi necessário revê-la a partir do texto latino e da tradução francesa anotada de Corbin (Anselme de Cantorbéry, *Monologion. Proslogion*. Paris: Éd. du Cerf, 1986). A versão final da tradução é, praticamente, de Carlos Eduardo de Oliveira, com o qual tenho discutido o tema (e que faz uma interpretação bastante diferente da que apresento aqui), assim como com Gustavo Barreto Vilhena de Paiva e Lessandro Regiani Costa.

[4] É o caso, por exemplo, no cap. IV do *Proslogion*, p. 104.

[5] De Muralt, A., *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale. Analogie, causalité, participation*. Paris: Vrin, 1995, p. 26.

capítulo, porque soam como preces – piedosas, é verdade –, mas bem pouco aptas a atrair a atenção de filósofos e professores de filosofia.

A exposição tem o formato da *quaestio*, de uma questão no sentido medieval: dada uma pergunta, responde-se sim ou não, *sic et non*. O título do capítulo 2 é *Quod vere sit deus*: "Que Deus verdadeiramente é". Sim ou não. Primeiro: "Cremos, com efeito, que tu és 'algo em relação ao qual nada maior se pode pensar'". Segundo: "Ou será que não há tal natureza, porque 'disse o insipiente em seu coração': 'não há Deus'?". Das duas, uma: ou Deus é "algo em relação ao qual nada maior poderia ser pensado" (que se demostrará como não podendo ser pensado como inexistente) ou "não há Deus".

Como é de praxe na *quaestio*, a montagem das alternativas está estribada em "autoridades", isto é, em afirmações de autores cuja posição é geralmente acatada. No caso são, respectivamente, uma passagem de Sêneca em cuja obra *Questões naturais*[6] Anselmo encontra a "definição" (com aspas, porque, na realidade, não se trata de uma "definição") de Deus como "algo em relação ao qual não se pode pensar nada maior", e, em contraposição, nada menos do que uma citação da *Bíblia*, na qual se lê "disse o insipiente em seu coração: 'não há Deus'". Ou seja, ao contrário do que se poderia esperar, a "autoridade" – a citação – que permite afirmar que Deus existe é de um filósofo não cristão, e a "autoridade" que permite afirmar que Deus *não existe* é uma passagem bíblica, do *Salmo* 14 (ou 13), repetida literalmente no *Salmo* 53 (ou 52).

O texto não informa a origem de suas "autoridades", mas a segunda é fartamente conhecida de qualquer leitor contumaz da *Bíblia*, e a citação de Sêneca parece ser de conhecimento do leitor presumido. Temos um catálogo, datando do século XII, dos livros da Abadia de Bec – da qual, como se sabe, Anselmo, antes de ser arcebispo de Cantuária, foi abade e onde escreveu o *Proslógio* –, no qual consta, sim, a referência a um exemplar das *Questões naturais* de Sêneca[7], aliás, um autor firmemente empenhado em traduzir para o latim a terminologia grega estoica.

O "cremos" da expressão "Cremos, com efeito, que tu és 'algo em relação ao qual nada maior poderia ser pensado'" *não se refere* à fé cristã – como pode parecer –, mas à "definição" (ainda com aspas) filosófica de um "pagão" (mesmo que seja o mais "cristão" dos "pagãos", ao qual se atribuiu uma apócrifa correspondência com São Paulo[8]).

"Algo em relação ao qual nada maior poderia ser pensado" não é uma definição porque a expressão é inteiramente *negativa*; refere-se ao que "não se pode pensar", portanto, não define. O que se parece predicar do sujeito da frase é, na realidade, que "*não se pode* pensar".

Mas a expressão, embora não defina, designa. É uma designação de Deus, ou, se quisermos, um "nome de Deus"[9]. Isto é, o *significado* que damos à palavra "Deus". Quando dizemos a palavra "Deus", queremos significar "algo-em-relação-ao-qual-nada-maior-poderia-ser-pensado". Pense-se na expressão inteiramente unida por hifens, como se fosse uma única palavra. Afinal, não sabemos definir "Deus" e podemos referir-nos a ele das mais variadas formas (como com a palavra "Senhor" do início do capítulo segundo do *Proslógio*).

[6] "Quid est Deus? [...] qua nihil majus cogitari potest". Sêneca, *Questions naturelles*. Texte et trad. par P. Oltramare. Paris: Les Belles Lettres, 1929, I, Præf., 13, 7.

[7] "Catalogus librorum Abbatiæ Beccensis circa Sæculum Duodecimum", ed. F. Ravaisson in "Ad opera Lanfranci appendix", PL, 150, cc. 769A-782C. Turnhout: Brepols, [1850] 1989. Embora haja quem, como Marcia Colish, entenda que o manuscrito a que se refere o Catálogo seja posterior à época de Anselmo, resta a literalidade da expresão recolhida por Anselmo. Cf. Colish, M. L., *The Stoic tradition from Antiquity to the Early Middle Ages. T. 1. Stoicism in classical Latin literature.* Leiden: Brill, 1990[2].

[8] Cf. Berry, P., ed., *Correspondence between Paul and Seneca, A.D. 61-65*. Lewiston: Mellen, 1999.

[9] A expressão é corrente, veja-se, por exemplo, Barth, K., *Fé em busca de compreensão: Fides quaerens intellectum*. Trad. de R. Gouveia. São Paulo: Novo Século, 2000, esp. pp. 81-96.

Mas a forma particular proposta por Sêneca tem a vantagem, em relação a outras, de nos permitir pensar que, se Deus é designado como "algo-em-relação-ao-qual-nada-maior-poderia-ser-pensado", então, dada a análise desta designação, necessariamente tal não pode ser pensado como inexistente.

Quanto ao "insipiente", o *insipiens* do texto da Vulgata latina, em geral traduzido por "insensato" nas nossas versões da *Bíblia*, que diz "em seu coração: 'não há Deus'", ele é uma figura dupla: tanto pode ser entendido como "insipiente" com "s", que é "ignorante" (o "insensato"), como com "c", "incipiente", que é "iniciante", que não conhece. O *insipiens* não necessariamente é "insensato": ele pode ser aquele que não conhece e que, no entanto, busca conhecer. E pode ser aquele que se recusa a conhecer. Pode-se jogar com as duas acepções: o *insipiens* não conhece e pode tanto ser que queira conhecer, quanto que não o queira. Num ou noutro caso, é aquele que não conhece que diz "não há Deus". Como veremos, é graças à referência ao *insipiens* que Anselmo poderá precisar que seu argumento, menos do que provar que Deus existe, prova, negativamente, que Deus *não* pode ser *pensado* como não existente.

É o que diz o parágrafo inicial do capítulo 3 do *Proslógio* (o argumento, de fato, se desdobra dos capítulos II ao IV, mas o todo não ocupa mais de três páginas):

> O que, de fato, é tão verdadeiramente que sequer poderia ser pensado não ser. Pois pode ser pensado 'ser', 'algo que não poderia ser pensado não ser', que é maior do que 'o que pode ser pensado não ser'. Afinal, se 'aquilo em relação ao qual não está apto a ser pensado maior' pode ser pensado não ser, 'aquilo mesmo em relação ao qual não está apto a ser pensado maior' não é 'aquilo em relação ao qual não está apto a ser pensado maior', o que não pode convir. Portanto, é tão verdadeiramente 'algo em relação ao qual não pode ser pensado nada maior' que sequer poderia ser pensado não ser[10].

O argumento não diz, propriamente, "Deus existe". Diz: "Deus não pode ser pensado como não existente", decorrendo que, salvo contradição, "Deus deve ser pensado como existente"[11].

Se o *insipiens* pode "dizer em seu coração", isto é, pode pensar que Deus não existe, é porque não sabe o que quer dizer a palavra "Deus", ou seja, que ela significa "algo-em-relação-ao-qual-nada-maior-poderia-ser-pensado". Sabendo, se for "incipiente", com "c", muda de pensamento e passa a afirmar que pensa que Deus existe, ou, se for "insipiente", com "s", então, abdica, querendo ou não, da racionalidade do pensamento.

Note-se que dissemos que era fácil recusar *materialmente* o argumento, mas virtualmente impossível atacá-lo *formalmente*. Não por acaso, Anselmo o restringe ao âmbito formal. Insiste em não fazer qualquer afirmação positiva. Como dirá mais à frente, nas quatro linhas do capítulo XV: se cremos poder pensar "algo-em-relação-ao-qual-nada-maior-poderia-ser-pensado", então isto justamente *não é* "algo-em-relação-ao-qual-*nada*-maior-*poderia-ser-pensado*". Deus é *quiddam maius quam cogitari possit*: algo *maior do que poderia* ser pensado[12].

---

[10] "Quod utique sic vere est, ut nec cogitari possit non esse. Nam potest cogitari esse aliquid, quod non possit cogitari non esse; quod maius est quam quod non esse cogitari potest. Quare si id quo maius nequit cogitari, potest cogitari non esse: id ipsum quo maius cogitari nequit, non est id quo maius cogitari nequit; quod convenire non potest. Sic ergo vere est aliquid quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse". *Proslogion, cap. III. Quod non possit cogitari non esse*, pp. 102-103.

[11] Cf. Gilson, É., "Sens et nature de l'argument de saint Anselme", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 1934, 9, pp. 6-7.

[12] "Ergo domine, non solum es quo maius cogitari nequit, sed es quiddam maius quam cogitari possit. Quoniam namque valet cogitari esse aliquid huiusmodi: si tu non es hoc ipsum, potest cogitari aliquid maius te; quod fieri nequit". *Proslogion, cap. XV. Quod maior sit quam cogitari possit*, p. 112.

Daí as impropriedades da primeira crítica – primeira do ponto de vista histórico –, feita ao argumento de Anselmo. Gaulino, monge da abadia de Marmoutier, escreve uma réplica como que "em defesa do insipiente", o *Pro insipiente*[13], na qual, após sumariar o argumento, nega sua pertinência.

O sumário é breve: "Talvez, àquele que duvida haver ou que nega haver alguma tal natureza 'em relação à qual nada maior poderia ser pensado', dado que, de que ela seja", se diz que sua existência pode ser provada pois mesmo aquele que nega ou duvida já a tem na inteligência, ora, ser apenas no intelecto é menos do que ser no intelecto e fora dele... etc. De modo que o argumento de Anselmo teria como conclusão necessária que o "que é maior do que todos [*maius omnibus*], que se já provou ser no intelecto, não seria só no intelecto, mas seja também na coisa [*in re*], uma vez que, diferentemente, não poderia ser o maior do que todos"[14].

No entanto, a isso se poderia responder, diz Gaulino, que, se for sustentado que o que compreendo existe no meu intelecto, também seria o caso de afirmações falsas, as quais igualmente compreendo. Para que tal não ocorra, deve-se diferenciar entre o que se pode ter no pensamento e o que é entender e ter no intelecto o que só se pode pensar "ao entender, isto é, ao compreender, pela ciência, que aquilo existe pela própria coisa"[15], portanto, que é verdadeiro.

O exemplo dado por Anselmo sobre o pintor, que sabe que é diferente pensar algo antes e depois de tê-lo feito, deixa de lado, diz Gaulino, que a realidade que se pode atribuir à obra na alma do pintor é diferente da realidade da obra pintada. E citando Agostinho, lembra que aquilo que está na alma do artífice, enquanto está nela, tem "vida", mas derivada da vida da própria alma do artífice, enquanto a obra realizada, "não tem vida" (é um artefato)[16].

O argumento de Anselmo também é negado através da referência à "Ilha Perdida": ela tem todas as qualidades imagináveis e é superior a todas as outras, pena que não se sabe ou não se possa saber onde está[17]. Entende-se perfeitamente o que foi dito quando a descrevem, mas quem aceitaria que daí se concluísse que, como ela tem todas as qualidades, deve também existir, caso contrário, não seria superior a todas as outras e, no entanto, entende-se que ela o é. Então, literalmente: "quem seria mais tolo, quem

[13] *Gaunilonis quid ad haec respondeat quidam pro insipiente* in *Anselmi Cantuariensis opera omnia*. Ed. F. S. Schmitt. Stuttgart: Friedrich Frommann, 1984, I, vol. 1, pp. 125-129.

[14] "Dubitanti utrum sit vel neganti quod sit aliqua talis natura, *qua nihil maius cogitari possit*, [...] et ideo necesse est ut *maius omnibus*, quod esse iam probatum est in intellectu, non in solo intellectu sed et in re sit, quoniam aliter *maius omnibus* esse non poterit". *Pro insipiente*, p. 125. Ênfases minha.

[15] "Nisi forte tale illud constat esse, ut non eo modo, quo etiam falsa quaeque vel dubia, haberi possit in cogitatione, et ideo non dicor illud auditum cogitare vel in cogitatione habere, sed intelligere et in intellectu habere, quia scilicet non possim hoc aliter cogitare nisi intelligendo, id est scientia comprehendendo, re ipse illud existere". *Pro insipiente*, pp. 125-126.

[16] "Unde nec illud exemplum de pictore picturam quam facturus est iam in intellectu habente, satis potest huic argumento congruere. Illa enim pictura antequam fiat in ipsa pictoris arte habetur, et tale quippiam in arte artificis alicuius nihil est aliud quam pars quaedam intelligentiae ipsius; quia et sicut sanctus Augustinus ait: 'cum faber arcam facturus in opere, prius habet illam in arte; arca quae fit in opere non est vita, arca quae est in arte vita est, quia vivit anima artificis, in qua sunt ista omnia, antequam proferantur' [*In Iohannis Evangelium tractatus*, I]. Ut quid enim in vivente artificis anima vita sunt ista, nisi quia nil sunt aliud quam scientia vel intelligentia animae ipsius?". *Pro insipiente*, p. 126.

[17] "Aiunt quidam alicubi oceani esse insulam, quam ex difficultate vel potius impossibilitate inveniendi quod non est, cognominant aliqui 'perditam', quamque fabulantur multo amplius quam de fortunatis insulis fertur, divitiarum deliciarumque omnium inaestimabili ubertate pollere, nulloque possessore aut habitatore universis aliis quas incolunt homines terris possidendorum redundantia usquequaque praestare". *Pro insipiente*, p. 128.

sustentasse isso ou quem acreditasse nisso?"[18] (diga-se de passagem, o debate destes dois devotos religiosos é realmente ácido). Só faltou Gaunilo dizer expressamente "a existência não é um atributo, portanto etc.".

Gaunilo já havia comentado que se, como quer Anselmo, "não se pode pensar que Deus não existe", parece desnecessária tanta argumentação, e termina indicando (através de uma referência ao chamado "cogito agostiniano"), que, ainda que se diga que não se pode pensar que o "maior do que todos" (*maius omnibus*) não existe, ocorre que, diz ele, também "sei, certissimamente, que sou, no entanto, sei que poderia não ser". Ora, se posso pensar que isso que sei tão certamente (que eu sou), pode não ser, "por que não o poderia a propósito de qualquer outra coisa que sei com a mesma certeza?"[19]. De resto, insulto final, ele concede que, embora mal argumentado, o texto de Anselmo é muito edificante...

As cinco páginas do *Pro insipiens* de Gaunilo são, como diz Michel Corbin, quase um catálogo das futuras refutações do argumento, de Tomás de Aquino a Kant[20].

A tréplica é devastadora (e violenta – os dois textos jogam constantemente com a figura do *insipiens*, o tolo, o estulto). Não vou analisar em detalhe a resposta de Anselmo[21], duas vezes mais longa do que o texto de Gaunilo e realmente complexa. Nela, Anselmo refaz, extensamente, a argumentação de Gaunilo e a sua própria. Mas o grande erro de Gaunilo é que sua pretensa refutação critica, diz Anselmo, "aquilo que eu nunca disse". De fato, Gaunilo começa fazendo referência a "algo em relação ao qual nada maior poderia ser pensado", mas apenas para passar imediatamente para aquilo que é "maior do que todos". E toda sua argumentação se faz em referência ao "maior do que todos"[22].

"Concordando" com Gaunilo, Anselmo continua: ora, ainda que seja possível dizer que Deus é "a maior natureza que há", daí certamente não decorrerá que se deva pensar que tal natureza existe. Do mesmo modo, concede que a expressão "maior do que todos (*omnibus maius*)" é como a que se refere à "Ilha Perdida", com todas suas qualidades (Anselmo, inclusive, promete dá-la a Gaunilo, creio que de papel passado...). Por fim, concede ainda que dessas expressões, de fato, *não* decorre nada[23]. Mas isso porque são ambas positivas: numa, o predicado de Deus seria "a maior natureza que há"; noutra, o da Ilha Perdida, "mais fértil do que todas as outras terras". Já em "algo em relação ao qual nada maior poderia ser pensado" (*aliquid quo nihil maius cogitari possit*) nada positivo é predicado daquilo sobre o que se pensa, há apenas a enunciação de uma regra – o "algo em relação ao qual nada maior poderia ser pensado" só não pode

[18] "... ideo sic eam necesse est esse, quia nisi fuerit, quaecumque alia in re est terra, praestantior illa erit, ac sic ipsa iam a te praestantior intellecta praestantior non erit – si inquam per haec ille mihi velit astruere de insula illa quod vere sit ambigendulm ultra non esse: aut iocari illum credam, aut nescio quem stultiorem debeam reputare, utrum me si ei concedam...". *Pro insipiente*, p. 128.

[19] "Cui cum deinceps asseritur tale esse maius illud, ut nec sola cogitatione valeat non esse, et hoc rursus non aliunde probatur, quam eo ipso quod aliter non erit omnibus maius [...]. Et me quoque esse certissime scio, sed et posse non esse nihilominus scio. Summum vero illud quod est, scilicet deus, et esse et non esse non posse indubitanter intelligo. Cogitare autem me non esse quamdiu esse certissime scio, nescio utrum possim. Sed si possum: cur non et quidquid aliud eadem certitudine scio?". *Pro insipiens*, p. 129.

[20] Cf. Corbin, ad *Pro insipiens*, nota *a*, p. 289. Para um verdadeiro catálogo dos usos do argumento na História, veja, por exemplo, as quase 800 páginas da coletânea de artigos publicada por Marco Olivetti, *L'argomento ontologico. The Ontological Argument. L'argument ontologique. Der ontologische Gottesbeweis*. Padova: CEDAM, 1990.

[21] Anselmo, "Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli [Responsio editoris]" in *Opera omnia*, 1984, I, vol. 1, pp. 130-139.

[22] "Primum, quod saepe repetis me dicere, quia quod est maius omnibus est in intellectu, si est in intellectu est et in re – aliter enim omnibus maius non esset omnibus maius –: *nusquam in omnibus dictis meis invenitur talis probatio*. Non enim idem valet quod dicitur 'maius omnibus' et 'quo maius cogitari nequit', ad probandum quia est in re quod dicitur". *Responsio editoris*, p. 134. Ênfase minha.

[23] "Fidens loquor, quia si quis invenerit mihi aut re ipsa aut sola cogitatione existens praeter 'quo maius cogitari non possit', cui aptare valeat conexionem huius meae argumentationis: inveniam et dabo illi perditam insulam amplius non perdendam". *Responsio editoris*, p. 133.

ser pensado como não-existente. Então, pouco importa a referência às coisas inexistentes que podem ser pensadas, pouco importa a diferença entre existir no pensamento e fora dele, pois o "algo em relação ao qual nada maior poderia ser pensado" não recebe nenhuma predicação nem no pensamento, nem fora dele – mas da compreensão de sua enunciação decorre necessariamente que não pode ser pensado como não-existente. Assim, fica clara a diferença entre por que posso saber, certamente, que sou, ainda que possa não ser, e saber porque Deus, "algo em relação ao qual nada maior poderia ser pensado", não pode ser pensado como não-sendo.

A referência a dois polos históricos da crítica do argumento ontológico, a de Tomás de Aquino e a de Kant, não leva em conta o uso que estes filósofos fazem da crítica. Busca apenas apontar que Anselmo provavelmente responderia a elas que "criticam o que eu não disse". Nem é o caso de pretender discutir a pertinência dessas críticas. Podemos retornar à terceira observação que fizemos no início, sobre o fato de o argumento não gerar nenhuma convicção.

Para isso, primeiro, voltemos nossa atenção para uma passagem da resposta de Anselmo a Gaunilo que parece muito enigmática. O texto de Gaunilo se apresenta como o de alguém que respondesse pelo *insipiens* e Anselmo diz que não responderá ao *insipiens*, mas ao *católico*, e que responderá "catolicamente", fazendo apelo, logo abaixo, à "fé e à consciência" de Gaunilo[24].

O que nos surpreende é que o proêmio do *Proslógio* promete apresentar "um argumento que baste por si próprio e não dependa de nenhum outro"[25]. Em seu livro anterior, o *Monológio*, uma cadeia de meditações sobre a essência divina – e que é explicitamente referido no mesmo proêmio do *Proslógio* como seu antecedente –, Anselmo diz que seus escritos devem "nada presumir a partir da autoridade das Escrituras, mas, por meio de argumentos e de simples discussão, mostrar o que se afirma segundo a necessidade da razão e a clareza da verdade"[26]. A "necessidade da razão" e a "clareza da verdade" estão enfaticamente em contraposição à "autoridade das Escrituras". Ora, então o que vem fazer aqui esta referência à "catolicidade", à "fé e à consciência" de Gaunilo? Inclusive porque, na resposta a Gaunilo, Anselmo insiste no bordão "o que pode ser mais lógico do que isso?" E, mais uma vez, não faz qualquer referência às *Escrituras* ou à fé cristã.

Sabe-se que um dos maiores comentadores contemporâneos da obra de Anselmo, o teólogo suíço Karl Barth, entende que "a prova da existência de Deus", como diz ele, só se compreende no contexto do "programa teológico" de Anselmo[27]. "Teológico" e não "filosófico". Barth tem onde se pegar: o próprio Anselmo diz que, antes de dar ao texto o título de *Proslógio*, isto é, "alocução" (por contraposição à obra

[24] "Quoniam non me reprehendit in his dictis ille 'insipiens', contra quem sum locutus in meo opusculo, sed quidam non insipiens et catholicus pro insipiente: *sufficere mihi potest respondere catholico*". [...]. Ergo vero dico: Si 'quo maius cogitari non potest' non intelligitur vel cogitatur nec est in intellectu vel cogitatione: profecto deus aut non est quo maius cogitari non possit, aut non intelligitur vel cogitatur et non est in intellectu vel cogitatione. Quod quam falsum sit, *fide et conscientia tua* pro firmissimo utor argumento". Anselmo, op. cit., p. 130. Enfâses minhas. O par *fide et conscientia* é uma referência à *Primeira Carta de Paulo a Timóteo* (1, 19), segundo a qual, "sem boa consciência, naufraga a fé". Anselmo, na segunda versão da *Epístola sobre a encarnação do verbo*, citando a passagem mais literalmente, explica que "boa consciência" se refere igualmente à solidez da sabedoria e "dos costumes" (*morum et sapientiae gravitate*), sem as quais "naufraga a fé". Cf. Anselmo, "Epistola de incarnatione verbi, posterior recensio" in *Opera omnia*, 1984, II, vol. 2, p. 9.

[25] "... unum argumentum, quod nullo alio ad se probandum quam se solo indigeret...". *Proslogion*, *Prooemium*, p. 93.

[26] "… quatenus auctoritate scripturae penitus nihil in ea persuaderetur, sed quidquid per singulas investigationes finis assereret, id ita esse plano stilo et vulgaribus argumentis simplicique disputatione et rationis necessitas breviter cogeret et veritatis claritas patenter ostenderet". Anselmo, *Monologion*, *Prologus* in *Opera omnia*, 1984, I, vol. 1, p. 7.

[27] Barth, K., *Fé em busca de compreensão*, op. cit. Para uma exposição contrária clássica, veja-se o artigo de Gilson, também já citado, "Sens et nature de l'argument de saint Anselme".

anterior *Monológio*, quer dizer, "solilóquio"), o havia nomeado justamente *Fides quaerens intellectum*[28], "a fé em busca do intelecto", da inteligência. E o primeiro enunciado do argumento faz referência tanto à fé quanto "ao que cremos". Lembrando:

> Portanto, Senhor, tu que concedes a *intelecção*, a *inteligência da fé*, concede-me entender, na medida em que julgues conveniente, que és como *cremos*, e que és o que *cremos*. *Cremos*, com efeito, que tu és 'algo em relação ao qual nada maior poderia ser pensado' (ênfase nossa).

O que o argumento de Anselmo põe em jogo é "o que cremos" sobre Deus. É verdade que se trata de um argumento, não de uma prova. Não é a mesma coisa. Por um lado, tecnicamente, *argumentum est ratio rei dubiae faciens fidem*, é "o que dá fé de algo duvidoso". A definição é tradicional e recorrente. Anselmo a conhece através do *De topicis differentiis* de Boécio, comentando Cícero[29]. Por outro lado, a própria definição cristã de "fé" se faz por referência ao *argumento*: *fides enim est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium*: "a fé é a substância das coisas que esperamos, o argumento das coisas que não se veem" (*Epístola aos Hebreus*, 11, 1). *Fides est argumentum non apparentium*: "*argumentum*", em latim, "élenchos" no original grego.

O autor da *Epístola*, atribuída a Paulo, é mais corajoso e preciso do que costumam ser os tradutores da *Bíblia*. A King James diz "*evidence of things not seen*"; a *Bíblia de Jerusalém*, "um meio de demostrar as realidades que não se veem". A tradução de Chouraqui, apesar da alardeada pretensão de literalidade, não vacila em usar "*la preuve de ce qui n'est pas visible*". É a velha João Ferreira de Almeida (revista) que parece mais cuidadosa: "*a convicção de fatos que não se veem*". Em português, "convicção" me parece mais conveniente do que "evidência" ou "um meio de demonstração", demasiados fortes[30].

As vacilações na tradução são fortemente compreensíveis. Desde pelo menos a Idade Média, houve quem indicasse o travo cético ("acadêmico") da compreensão de "argumento" antes como "estimativa", como faz Pedro Abelardo na geração seguinte à de Anselmo, como indica seu oponente Guilherme de São Teodorico[31].

Se dissemos que o "argumento" de Anselmo não gera convicção é porque, de fato, ele não pretende transcender a fronteira do título *Fides quaerens intellectum*, "a fé em busca do intelecto", da inteligência. Ora, o que isso significa?

Anselmo, imediatamente antes de apresentar o argumento, nas últimas palavras do capítulo I do *Proslógio*, diz "não busco compreender para crer, mas creio para compreender. Pois creio que 'se não credes, não

---

[28] "... unicuique suum dedi titulum, ut prius *Exemplum meditandi de ratione fidei*, et sequens *Fides quaerens intellectum diceretur*. [...]. Quod ut aptius fieret, illud quidem *Monologion*, id est soliloquium, istud vero *Proslogion*, id est alloquium, nominavi". *Proslogion*, *Prooemium*, p. 94.

[29] Boécio, *De differentiis topicis*, I, PL, 64, col. 1174, apud Corbin, ad *Proslogion*, "Préambule", p. 229, nota *a*. Como diz Corbin, loc. cit., em tal concepção, um argumento é uma proposição que permite escolher entre as duas partes de uma alternativa.

[30] Uma tradução portuguesa recente, a de Frederico Lorenço (São Paulo: Cia. das Letras, 2018), traduz ὑπόστασις por "garantia" e ἔλεγχος por "certeza": "Fé é garantia de coisas que se esperam e certeza de coisas que não se veem" (Ἔστι δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων).

[31] "In primo limine theologiae suae [Abaelardo] fidem diffinivit aestimationem rerum non apparentium, nec sensibus corporis subjacentium, [...]. Absit enim ut hos fines habeat christiana fides, aestimationes scilicet, sive opiniones academicorum sint aestimationes istae, quorum sententia est nihil credere, nihil scire, sed omnia aestimare". Guillelmus a Sancto Theodorico, "Disputatio adversus Petrum Abælardum" (PL 180, 249A-250A). Cf. *Opuscula adversus Petrum Abaelardum et de fide*. Ed. P. Verdeyen. Turnholt: Brepols, 2007, pp. 17-59. Um discípulo de Abelardo, o papa Inocêncio III, tenta uma formulação de compromisso, algo incongruente: *aestimatio certa*. Cf. Michauld-Quantin, P., "*Aestimare* et *Aestimatio*" in *Études sur le vocabulaire philosophique du Moyen* Âge. Roma: Ateneo, 1970, pp. 9-24.

entendereis'"[32]. Na realidade, trata-se de uma das mais famosas citações de Agostinho. Ou melhor, da *Bíblia* de Agostinho, pois "se não credes, não entendereis", é uma variante que Agostinho lê no livro bíblico de *Isaías* (Is 7, 9).

Para Agostinho (e para o agostiniano Anselmo), a fé serve como que de bússola e como motor para que a razão realize sua verdadeira natureza, afastando-se do sensível e voltando-se para o inteligível. Isto é, de maneira declaradamente platônica (provavelmente referindo-se a uma passagem do *Timeu*, 29c-d, em que Platão usa "*pistis*", "fé", neste sentido)[33]: deve-se inicialmente *crer* no suprassensível para que se possa realizar a ascese que nos leva da contemplação dos sensíveis à Ideia, dos belos corpos à contemplação do Belo ideal.

Felizmente, temos uma passagem de Agostinho em que sua compreensão da relação entre fé e razão é exemplarmente explicitada.

Consêncio, um correspondente de Agostinho, pede a ele uma exposição doutrinal "com base *apenas na fé*, sem recorrer aos argumentos complicados dos filósofos". E isso por uma forte razão: a crença é acessível a todos; a razão, apenas a uns poucos privilegiados. Ora, lembra Consêncio, a verdade deve ser apresentada a todos.

Em sua resposta, Agostinho diz que a demanda de Consêncio é equivocada, pois, como se trata de esclarecer os dogmas da religião, isto só pode ser feito *racionalmente*. Nem poderia haver oposição entre fé e razão, uma vez que somos, naturalmente, racionais. E Agostinho delimita com precisão a relação entre ambas, fé e razão:

> que, portanto – em certas coisas pertinentes à doutrina da salvação, as quais ainda não conseguimos perceber *pela razão*, mas um dia conseguiremos – a fé precede *a razão*, fé pela qual o coração é purificado para que capte e suporte a luz *da grande razão*, também isto concerne sim à razão. E por isso foi dito *racionalmente* pelo profeta: 'Se não credes, não entendereis' [Is, 7,9].

Há uma relação de mútua complementaridade entre fé e razão, por meio da qual a fé tem como função "purificar a alma" e impulsionar a razão para que aquilo em que se crê venha a ser racionalmente compreendido: a fé, embora absolutamente necessária, é apenas o ponto de partida, o ponto de chegada é "a grande razão". Daí: "crer para entender"[34].

É racional, diz Agostinho, que a fé purifique o coração para que este suporte a "luz da grande razão". "Purificar o coração" não é, como pode parecer, apenas um imperativo moral (é também, embora não apenas), mas essencialmente o progressivo afastamento do sensível (o "desligar-se do comércio dos sentidos") em direção à interioridade da alma. Tema tratado tão frequentemente por Agostinho que podemos apenas fazer referência a ele.

Só assim, voltando-nos para o interior da alma, é possível conhecer aquilo que é o mais importante para nosso conhecimento, qual seja: "sempre estimei que estas duas questões, de Deus e da alma, eram as principais entre as que devem ser demonstradas...".

Retornando ao primeiro capítulo do *Proslógio*, que havíamos deixado de lado:

---

[32] "Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo: quia 'nisi credidero, non intelligam'". *Proslogion, cap. I. Excitatio mentis ad contemplandum deum*, p. 100.

[33] Cf. Agostinho, *A trindade.* Trad. de A. Belmonte. São Paulo, Paulus, 1995[2]; IV, xviii, § 24.

[34] Estou me valendo da tradução e da análise feita por Moacyr Novaes em *A razão em exercício. Estudos sobre a filosofia de Agostinho*. São Paulo: Discurso, 2007, pp. 93 e ss. As Cartas citadas são as de número 119 e 120.

> E agora, homenzinho, foge por um momento das tuas ocupações, esconde-te um pouco dos teus tumultuados pensamentos. Afasta os teus cuidados e posterga tuas tensões laboriosas, vai um pouco a Deus e repousa um pouco nele. 'Entra na cela' [no quarto] da tua mente, exclui tudo que não seja Deus e que te ajuda a ficar buscando-o, e, 'de porta fechada', busca-o[35].

Isto é, *quaerendum eum* / *quaere eum* (buscando-o / busca-o), como na expressão *fides quaerens intellectum*. Não se trata aqui de analisar este parágrafo inicial, bastam algumas indicações. Por exemplo, o *homuncio*, que traduzi por "homenzinho", remete de imediato ao primeiro parágrafo das *Confissões* de Agostinho, que se inicia dizendo que quem pretende louvar ao Deus *magno* é um homem, "esse fragmento qualquer da tua criação (*aliqua portio creaturae tuae*)"[36]. A expressão "entra no teu quarto e, fechada a porta, ora" é uma citação do *Evangelho de Mateus* (6, 6).

Na realidade, não citamos mais do que as linhas iniciais de um texto que se estende por três páginas (sem paragrafação no original), invocando a Deus e mostrando como e por que tal invocação é necessária para sustentar que "se não creio", isto é, se não sei que devo me afastar do "tumulto dos sentidos", "não compreendo". E é a isso que faz referência o "portanto" com que se inicia a exposição do argumento.

Posto o que foi dito no capítulo I, "trancado na cela de minha mente" – *e só assim* –, faz sentido apresentar o argumento (nisso, pelo menos, Karl Barth tem razão).

Voltemos a Gaunilo, o patrono de todos os críticos do argumento. O que faz ele? Não apenas critica o que Anselmo não disse, como não ouviu o que ele disse. Se o *insipiens* não compreende, se não se dá ao trabalho de praticar a ascese anterior necessária para adentrar a própria mente e afastá-la de tudo mais que não Deus, então não entende por que não faz sentido passar do "algo em relação ao qual nada maior poderia ser *pensado*" para a natureza do "maior do que todos". O interior da alma, onde nos encontramos, só permite o pensamento. Tal é o sentido do apelo de Anselmo à "consciência e à fé" de seu interlocutor. Apelo que, sem relaxar o programa que limita o argumento à "necessidade da razão" e à "clareza da verdade", exige o papel *racional* da fé tal como concebida por Agostinho.

Aqui, podemos valer-nos da sabedoria de outro grande leitor de Agostinho (pelo menos do *Augustinus* de Jansenius...), Pascal, que, numa passagem célebre sobre o "cogito agostiniano", lembra que tanto faz que *as palavras* de Agostinho e Descartes sejam as mesmas, porque, afinal, eles não estão pensando a mesma coisa e não consta que Agostinho tenha estabelecido "um princípio firme e seguro de uma física inteira, como Descartes pretendeu fazer"[37].

É possível, sim, fazer uma colagem de citações de Descartes que dizem praticamente as mesmas *palavras* de Anselmo (e inclusive mostrar as relações entre o argumento sobre a existência de Deus na "Terceira

---

[35] "Eia nunc, homuncio, fuge paululum occupationes tuas, absconde te modicum a tumultuosis cogitationibus tuis. Abice nunc onerosas curas, et postpone laboriosas distentiones tuas. Vaca aliquantulum deo, et requiesce aliquantulum in eo. 'Intra in cubiculum' mentis tuae, exclude omnia preter deum et quae te iuvent ad quaerendum eum, et 'clauso ostio' quaere eum". *Proslogion, cap. I. Excitatio mentis ad contemplandum deum*, op. cit., p. 97.

[36] Agostinho, *Confissões*, L. I, i, 1. Trad. de L. Mammì. São Paulo: Penguin / Companhia das Letras, 2017², p. 37.

[37] "Gostaria de perguntar a pessoas equânimes se este princípio: 'A matéria é de uma invencível incapacidade natural para pensar', e se este outro: 'Penso, logo sou', são, com efeito, os mesmos no espírito de Descartes e no espírito de Santo Agostinho, que disse a mesma coisa doze séculos antes. Na verdade, estou bem longe de dizer que Descartes não seja seu verdadeiro autor, ainda que ele não os tenha tomado senão da leitura deste grande santo, pois sei quanto há de diferença entre escrever uma palavra ao acaso, sem fazer uma reflexão mais longa e mais extensa, e perceber nesta palavra uma série admirável de consequências que prova a distinção das naturezas material e espiritual, e de fazer dela um princípio firme e seguro de uma física inteira, como Descartes pretendeu fazer. Pois, sem examinar se ele alcançou sucesso em sua pretensão, suponho que ele o teve, e é nesta suposição que digo que esta palavra é tão diferente em seus escritos da palavra de outros que a disseram *en passant*, quanto um homem pleno de vida e força é diferente de um homem morto". Pascal, *De l'esprit géométrique. Œuvres*. Ed. L. Brunschvicg. T. IX, pp. 284-285. Cf. Gouhier, H., *Cartésianisme et augustinisme au XVIIe siècle*. Paris: Vrin, 1978. Esp. "Un texte célebre de Pascal", pp. 140-146.

meditação" e o de Anselmo[38]), mas isso não quer dizer que estivessem pensando o mesmo. E a principal diferença é justamente que, assim como Agostinho, e ao contrário de Descartes, Anselmo tampouco estava interessado numa física, nem nas coisas naturais.

Quer dizer, não se deve esperar, como em Descartes, uma "Sexta meditação" (que apresente as razões a partir da quais se pode "concluir a existência das coisas materiais"): não há qualquer motivo para deixar a "cela da mente" e voltar ao tumulto das coisas sensíveis. Depois que se adentra a alma, o que é que se pode querer lá fora? O lugar natural, digamos assim, das almas racionais não é a contemplação da verdade, isto é, de Deus?

Só o estado presente, *infralapsário*, posterior à corrupção da vontade humana pode impelir-nos a isso. Uma saborosa anedota de Agostinho conta a tentativa de seu amigo Alípio de só ceder aos rogos dos companheiros e acompanhá-los ao circo (o velho circo romano...) com o firme propósito de manter os olhos fechados para não participar daquela abominação. Apenas para se ver, poucos minutos depois, urrando desvairadamente como toda a multidão[39]. Não é nada fácil, para nós, na vida presente, permanecer no interior da própria alma, com a porta fechada para os sentidos. Mas apenas porque estamos afastados de nossa natureza.

Daí que, mesmo quando se compreende o argumento de Anselmo, não se deve esperar que ele "exerça grande efeito sobre os espíritos".

O argumento de Anselmo só funciona em seu lugar próprio, o pensamento. As duas posições que são contrapostas são "*penso* que Deus é 'algo em relação ao qual nada maior poderia ser pensado'" e "*penso* que Deus não existe". O argumento mostra que a segunda não pode ser pensada sem contradição. Portanto, se não sou *insipiens*, isto é, se sou racional, sei que *não posso pensar* que Deus não existe e que Deus, sem dúvida, existe tanto no intelecto quanto na realidade (na "coisa").

Repetindo literalmente a última frase do argumento (e do cap. II do *Proslógio*) que acabamos de lembrar: *existit ergo procul dubio aliquid quo nihil maius cogitari non valit, et in intellectu et in re*.

Mesmo deixando de lado a mudança, na mesma página, de "nihil maius cogitari *possit*" para "nihil maius cogitari *non valit*"[40]; deixando de lado que Anselmo está usando *existere*, e não *esse* ("ser") para se referir a Deus, resta que a tradução de *res* é quase impossível. *Res* é, em português, "coisa". "Realidade", evidentemente, é um termo derivado de *res*: seria algo como "coisidade". A diferença de sonoridade apenas disfarça nosso desconforto. Embora Anselmo sustente que Deus deva ser pensado como existente *fora* do intelecto, não está dizendo que se deve pensar que Deus "existe" como existe uma "coisa", ou que existe na "realidade", como dizemos de coisas sensíveis ou materiais (basta continuar a leitura do *Proslógio* para que se tenha certeza). Daí que isso que minha mente racional agora sabe que não pode ser pensado como inexistente só é evidente na alma.

Ora, para nós, a "cela da mente com a porta trancada" é uma imagem bastante claustrofóbica (ainda mais mantendo "cela" mesmo, em vez de modernizar a palavra latina para "quarto", que é o que significa "*cela*" em latim e não "prisão", como para nós). Mas estamos nos esquecendo que, para os agostinianos, é ao ingressar na "cela da mente" que se descortinam as vastas salas do "armazém", ou do "palácio da memória",

[38] Veja-se Gilson, É., *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris, Vrin, 1967[3].

[39] Agostinho, *Confissões*, L. VI, viii, 13, op. cit., pp. 155-156.

[40] O "não é válido" define o argumento: o que não é válido é sustentar que "aquilo em relação ao qual nada maior pode ser pensado" tem ser/existe no intelecto, mas não na realidade.

nas quais pode, na medida das nossas forças, brilhar a luz inacessível de Deus que nos permite ver as *ideias*, "mediante a participação nas quais se faz com que seja tudo o que é, do modo que é".

Continuo citando Agostinho, para quem "não se deve esperar a verdade dos sentidos": a alma racional purificada,

> iluminada por aquela luz inteligível, enxerga as razões em cuja visão encontra a felicidade suprema, não pelos olhos do corpo, mas por aquele olho principal no qual se sobressai, isto é, por sua inteligência. Razões que, como foi dito, é lícito chamar de ideias [... e só] a pouquíssimos é dado ver o que é verdadeiro[41].

Parece claro que o pano de fundo que legitima o argumento de Anselmo é bem mais um determinado "programa *filosófico*" do que "teológico", como pensa Barth.

Na geração seguinte à de Anselmo, o grande mestre filosófico foi Pedro Abelardo. A *História da Filosofia* de Hegel atribui a "estes grandes homens", Anselmo e Abelardo, terem elaborado a teologia a partir da filosofia. Anselmo polemizou diretamente com o primeiro professor de Abelardo, Roscelino de Compiègne, atacando seu "nominalismo"[42].

Abelardo, ao inclinar-se para uma opção filosófica assumidamente aristotelizante, parece inverter o mote agostiniano "crer para compreender". Como diz ele (que conhecia muito bem seu Agostinho), "não se pode crer sem entender" ("inteligir", "compreender"), e é, literalmente, *ridículo* falar sobre aquilo que nem os que ouvem, nem os que ensinam podem inteligir, compreender[43].

Não surpreende que, com a avassaladora maré montante da recepção latina de Aristóteles, o argumento de Anselmo tenha uma pífia fortuna durante a Idade Média, tendo que esperar outro momento filosófico para florescer novamente.

Dentre as incontáveis referências modernas e contemporâneas ao argumento, termino lembrando uma que me parece particularmente aguda, de um filósofo bastante fora de moda, embora talvez dos mais necessários atualmente:

> "A razão não pode se estancar nas coisas sensoriais"; somente quando ela remonta ao ser primeiro, mais elevado, necessário e só objetivo para a razão, é ela satisfeita. Por quê? Porque somente neste ser encontra-se ela em si mesma, porque somente no pensamento do ser supremo é posta a suprema essência da razão, é atingido o mais alto grau de abstração e de pensamento e sentimos em nós em geral uma lacuna, um vácuo, uma falta; logo, sentimo-nos infelizes e insatisfeitos enquanto não atingirmos o último grau de uma faculdade, enquanto não a levantarmos ao *quo nihil maius cogitari potest*, enquanto não levarmos até a mais alta perfeição a nossa faculdade inata para esta ou aquela arte, esta ou aquela ciência. Porque somente a mais alta perfeição da arte é arte, somente o mais alto grau de pensamento é pensamento, razão. Somente quando pensas Deus, pensas a razão como ela é na verdade [...]. Deus como um ser metafísico é a inteligência realizada em si mesma, ou inversamente: a inteligência realizada em si, que se pensa como um ser absoluto, é Deus como ser metafísico.

A citação é de *A essência do cristianismo*, de Ludwig Feuerbach[44], exprimindo com toda a propriedade, parece-me, a essência do argumento de Anselmo. Como, aliás, já estava explícito no texto de Sêneca, logo depois do *nihil maius excogitari potest*: Deus *totus ratio est*.

---

[41] Agostinho, "As ideias", trad. de M. Novaes, *Discurso*, São Paulo, 2010, v. 40, pp. 377-380. A questão *de ideis* é a questão XLVI das *Oitenta e três questões diversas* de Agostinho. Que não se pode esperar a verdade "a partir dos sentidos corporais" ("Non est igitur exspectanda sinceritas veritates a sensibus corporis") se lê na questão IX da mesma coletânea. *De diversis quaestionibus octoginta tribus*. Ed. A. Mutzenbecher. Turnholt: Brepols, 1975, p. 16.

[42] Cf. Anselmo, "Epistola de incarnatione verbi, posterior recensio" in *Opera omnia*, op. cit., II, vol. 2, pp. 1-35. Veja-se, por exemplo, Parodi, M., e Rossini, M., a cura di, *Fra le due rupi. La logica della trinità nella discussione tra Roscellino, Anselmo e Abelardo*. Milano: Unicopli, 2000.

[43] "Nec credi posse aliquid nisi primitus intellectum, et ridiculosum esse aliquem aliis predicare quod nec ipse nec illi quos doceret intellectu capere possent". Abelardo, *Historia calamitatum* in *The Letter Collection of Peter Abelard and Heloise*. Ed. D. E. Luscombe. Oxford: Clarendon, 2013, Ep. I, p. 54.

[44] Feuerbach, L., *A essência do cristianismo*. Trad. de J. da Silva Brandão. Petrópolis: Vozes, 2007, pp. 65-66.

Referências bibliográficas:

1. Anselmo de Cantuária e Gaulino de Marmoutier

Anselmi Cantuariensis archiepiscopi opera omnia. Ed. F. S. Schmitt. Stuttgart: Friedrich Frommann, [1938-1961] 1984. 6 vols. em 2 tomos.

ANSELMO DE CANTUÁRIA, "Monológio. Proslógio. Resposta de Anselmo a Gaulino" in *Santo Anselmo de Cantuária, Pedro Abelardo*. *Os pensadores, VII*. Trad. e notas de A. Ricci. São Paulo: Abril Cultural, 1973, pp. 7-99, pp. 101-129, pp. 135-146.

ANSELME DE CANTORBÉRY, *Monologion. Proslogion*. Texte de la éd. Schmitt. Intr., trad. et notes par M. Corbin. L'œuvre de saint Anselme de Cantorbéry, 1. Paris: Éd. du Cerf, 1986.

ANSELME DE CANTORBÉRY, *Lettre sur l'incarnation du Verbe. Pourquoi un Dieu-homme*. Intr., trad. et notes par M. Corbin et A. Galonnier. L'œuvre de saint Anselme de Cantorbéry, 3. Paris: Éd. du Cerf, 1988.

Gaunilonis quid ad haec respondeat quidam pro insipiente in *Anselmi Cantuariensis archiepiscopi opera omnia*. Ed. F. S. Schmitt. Stuttgart: Friedrich Frommann, 1984, I, pp. 125-129.

GAUNILO DE MARMOUTIER, "Livro em favor de um insipiente" in *Santo Anselmo de Cantuária, Pedro Abelardo*. *Os pensadores, VII*. Trad. e notas de A. Ricci. São Paulo: Abril Cultural, 1973, pp. 129-135.

GAUNILLON, "Ce que quelqu'un peut répondre au non de l'insensé" in ANSELME DE CANTORBÉRY, *Monologion. Proslogion*. Texte de la éd. Schmitt. Intr., trad. et notes par M. Corbin. L'œuvre de saint Anselme de Cantorbéry, 1. Paris: Éd. du Cerf, 1986, pp. 289-297.

2. Fontes

AGOSTINHO, *A trindade.* Trad. de A. Belmonte. São Paulo: Paulus, 1995[2].

AGOSTINHO, "As ideias", trad. de M. Novaes, *Discurso*, São Paulo, 2010, v. 40, pp. 377-380.

AGOSTINHO, *Confissões*. Trad. e prefácio de L. Mammì. São Paulo: Penguin / Companhia das Letras, [2017] 2017[2], ed. rev.

AGOSTINHO, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*. Ed. A. Mutzenbecher. CCSL, 44A. Turnholt: Brepols, 1975.

"Catalogus librorum Abbatiæ Beccensis circa Sæculum Duodecimum", ed. F. Ravaisson "Ad opera Lanfranci appendix" in *Patrologia Latina*, v. 150. Turnhout: Brepols, [1850] 1989, cc. 769A-782.

FEUERBACH, L., *A essência do cristianismo*. Trad. de J. S. Brandão. Petrópolis: Vozes, 2007.

GUILHERME DE SÃO TEODORICO, "Disputatio adversus Petrum Abaelardum" in *Opuscula adversus Petrum Abaelardum et de fide*. *Opera omnia V*. Ed. P. Verdeyen. CCCM, 89A. Turnholt: Brepols, 2007, pp. 13-59.

PASCAL, "De l'esprit géométrique" in *Œuvres de Blaise Pascal*, T. IX. Ed. L. Brunschvicg. Paris: Hachette, 1914, pp. 229-294.

PEDRO ABELARDO, "Epistola I [Historia calamitatum]" in *The Letter Collection of Peter Abelard and Heloise*. Ed. D. E. Luscombe. Oxford: Clarendon, 2013, pp. 2-121.

SÊNECA, *Questions naturelles*. Texte établi et traduit par P. Oltramare. Paris: Les Belles Lettres, 1929.

3. Comentadores

BARTH, K., *Fé em busca de compreensão: Fides quaerens intellectum*. [1931]. Trad. de R. Gouveia. São Paulo: Novo Século, 2000.

BERRY, P., ed., *Correspondence between Paul and Seneca, A.D. 61-65*. Lewiston: Mellen, 1999.

COLISH, M. L., *The Stoic tradition from Antiquity to the Early Middle Ages. T. 1. Stoicism in classical Latin literature.* Leiden: Brill, 1990[2].

DE MURALT, A., *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale. Analogie, causalité, participation*. Paris: Vrin, 1995.

FAUSTO, R., "Pressuposição e posição: dialética e significações 'obscuras'" in *Marx: lógica e política, II*. São Paulo: Brasiliense, 1987, pp. 149-179.

GILSON, É., "Sens et nature de l'argument de saint Anselme", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, Paris, 1934, 9, p. 5-51.

GILSON, É., *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris: Vrin, 1967[3].

GOUHIER, H., *Cartésianisme et augustinisme au XVII*[e] *siècle.* Paris: Vrin, 1978.

MICHAULD-QUANTIN, P., "*Aestimare* et *Aestimatio*" in *Études sur le vocabulaire philosophique du Moyen* Âge. Roma: Ateneo, 1970, pp. 9-24.

NOVAES FILHO, M. A., *A razão em exercício. Estudos sobre a filosofia de Agostinho*. São Paulo: Discurso, 2007.

OLIVETTI, M., *L'argomento ontologico. The Ontological Argument. L'argument ontologique. Der ontologische Gottesbeweis*. Padova: CEDAM, 1990.

PARODI, M., e ROSSINI, M. (org.), *Fra le due rupi. La logica della trinità nella discussione tra Roscellino, Anselmo e Abelardo*. Milano: Unicopli, 2000.

TIMOSSI, R. G., *Prove logiche dell'esistenza di Dio da Anselmo d'Aosta a Kurt Gödel. Storia critica degli argomenti ontologici*. Genova: Marietti, 2005.

Recebido em 22 de fevereiro de 2021. Aceito em 21 de março de 2021.

doispontos:
Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos

Abelardo e a teoria contemporânea da virtude (*virtue theory*)

Abelard and the Contemporary Virtue Theory

Guy Hamelin
Universidade de Brasília – UnB
hamelingr@hotmail.com

Resumo: A 'teoria da virtude' contemporânea enfatiza a necessidade de voltar à formação moral do indivíduo, seguindo o modelo ético disponibilizado por Aristóteles. Segundo MacIntyre, representante importante dessa teoria, o estoicismo favoreceu o desenvolvimento da ética moderna e contemporânea ao destacar noções como vontade, assentimento e lei natural ou divina. Por conseguinte, o desenvolvimento do próprio agente moral foi negligenciado. No século XII, Abelardo apresenta uma ética híbrida, que mantém, ao mesmo tempo, a teoria aristotélica da virtude e elementos da moral estoica. No presente estudo, consideramos a crítica feita por MacIntyre da ética abelardiana, estimada estar na origem das concepções morais modernas e contemporâneas.

Palavras-chave: Abelardo, Alasdair MacIntyre, Aristóteles, estoicismo, teoria da virtude, consentimento.

Abstract. The contemporary 'virtue theory' stresses the need to return to the moral formation of the individual, following the ethical model made available by Aristotle. According to MacIntyre, an important representative of this theory, Stoicism favored the development of modern and contemporary ethics, by highlighting notions such as will, consent, and natural or divine law. As a result, the development of the moral agent itself has been neglected. In the twelfth century, Abelard introduces hybrid ethics, which maintains both the Aristotelian theory of virtue and elements of Stoic morality. In the present study, we consider MacIntyre's criticism of Abelard ethics, which is estimated to be at the origin of modern and contemporary moral conceptions.

Keywords: Abelard, Alasdair MacIntyre, Aristotle, stoicism, virtue theory, consent.

I. Introdução

A ética aristotélica ganhou novo alento, a partir da segunda metade do século XX, com a dita 'Teoria da virtude'. Seus defensores apresentam uma crítica severa a respeito das concepções éticas modernas e contemporâneas predominantes nos últimos cinco séculos. O retorno a Aristóteles permite, entre outras coisas, enfatizar a importância da formação moral do indivíduo, que tem desejos, interesses e necessidades, e não apenas deveres e obrigações.

Segundo MacIntyre, um dos mais importantes representantes dessa teoria contemporânea da virtude, o filósofo Pedro Abelardo tem certo papel precursor no desenvolvimento da ética moderna, ao destacar noções como vontade, intenção e consentimento, especialmente na sua explicação da falta moral. Deste modo, o autor da Idade Média negligenciaria, até certo ponto, a tradicional teoria aristotélica da virtude e, consequentemente, o caráter (ἦθος) do indivíduo no agir moral. De acordo com MacIntyre, a fonte à qual se referem Abelardo e seu célebre inspirador, Agostinho, é o estoicismo, que não somente liga o essencial da vida moral interna a uma Lei natural ou divina externa, mas também diminui a relevância da virtude, colocando-a num patamar inatingível.

Em nossa atual apresentação, queremos investigar a justeza dessas informações fornecidas por MacIntyre acerca da ética de Abelardo. Em outras palavras, o nosso propósito é mostrar até que ponto Abelardo constitui ao mesmo tempo um precursor da ética moderna e um renunciador parcial da teoria da virtude aristotélica. Para alcançar esse objetivo, examinamos, primeiro, a própria concepção da falta moral de Abelardo. Veremos, deste modo, a importância dada por nosso autor medieval às noções de vontade e de consentimento, além de ressaltar as principais fontes que o influenciaram acerca desses temas. Na continuação, consideramos em que consiste, basicamente, essa teoria contemporânea da virtude e quais são os seus principais representantes. Esse exame nos leva, em seguida, à própria análise de MacIntyre sobre a contribuição de Abelardo à história da ética e, propriamente, o seu aporte ou não na teoria da virtude. Apesar de apresentar um estudo bastante sério e pertinente da situação da moral abelardiana, MacIntyre oculta ou negligencia alguns elementos determinantes dessa ética para ele poder chegar, a nosso ver, a uma conclusão definitiva. Enfim, indicamos o que nos parece ser a principal contribuição da ética de Abelardo, que se revela ainda mais atual do que estima MacIntyre.

II. I. Falta moral e consentimento em Abelardo

O papa Urbano II escreve, no final do século XI, o seguinte: "Muitos atos parecem maus sem o serem na realidade, porque eles não procedem de uma má intenção." (Jolivet, 1994, p. 99)[1]. É nesse contexto histórico que Abelardo tenta dar, em sua *Ética ou Conhece-te a ti mesmo* (*Ethica sive Scito teipsum*) (Abaelardus, 1971, 2001) – chamada, daqui em diante, *Ética* –, uma explicação adequada à verdadeira causa da falta moral (*peccatum*). Em outras palavras, o que o penitente deve confessar? A ação má? O desejo mau? A vontade má? Ou, talvez, a sua própria natureza viciosa? Urbano já avisa que não se devem avaliar somente os atos que podem, à primeira vista, parecer-nos condenáveis. A pena resultante da falta de moralidade tem de ser proporcional à maldade cometida. Ela não pode ser unicamente dependente dos atos visíveis ou dos repertórios, famosos na época, que enumeram listas de pecados e penas correspondentes a serem cumpridas, como os *Instituta canonum* ou os *Instituta sanctorum patrum* (Abaelardus, 1971, pp. xxxii-xxxiii, 104-105, 108-109; Cross & Levingstone, 1974, pp. 1059-1060). Na presente parte, examinamos a resposta dada por Abelardo na *Ética* à seguinte pergunta: o que deve ser condenado? Essa investigação nos permite distinguir, em um primeiro momento, as principais noções ligadas à questão da falta moral. Em seguida, tentamos identificar as fontes às quais se refere Abelardo nessa questão.

[1] Traduzimos. "Beaucoup d'actes paraissent mauvais sans l'être en réalité, parce qu'ils ne procèdent pas d'une intention mauvaise (...)."

No tratado *Ética*, Abelardo afirma nitidamente que a falta moral não resulta da má ação, nem da vontade prava ou do desejo perverso, nem sequer do vício, mas, sim, do ato interior de consentimento. Vejamos o que diz sobre isso:

> "Por isso, o vício é aquilo pelo qual estamos em um estado predisposto a pecar, ou seja, estamos inclinados a consentir (*ad consenciendum*) no que não é conveniente, de tal forma que o fazemos ou o evitamos. Agora, esse consentimento (*consensum*), chamamo-lo propriamente de pecado, isto é, a culpa da alma, pela qual ela merece a danação ou se torna culpável diante de Deus. Pois o que é esse consentimento, se não for o desprezo (*contemptus*) a Deus e uma ofensa a Ele?" (Abaelardus, 2001, p. 3)[2].

Nesse trecho, Abelardo enfatiza em que consiste a falta moral. Não se trata do vício, mesmo que nos predisponha eventualmente a cometê-la. Sendo o principal aguilhão para incitar o mau agir, o caráter vicioso de um indivíduo constitui um elemento de importância fundamental para qualquer ética antiga, notadamente aristotélica, mas o vício não constitui por si só a falta moral para Abelardo. O que nos torna culpável é consentir em ofender a Vontade divina. Essa conduta para com Deus exclui, de imediato, tanto a ação externa que segue o consentimento, quanto o desejo ruim ou a má vontade que o precede da esfera pecaminosa. Segundo Abelardo, o ato exterior não aumenta, de maneira alguma, a falta, nem a vontade, como diz nesta passagem:

> "Portanto, qualquer realização das ações (*operum exsecucio*) é irrelevante no aumento do pecado e nada macula a alma a não ser o que é dela, a saber, o consentimento (*consensus*), que somente é, como dissemos, o pecado, e não a vontade que o precede, nem a execução da ação que o segue." (Abaelardus, 2001, p. 15)[3].

As palavras de Abelardo são claras no que diz respeito à natureza da falta moral. É preciso, todavia, esclarecer o que entende, neste contexto, por vontade, já que a realidade à qual se refere esse termo é suscetível de levar à confusão. Abelardo parece considerar que o vocábulo *voluntas* é impreciso demais para que seja usado na identificação da falta moral. Na sua obra, tanto ética, como teológica, *voluntas* concerne, em geral, ao desejo ou à concupiscência que precede, como vimos, o consentimento[4]. Há algumas exceções a esse uso, como pode ser visto no tratado intitulado *Commentaria in Epistolam Pavli ad Romanos*, no qual o autor afirma: "(...) propriamente dito, <o pecado diz respeito> à culpa mesma da alma e ao desprezo de Deus, isto é, à nossa vontade prava, pela qual nos erguemos culpáveis diante de Deus (...)." (Abaelardus, 1969, p. 164)[5]. Nesse último caso preciso, Abelardo diz que retoma o que é dito sobre o pecado nas Escritura. Seja como for, Abelardo tenta, na *Ética*, precisar o seu vocabulário, empregando, na maioria das vezes, *voluntas* no sentido mais restrito de desejo, que certamente não corresponde à *boulêsis*

---

[2] Traduzimos. "Vicium itaque est, quo ad peccandum proni efficimur, hoc est inclinamur ad consenciendum ei, quod non conuenit, ut illud scilicet faciamus aut dimittamus. Hunc uero consensum proprie peccatum nominamus, hoc est culpam anime, qua dampnacionem meretur, uel apud deum rea statuitur. Quid est enim hic consensus nisi dei contemptus et offensa illius?"

[3] Traduzimos. "Nichil igitur ad augmentum peccati pertinet qualiscumque operum exsecucio, et nichil animam, nisi quod ipsius est, inquinat, hoc est consensus, quem solummodo esse peccatum diximus, non uoluntatem eum precedentem uel actionem operis subsequentem."

[4] Abelardo parece concordar com a tese que deixa entender que o pecado não pode ser uma substância, que seria criada por Deus, ou seja, ele não pode ser algo positivo, como afirmava Agostinho. Mas nosso autor é contrário, salvo raras exceções, à ideia segundo a qual ele seria, antes, uma má vontade, como era defendido, na época de Abelardo, pelos representantes da Escola de Anselmo de Laon. Cf. (Blomme, 1958, pp. 10-12; Abaelardus, 1971, p. 8, nota 2)

[5] Traduzimos. Essa frase foi extraída de uma passagem na qual Abelardo indica que existem, nas Escrituras, várias maneiras de chamar o pecado: "Pluribus autem modis peccati nomen Scriptura sacra accipit: uno quidem modo et proprie pro ipsa animi culpa et contemptu Dei, id est praua uoluntate nostra qua rei apud Deum statuimur (...)." Ver (Abaelardus, *Expositio in epistolam Pauli ad Romanos*, 1855, pp. 866B, 942B; 1971, p. 25, nota 5; 2001*, p. 74; 2001, p. 16).

(βούλησις) aristotélica, enquanto apetite racionalizado[6], nem sempre à *voluntas* agostiniana, que equivale, em certos contextos, ao consentimento abelardiano[7]. Em suma, Abelardo não estima, em geral, que a falta moral consista na má vontade, reduzida assim a um simples desejo natural, mesmo que concorde com os preceitos de Urbano II, segundo os quais a intenção, mais do que o ato, deve ser priorizada na avaliação do desvio no que se refere à vontade divina. Apesar disso, Abelardo foi condenado, no Concílio de Sens em 1040, por ter ensinado, o que refuta: "Quod neque opus neque voluntas (...) peccatum sit." (Abaelardus, *Confessio fidei*, 1855, pp. 107-108)[8].

II. II. As fontes da ideia abelardiana de consentimento (*consensus*)

Identificar a natureza da falta moral ao consentimento não é uma novidade na história do pensamento, ainda que, na afirmação dessa concepção, Abelardo seja mais explícito e consistente que os seus predecessores. Agostinho é conhecido por ter defendido a tese de que a vontade é o princípio a partir do qual agimos. Sendo assim, a falta moral provém de uma má vontade e não de uma natureza fraca que deseja algo ruim e se deleita com esse algo. Essa concupiscência torna-se pecado somente quando a vontade aprova (*approbare*) tal impulso. Nesse caso, Agostinho usa, às vezes, *consensus* ou o equivalente, como no *De continentia*, no qual afirma: "(...) <o salmista> diz logo depois[9]: "Não deixes meu coração inclinar-se a palavras más."[10]. Essa inclinação do coração é algo diferente do próprio consentimento (*consensus*)? (...) Mas se <alguém> consente, <então> já disse no seu coração, mesmo que não dissesse nada pela boca." (Augustinus, 1845, p. 350)[11]. No tratado *Expositio ad Romanos*, Agostinho é ainda mais explícito: "De fato, não pecamos por causa do próprio desejo (*desiderio*) mau, mas, sim, em razão do nosso consentimento." (Augustinus, 1841, p. 2066)[12].

Agostinho é o inventor dessa concepção consensual da falta moral? Ainda que seja o propagador por excelência no Ocidente latino da ideia de vontade como fonte do agir e, em particular, da tese da falta moral como consentimento na má vontade, Agostinho retoma, nesse caso, a velha teoria psico-epistemológica do estoicismo antigo (Rohmer, 1954, pp. 491-498; Voelke, 1973, pp. 192, 199-200; O'Daly, 1987, pp. 89, 102). Sem entrar em detalhe, a noção estoica de assentimento (συγκατάθεσις), traduzida em latim por *adsensio* ou *adsensus* – ambos os termos equivalentes a *consensus* –, está estritamente ligada ao tema do critério de verdade[13], que constitui o elemento-chave, servindo a justificar o caráter empírico do conhecimento.

[6] Cf. Aristoteles. *De anima* II, 3, 414a 29-34; III, 10, 433a 23-25. Nessa última referência, Aristóteles afirma claramente: "(...) (ἡ γὰρ βούλησις ὄρεξις ὅταν δὲ κατὰ τὸν λογισμὸν κινῆται, καὶ κατὰ βούλησιν κινεῖται) (...)". "(...) (pois a vontade é uma forma do apetite; quando se move de acordo com o raciocínio, também se move de acordo com a vontade) (...)" Traduzimos. (Aristoteles, 1995, p. 188). Cf. Aristoteles. *Ethica Nichomachea* III, 4, 1111b 19-30; III, 6, 1113a 13-1113b 2; IX, 6, 1167b 5-16.

[7] Há muitos textos de Agostinho nos quais encontramos essa ideia. Citamos apenas alguns deles: Augustinus. *De duabus animabus contra Manichaeos* X, XI, XII; *De continentia* II, 3; *Sermo* CLV, 1; *Enarrationes in Psalmos* CXVIII, 3; *De libero arbítrio* III, X, 29. Ver (Blomme, 1958, pp. 103-217; Lottin, 1942, pp. 21-32, 117-118; Hamelin, 1996, pp. 192-205; Abaelardus, 1971, p. xxxiv).

[8] "O pecado não é nem o ato nem a vontade." Traduzimos. Ver (Abaelardus, 1971, pp. 8-9, nota 2; Blomme, 1958, pp. 261-274).

[9] Depois do trecho seguinte: "(2) Livra-me, Senhor, do homem malvado, protege-me do homem violento, (3) dos que planejam maldades no coração e, todo dia, suscitam conflitos! (4) Eles aguçam as línguas como a da serpente; há veneno de víbora em seus lábios." (Garmus, *Salmos* 140, 2-4, 1986, pp. 749-750)

[10] *Salmo* 141, 4. Numa versão contemporânea, encontramos: "Não deixes meu coração inclinar-se ao mal." (Garmus, 1986, p. 750).

[11] Traduzimos. "(...) continuo subdidit: "Ne declines cor meum in verba maligna." (PS CXLI, 4) Declinatio cordis quid est nisi consensio? (...) Si autem consensit, iam corde dixit, etiamsi ore non sonuit."

[12] Traduzimos. "Non enim in ipso desiderio pravo, sed in nostra consensione peccamus." Cf. Augustinus. *Sermo* III, VI; *De sermone in monte* I, 12, 34; *Enarratio in Psalmum* 3, 118.

[13] Damos nosso assentimento em impressões seguras, que respeitam critérios precisos; elas devem ser causadas por objetos reais com clareza e exatidão, etc. Ver: Long & Sedley, 1987, pp. 241-253; Hamelin, 2010, pp. 180-183.

Ligado essencialmente à parte diretora e racional da alma (ἡγεμονικόν), o assentimento também possui um papel decisivo no que diz respeito à conduta humana.

O assentimento estoico tem uma função intermediária determinante entre a impressão (φαντασία) e o impulso (ὁρμή), que lhe permite passar naturalmente da esfera do conhecimento ao âmbito da moral (Long & Sedley, 1987, pp. 450-451). Em outras palavras, esse elo estrito que existe entre assentimento e impulso permite-nos confiar tanto na verdade, quanto no desejo em relação ao estado de coisas, que constitui o conteúdo de uma impressão, pois temos a capacidade de aceitar agir ou não agir. (Long & Sedley, 1987, pp. 236-237).

III. A *Ética* contemporânea da virtude

Na segunda metade do século XX, surgiu um novo interesse pela teoria da virtude antiga e medieval, notadamente a de Aristóteles e a de Tomás de Aquino[14]. Inspirada e iniciada por pensadores como Elizabeth Anscombe (1957, 1958), Alasdair MacIntyre (1984), Philippa Foot (1967, 1978) e outros (Horton & Mendus, 1994)[15], essa corrente ressalta basicamente o seguinte ponto: a questão levantada a partir da ética moderna, "O que devo fazer?", talvez não seja adequada. Segundo alguns dos autores mencionados: "(...) parece impossível decifrar o significado enigmático de "dever moral" (Ph. Foot) (...)." (Silva Santos, 2001, p. 338) Deveríamos perguntar, antes: "Qual tipo de pessoa eu deveria ser?" (Pence, 1991, p. 249) Em outras palavras, como diz Marcia Baron em um artigo de referência nesse assunto: "Eu uso <a expressão> "*Ética* da virtude" para <me> referir a todas as perspectivas que rejeitam que ser governado por um conceito de dever (isto é, do que deveríamos moralmente fazer (...)) é uma condição necessária para a pessoa perfeitamente moral." (1985, p. 47)[16].

Em um primeiro momento, a "teoria da virtude' contemporânea apresentou-se como uma crítica severa das concepções éticas preponderantes na sua época, como as das tradições iluminista e kantiana, do utilitarismo e do emotivismo, que deixam de lado o tema da virtude e do caráter (ἦθος) do agente moral, que também possui interesses e desejos. A abordagem dessas teorias éticas reduz-se, como diz Bento Silva Santos, a um tema específico: "(...) a questão ética como problema da determinação da ação justa ou correta e das suas regras, e como problema da justificação do dever ou da obrigação de realizar ações justas e de seguir determinadas regras." (2001, p. 328).

Em um segundo momento, essa "teoria da virtude" quer resgatar a concepção ética dos pré-modernos, enfatizando sobretudo o fato de que é preciso voltar ao contexto histórico[17], no qual foi desenvolvida essa ética, para entender o sentido exato das noções aperfeiçoadas na época, como as de virtude, caráter,

[14] "A ética aristotélica é, para A. MacIntyre, a expressão paradigmática da moral da virtude, da qual esboça as vicissitudes históricas nas sociedades heroicas, em Atenas dos séculos V-VI a.C. até a Idade Média para verificar, em seguida, a que metamorfose radical é submetido o conceito de virtude na ética moderna." (Silva Santos, 2001, p. 336).

[15] Encontra-se uma boa síntese da questão em português em: (Silva Santos, 2001).

[16] Traduzimos. "I use "ethics of virtue" to refer to all those views which deny that it is a necessary condition of perfectly moral personhood that one be governed by a concept of duty (i.e., of what we morally ought to do (...))."

[17] Numa comparação com a incongruência da linguagem da ciência natural em um mundo ficcional descrito por MacIntyre, a linguagem da moral contemporânea também parece desconectada da realidade antiga à qual se refere: "The hypothesis which I wish to advance is that in the actual world which we inhabit the language of morality is in the same state of grave disorder as the language of natural science in the imaginary world which I described. (...) For a prerequisite for understanding the present disordered state of the imaginary world was to understand its history (...)" (MacIntyre, 1984, pp. 2-3).

intenção e finalidade, entre outras[18]. Como afirma Greg Pence sobre isso: "Alasdair MacIntyre concordou com Anscombe e levou a análise dela mais adiante. Na visão dele, as sociedades modernas não herdaram uma única tradição ética do passado, mas sim fragmentos de tradições conflitantes: somos perfeccionistas platônicos, saudando os medalhistas de ouro nas olimpíadas; utilitaristas, aplicando o princípio de triagem ao ferido na guerra; lockianos, afirmando os direitos <legais> de propriedade; cristãos, idealizando a caridade, a compaixão e os valores morais iguais; e seguidores de Kant e Mill, afirmando a autonomia pessoal. Não é de se estranhar que as intuições estejam em desacordo na filosofia moral. Não é de se estranhar que as pessoas estejam confusas." (1991, p. 251)[19]. Em suma, a ética aristotélica seria, notadamente para MacIntyre, uma alternativa essencial à ética moderna.

A teoria da virtude contemporânea é, hoje em dia, uma concepção ética bem estabelecida, que continua a se fortalecer, aproveitando notadamente as críticas valiosas feitas por representantes das éticas moderna e contemporânea, que foram objeto de ataques (Silva Santos, 2001, pp. 347- 357). Seja como for, a ética abelardiana encontra-se analisada na grande síntese histórica do livro *Depois da virtude*, de Alasdair MacIntyre, na seção consagrada à Idade Média intitulada "Aspectos medievais e ocasiões" (1984, pp. 165-180)[20]. Na verdade, o capítulo é bem eclético e diz respeito tanto a elementos da filosofia de Aristóteles, dos estoicos e d'outros pensadores, quanto a de autores medievais. Mesmo assim, aspectos importantes da ética abelardiana são examinados em detalhes. Na continuação imediata, queremos apresentar o que diz exatamente MacIntyre sobre o lugar ocupado por Abelardo na história da teoria da virtude.

IV. Crítica de MacIntyre da ética abelardiana

É preciso indicar, de início, que o mundo medieval encontrou relativamente tarde a obra inteira de Aristóteles, o que deixa entender que autores da Idade Média anteriores à segunda metade do século XII, os quais possuíam somente parte limitada dessa produção, dificilmente podiam elaborar uma concepção moral baseada, no conjunto, na ética aristotélica. É o que precisa MacIntyre no começo do seu capítulo sobre a Idade Média, quando afirma que até mesmo Tomás de Aquino conheceu Aristóteles só em versões e traduções[21]. Seja o que for, o autor assinala que houve, no século XII, o que alguns chamam de "Renascimento medieval" (Paré, Brunet & Tremblay, 1933; Gandillac & Jeauneau, 1968; Benson, Constable & Lanhan, 1982; MacIntyre, 1984, p. 167; Wetherbee, 1988, pp. 21-53), com a redescoberta de textos clássicos, como os de Macróbio, Virgílio, Cícero e outros, que permitiram o acesso ao pensamento moral dos antigos, notadamente de Aristóteles. É o caso de Abelardo, que não somente aproveitou essa chegada de novas obras literárias e filosóficas, mas também se beneficiou, como lógico notável, da *logica uetus* e dos comentários de Boécio sobre esse corpus de tratados.

[18] "We possess indeed simulacra of morality, we continue to use many of the key expressions. But we have – very largely, if not entirely – lost our comprehension, both theoretical and practical, of morality. (...) the language and the appearances of morality persist even though the integral substance of morality has to a large degree been fragmented and then in part destroyed." (MacIntyre, 1984, pp. 2, 5).

[19] Traduzimos. "Alasdair MacIntyre agreed with Anscombe and carried her analysis further. In his view, modern societies have inherited no single ethical tradition from the past, but fragments of conflicting traditions: we are Platonic perfectionists in saluting gold medallists in the Olympics; utilitarians in applying the principle of triage to the wounded in war; Lockeans in affirming rights over property; Christians in idealizing charity, compassion and equal moral worth; and followers of Kant and Mill in affirming personal autonomy. No wonder that intuitions conflict in moral philosophy. No wonder people feel confused."

[20] Traduzimos. "Medieval Aspects and Occasions".

[21] "(...) the medieval world encountered Aristotle relatively late and even Aquinas encountered him only in translation; and when it did encounter him, what he provided was at best a partial solution to a medieval problem which had already been stated time and again." (MacIntyre, 1984, p. 165).

Na continuação, MacIntyre afirma que Abelardo tenta, na sua *Ética*, distinguir o vício do pecado ou da falta moral, como vimos, a partir da definição aristotélica da virtude[22]. De fato, na segunda parte do tratado em questão, encontra-se uma descrição inacabada da virtude transmitida por Boécio em termos aristotélicos. Não se deve esquecer, por um lado, que Abelardo reconstituiu o essencial da ontologia da virtude aristotélica a partir das *Categorias*, tratado que era acessível à sua época. Por outro lado, prossegue MacIntyre, Abelardo define, nesta vez no *Dialogus*, as virtudes cardeais e suas principais subespécies respectivas à maneira de Cícero, e não de Aristóteles (MacIntyre, 1984, p. 168). Além disso, acrescenta MacIntyre, Abelardo critica, por intermédio do Cristão, o Filósofo do *Dialogus*[23] por apresentar uma concepção pagã do Bem supremo e por enfatizar a relação da vontade humana com o bem e o mal (MacIntyre, 1984, p. 168). Aonde quer chegar MacIntyre com essas observações? Continuamos ainda um pouco mais com o nosso exame da sua avaliação da ética abelardiana antes de responder a essa pergunta.

Em contraste com a ética aristotélica, a noção de vontade torna-se, segundo MacIntyre, a pedra angular da moral de Abelardo, que deixa em segundo plano a teoria da virtude e do seu contrário, o vício (MacIntyre, 1984, p. 168). Na sua análise da falta moral ou do pecado, o autor medieval deixa implicitamente entender que até o vicioso não age necessariamente de maneira errada, já que, como diz MacIntyre: "Tudo gira em torno do caráter do ato interior da vontade." (1984, p. 168)[24]. De fato, o maldoso tem tendência a agir mal, mas não comete falta nenhuma se não consente na atuação de sua natureza viciosa.

A análise de MacIntyre parece, até agora, exata, e corresponde à nossa explicação, na primeira parte deste trabalho, da identificação da falta moral ao consentimento na ética de Abelardo. A natureza virtuosa ou viciosa do agente moral torna-se simplesmente um elemento extrínseco à vontade, como o ato exterior. É preciso, todavia, corrigir o uso da palavra 'vontade' na explanação de MacIntyre, que emprega o termo no sentido agostiniano, como vimos anteriormente. Trata-se de um detalhe que tem sua importância, já que Abelardo evita *uoluntas* por causa da sua imprecisão.

Na continuação, MacIntyre mostra, de maneira convincente, que uma teoria ética que prioriza a interioridade da vontade sobre outros princípios externos origina-se não somente de alguns textos do Novo Testamento, mas, sobretudo, da filosofia dos estoicos antigos (MacIntyre, 1984, p. 168)[25]. Segundo a Escola do Pórtico, as boas ações dependem do agente que tem 'boa vontade', expressão equivalente a 'raciocínio reto' aprovado pelo consenso (συγκατάθεσις) (Hamelin, 2010). A virtude praticamente não intervém mais no processo ético, uma vez que somente o sábio (σόφος) consegue alcançá-la, enquanto bem único. Na mesma ocasião, há um abandono da noção de finalidade (τέλος), tal como exposta por Aristóteles, na medida em que essa vontade estoica deve conformar-se à Lei da natureza ou ao λόγος. Essa adequação à Lei universal opõe-se ao mundo das circunstâncias particulares e sociais. O resultado dessa transformação é que o fim do indivíduo está fora dele e viver bem significa, doravante, seguir a Ordem cósmica, e não mais seus próprios desejos e objetivos (MacIntyre, 1984, p. 168-170). Segundo os próprios termos de MacIntyre: "Em suma, se tenho razão, o estoicismo é uma resposta a um tipo particular de

[22] "In Abelard's *Ethics*, written about 1138, the key distinction (...) is that beween a vice and a sin. What Abelard took to be Aristotle's definition of virtue, transmitted to him by Boethius, is put to use to provide a corresponding definition of a vice." (MacIntyre, 1984, p. 168). MacIntyre exagera aqui acerca do que é o essencial nesse tratado abelardiano. Mesmo que a questão seja a da distinção entre vício e pecado, Abelardo tenta, antes de tudo, mostrar nessa obra que o pecado consiste em consentir no mal, que é desprezar a Deus: "Vt ergo breui conclusione supradicta colligam (...) ipsum peccatum, quod in consensu mali uel contemptu dei statuimus (...)." (Abaelardus, 2001, p. 21).

[23] O título completo da obra é: *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*, também conhecido como *Collationes*. Portanto, o Cristão e o Filósofo em questão são, com o Judeu, as principais personagens desse tratado. Sobre os títulos dessa obra, ver (Abaelardus, 2001*, pp. xxiii-xxv).

[24] Traduzimos. "Everything turns on the character of the interior act of will."

[25] Charles H. Kahn defende uma tese semelhante. Ver (Kahn, 1988).

desenvolvimento social e moral, um tipo de desenvolvimento que, impressionantemente, antecipa alguns aspectos da modernidade. (...) De fato, cada vez que as virtudes começam a perder seu lugar central, os padrões estoicos de pensamento e de ação imediatamente reaparecem." (1984, p. 170)[26].

Vimos que a principal fonte da noção abelardiana de *consensus* é Agostinho. MacIntyre explica, na continuação do mesmo capítulo, a importância desse autor na concepção segundo a qual a natureza humana torna-se má por causa do consentimento dado pela vontade no mal. Esse mal é de tal essência que a vontade pode comprazer-se com ele. Por um lado, diz MacIntyre, Agostinho defende, como Abelardo, a ideia de que o mal é um desrespeito à lei divina; consentir no mal é justamente querer ofender essa lei (MacIntyre, 1984, p. 175). Por outro lado, as virtudes permitem combater esse mal, tal como é concebido por Agostinho e outros pensadores medievais, mas essas mesmas virtudes, adaptadas pelos cristãos ao seu modo de pensamento, não correspondem mais à teoria ética de Aristóteles (MacIntyre, 1984, p. 175-176). Segundo este último, a virtude pode vencer a adversidade humana até certo ponto, mas os grandes infortúnios nos impedem de alcançar a felicidade. Na visão histórica cristã, ninguém é, ao contrário, excluído do bem; qualquer mal que pode acontecer a alguém não o impossibilita de se aproximar desse bem. No auge da Idade Média, a mesma diferença de concepção da virtude pode ser observada em Tomás de Aquino, como o afirma MacIntyre:

> "(...) Aquino não pode, com certeza, querer dizer exatamente, com os nomes latinos das virtudes cardeais, o que Aristóteles queria dizer pelos seus equivalentes gregos, pois uma ou mais das virtudes cardeais deve conter nela ao mesmo tempo a paciência e outra virtude bíblica que Aquino explicitamente reconhece, a saber, a humildade. Todavia, no único lugar na explicação de Aristóteles das virtudes onde algo parecido com a humildade é mencionado, trata-se de um vício, e a paciência não é mencionada nem uma só vez por Aristóteles." (MacIntyre, 1984, p. 177)[27].

A partir dessa breve análise, podemos inferir o essencial do que ressalta MacIntyre acerca da concepção moral abelardiana no que concerne à virtude. A primazia da ética de Abelardo diz respeito doravante às noções de escolha e de decisão, chamadas de *consensus*, que se referem ao ato interno mental correspondente, se for o caso, à falta moral, mas também à liberdade individual e à responsabilidade humana. As virtudes ficaram, de certa forma, em segundo plano ou, pelo menos, sua natureza foi parcialmente mudada. Houve uma inversão dos valores em relação à ética aristotélica, principalmente na tradição agostiniana, à qual pertence em boa parte Abelardo. Não se trata, todavia, de uma alteração da dimensão produzida pela filosofia moderna, já que as virtudes continuam a ter sua importância na concepção cristã, mas elas são transformadas a ponto de perderem uma parte da sua essência. Mesmo assim, o retorno à teoria original da virtude ainda fica indispensável e valioso, uma vez que somente essa qualidade permite tornar boa a vontade e, consequentemente, bom o consentimento e a ação externa correspondente.

V. Conclusão: crítica da avaliação de MacIntyre da ética de Abelardo

Antes de reagir diretamente à análise feita por MacIntyre da ética de Abelardo, queremos de início enfatizar a relevância e a pertinência da sua investigação geral acerca da teoria da virtude no decorrer da história da filosofia e da sua crítica da ética moderna. Concordamos, todavia, com a observação avançada por Long a respeito, desta vez, do exame de MacIntyre da ética aristotélica, segundo o qual falta, por vezes, a fina precisão necessária para bem entender o pensamento do Estagirita. Mas essa dificuldade não

[26] Traduzimos. "If I am right then, Stoicism is a response to one particular type of social and moral development, a type of development which strikingly anticipates some aspects of modernity. (...) Indeed whenever the virtues begin to lose their central place, Stoic patterns of thought and action at once reappear."

[27] Traduzimos. "(...) Aquinas cannot of course mean by the Latin names of the cardinal virtues entirely what Aristotle meant by their Greek equivalents, since one or more of the cardinal virtues must contain within itself both patience and another biblical virtue which Aquinas explicitly acknowledges, namely humility. Yet in the only place in Aristotle's account of the virtues where anything resembling humility is mentioned, it is as a vice, and patience is not mentioned at all by Aristotle."

impede, acrescenta o comendador, apreciar a importância da tese geral que é defendida em *After Virtue*[28]. Uma crítica similar pode ser feita em relação ao estudo produzido por MacIntyre da ética de Abelardo, na medida em que são necessários alguns ajustes para compreender, de maneira adequada, a própria teoria da virtude abelardiana. Uma vez realizado esse exercício, é possível que seja inevitável, no final, adaptar algumas conclusões às quais chega MacIntyre.

Digamos de início que Abelardo não abandona a teoria aristotélica da virtude, apesar de enfatizar, na sua *Ética*, que o ato de consentimento constitua a falta moral. MacIntyre afirma, nesse contexto, que o lógico medieval define a noção de vício a partir do que considera ser a concepção da virtude de Aristóteles, tal como foi transmitida por Boécio[29]. Nesse caso, consideramos que o romano transmite, em diferentes Comentários sobre a lógica de Aristóteles, notadamente sobre as *Categorias*, a visão exata do Estagirita em relação à natureza da virtude como estado adquirido estável e quase permanente, ou seja, como *habitus* (Boethius, *In Categorias Aristotelis* iii, 1847, p. 242B-C; *De divisione*, 1847, p. 885B; *De differentiis topicis* ii, 1847, p. 1188C)[30]. Além disso, MacIntyre declara que Abelardo critica, através do Cristão do *Dialogus*, o Filósofo por ter definido a virtude em termos ciceronianos, e não aristotélicos, deixando de lado a importante relação entre a vontade humana e o bem ou o mal[31]. Em um contexto cristão, a noção de vontade torna-se, diz MacIntyre, prioritária, já que o caráter virtuoso ou vicioso de um indivíduo influencia, decerto, seu agir, mas não o determina; o que causa sua ação externa é a vontade, que consente ou não consente em agir segundo a lei divina[32]. O autor de *After virtue* conclui que: "Essa interiorização da vida moral, que enfatiza a vontade e a lei, refere-se não somente a alguns textos do Antigo Testamento, mas também ao estoicismo." (1984, p. 168)[33].

Nos seus dois principais tratados éticos, Abelardo justamente focaliza o aspecto interior da falta moral não somente no *Dialogus*, mas também na *Ética*. Se MacIntyre quer deixar entender que a tendência de Abelardo é se afastar, ainda mais no seu *Dialogus*, da concepção aristotélica da virtude para se aproximar da visão volitiva dos estoicos em geral, e da de Agostinho em particular, então ele está confrontado com um problema quase insolúvel. Até hoje, os especialistas não podem afirmar com certeza a datação exata dessas duas obras, o que não permite seguir uma evolução possível do pensamento de Abelardo nessas

[28] Numa nota do seu livro *Stoic Studies*, Long afirma, no capítulo 7 intitulado *Greek Ethics after MacIntyre*: "In this paper I am not concerned with precise details of MacIntyre's interpretation of Aristotle himself. Some of what he says lacks the sharp analysis necessary to any clear determination of Aristotle's ethical position (...). But MacIntyre's characterization of an 'Aristotelian tradition', not specific to Aristotle, is broadly acceptable, and necessary to the kind of contrast between ancient and modern on which he is engaged." (1996, p. 159, nota 5).

[29] "In Abelard's *Ethics*, (...), the key distinction which is put to the service of answering this question (How is the practice of the four cardinal virtues of justice, prudence, temperance and courage to be related to that of the theological virtues – faith, hope and charity?) is that between a vice and a sin. What Abelard took to be Aristotle's definition of virtue, transmitted to him by Boethius, is put to use to provide a corresponding definition of a vice." (MacIntyre, 1984, p. 168)

[30] Ver (Abaelardus, 2001, p. 86; 1971, p. 128, nota 3; Hamelin, 2015, pp. 75-94).

[31] "Elsewhere (fora da *Etica*), in Abelard's *Dialogue between a Philosopher, a Jew and a Christian*, the Philosopher, who is the voice of the ancient world, lists and defines the cardinal virtues in Cicero's, not Aristotle's terms. Abelard's accusation against the philosopher is not only or even principally one of positive error; what he stresses are the errors of omission in the pagan moral view, the incompleteness of the pagan account of the virtues, even in its best representatives. This incompleteness is ascribed to the inadequacy both of the Philosopher's conception of the supreme good and of the Philosopher's beliefs about the relationship of the human will to good and evil." (MacIntyre, 1984, p. 168).

[32] "What Christianity requires is a conception not merely of defects of character, or vices, but of breaches of divine law, of sins. An individual's character may at any given time be a compound of virtues and vices, and these dispositions will preempt the will to move in one direction or another. But it is always open to the will to assent to or dissent from these promptings." (MacIntyre, 1984, p. 168).

[33] Traduzimos. "This interiorization of the moral life with its stress on will and law looks back not only to certain New Testament texts, but also to Stoicism."

questões morais[34]. O resultado é que não se pode manter que Abelardo distancia-se ainda mais no *Dialogus* da concepção aristotélica da virtude para privilegiar a tese estoico-cristã da volição. Como dissemos acima, quer no *Dialogus*, quer na *Ética*, Abelardo enfatiza as noções de vontade e de consentimento, sem abandonar ou deixar em segundo plano a teoria aristotélica da virtude.

É verdade que Abelardo tem tendência a interiorizar a vida moral nos seus dois tratados em estudo, como afirma MacIntyre, notadamente na *Ética*, em que o foco situa-se certamente mais na noção de consentimento do que na de vontade. Essa distinção é importante para Abelardo, que quer, como lógico, diferenciar nitidamente as duas realidades. Todavia, MacIntyre afirma, sem hesitação, que o ato de decisão interno para agir ou não agir, isto é, para pecar ou não pecar, é um ato da vontade[35], o que não é unanimidade entre os especialistas[36]. Além disso, esse ato de vontade constitui, para o cristão, o único elemento essencial da vida moral, conclui MacIntyre: "A verdadeira cena da moralidade é a da vontade e da única vontade." (1984, p. 168)[37].

Enquanto a falta moral é aparentemente causada, para Agostinho, por um ato volitivo, Abelardo parece defender, antes, que se trate de um ato de razão, o que o aproximaria, mais uma vez, do pensamento aristotélico. Da mesma forma que o Estagirita distingue a vontade (βούλησις), que vise racionalmente um objeto, do ato racional de decisão (προαίρεσις), que escolha, após a deliberação (βούλευσις), a melhor opção para alcançar esse mesmo objeto, Abelardo diferencia a vontade (*uoluntas*), que deseja algo, do consentimento (*consensus*), que decide, após a avaliação da prudência (*prudentia*)[38], acatar ou não esse desejo. Nesse caso, a virtude aristotélica favorece não somente a escolha de um objeto bom, mas permite, sobretudo, a tomada de decisões perspicazes por meio da prudência (φρόνησις) para obter esse bem. Por isso, ao enfatizar a importância de adquirir as diversas virtudes morais estáveis e quase permanentes, assim como de conquistar a firme virtude intelectual da prudência, parece-nos claro que Abelardo segue de perto os passos de Aristóteles[39]. Deste modo, ele afasta-se irremediavelmente da concepção unitária da virtude estoica. Em suma, a vontade permite escolher um objeto, e a prudência deliberar com discernimento antes do consentimento. Não se deve esquecer, nesse tipo de análise, que Abelardo não defende, como será o caso no próximo século XIII com Tomás de Aquino, a existência de uma faculdade distinta de vontade.

Não é preciso aceitar a tese mais específica de Long, segundo a qual o sistema ético próprio da tradição aristotélica aproxima-se essencialmente do dos estoicos, para avaliar a interpretação geral feita por MacIntyre da moral abelardiana[40]. Pode ser exato que Abelardo defina, na *Ética*, o vício a partir da descrição da virtude, tal como transmitida por Boécio (Abaelardus, 1971, pp. 2-4, 32, 40, 128; 2001, pp.

---

[34] Para ter um esclarecimento relativamente completo da questão da datação desses dois tratados, ver (Abaelardus, 2001*, pp. xxvii-xxxii; Mews, 1985, pp. 104-126).

[35] "But it is always open to the will to assent to or dissent from these promptings. (...) Everything turns on the character of the interior act of will. Character therefore, the arena of the virtues and vices, simply becomes one more circumstance, external to will." (MacIntyre, 1984, p. 168).

[36] A literatura sobre esse assunto é vasta e as opiniões são compartilhadas. Ver (Blomme, 1957, 1958, pp. 113-219; Siano, 1971; Gandillac, 1975, pp. 585-610; Marenbon, 1997, *passim*; Hamelin, 2010*, pp. 23-39).

[37] Traduzimos. "The true arena of morality is that of the will and of the will alone."

[38] Há um trecho na *Ética*, no qual não se encontra o termo *prudentia*, mas um sinônimo, *provide* (com previdência), ao qual é associada claramente a noção de razão: "Si ergo non tam pro honore sibi conseruando quam pro hac communi erubescencia ecclesiae confiteri distulit, prouide hoc, non superbe fecit. Timor quoque in causa racionabilis fuit de dampno ecclesie magis quam de proprie detrimento fame." (Abaelardus, 2001, p. 68).

[39] Além das virtudes morais, a virtude intelectual de prudência é particularmente importante para Abelardo nos seus dois principais tratados de ética. Ver (Abaelardus, 2001, p. 85; 2001*, pp. 130-134).

[40] "MacIntyre appears to regard Stoicism as a different kind of moral system from the 'Aristotelian tradition' and this, I shall argue, is a mistake." (Long, 1996, p. 157).

1-3, 21, 27, 85-86), mas o ponto de referência nesse caso é, sem dúvida, a teoria de Aristóteles e não a dos estoicos. Apesar de se referir aparentemente ao segundo livro inacabado da *Ética*[41], MacIntyre parece esquecer que Abelardo trata ali da virtude em termos claramente aristotélicos. De fato, Abelardo tinha acesso, entre outras coisas, às *Categorias*, traduzidas e comentadas por Boécio, nas quais o autor define, na categoria da qualidade, a natureza da virtude (ἀρετή) e do saber (ἐπιστήμη) como *habitus* ou estado (ἕξις) estável e quase permanente adquirido pela prática – no caso da virtude – e pelo estudo – no caso do saber ou conhecimento. A diversidade dessa qualidade adquirida transforma em profundidade o caráter (ἦθος) do indivíduo, que vai eventualmente consentir em agir bem graças à prudência, ou melhor, ao discernimento (*prudentia*).

No *Dialogus*, também se encontra uma descrição da natureza da virtude em termos parecidos aos da *Ética*. De novo, Abelardo faz referência, nessa ocasião, a Aristóteles e Boécio através do Filósofo do diálogo[42]. Na verdade, Abelardo alude a Cícero somente para descrever as quatro virtudes cardeais (Abaelardus, 2001*, pp. 130-138[43]) – as quais são atribuídas a Sócrates[44] –, pois conserva, como vimos, a importante ideia aristotélica acerca da essência da virtude. Além disso, Abelardo critica diretamente a concepção estoica da virtude por meio, desta vez, do Cristão[45], notadamente a teoria dita da 'unidade da virtude', que reduz a uma só a diversidade das virtudes[46]. Esse único bem estoico é, afinal, conquistado somente pelo sábio estoico (σόφος), personagem enigmática e, sobretudo, inumana, que é a única a raciocinar de maneira infalível e a agir sempre conforme a Natureza e a Razão (λόγος) universal (Hamelin, 2010**).

---

[41] "What Abelard took to be (na *Ética*) Aristotle's definition of virtue, transmitted to him by Boethius, is put to use to provide a corresponding definition of a vice." (MacIntyre, 1984, p. 168)

[42] "Virtus, inquiunt, est habitus animi optimus; sic e contrario uitium arbitror esse habitum animi pessimum. Habitum uero hunc dicimus, quem Aristoteles in *Categoriis* distinxit, cum in habitu et dispositione primam qualitatis speciem comprehendit. Est igitur habitus qualitas rei non naturaliter insita, sed studio ac deliberatione conquisita et difficile mobilis. (...) Hic etiam, uirtutem omnem difficile mobilem esse asserens, cum in predicto *Qualitatis* tractatu Aristotilem exponeret scientias et virtutes inter habitus collocantem, "Virtus enim", inquit, "nisi difficile mutabilis non est. Neque enim qui semel iuste iudicat iustus est, neque qui semel adulterium facit est adulter, sed cum ista uoluntas cogitatioque permanserit." (...) Vnde Aristotiles, a uirtutibus scientias distinguens, cum in predicto *Qualitatis* tractatu de habitu exempla subiceret, "Tales", inquit, "sunt scientie uel uirtutes." Quem quidem locum Boetius exponens ait: "Aristotiles enim uirtutes non putat scientias ut Socrates." (Abaelardus, 2001*, pp. 128-132)

[43] Na sua apresentação das subespécies das virtudes cardeais, Abelardo também usa as descrições apresentadas por Cícero nos seus tratados *De inuentione* e *De officiis*, por Ambrósio também no seu *De officiis* e, enfim, por Macróbio no seu *Sonho de Cipião*. Ver (Abaelardus, 2001*, pp. 138 *sqq*, notadamente p. 139, nota 128).

[44] "Socrates quidem, per quem primum uel maxime moralis discipline studium conualuit, quatuor uirtutis species distinguit: prudentiam scilicet, iustitiam, fortitudinem, temperantiam." (Abaelardus, 2001*, p. 130).

[45] Nas últimas décadas, os especialistas de Abelardo examinaram em detalhes a seguinte questão: qual personagem do *Dialogus* defende o próprio pensamento de Abelardo. Na maioria dos casos, o Cristão parece apresentar as suas ideias, mesmo que o Filósofo também afirme ocasionalmente suas posições, notadamente na primeira parte do diálogo com o Judeu. Acerca desse assunto, Marenbon afirma: "In elaborating these doctrines (of Christianity) in a characteristically Abelardian way, as he does in the Christian's contributions, is Abelard not simply writing on his own behalf? The exact correspondence between the Christian's views and Abelard's own, on almost every occasion where a parallel allows the comparison to be made, seems to confirm this point." (Abaelardus, 2001*, p. liv) Ver (Jolivet, 1963, pp. 181-189; Marenbon, 1992, pp. 302 *sqq.)*.

[46] "Philosophus: Qui (Cicero) etiam in *Paradoxis* non solum in uirtutibus bonos, uerum etiam in peccatis ita equat malos, ut omnia peccata paria esse astruat. Christianus: Nunc primo te importunum impudenter fieri et corrixari magis quam philosophari uideo: quippe, ne ad confessionem manifete ueritatis cogi uidearis, ad patentissime falsitatis insaniam te conuertis, ut omnes uidelicet bonos equaliter bonos, omnes reos equaliter reos, et omnes pariter eadem gloria uel pena censeas dignos. Philosophus: (...) Quod si in caritate nemo alium transcendit, utique nec in uirtutibus aut meritis, cum omnem, ut dicis, caritas complectatur uirtutem. Christianus: (...) Et quamuis secundum specierum distinctionem omnes uirtutes aliquibus inesse concedamus, cum uidelicet unusquisque illorum sit iustus et fortis et temperans, non omnino tamen in uirtutibus aut meritis eos esse pares annuimus, cum alium alio iustiorem uel fortiorem seu modestiorem esse contigat." (Abaelardus, 2001*, pp. 116-120) Ver (Abaelardus, 1971, p. 74; 2001, p. 49).

Em suma, ao enfatizar a intenção e a livre decisão ou o consentimento do agente moral na avaliação das suas ações, é verdade que Abelardo pode ser visto como um dos precursores da ética moderna. Nesse caso, a mesma observação também diz respeito a Agostinho, que sofreu a influência estoica sobre essa questão. É também exato que Abelardo defende, com rigor digno de um lógico, a teoria estoica da indiferença dos atos externos e retoma, via o filtro agostiniano, a ideia estoica de consentimento. No entanto, Abelardo nunca abandonou a complexa teoria aristotélica da virtude e sua importância na formação moral do indivíduo e na sua tomada de decisões práticas; o homem não é reduzido a uma pura vontade, sem desejo ou paixão, nem a uma simples razão. A virtude continua a ser primordial para alcançar a finalidade última. Enfim, seria talvez mais exato afirmar que Abelardo não é verdadeiramente um antecessor da ética moderna, mas, antes, o precursor da mais recente síntese, observada hoje em dia na ética contemporânea, da teoria da virtude com a dita teoria moderna dos valores (Silva Santos, 2001, pp. 327-357).

Referências bibliográficas:

Abaelardus (1855). *Expositio in epistolam Pauli ad Romanos. Patrologia Latina.* Vol. 178. J.-P. Migne (Ed). Paris: Vives.

_____ (1969). *Petri Abælardi opera theologica*. I. *Commentaria in epistolam Pavli ad Romanos. Apologia contra Bernardvm*. Corpvs Christianorvm. Continvatio Mediaeualis XI. E.M. Buytaert (Ed). Tvrnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii.

_____ (1971). *Peter Abelard's Ethics*. D.E. Luscombe (Ed). Oxford: Clarendon Press.

_____ (2001). *Petri Abaelardi Opera theologica.* IV *Scito te ipsvm*. Rainer M. Ilgner (Ed.). Turnhout: Brepols Publishers.

_____ (2001*). Peter Abelard. *Collationes*. Edited and translated by J. Marenbon and G. Orlandi. Oxford: Clarendon Press.

Anscombe, E. (1957). *Intention*. 1st Ed. Oxford: Basil Blackwell.

_____ (1958). "Modern Moral Philosophy", *Philosophy* 33, pp. 1-19.

Aristoteles (1995). *Aristotle. On the Soul. Parva Naturalia. On Breath*. With an English translation by W.S. Hett. Cambridge, Massachusetts/London, England: Havard University Press.

Augustinus (1841). *Expositio ad Romanos* XIII-XVIII. *Patrologia Latina.* Vol. 35. J.-P. Migne (Ed). Paris: Vives.

_____ (1845). *De continentia liber unus*. *Patrologia Latina.* Vol. 40. J.-P. Migne (Ed). Paris: Vives.

Baron, M. (1985). "Varieties of Ethics of Virtue", *American Philosophical Quarterly*, vol. 22, nº 1, January.

Benson, Constable & Lanhan (Eds) (1982). *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*. Oxford: Clarendon Press.

Blomme, R. (1957). "À propos de la définition du péché chez Pierre Abélard", *Ephemerides theologicae Lovanienses* XXXIII, pp. 319-347.

_____ (1958). *La doctrine du péché dans les* écoles *théologiques de la première moitié du XIIe siècle*. Louvain/Gembloux: Publications universitaires de Louvain/Éditions J. Duculot, S. A.

Boethius (1847). *In Categorias Aristotelis* iii. "*Patrologia Latina*. Vol. 64. J.-P. Migne (Ed). Paris: J. P. Migne Editorem.

Cross, F. L. and Levingstone, E.A. (Eds) (1974). "Penance" e "Penitential Books", *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. Second Edition. Oxford: Oxford University Press, pp. 1059-1060.

Foot, P. (1967). *Theories of Ethics*. Oxford: Oxford University Press.

_____ (1978). *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*. Berkeley: University of California Press.

Gandillac, M. de (1975). "Intention et loi dans l'éthique d'Abélard", *Pierre Abélard et Pierre Le Vénérable*. Paris: Éditions du Centre national de la recherche scientifique, pp. 585-610.

Gandillac & Jeauneau (Eds) (1968). *Entretiens sur la Renaissance du 12e siècle*. Paris: Mouton & Co.

Garmus, L. (Ed) (1986). *Bíblia Sagrada*. Petrópolis: Vozes.

Hamelin, G. (1996). *L'origine de la doctrine de la vertu comme* habitus *chez Pierre Abélard*. Trois-Rivières (Canada): Université du Québec à Trois-Rivières.

_____ (2010). "As fontes aristotélicas e estoicas em Abelardo: a noção de consentimento (*consensus*/ συγκατάθεσις)", *Veritas*, vol. 55, nº 2, pp. 176-193.

_____ (2010*). "Vontade (*boulesis*) e consentimento (*sunkatathesis*) em Aristóteles e Abelardo: atos do apetite (*orexis*) ou da razão (*logos*)?", *Dois pontos*. Curitiba/São Carlos, vol. 7, nº 1, pp. 23-39.

_____ (2010**). "Il saggio (*sophós*) stoico possiede il discernimento (*phrónesis*) aristotelico?" *Pensare la città antica: categorie e rappresentazioni*. Philosophica I. Casertano, G & G. Cornelli (Org). Napoli: Loffredo Editore University Press, pp. 107-120.

_____ (2015). "*Habitus* e virtude em Pedro Abelardo: uma dupla herança", *Kriterion*, vol. 56, nº. 131, jun., pp. 75-94.

Horton, J. & Mendus, S. (Eds) (1994). *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Jolivet, J. (1963). "Abélard et le philosophe (Occident et Islam au XIIe siècle)", *Revue d'histoire des religions* 164, pp. 181-189.

_____ (1994). *Abélard ou la philosophie dans le langage*. Fribourg/Paris: Éditions universitaires/ Éditions Du Cerf.

Kahn, C. H. (1988). "Discovering Will. From Aristotle to Augustine", *The Question of ''Eclecticism''. Studies in Later Greek Philosophy*. Edited by J.M. Dillon and A. A. Long. Berkeley: University of California Press, pp. 234-259.

Long, A. A. (1996). *Stoic Studies*. Berkeley: University of California Press.

Long, A. A. & Sedley, D.N. (Eds) (1987). *The Hellenistic Philosophers*. Vol. II. *Greek and Latin Texts, with Notes and Bibliography*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lottin, O. (1942). *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*. Tome I. *Problèmes de Psychologie*. Louvain – Gembloux: Abbaye du Mont César – J. Duculot.

MacIntyre, A. (1984). *After Virtue. A Study in Moral Theory*. 2nd Ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Marenbon, J. (1992). "Abelard's Ethical Theory: Two Definitions From The *Collationes*", *From Athens to Chartres. Neoplatonism and Medieval Thought*. Studies in honour of Edouard Jeauneau. H.J. Westra (Ed). *Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters* XXXV. Leiden: E.J. Brill, pp. 301-314.

_____ (1997). T*he Philosophy of Peter Abelard*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mews, C. (1985). "On Dating the Works of Peter Abelard", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen* âge, v. 52, pp. 73-134.

O'Daly, G. (1987). *Augustine's Philosophy of Mind*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.

Paré, Brunet & Tremblay (1933). *La renaissance du XIIe siècle. Les* écoles *et l'enseignement*. Paris/Ottawa: Librairie philosophique J. Vrin/Inst. d'études médiévales.

Pence, G. (1991). "Virtue Theory", *A Companion to Ethics*. P. Singer (Ed). Oxford: Basil Blackwell, pp. 249-258.

Rohmer, J. (1954). "L'intentionnalité des sensations chez saint Augustin", *Augustinus Magister* 1, pp. 491-498.

Siano, F. de. (1971). "Of God and Man: Consequences of Abelard's Ethic", *The Thomist*, vol. xxxv, nº 4, pp. 631-660.

Silva Santos, Bento (2001). "Virtude e dever nas teorias éticas modernas. Naufrágio e sobrevivência de uma novidade antiga", *Síntese Nova fase. Revista de filosofia*, vol. 28, nº 92, pp. 327-357.

Voelke, A.-J. (1973). *L'idée de volonté dans le stoïcisme*. Paris: Presses universitaires de France.

Wetherbee, W. (1988). "Philosophy, Cosmology, and the Twelfth-Century Renaissance", *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*. P. Dronke (Ed). Cambridge: Cambridge University Press, pp. 21-53.

Recebido em 01 de julho de 2020. Aceito em 25 de janeiro de 2021.

doispontos:
Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos

Avicena e suas fontes: Alexandre de Afrodísia e Temístio (Parte 1)

Avicenna and his Sources: Alexander of Aphrodisias and Themistius (Part 1)

Meline Costa Sousa
Universidade Federal de Lavras – UFLA
meline.sousa@ufla.br

Resumo: Esse artigo faz parte de um estudo maior sobre Avicena e suas fontes tardo-antigas que visa a analisar a relação entre Avicena, Alexandre de Afrodísia e Temístio no que diz respeito ao intelecto. Há, ainda hoje, uma série de questões discutidas pelos estudiosos relativas à teoria noética de Avicena. Uma dessas questões trata da natureza do intelecto agente e da sua relação com o intelecto humano. Contudo, dada a complexidade dessa relação, as linhas que se seguem consistem na primeira parte da investigação, a qual se restringirá a uma introdução geral ao posicionamento dos três autores quanto à natureza do intelecto produtivo (ou agente). Tendo em vista as diferentes abordagens, dentre elas a identificação da posição tomada por Avicena com aquela encontrada nas obras de Alexandre de Afrodísia e Temístio, analisarei, em linhas gerais, as suas interpretações do De anima 430a10-25 quanto à caracterização e distinção dos intelectos. Por fim, discutirei algumas dificuldades apresentadas por esse tipo de abordagem da questão.

Palavras-chave: Avicena, fontes, filosofia árabe, antiguidade tardia, intelecto, recepção.

Abstract: This article is part of a more significant investigation on Avicenna and his Late Antique sources. It aims to discuss the relation between Avicenna, Alexander of Aphrodisias, and Themistius from their theory about the intellect. Nowadays, there is a long debate among the scholars concerning Avicenna's noetic theory. One of its issues is the nature of the agent intellect, and its relationship to the human intellect. However, since it is a difficult subject, the following lines are the first part of this investigation. They will be restricted to a general introduction to those three interpretations of the productive (or agent) intellect's nature. One finds an analysis of the relation between Avicenna and his Late Antique sources based on the strict association (sometimes a strong dependence) of Avicenna's theory with Alexander's and Themistius' ones. Thus, I will discuss their interpretation of Aristotle's *De anima* 430a10-25 concerning the description and distinction of the intellects. Then, I will indicate some difficulties related to this strict association.

Keywords: Avicenna, sources, arabic philosophy, late antiquity, intellect, reception.

Introdução

Como apontam alguns estudos historiográficos (GUTAS, 2002, p. 10-2), uma das linhas interpretativas a partir da qual a filosofia árabe foi abordada, ao longo do século XX, teve suas bases assentadas sobre o pressuposto de que os filósofos árabes foram meros intermediários entre a filosofia grega e a filosofia latina[1]. Deste modo, a filosofia produzida em língua árabe foi considerada "em si, filosoficamente insignificante" (ibidem, p. 10). Um dos representantes desta linha interpretativa é De Boer, que, em seu manual dedicado à história da filosofia medieval, nega a importância filosófica das investigações em língua árabe. Segundo ele,

> [...] a filosofia islâmica sempre foi um ecletismo diretamente dependente do conjunto de obras traduzidas do grego. O curso da sua história não foi um processo de geração, mas de assimilação. Ela não se destacou por propor novos problemas nem por qualquer peculiaridade em sua tentativa de resolver os problemas já estabelecidos. Não houve nenhum importante avanço no conhecimento para se registrar. Assim, o valor da história da filosofia no Islã está relacionado à tentativa de se apropriar dos resultados do pensamento grego de modo mais compreensível e livre do que aquele realizado pelos primeiros cristãos [...] (DE BOER, 1901 *apud* GUTAS, 2002, p. 11)

O primeiro ponto da análise de De Boer é a negação da originalidade da filosofia árabe e, consequentemente, dos filósofos desta tradição, tal como Avicena. Conforme a sua crítica, o pensamento filosófico árabe resume-se a um processo de assimilação do conteúdo estabelecido pelas traduções em língua árabe dos tratados em língua grega. Assim, os filósofos desta tradição ter-se-iam mantido presos aos princípios e problemas já estabelecidos pelos filósofos antigos sem tentar resolvê-los e sem propor novos questionamentos: "não houve nenhum importante avanço no conhecimento para se registrar" (idem).

De Boer não nega todo o valor do estudo da história da filosofia árabe. A conclusão da passagem acima reconhece a importância dessa tradição na transmissão, para o ocidente cristão, dos conteúdos extraídos dos textos gregos. Portanto, o "valor da história da filosofia no Islã está relacionado à tentativa de se apropriar dos resultados do pensamento grego de modo mais compreensível e livre do que aquele realizado pelos primeiros cristãos" (idem). Essa interpretação do pensamento árabe fundamenta-se na visão de que os semitas, especialmente os falantes de árabe, eram incapazes de produzir uma filosofia crítica e racional, mas apenas especulações místicas[2].

Tal postura historiográfica não foi assumida apenas pelos historiadores da filosofia medieval latina, mas também pode ser localizada entre os historiadores da filosofia medieval árabe. O tradutor do *Tahāfut al-Tahāfut* de Averróis, Simon van den Bergh, adotou como epígrafe da sua tradução um excerto segundo o qual "Apenas os gregos filosofaram" (AVERROES, 1954 *apud* GUTAS, 2002, p. 11). Assim, conclui Gutas (2002, p. 11) que, "se os arabistas apresentam a filosofia árabe como derivada e filosoficamente insignificante, é fácil perceber como os outros historiadores da filosofia e, especialmente os medievalistas, estariam justificados em adotar a mesma visão".

[1] Embora haja uma literatura que já tenha mostrado, em linhas gerais, os problemas implícitos nesta linha interpretativa, muitos pontos da filosofia de Avicena, como, por exemplo, a teoria da emanação e a noética são reduzidos às considerações de autores da tradição em língua grega. São necessários, portanto, estudos de casos que reconstruam os fundamentos da filosofia aviceniana a partir do seu *corpus*, sem reduzi-los às considerações presentes nas obras de autores tais como Aristóteles, Plotino, Alexandre de Afrodísia e Temístio.

[2] Cf. GUTAS, 2002, p. 11.

Tendo em vista a argumentação de Gutas (ibidem, p. 5-25) e alguns estudos recentes sobre recepção[3], a afirmação segundo a qual o "curso da história [do pensamento árabe] não foi um processo de geração, mas de assimilação" (DE BOER, 1901 *apud* GUTAS, 2002, p. 11) é um equívoco: a) na medida em que negligencia a própria natureza do estabelecimento dos textos gregos e de sua chegada à cultura islâmica[4] e b) na medida em que nega a autonomia do pensamento filosófico em língua árabe. Dada a complexidade da discussão, deter-me-ei, introdutoriamente, apenas ao ponto b (a autonomia do pensamento filosófico em língua árabe). O estudo de caso que proponho, a dizer, a relação entre Avicena, Alexandre de Afrodísia e Temístio[5] no que diz respeito à distinção entre os intelectos produtivo e passivo, tem em vista ilustrar, ainda que de modo breve e a partir de um recorte temático específico, a transformação[6] realizada por Avicena das suas fontes gregas. Ao contrário da interpretação de alguns estudiosos[7], o posicionamento adotado por Avicena quanto à natureza dos intelectos não pode ser reduzido ao conteúdo das suas fontes. Ele está diretamente ligado, como sugere Lizzini (2016, p. 285), ao modelo metafísico aviceniano.

I

Os autores da antiguidade tardia já se dividiam acerca da distinção entre os intelectos apresentada no *De anima* 430a10-25[8] e o tipo de relação mantida entre eles. Nesta passagem, Aristóteles distingue dois intelectos, um que produz todas as coisas e outro que vem a ser todas as coisas. Tal distinção é apresentada a partir de um raciocínio fundamentado na relação causa-causado. Como todos os outros entes naturais em potência, o intelecto que vem a ser todas as coisas precisa de uma causa em ato que o faça passar do estado de potência ao de ato. Porque esta causa é um intelecto em ato, ele é responsável pela atualização

[3] Budelmann e Haubold (2008, p. 24-5) analisam os conceitos de recepção e tradição, apontando a existência de uma dependência direta entre eles na medida em que, ao vincular os dois conceitos, tradição deixa de ter o sentido de algo acabado, pronto. Trata-se, antes, de uma concepção artificial, um recorte *a posteriori*, algo construído, fabricado, inventado. Compreender o conceito de tradição diretamente vinculado à recepção permite que se estabeleçam conexões entre diferentes contextos. Como sugere Martindale (1993, p. 4-5), uma tradição é construída e analisada do ponto de vista da recepção de um determinado texto ou conjunto de textos. Trata-se, portanto, de um quadro ou recorte das recepções de um dado autor realizado em um período específico. Segundo Martindale (1993, p. 5), "[...] qualquer noção que envolva a ideia de um puro encontro entre texto e leitor, o qual seria um tipo de tabula rasa, é absurda. Todos nós lemos um texto com a bagagem dada pelos nossos valores e nossa experiência, com certas categorias, pressupostos e preconceitos. Possuir esta bagagem é próprio do ser humano na história; sem ela não poderíamos ler de modo algum".

[4] Segundo Sgarbi (2012, p. x), "Olhar a história das ideias a partir do ponto de vista da *translatio studiorum* significa enfatizar as rupturas, as rejeições e a transformação da linguagem, conceitos e problemas no interior das tradições específicas [...] Escrever a história de uma tradição, incluindo sua linguagem, conceitos e problemas envolve não apenas reconhecer elementos intelectuais comuns, mas também identificar elementos novos e originais na tradição ela mesma".

[5] Embora outros autores do mesmo período tenham discutido sobre o intelecto agente a partir da passagem aristotélica mencionada, como, por exemplo, Teofrasto de Eresa, Estefano de Alexandria, Filopono, Simplício, dentre outros, menciono apenas Temístio e Alexandre de Afrodísia porque ambos consideraram ser o intelecto agente uma substância separada, influenciando a interpretação adotada pelos autores da tradição árabe. Cf. BOBBA, 1896; GRABMANN, 2006; JOLIVET, 1997, p. 569-82; SHROEDER, 1990; BLUMENTHAL, 1996; ENDRESS, 2002, p. 19-74; FINAMORE, 2011; MORAUX, 1978, p. 281-324; MAGRIN, 2011, p. 49-74.

[6] Como sugere Perler (2009, p. 2), o termo "transformação" exprime bem a relação entre os autores medievais e os textos de Aristóteles na medida em que não se trata de uma simples continuidade de um modelo já existente, nem de uma ruptura que propõe algo radicalmente diferente, mas de um longo processo caracterizado pelo surgimento de algo novo a partir do que já existia.

[7] Cf. BOBBA, 1896, p. 265; DAVIDSON, 1992, p. 13; MAGRIN, 2011, p. 49. Alguns estudiosos referem-se apenas à filosofia árabe em geral. Outros mencionam explicitamente os nomes de alguns filósofos como, por exemplo, Avicena e Averróis. Essa interpretação será discutida mais adiante.

[8] A passagem indicada é o único momento do *De anima* no qual Aristóteles trata, em detalhes, da distinção entre o intelecto que vem a ser todas as coisas e o intelecto que produz todas as coisas. Cf. ARISTOTLE, 1961; BLUMENTHAL, 1996, p. 312-24; BOBBA, 1896; DE CORTE (1934); IVRY, 2001, p. 59-77; JOLIVET, 1997, p. 569-582; RIST, 1966, p. 8-20; PERLER, 2009; MONTADA, 2007, p. 129-35; LLOYD, OWEN, 1978; NUSSBAUM, RORTY, 1992. O texto grego do *De anima* foi consultado a partir da edição de Ross (1961, p. 133-4) e o texto árabe a partir da tradução anônima editada por Badawi (1954, p. 74).

do outro intelecto. Contudo, a passagem não é clara acerca do tipo de distinção, ou seja, se se trata de duas substâncias diferentes ou se são dois princípios que compõem a mesma substância, nem acerca de como o intelecto que produz todas as coisas é causa da atualização do outro intelecto.

Tendo em vista a análise feita por alguns estudiosos[9], ainda que Alexandre, Temístio e Avicena divirjam acerca do estatuto ontológico do intelecto material, todos concordam com a "interpretação transcendente" (DAVIDSON, 1992, p. 13) do intelecto agente. Assim, a posição de Alexandre de Afrodísia seria a de considerar o intelecto agente como uma "substância separada, causa primeira" (SELLES, 2006, p. 1393) ou poder externo (MAGRIN, 2011, p. 66-7) sempre em ato e, por isto, divino e imortal. O intelecto material seria apresentado como "pura disposição ou aptidão para receber as formas de tal modo que não se identifica com nenhuma delas" (DAVIDSON, 1992, p. 9). Já a posição de Temístio estabeleceria não apenas que o intelecto agente é uma substância separada da alma humana, mas também o intelecto possível, o qual seria "não misturado com o corpo, impassível e separado" (idem).

O *De intellectu*[10] de Alexandre de Afrodísia, o qual segue a estrutura de um epítome, foi traduzido para o árabe (século IX) na escola de *Ḥunayn Ibn Isḥāq* em Bagdá, da qual também fazia parte o filho *Isḥāq Ibn Ḥunayn* (o que gera certa confusão em torno da autoria da tradução[11]). Alexandre[12] apresenta o intelecto produtivo ou agente (*ʿaql faʿʿāl*)[13] como o intelecto por meio do qual o intelecto material (*ʿaql hayūlānī*)[14] passa a intelecto em ato (*ʿaql bi-l-fiʿl*)[15].

> E este intelecto é o intelecto material (*ʿaql hayūlānī*) depois de ocorrer para ele uma disposição (*malaka*) e aquisição (*istafād*), ele pensa (*yaʿqilu*) e age (*yafʿalu*); ele está naqueles que já se aperfeiçoaram e começaram a inteligir; este é o segundo intelecto. O terceiro intelecto, o qual é diferente dos outros dois descritos, é o intelecto produtivo (*ʿaql faʿʿāl*); por ele, o [intelecto] material alcança uma disposição (*malaka*) e raciocínio (*qiyās*); esta atualidade (*fiʿl*), como disse Aristóteles, é análoga à luz (*ḍawʾ*) [...] (*De intellectu* 107.25-107.32; Finnegan, 1956, p. 184 [28]; Schroeder, 1990, p. 48).

Do ponto de vista teórico, o primeiro intelecto, descrito como hílico ou material, caracteriza-se pela capacidade de pensar qualquer forma. Por não ser uma faculdade corpórea, cuja atividade dependeria de um órgão localizado no corpo, o intelecto material se identifica com as formas inteligíveis. Neste sentido, o termo material é utilizado em analogia com a passividade da matéria[16]. A partir do momento em que esse intelecto pensa em ato, ele deixa de ser uma potência absoluta. Embora, na passagem acima, se encontre a expressão "segundo intelecto", não se trata de outra faculdade, mas de diferentes fases ou momentos do mesmo intelecto.

---

[9] Cf. BOBBA, 1896, p. 265; DAVIDSON, 1992, p. 13; MAGRIN, 2011, p. 49; TAYLOR, 2013, p. 3. Averróis também é mencionado pelos estudiosos como tendo herdado de Alexandre de Afrodísia e de Temístio o estatuto do intelecto agente. Cf. TAYLOR, 2013, p. 3.

[10] O *De intellectu* faz parte de uma coleção de escritos sobre a alma intitulada *Mantissa*. A partir de agora, utilizarei a edição árabe de Finnegan (1956, p. 181 [24] -199 [43]) e a tradução inglesa de Schroeder (1990, p. 45-57). Cf. ACCATINO, 2014, p. 275.

[11] Cf. SCHROEDER; TODD, 1990, p. 2, n.5. Sobre as versões dos textos de Alexandre no círculo de al-Kindi, ver FAZZO, WIESNER, 1993, p. 119-53.

[12] *De intellectu* 106.19-110.3; Finnegan, 1956, p. 181 [24]-189 [33]; Schroeder, 1990, p. 46-51.

[13] Cf. *De intellectu* 107.29-30; Finnegan, 1956, p. 184 [28]; Schroeder, 1990, p. 48.

[14] Cf. *De intellectu* 106.19; Finnegan, 1956, p. 181 [24]; Schroeder, 1990, p. 46. Finnegan (1956b, p. 198) considera que o uso do termo material, para se referir ao intelecto, teria sido primeiramente proposto por Alexandre.

[15] Cf. *De intellectu* 108.6-7; Finnegan, 1956, p. 185 [29]; Schroeder, 1990, p. 48.

[16] Um dos pontos da crítica de Avicena diz respeito à associação entre o intelecto em potência e a matéria. Como mostra Gutas (2004, p. 82), Avicena entende que o intelecto material segundo a interpretação de Alexandre de Afrodísia seria efetivamente material.

Por fim, é mencionado o intelecto produtivo, o qual consiste na causa eficiente da intelecção realizada pelo intelecto material. A ação deste intelecto produtivo é identificada com a atualidade da luz mencionada por Aristóteles no *De anima* 430a10-25. Segundo a interpretação de Alexandre[17], do mesmo modo que a luz é causa de as cores que são potencialmente visíveis tornarem-se cores visíveis em ato, o intelecto produtivo (ou agente) faz com que o intelecto em potência (ou material) venha a ser intelecto em ato[18] ao transformar as formas inteligíveis em potência em formas inteligíveis em ato.

Uma das primeiras características elencadas[19] para o intelecto produtivo é o fato de ele ser exterior à alma humana e, por isto, não ser idêntico a nenhuma das suas faculdades, embora ele "venha a existir em nós" (*De intellectu* 108.24; Finnegan, 1956, p. 186 [30]; Schroeder, 1990, p. 49) no momento em que pensamos. Deste modo, ele existe separado dos homens e da matéria[20], sendo imperecível (*ṯābit*)[21]. No *De intellectu*[22], ele é descrito como uma forma (*ṣūra*) que, diferentemente de todas as outras formas que são pensadas pelo intelecto humano[23], não se identifica com este durante a intelecção.

Segundo Schroeder (1997, p. 105), o intelecto produtivo contribui diretamente para a formação do intelecto humano ao lhe servir como forma e como "objeto do pensamento antes do engajamento da mente humana com a informação sensível" (idem). No entanto, porque ele se encontra eternamente em ato, inteligirá apenas a si mesmo, mantendo-se simples e imaterial (*i.e.*, não misturado com o corpo). Aqui[24] a argumentação fundamenta-se no princípio aristotélico segundo o qual um intelecto simples não pode inteligir nada que seja diferente de si mesmo, caso contrário isso multiplicaria a sua natureza.

A identidade entre intelecto, intelecção e inteligível salvaguarda a simplicidade do intelecto produtivo. Embora Alexandre não mencione, no *De intellectu*, o que seria o intelecto produtivo, alguns estudiosos[25] tomam o uso do adjetivo "divino" (*ʾilāhī*)[26] e algumas características atribuídas a ele (*i.e.*, absoluta

[17] *De intellectu* 107.29-34; Finnegan, 1956, p. 184 [28]; Schroeder, 1990, p. 48.

[18] Segundo Alexandre de Afrodisia (*De intellectu* 111.15-6 *apud* TAYLOR, 2016, p. 275): "[...] o intelecto, ao apreender a forma da coisa que é pensada e separá-la da matéria, torna-a um inteligível em ato e a si mesmo um intelecto em ato [...]".

[19] *De intellectu* 108.19-108.26; Finnegan, 1956, p. 186 [30]; Schroeder, 1990, p. 49.

[20] Cf. *De intellectu* 108.26-7; Finnegan, 1956, p. 186 [30]; Schroeder, 1990, p. 49. Como aponta Fazzo e Wiesner (1993, p. 121), para Alexandre há uma interação entre estas substâncias celestes, separadas e imortais e as substâncias sublunares. Contudo, dado o caráter fragmentário do tratamento da interação entre elas, Alexandre não possui uma teoria integral desta "interação dinâmica".

[21] Cf. *De intellectu* 108.31; Finnegan, 1956, p. 187 [31]; Schroeder, 1990, p. 49.

[22] *De intellectu* 108.29; Finnegan, 1956, p. 186 [30]; Schroeder, 1990, p. 49.

[23] Segundo Alexandre de Afrodísia (*De intellectu* 108.4-7 *apud* TAYLOR, 2016, p. 275): "[...] as formas materiais são tornadas inteligíveis pelo intelecto, sendo, antes, inteligíveis em potência. O intelecto separa a forma da matéria com a qual elas existem e, ele mesmo, as torna inteligíveis em ato; e cada uma delas, quando pensada, torna-se um inteligível em ato [...]".

[24] *De intellectu* 109.27-109.31; Finnegan, 1956, p. 189 [33]; Schroeder, 1990, p. 51.

[25] Cf. CASTON, 1999, p. 201; SELLES, 2006, p. 1393; TAYLOR, 2016, p. 274; MAGRIN, 2011, p. 66; FREDE, 1996, p. 383-4; BOERI, 2009, p. 80-1. Para Blumenthal (1987, p. 94), o intelecto em ato mencionado por Aristóteles em III.5, segundo a leitura de Alexandre, é a causa suprema de todas as coisas, ou seja, "identifica-se com o primeiro movente aristotélico". Ao comparar a interpretação da passagem 430a10-25 proposta por Temístio com a interpretação proposta por Alexandre, Todd (1990, p. 32) afirma que Temístio rejeitou a identificação do intelecto produtivo (ou agente) com Deus tal como proposto por Alexandre no *De intellectu*.

[26] Cf. *De intellectu* 112.16; Finnegan, 1956, p. 196 [40]; Schroeder, 1990, p. 56.

simplicidade[27], imortalidade[28], causa[29], existência separada[30]) como indicativos de se tratar de Deus ou do Primeiro Princípio.

Temístio, na sua *Paráfrase do De anima*[31], traduzida para o árabe por *Isḥāq Ibn Ḥunayn*[32], afirma (sem mencionar o nome de Alexandre de Afrodísia[33]):

> Com relação aos que compreenderam por intelecto produtivo (*ʿaql faʿʿāl*) o Deus primeiro (*ʾallāh al-ʾawwal*), por que ignoraram o que se segue nesta mesma passagem [430a10-25]? Após dizer, primeiro, que em toda natureza (*kull al-ṭabīʿa*) existe uma coisa que é matéria (*hayūlā*) e outra coisa que move (*yuḥarriku*) a matéria e a completa (*yatimmuhā*), ele disse que deve ser necessário que essas diferenças existam na alma [...] (*Paráfrase do De anima* 102.36-103.2; Lyons, 1973, p. 186.16-187.1; Todd, 1990, p. 102).

Nesta passagem, o primeiro ponto é negar que o intelecto produtivo ou agente, o qual teria sido apresentado por Aristóteles em 430a10-25, se identifique com o "Deus primeiro". A distinção entre as partes que compõem os entes naturais, ou seja, a matéria e "outra coisa que move a matéria e a completa", é considerada existindo também na alma e não fora dela. Como, na alma, há um intelecto que vem a ser todas as coisas e um intelecto que produz todas as coisas, este não pode ser Deus, uma substância completamente diferente da alma humana. Assim, Temístio[34] identifica, em III.5, a distinção entre três tipos distintos de intelectos e não apenas dois: o intelecto produtivo ou agente (*ʿaql faʿʿāl*), o intelecto material ou em potência (*ʿaql allaḏī bi-l-quwa*) e o intelecto passivo ou comum (*ʿaql muštarak*)[35]. O intelecto produtivo, que existe em completo ato, dada sua perfeição natural, completa o intelecto possível, tornando-se unido a ele na medida em que aquele é uma forma ou "a forma das formas" (*Paráfrase do De anima* 100.33; Lyons, 1973, p. 182.18; Todd, 1990, p. 95); neste aspecto, a posição de Temístio assemelha-se à de Alexandre. No entanto, elas são diferentes com respeito ao fato de, para o primeiro, o intelecto produtivo ser uma faculdade da alma humana.

> Segundo Martin (1966, p. 3), o filósofo depara-se com a dificuldade de estabelecer se o intelecto em potência é impassível (*ġayr munfaʿil*), tal como o agente[36], ou corruptível (*fāsid*), tal como o passivo[37]. A interpretação de Temístio da natureza dos intelectos em potência e produtivo considera estarem ambos os intelectos na alma

[27] Cf. *De intellectu* 109.27-109.31; Finnegan, 1956, p. 189 [33]; Schroeder, 1990, p. 51.

[28] Cf. *De intellectu* 108.31; Finnegan, 1956, p. 187 [31]; Schroeder, 1990, p. 49.

[29] Cf. *De intellectu* 111.34; Finnegan, 1956, p. 194 [38]; Schroeder, 1990, p. 55.

[30] Cf. *De intellectu* 108.26-7; Finnegan, 1956, p. 186 [30]; Schroeder, 1990, p. 49.

[31] Lyons (1955, p. 426) não se refere a ele como uma paráfrase, mas como um comentário. A partir de agora, utilizarei a edição árabe de Lyons (1973) e a tradução inglesa de Todd (1990, p. 77-133).

[32] Cf. LYONS, 1955, p. 426; 430; BADAWI, 1954, p. 14-5; ELAMRANI-JAMAL, 2003, p. 348; GUERRERO, 1992, p. 93.

[33] Alguns estudiosos (cf. Todd, 1990, p. 102, n.113) reconhecem ser a crítica de Temístio direcionada a Alexandre, pois este teria identificado o intelecto agente com Deus.

[34] *Paráfrase do De anima* 105.13-105.34; Lyons, 1973, p. 191.9-192.11; Todd, 1990, p. 108-9.

[35] Temístio (*Paráfrase do De anima* 105.13-105.34; Lyons, 1973, p. 191.9-192.11; Todd, 1990, p. 108-9) considera haver um terceiro intelecto chamado intelecto comum, o qual é perecível, passivo e misturado com o corpo. Tendo em vista o escopo deste artigo, não entrarei em detalhes acerca deste intelecto. Sobre o intelecto passivo e sua relação com a imaginação e o corpo, ver Martin (1966, p. 17-8).

[36] Cf. *Paráfrase do De anima* 101.4; Lyons, 1973, p. 183.8; Todd, 1990, p. 95.

[37] Cf. *Paráfrase do De anima* 101.4; Lyons, 1973, p. 183.8; Todd, 1990, p. 95.

humana[38], embora sejam separados. Aristóteles teria considerado o intelecto em potência como sendo eterno, separado e capaz de receber formas sem, antes de as receber, vir a ser qualquer uma delas[39].

Contudo, o que significa dizer que o intelecto produtivo é imortal, eterno e separado[40]? A resposta parece estar vinculada ao fato de ele não ser misturado com o corpo que, ao receber uma forma, torna-se determinado por ela. Como aponta Taylor (2013, p. 16), o intelecto é essencialmente eterno ainda que os inteligíveis, nele, sejam corruptíveis "devido à conexão com as formas na imaginação". Trata-se, portanto, de não sofrer nenhum tipo de alteração decorrente da mistura com o corpo, tal como os sentidos sofrem. Assim, o intelecto (seja ela produtivo ou possível) é separado do corpo, mas não da alma humana.

No entanto, é importante salientar que, embora ambos os intelectos compartilhem algumas propriedades, tais como serem impassíveis e separados, eles não compartilham a mesma natureza[41]. A distinção entre eles se baseia no fato de o intelecto produtivo estar, essencialmente, em ato e o intelecto em potência, essencialmente, em potência. A superioridade do intelecto produtivo é estabelecida pelo princípio aristotélico segundo o qual a causa é mais perfeita do que o causado[42].

II

Antes de apontar alguns problemas relativos à abordagem mencionada na introdução, cabe mencionar o posicionamento de Avicena acerca da distinção entre os intelectos[43]. Embora não se tenha acesso ao seu comentário[44] ao *De anima* III.5 430a10-25, a interpretação aviceniana acerca da distinção entre os intelectos[45] pode ser identificada no *Livro sobre a alma* V.5. A partir da distinção causal entre o princípio ativo, o qual ocupa a posição de causa eficiente para uma dada atualização, e o princípio passivo, no qual se dá a atualização, passando de um estado de potência ao de ato, Avicena distingue, na alma humana, dois estágios ou fases: um momento no qual ela é inteligente em potência e outro no qual ela é inteligente em

[38] A imanência do intelecto agente na alma é consequência da união entre os intelectos agente e em potência. Cf. MARTIN, 1966, p. 8; 10-2.

[39] Essa é a interpretação de Temístio (*Paráfrase do De anima* 105.34-106.7; Lyons, 1973, p. 192.8-192.18; Todd, 1990, p. 109) do que Aristóteles teria dito. Segundo Martin (1966, p. 4), as características atribuídas ao intelecto em potência são: não estar em ato antes de conhecer e não possuir nenhuma forma, embora capaz de receber qualquer forma.

[40] Cf. *Paráfrase do De anima* 102.35; Lyons, 1973, p. 186.16; Todd, 1990, p. 101.

[41] A interpretação de Martin (1966, p. 4) vai em outra direção. Segundo o estudioso, o intelecto em ato e o intelecto em potência não são dois intelectos separados, mas são dois estágios de um mesmo intelecto.

[42] Segundo Temístio (*Paráfrase do De anima* 106.7-10; Lyons, 1973, p. 192.16-193.2; Todd, 1990, p. 108-9): "[Aristóteles] considerou ser evidente que todos os dois [intelectos] são separados, porém o produtivo é dos dois o mais intensamente separado, e dos dois é o mais distante da alteração e da mistura. Quanto ao tempo, o intelecto em potência vem a ser anterior em nós, enquanto por natureza e por perfeição o intelecto produtivo é anterior".

[43] Para uma análise completa, ver Sousa, 2018, p. 9-24.

[44] Não se tem acesso ao comentário de Avicena ao *De anima*, mas apenas às suas *Notas*. Aqui, utilizarei o *Livro sobre a alma* (*Kitāb al-nafs*) V.5, o qual foi escrito por Avicena em meados do século XI e faz parte dos seus escritos dedicados às investigações naturais. Não se trata de um comentário à obra homônima de Aristóteles. Cf. GUTAS, 2004, p. 78. Sobre a recepção em língua árabe do *De anima*, ver SOUSA, 2018, p. 9-15.

[45] Como mostrarei, Avicena distingue entre um intelecto humano, ou seja, que faz parte das faculdades da alma que é própria dos homens, e um intelecto celeste que é separado e independente do intelecto humano.

ato[46]. Tendo em vista ser o intelecto uma das faculdades da alma humana que, como a matéria (*hayūlā*), está em potência para receber qualquer forma e, com isto, conhecer, constata-se que deve existir algo que atualize esta potência. A necessidade deste elemento é concluída a partir do seguinte raciocínio: tudo que passa da potência ao ato depende de um princípio ativo; as almas humanas passam da potência ao ato; logo, as almas humanas dependem de um princípio ativo.

Afirmar que o intelecto se torna inteligente em ato significa dizer que ele intelige formas inteligíveis em ato de modo que a atualização do intelecto está diretamente relacionada à aquisição de formas inteligíveis. Assim, faz-se necessária essa causa agente que doe certo tipo de forma inteligível para o intelecto e "ela não é outra coisa que um intelecto agente no qual existem as formas inteligíveis puras" (*K. al-nafs* V.5, p. 234[47]). Contudo, Avicena não considera tratar-se de dois princípios imanentes à alma racional, pois o intelecto agente é uma substância separada da alma humana.

Sob a perspectiva da teoria da emanação[48], modelo por meio do qual o filósofo explica a criação e a origem da multiplicidade, a discussão acerca do intelecto agente é deslocada para o âmbito da filosofia primeira.

> É necessário que os intelectos separados (*ʿaqūl mufāriqa*), ou melhor, o último deles que está próximo de nós[49] seja isto da qual emana (*yufīḍu*), com a participação (*mušāraka*) dos movimentos celestes (*ḥarik*āt *samāwiyya*), uma coisa na qual se encontra a impressão (*rasm*) das formas (*ṣuwar*) do mundo inferior (*ʿālam ʾaṣfal*) de modo passivo (*infiʿāl*), assim como naquele intelecto ou intelectos se encontram os traços destas formas de modo ativo (*tafʿiyl*). Deste modo, as formas emanam dele [...] (*Ilāhīyyāt* IX.5, 410.6-410.9; Marmura, 2005, p. 335; Bertolacci, 2008, p. 751).

Os intelectos celestes, dentre os quais Avicena insere o intelecto agente, participam da emanação (*fayḍ*) a partir da qual, do primeiro princípio, indiretamente decorrem todos os existentes. A criação, entendida como um ato eterno e único, é diferenciada de outro tipo de conferir existência do qual o intelecto agente faz parte[50]. Este sentido de conferir existência, aqui, é especialmente ilustrativo na medida em que o primeiro

---

[46] Sobre as fases ou estágios do intelecto de acordo com o *Livro sobre a alma* (*Kitāb al-nafs* I.5, p. 47-50; McGinnis and Reisman, 2007, p. 184-5; Attie, 2011, p. 70-2), no caso do intelecto em potência ou material, trata-se da disposição ilimitada para inteligir sem que nenhuma forma tenha sido adquirida como, por exemplo, o bebê e a escrita. Segundo Davidson (1992, p. 84), ao nascer, a alma humana não realizou nenhum pensamento e possui meramente uma potencialidade para pensar. Com o crescimento da criança, esta potencialidade se desenvolve de modo que Avicena distingue uma série de estágios, os quais começam com a pura potencialidade. Em seguida, tem-se o intelecto em hábito. Ele é o intelecto potencial após ter recebido os primeiros inteligíveis. Por isto, Avicena atribui a ele a expressão potência possível; neste caso, o intelecto já possui os princípios a partir dos quais pode conhecer, tal como o jovem que conheceu o tinteiro, a pena e o alfabeto. O intelecto em ato é caracterizado pela aquisição em ato de novos inteligíveis, embora, naquele momento, ele não se dedique a eles: "chama-se intelecto em ato porque ele é um intelecto que intelige quando quer sem se obrigar a uma nova obtenção" (idem), como quando o jovem já aprendeu a escrever, mas, naquele momento específico, não está escrevendo. A última relação é a perfeição absoluta do intelecto, chamada intelecto adquirido. O grau de intelecto adquirido consiste na posse em ato das formas inteligíveis que, naquele momento, são conhecidas em ato.

[47] Cf. Bakosh, 1956, p. 166; McGinnis and Reisman, 2007, p. 199; Attie, 2011, p. 242.

[48] Sobre a emanação cf. LIZZINI, 2011, p. 27-36.

[49] I.é, o intelecto agente.

[50] *ʾIbdāʿ* é um termo que possui dois significados: 1- a realização de uma coisa, não a partir de outra coisa, nem por mediação de outra coisa; 2 - seu segundo significado é que uma coisa possui existência absoluta a partir de uma causa, sem mediação, e à essência desta coisa pertence o fato de ela não ser um existente, mas o que lhe pertence essencialmente está em um perfeito modo removido. Cf. *Risala al-ḥudūd* 105 [70]; Goichon, 1963, p. 60.

princípio não cria a multiplicidade sublunar[51], mas todos os existentes são originados por emanação a partir do intelecto agente. Tanto a multiplicidade supralunar, cuja necessidade da existência é causada por meio da autointelecção, quanto a sublunar, cuja presença no substrato material estabelece a pluralidade dos indivíduos, adquirem existência por meio deste fluxo[52]. Neste modelo emanacionista, o intelecto agente não seria apenas o *dator formarum*[53], *i.e.*, o princípio eficiente responsável pela existência das substâncias sublunares, como também a matriz de certos inteligíveis para o intelecto material.

Para alguns estudiosos[54], porque foi o intelecto agente que fez originar no mundo as formas materiais[55], é apenas com a sua ajuda que o intelecto humano consegue abstraí-las completamente na medida em que "brilha sobre elas a luz do intelecto agente" (*K. al-nafs* V.5, p. 234[56]). Contudo, dada a complexidade da relação entre o intelecto humano e as formas inteligíveis, é importante salientar que, devido aos diferentes tipos de inteligíveis e às diferentes atividades realizadas pelo int electo[57], reduzir todos os processos do intelecto à simples iluminação do intelecto agente parece não ser compatível com o texto aviceniano[58].

---

[51] A cosmologia árabe se vale do sistema de esferas celestes, as quais são organizadas em uma hierarquia descendente de perfeição. A mais perfeita esfera, chamada de primeiro céu, é mais nobre que as outras esferas da hierarquia. Abaixo desta está a esfera das estrelas fixas, caracterizada pelas estrelas estarem imóveis. Em seguida, estão as esferas dos planetas, cuja ordem é: primeira esfera, a mais próxima da Terra, é ocupada pela Lua; a segunda por Mercúrio; a terceira por Vênus; a quarta pelo Sol; a quinta por Marte; a sexta por Júpiter e a sétima por Saturno. Esta ordem foi estabelecida por Ptolomeu. Assim, a última esfera é a esfera que gira em torno da esfera dos quatro elementos e da Terra. Das nove esferas, sete contêm planetas, uma contém estrelas e uma não contém nem planetas, nem estrelas. Os outros existentes que compõem o âmbito supralunar são os dez intelectos celestes (onze para Farabi). Cf. JANOS, 2009, p. 117-8; 133.

[52] A multiplicidade se amplia com o emanar dos intelectos uns dos outros, pois cada nova inteligência intelige a si, as anteriores e o existente necessário. Um ponto importante, aqui, é que o existente necessário cria, diretamente, apenas da primeira inteligência já que ele não lida, diretamente, com a multiplicidade dos existentes. Segundo Colish (1975, p. 299), ao adotar a teoria da emanação, Avicena resolve parte da dificuldade retirando de Deus a tarefa de criar a multiplicidade, contudo, faz-se necessário recorrer às causas secundárias, dentre elas o intelecto agente, para continuar a cadeia hierárquica de emanação.

[53] Cf. *Física* I.10, 3.4; McGinnis, 2009, p. 65. Ver, DAVIDSON, 1992, p. 78.

[54] Segundo Davidson (1992, p. 93): "Avicena empregou a analogia com a visão porque ela tinha se tornado comum, mas, no todo, ela não se adéqua bem. Sua posição não é que a emanação do intelecto agente capacita o intelecto humano a abstrair conceitos a partir das imagens apresentadas pela faculdade imaginativa; assim como quando se veem as cores que são iluminadas pelos raios do sol. Pensamentos inteligíveis emanam diretamente do intelecto agente e não são abstraídos de modo algum." Sobre outros estudiosos que assumiram uma interpretação semelhante, ver Hasse (2013, p. 109).

[55] Segundo Lizzini (2016, p. 288), a intelecção realizada pelo intelecto humano é a recepção de formas emanadas do intelecto agente. Sobre o fato de a forma inteligível emanada do intelecto agente ser a responsável pela identificação entre forma universal e forma particular cf. MCGINNIS, 2007, p. 165-86.

[56] Cf. Bakosh, 1956; p. 166; McGinnis and Reisman, 2007, p. 199; Attie, 2011, p. 242.

[57] Segundo o *Livro sobre a alma* V.3, há três modos de conceitualização por meio dos quais o intelecto, em conjunto com os sentidos internos, adquire formas inteligíveis. O primeiro modo é descrito como a ordenação das intenções em uma proposição sem que a ordem seja necessária, formulando, assim, premissas empíricas. Embora Avicena afirme que ela é realizada pela substância incorpórea, os sentidos a auxiliam na medida em que eles fornecem os sujeitos com os quais o intelecto lida. O segundo modo de conceitualização acontece quando o intelecto já realizou a primeira conceitualização, mas abandonou as intenções adquiridas a fim de conceitualizar outras. O terceiro e último modo parece referir-se ao momento no qual o intelecto recupera as intenções que já foram conceitualizadas, mas que, em um determinado momento, foram abandonadas. Em seguida, o intelecto assente à verdade ou à falsidade da proposição; em outras palavras, ele investiga a causa de se atribuir determinada intenção a um sujeito. Isto apenas é possível após a conceitualização dos particulares e a intuição dos termos médios do silogismo. Como a causa é o termo médio do silogismo que é adquirido por intuição ou por instrução, o intelecto não é capaz de concluir o assentimento sem ele. A intuição é um processo imediato de recebimento do que é emanado do intelecto agente. Cf. HASSE, 2001, p. 39-82; GUTAS, 2012, p. 391-436; 2001, p. 1-38.

[58] Segundo Gutas (2012a, p. 420), a relação entre intelecto agente e humano é descrita de dois modos: do ponto de vista do intelecto agente ou do ponto de vista do intelecto humano. No primeiro caso, o processo de recepção dos termos médios é chamado de "emanação divina" (idem), caracterizado pela emanação dos inteligíveis sobre o intelecto; da perspectiva do intelecto humano, o processo é descrito como a intuição ou o aprendizado do termo médio, sendo uma busca que está dentre as disposições do homem.

Portanto, como Avicena adota uma explicação da criação que se vale de intermediários[59], os quais emanam do mais perfeito até chegar ao intelecto agente do qual emanam as formas no mundo, o intelecto mencionado por Aristóteles no *De anima* III.5 430a10-25, que é a causa eficiente da produção de todas as coisas, é o intelecto agente separado e não misturado; o intelecto que está em potência é o intelecto material (ou humano) que, embora seja independente do corpo[60], está vinculado a ele na medida em que precisa dos sentidos[61] para conhecer.

III

Tal como mencionado no início do artigo, o acesso que os filósofos árabes, dentre eles Avicena, tiveram a alguns textos antigos e a semelhança entre os seus posicionamentos levaram muitos estudiosos[62] a considerá-los adeptos da tradição tardo-antiga ao interpretarem a passagem aristotélica (III.5 430a10-25). A partir dos indícios[63] da influência de Alexandre de Afrodísia e de Temístio na filosofia medieval árabe, recorreu-se às interpretações destes dois autores a fim de justificar as considerações avicenianas acerca do intelecto agente[64]. Contudo, nem sempre se trata do reconhecimento das possíveis origens da discussão herdada pelos autores da tradição árabe a partir das traduções e paráfrases dos textos de Alexandre e de Temístio. Um dos pressupostos assumidos é o de que, nas duas tradições (grega e árabe), a compreensão do intelecto que produz todas as coisas é a mesma. Essa tentativa de pensar a influência da tradição filosófica grega sobre a filosofia árabe apresenta algumas deficiências com respeito ao entendimento das particularidades da transformação que Avicena faz do tratado aristotélico[65]. Não se trata de negar que os textos de Alexandre e Temístio tenham sido fontes lidas por Avicena (o que é assumido pelo próprio filósofo[66]). Como aponta Gutas (2004, p. 81-2), nas *Notas ao De anima*, Avicena refere-se criticamente a Temístio e a Alexandre de Afrodísia, apresentando argumentos contrários às suas interpretações. Assim, o diálogo que Avicena mantém com a tradição aristotélica não pode ser utilizado para provar que a sua leitura tenha sido determinada pelas interpretações dos dois autores. Como afirma Lizzini (2016, p. 290), teorias epistemológicas árabes, dentre elas a de Avicena, "não podem ser explicadas apenas com base nas suas fontes".

O fato de, no *Livro sobre a alma* V.5, o intelecto agente ser assumido como uma substância separada não é uma compreensão exclusiva dos textos de Alexandre de Afrodísia e Temístio. Pelo contrário, trata-se de uma conclusão extraível da própria passagem do *De anima* de Aristóteles na qual se encontram os adjetivos

[59] *Stricto sensu,* o termo criação aplica-se apenas ao ato de conferir existência que o primeiro princípio realiza, por emanação, relativo à primeira inteligência.

[60] Sobre a independência da alma racional cf. HASSE 2000, p. 80-92.

[61] Os sentidos externos compõem as faculdades perceptivas da alma animal juntamente com os sentidos internos. Deste modo, a ação própria dos sentidos externos é perceber. São eles: tato, visão, paladar, audição e olfato. O segundo tipo de percepção é realizado pelos cinco sentidos internos que se distinguem dos sentidos externos por realizarem percepções a partir de dentro. São eles: sentido comum, imaginação retentiva, imaginativa, no homem chamada cogitativa, faculdade estimativa, e memória, caracterizados pelo fato de as formas materiais e as intenções percebidas ainda serem determinadas quantitativamente e qualitativamente. Cf. WOLFSON, 1935, p. p. 69-133; DI MARTINO, 2008; PORMANN, 2013, p. 91-108.

[62] BOBBA, 1896, p. 265; FINNEGAN, 1956b, p. 192; DAVIDSON, 1992, p. 13; MAGRIN, 2011, p. 49; TAYLOR, 2013, p. 3.

[63] Segundo Gutas (2004, p. 81-2), Avicena menciona, nas *Notas* ao *De anima*, os nomes de Alexandre de Afrodísia (quatro vezes) e Temístio (duas vezes). Assim, a conexão entre Avicena e a tradição de comentadores gregos é estabelecida pelo próprio filósofo.

[64] Sobre o intelecto possível ou material, cf. FINNEGAN, 1956b, p. 198-9.

[65] Para mais detalhes acerca da relação entre a filosofia aviceniana e a tradição aristotélica, ver Gutas (2014 [1998]).

[66] Cf. GUTAS, 2004, p. 81.

separado (χωριστὸς/*mufāraq*) [67], imortal (ἀθάνατον/*ġayr mayyit*)[68] e eterno/espiritual (ἀΐδιον/ *rūḥānī*)[69] em referência ao intelecto. Neste sentido, as semelhanças entre as interpretações discutidas se justificam tendo em vista o fato de todas se construírem a partir da mesma passagem aristotélica.

No caso de Alexandre, a peculiaridade da sua interpretação encontra-se no modo pelo qual o intelecto produtivo é abordado. Ao descrevê-lo no *De intellectu*, em diversos momentos[70], o filósofo se refere a ele como uma forma. Neste sentido, haveria certa união substancial[71] entre este intelecto e o intelecto humano, possibilitando, assim, a atualização da disposição humana para inteligir. Esses dois aspectos do intelecto produtivo, a saber, ser uma forma e se unir ao intelecto humano, estão diretamente relacionados. Tendo em vista o vínculo entre os elementos que constituem os pares forma/matéria e ato/potência, haveria uma ligação necessária entre os intelectos produtivo e material. Porque a atividade de inteligir se dá em um substrato em potência (matéria) que chega ao ato por causa de um princípio agente (forma), pressupõe-se a união entre eles.

A especificidade da posição de Temístio sobre o intelecto produtivo relaciona-se ao fato de ele ser uma faculdade da alma humana: "nós somos o intelecto produtivo" (*Paráfrase do De anima* 101.1; Lyons, 1973, p. 183.5; Todd, 1990, p. 95). Ainda que, na *Paráfrase do De anima*, ele seja dito separado, não se trata, no entanto, de uma separação substancial. Temístio, diferentemente de Alexandre, assume tal termo como significando a independência de qualquer órgão corpóreo. Assim, como apontado anteriormente, o intelecto produtivo ou agente é separado do corpo, embora não esteja separado do homem, o que faz dele uma faculdade da alma racional.

Portanto, do fato de os três autores defenderem o mesmo estatuto ontológico para o intelecto agente, não decorre que eles possuam a mesma compreensão da natureza do intelecto que produz todas as coisas. Como aponta Davidson (1992, p. 14), Alexandre lê o *De anima* III.5 em vista da distinção substancial presente na *Metafísica* XII, considerando ser o intelecto que produz todas as coisas a substância incorruptível e causa primeira, ou seja, Deus. No caso de Temístio, o intelecto em questão também possui uma natureza transcendente, mas, diferentemente do caso anterior, não se trata de uma substância distinta da alma humana.

Deste modo, as características mencionadas, as quais vão além do reconhecimento do intelecto agente como separado (termo que não assume o mesmo sentido nos textos de Alexandre e Temístio), não são encontradas no *Livro sobre a alma* de Avicena. Neste, a substância considerada transcendente[72] não é uma forma nem uma faculdade da alma humana. Tendo em vista que o intelecto material é uma das faculdades da alma humana que, como a matéria, está em potência para receber qualquer forma, faz-se necessária uma causa que forneça alguns inteligíveis para o intelecto e "ela não é outra coisa que um intelecto agente no qual existem as formas inteligíveis puras" (*K. al-nafs* V.5, p. 234[73]). Assim, o intelecto agente não é apenas causalmente diferenciado do intelecto humano como também é uma substância ontologicamente diferenciada. A adoção, por parte de Avicena, de um modelo criacionista que se vale de intelectos celestes como intermediários, sendo o último deles o intelecto no qual as formas inteligíveis se encontram todas em ato, levou-o a considerar o intelecto produtivo de III.5 como um intelecto celeste e, por isto,

[67] *De anima* III.5 430a17; Ross, 1961, p. 133; Badawi, 1954, p. 74.

[68] *De anima* III.5 430a23; Ross, 1961, p. 134; Badawi, 1954, p. 74.

[69] Idem.

[70] *De intellectu* 108.24; 108.29; 108.31; Finnegan, 1956, p. 186 [30]-187 [31]; Schroeder, 1990, p. 49

[71] Cf. FINNEGAN, 1956b, p. 193. O termo utilizado na tradução árabe é aquisição, a partir do qual se tem o intelecto adquirido.

[72] Segundo Lizzini (2016, p. 285), "a transcendência atribuída ao intelecto separado pode ser explicada pela teoria da emanação, a qual é a fundação das suas metafísicas [de Farabi e Avicena]".

[73] Cf. Bakosh, p. 166; McGinnis and Reisman, p. 199; Attie, p. 242.

ontologicamente separado do intelecto material. Porque o intelecto agente é a última substância celeste a participar da origem da multiplicidade, ele é causa da existência das formas e almas no mundo sublunar, âmbito ontológico[74], e causa eficiente da intuição do intelecto humano ao fornecer termos médios para ele, âmbito epistemológico.

Embora fuja ao escopo deste artigo, outro problema de reduzir a filosofia árabe às suas fontes é o fato de não conseguirmos explicar, por exemplo, as distinções teóricas no interior da própria tradição. Ainda que o intelecto agente para Avicena e Averróis (no *Grande Comentário ao De anima*) possua o mesmo estatuto ontológico, suas abordagens não são as mesmas. Em outras palavras, se essas interpretações em língua árabe de 430a10-25 pudessem ser compreendidas a partir das fontes gregas, não haveria nenhuma distinção entre as teorias noéticas de Avicena e de Averróis. Neste sentido, os problemas de reduzir a interpretação de Avicena às fontes devem-se ao fato de essa abordagem ser incapaz de apontar: a) o modo pelo qual Avicena transforma o *De anima* 430a10-25, b) a natureza do intelecto que produz todas as coisas e do intelecto que vem a ser todas as coisas e c) por que Avicena adota a separação substancial entre os intelectos.

Referências bibliográficas:

1) Edições

ARISTOTLE. 1961. *De anima*. Ed. David Ross, New York: Oxford University Press.

BADAWI, A. 1954. *Aristutalis fi al-nafs.* Cairo: Maktabat al-Nahda al-Misriyya.

FINNEGAN, J. 1956. *Texte arabe du Peri nou d'Alexandre d'Aphrodise*. Beyrouth: Imprimerie Catholique.

IBN SINA. 1959. *Kitāb al-nafs*. Edited by F. Rahman. London: Oxford University Press, 1959.

LYONS, M. C. 1973. *An Arabic Translation of Themistius Commentary on Aristoteles De anima*. Columbia, South Carolina: University of South Carolina Press.

2) Traduções

ARISTOTELE. 2008. *L'anima*. Trad. Giancarlo Movia. Milano: Bompiani.

AVICENA. 2011. *Livro da alma*. Trad. M. Attie Filho. São Paulo: Editora Globo.

AVICENNA. 2008. *Libro della Guarigione. Le Cose Divine*. Trad. A. Bertolacci. Torino: UTET.

AVICENNA. 2002. *Metafisica*. Trad. Olga Lizzini, Milano: R.C.S. Libri S.p. A.

AVICENNA. 2009. *The Physics of* The Healing. Trad. J. McGinnis, Utah: Brigham Young University Press.

[74] Por conseguinte, enquanto fruto da intelecção divina da qual fluem os existentes, Lizzini (2011, p. 320) aponta a proeminência do momento noético em detrimento do ontológico. Nada acontece sem que o Primeiro Princípio intelija a si mesmo. Contudo, trata-se de uma anterioridade que se mantém "aporética" devido à sua concomitância temporal com a dimensão ontológica. Porque a intelecção de si é contínua, o fluxo de existência também é: "não apenas a intelecção é criação, mas a existência do Primeiro consiste na sua própria autointelecção" (idem). É propriamente esta circularidade em torno do processo que marca a unidade fundamental dele.

AVICENNE. 1963. *Livre des Définitions.* Ed. Trad. A. M. Goichon. Caire: Institut Français d'Archeologie Orientale du Caire.

AVICENNE. 1956. *Psychologie d'Ibn Sīnā*. Ed. et trad. J. Bakosh. Praga: Académie Tchécoslovaque des Sciences.

MCGINNIS, J., REISMAN, D. C. (eds). 2007. *Classical Arabic Philosophy. An Anthology of Sources*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., p. 175-209.

SHROEDER, F. M., TODD, R. B. (eds). 1990. *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect*. Canada: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

3) Outras referências

ACAR, R. 2004. Avicenna's position concerning the basis of the divine creative action. *The Muslim World*, 94, 1, p. 65-79.

ADAMSON, P. (ed). 2013. *Interpreting Avicenna.* Cambridge: Cambridge University Press.

ADAMSON, P., TAYLOR, R. C. (eds). 2005. *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

ARIF, S. 2000. Intuition and its Role in Ibn Sina's Epistemology. *Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilization,* 5, 1, p. 95-126.

BAZAN, B. C. 1981. Intellectum Speculativum: Averroes, Thomas Aquinas, and Siger Brabant on the Intelligible Object. *Journal of the History of Philosophy*, 19, 4, p. 425-446.

BERTOLACCI, A. 2002. The doctrine of Causality in the *Ilāhiyyāt* of Avicenna's *Kitāb al-Shifā'*. *Quaestio*, 2, p. 125-154.

BLACK, D. 2013. Rational Imagination: Avicenna on the Cogitative Power. In: TELLKAMP, J., LÓPEZ, X. F. (eds). *Philosophical Psychology in Medieval Arabic and Latin Aristotelianism.* Paris: J. Vrin, p. 59-81.

BLUMENTHAL, H. J. 1987. Alexander of Aphrodisias in the later Greek commentaries on Aristotle's De Anima. In: NUTTON, V., KOLESH, J., LULOFS, H. J., WIESNER, J. (eds.), *Kommentierung, Überlieferung, Nachleben*. De Gruyter, p. 90-106.

BLUMENTHAL, H. J. 1996. *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity: Interpretations of the* De Anima. London: Cornell University Press.

BOBBA, R. 1896. *La dottrina dell'intelletto in Aristotele i nei suoi più illustri interpreti.* Turin: Clausen.

BROWNE, G. M. 1986. Ad Themistium arabum. *Illinois Classical Studies*, 11, p. 223-45.

BROWNE, G. M. 1998. Ad Themistium arabum II. *Illinois Classical Studies*, 23, p. 121-26.

CASTON, V. 1999. Aristotle's Two Intellects: A Modest Proposal. *Phronesis,* 44, 3, p. 199-227.

COLISH. M. L. 1975. Avicenna's Theory of Efficient Causation and its Influence on St. Thomas Aquinas. In: *Tommaso d'Aquino nella storia del pensiero*. Atti del Congresso Internazionale (Roma-Napoli 17/24 aprile 1974): Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario. Napoli, p. 296-306.

COSTA, C. D., SERRA, G. (2002). *Aristotele E Alessandro di Afrodisia Nella Tradizione Araba Atti Del Colloquio la Ricezione Araba Ed Ebraica Della Filosofia E Della Scienza Greche, Padova, 14-15 Maggio 1999*.

DAVIDSON, H. A. 1992. *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect.* New York: Oxford University Press.

DE BOER, S. W. 2013. *The Science of the Soul. The Commentary Tradition on Aristotle's De anima, c. 1260-1360*. Leuven: Leuven University Press.

DE CORTE, M. 1934. *La doctrine de V intelligence chez Aristote*, Essai d'exégèse. Paris: Vrin.

DE CORTE, M. 1935. *La dottrine dell'intelligence chez Aristote*, Paris: Vrin.

DI MARTINO, C. 2008. Ratio Particularis. La doctrine des sens internes d'Avicenne *à* Thomas d'Aquin. Paris: J. Vrin.

ENDRESS, G. 2002. *Alexander Arabus on the First Cause: Aristotle's First Mover in an Arabic Treatise Attributed to Alexander of Aphrodisias. [Editor?] Aristotele e Alessandro di Afrodisia nella tradizione araba.* Padova: Il poligrafo, p. 19-74.

FAZZO, S., WIESINER, H. 1993. Alexander of Aphrodisias in the Kindi Circle and in al-Kindi's Cosmology. *Arabic Sciences and Philosophy*, 3, 1, p. 119-53.

FINAMORE, J. 2011. Colloquium 1: Themistius on Soul and Intellect in Aristotle's De Anima. *Proceedings of the Boston Area Colloquium of Ancient Philosophy*, 26, 1, p. 1-23.

FINNEGAN, J. 1956. *Texte arabe du Peri nou d'Alexandre d'Aphrodise*. Beyrouth: Imprimerie Catholique.

FINNEGAN, J. 1956b. Avicenna's Refutation of Porphyrius. *Avicenna Commemoration Volume*, Calcutta, p. 187-203.

FREDE, M. 1996. La théorie aristotélicienne de l'intellect agent. In: DHERBEY, R., VIANO, C. (eds.). 1996. *Corps et Âme: sur le De anima d'Aristote*. Paris: J. Vrin, p. 377-390.

FRYDE, E. B. 1994. *The 'Paraphrase' by Themistios of Aristotle's* De Anima, *and St Thomas Aquinas, The English Historical Review*, CXI, 433, p. 952–959.

GOICHON, A. M. 1938. *Lexique de la Langue Philosophique d'Ibn Sina*. Paris: Desclée de Brower.

GRABMANN, M. 2006. *Interpretações Medievais do Nous Poietikós*. Campinas: IFCH/Unicamp.

GUERRERO, R. R. 1992. *La recepción árabe del* De Anima *de Aristóteles: Al-Kindi y Al-Farabi*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas.

GUTAS, D. 2001. Intuition and Thinking: The Evolving Structure of Avicenna's Epistemology". In: WISNOVSKY, R. (ed). *Aspects of Avicenna*. Princeton: Princeton Press, p. 1-38.

GUTAS, D. 2002. The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century. An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy. *British Journal of Middle Eastern Studies*, 29, p. 5-25.

GUTAS, D. 2004. Avicenna's Marginal Glosses on *De anima* and the Greek Commentatorial Tradition. *Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement*, 83, p. 77-88.

GUTAS, D. 2012a. Avicenna: The Metaphysics of the Rational Soul. *The Muslim World*, 102, p. 417-25.

GUTAS, D. 2012b. The Empiricism of Avicenna. *Oriens*, 40, p. 391-436.

GUTAS, D. 2013. Avicenna's Philosophical Project. In: ADAMSON, P. (ed). 2013. *Interpreting Avicenna.* Cambridge: Cambridge University Press, p. 28-47.

GUTAS, D. 2014 [1988]. *Avicenna and the Aristotelian Tradition*. Leiden-Boston: E. J. Brill.

HARDWICK, L.; STRAY, C. 2008. *A Companion to Classical Receptions*. New York: Blackwell Publishing Ltd.

HASSE, D. N. 2001. Avicenna on Abstraction. In: WISNOVSKY, R. (ed.). *Aspects of Avicenna*. Princeton: Princeton Press, p. 39-82.

HASSE, D. N. 2013. Avicenna's Epistemological Optimism. In: P. ADAMSON, P. (ed). *Interpreting Avicenna.* Cambridge: Cambridge University Press, p. 109-119.

HASSE, D. N. *Avicenna's De anima in the Latin West*. London/Turin: The Warburg Institute, 2000.

HENDRIX, J. S. 2010. Philosophy of Intellect and Vision in the De anima and De intellectu of Alexander of Aphrodisias. *School of Architecture, Art, and Historic Preservation Faculty Papers*, 15, p. 1-29.

IVRY, A. 2001. The Arabic Text of Aristotle's *De anima* and Its Translator. *Oriens,* 36, p. 59-77.

JANOS, D. 2009. *Intellect, Substance, and Motion in al-Farabi's Cosmology*. PhD, McGill University.

JOLIVET, J. 1997. Étapes dans l'histoire de l'intellect agent. In: HASNAWI, A., ELAMRRANI-JAMAL, A., AOUAD, M. (eds.). *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*. Louvain-Paris: Peeters, p. 569-582.

KOSMAN, L. 1992. What does the Maker Mind Make? In: NUSSBAUM, M., RORTY, A. (eds). *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford: Clarendon Press, p. 343-358.

LIZZINI, O. 2011. *Fluxus. Indagine sui fondamenti della metafisica e della fisica di Avicenna*. Bari: Edizioni di Pagina.

LIZZINI, O. 2015. Human Knowledge and Separate Intellect. In: TAYLOR, R. C.; LOPEZ-FARJEAT, L. X. *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*. London-New York: Routledge, p. 285-300.

LLOYD, G., OWEN, G. (eds). 1978. *Aristotle on Mind and the Senses.* Cambridge: Cambridge University Press.

LOPEZ-FARJEAT, L. X, TELLKAMP, J. A. (eds). 2013. *Philosophical Psychology in Arabic Thought and the Latin Aristotelianism of the 13th Century*. Paris: J. Vrin.

LYONS, M. C. (ed.). 1973. *An Arabic Translation of Themistius Commentary on Aristoteles* De anima. Oxford: Cassirer.

Lyons, M. C. 1955. An Arabic Translation of the Commentary of Themistius. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 17, 3, p. 426–435.

MAGRIN, S. 2011. Theophrastus, Alexander and Themistius on Aristotle *De anima* III.4-5. In: WISNOVSKY, R., WALLIS, F., FUMO, J. C., FRAENKEL, C. (eds.). *Vehicles of Transmission, Translation, and Transformation in Medieval Textual Culture*. Turnhout: Brepols Publishers, p. 49-74.

MARTIN, S. B. 1966. The Nature of the Human Intellect as it is Expounded in Themistius' *Paraphrasis in Libros Aristotelis de Anima*. In: ADELMAN, F. J. (ed) *The Quest for the Absolute*. Boston College Studies in Philosophy. Spring, Dordrecht, p. 1-21.

MARTINDALE, C. 1993. *Redeeming the Text. Latin Poetry and the Hermeneutics of Reception*. Cambridge: Cambridge University Press.

MCGINNIS, J. 2010. *Avicenna*. New York: Oxford University Press.

MCGINNIS, J. 2013. New Light on Avicenna, Optics and Its Role in Avicennian Theories of Vision, Cognition and Emanation. In: LÓPEZ-FARJEAT, L. X., TELLKAMP, J. A. (eds.). *Philosophical Psychology in Arabic Thought and the Latin Aristotelianism of the 13th Century*. Paris: Vrin, p. 41-57.

MORAUX, P. 1978. Le *De anima* dans la tradition grecque. Quelques aspects de l'interprétation du traité, de Théophraste à Thémistius. In: LLOYD, G., OWEN, G. (Eds.) *Aristotle on Mind and the Senses*: Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum, Cambridge: Cambridge University Press, p. 281-324.

PERLER, D. (ed). 2009. *Transformations of the Soul: Aristotelian Psychology, 1250-1650*. Leiden and Boston: Brill.

PORMANN, P. E. 2013. Avicenna on Medical Practice, Epistemology, and the Physiology of the Inner Senses. In: ADAMSON, P. (ed). *Interpreting Avicenna.* Cambridge: Cambridge University Press, p. 91-108.

SCHROEDER, F. M. 1997. The Provenance of the De Intellectu attributed to Alexander of Aphrodisias. *Documenti E Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale,* 8, p. 105-120.

SELLES, J. F. 2006. La crítica tomista a la interpretación griega y neoplatónica del intelecto agente. [Editor?] *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale*, Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P. M.), Porto, 26-31- août-2002, Brepols, vol. III, p. 1389-1404.

SGARBI, M. (ed). 2012. *Translatio Studiorum: Ancient, Medieval and Modern Bearers of Intellectual History*. Leiden: Brill.

SHARPLES, R. W. 2004. Alexander of Aphrodisias: What is a Mantissa? *Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement*, 83, p. 51–69.

SOUSA, M. C. 2015. Os processos de aquisição dos termos do silogismo segundo a investigação noética de Avicena. *Kriterion*, 131, 2015, p. 25-44.

SOUSA, M. C. 2016. As definições de alma segundo o *Kitab al-Nafs* de Avicena: os limites de três definições em vista da sua substancialidade. *Analytica*, 20, 1, p. 83-110.

SOUSA. M. C. 2018. As versões em língua árabe do *De anima* de Aristóteles. *Philosophica*, Lisboa, 51, p. 9-24.

SOUSA, M. C. 2019. Sobre a substancialidade da alma. Parte 2. *Revista Reflexões*, ano 8, n. 14, p. 80-95.

TAYLOR, R. 2013. Themistius and the Development of Averroes' Noetics. In: FRIEDMAN, R. L., COUNET, J-M. (eds.) *Medieval Perspectives on Aristotle's De Anima*. Louvain: Peeters Publishers, p. 1-38.

TAYLOR, R. 2016. The Epistemology of Abstraction. In: TAYLOR, R. C.; LOPEZ-FARJEAT, L. X. *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*. London-New York: Routledge, p. 273-84.

TAYLOR, R. C.; LOPEZ-FARJEAT, L. X. 2016. *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*. London-New York: Routledge.

TELLKAMP, J., LÓPEZ, X. F. (eds). 2013. *Philosophical Psychology in Medieval Arabic and Latin Aristotelianism*. Paris: J. Vrin.

WISNOVSKY, R., WALLIS, F., FUMO, J. C., FRAENKEL, C. (eds). 2011. *Vehicles of Transmission, Translation, and Transformation in Medieval Textual Culture*. Turnhout-Belgium: Brepols Publishers.

WOLFSON, H. A. 1935. The Internal Senses in Latin, Arabic and Hebrew Philosophic Texts. *Harvard Theological Review*, Vol. XXVIII, No. 2, p. 69-133.

Recebido em 01 de julho de 2020. Aceito em 22 de fevereiro de 2021.

doispontos:
Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos

Algazel como *sequax Avicennae*: a transmissão latina da tese acerca da acidentalidade da existência

Algazel as a *sequax Avicennae*: the Latin transmission of the thesis about the accidental nature of existence

Alfredo Storck
Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS[1]
alfredo.storck@ufrgs.br

Resumo: Uma das particularidades da recepção do pensamento de Algazel entre os pensadores latinos medievais foi o fato de ele ter sido considerado um *sequax Avicennae*. As críticas que Algazel direcionou a Avicena não foram conhecidas em um primeiro momento de modo que sua obra influenciou positivamente a recepção do pensamento aviceniano. O objetivo do presente artigo é passar em revista o modo como as versões latinas da *Lógica* e da *Metafísica* de Algazel transmitem a tese aviceniana da existência como acidente da essência. O presente artigo será divido em duas partes. Na primeira, defenderemos que a *Lógica* de Algazel oferece uma caracterização da distinção em termos puramente lógicos ao passo que, na segunda, perguntaremos se a distinção recebe, na *Metafísica*, uma interpretação ontológica, ou seja, se implica uma distinção real entre essência e existência.

Palavras-chave: Algazel Latinus, Avicena Latinus, essência e existência, lógica medieval, metafísica medieval.

Abstract: One of the distinguishing features of the reception of Algazel's thought among medieval Latin thinkers was the fact that he was considered a *sequax Avicennae*. Algazel's criticism of Avicenna was not known at first, and his work influenced positively the reception of Avicenna thought in the West. The objective of this article is to examine how the Latin versions of Algazel's *Logic* and *Metaphysics* transmitted the Avicenian thesis of existence as an accident of the essence. This paper will be divided into two parts. In the first, we will defend that Algazel's *Logic* offers a characterization of the distinction in purely logical terms while, in the second, we will ask if the distinction receives, in *Metaphysics*, an ontological interpretation, that is, if it implies a real distinction between essence and existence.

Keywords: Algazel Latinus, Avicena Latinus, essence and existence, medieval logic, medieval metaphysics.

[1] O presente trabalho foi realizado com apoio do CNPq, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - Brasil (307054/2017-9).

1. Introdução

A recepção no Ocidente latino da obra filosófica de *Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad aṭ-Ṭūsiyy al-Ġaz(z)ālīy*, conhecido entre os latinos como Algazel, foi sem dúvida paradoxal devido a acidentes ligados à sua tradução. Com efeito, o objetivo original de Algazel era criticar diversas teses filosóficas difundidas à época e, para tanto, compôs uma obra dividida em duas partes complementares. A primeira, intitulada *Maqâsid al-falâsifa* (*Os objetivos dos filósofos*), buscava apresentar um resumo das posições de al-Fârâbî e especialmente de Avicena. Essa parte foi traduzida para o latim no século XII. Já a segunda, intitulada *Tahâfut al-falâsifa* (*A incoerência dos filósofos*), tinha por objetivo refutar as posições anteriormente apresentadas, pois estariam baseadas na filosofia grega e, segundo o autor, entrariam em contradição com os ensinamentos do islã (BELLO, 1989; MARMURA, 1975; MINNENA, 2014). No entanto, esta segunda parte não foi traduzida para o latim e o resultado foi que o trabalho de Algazel serviu paradoxalmente mais como um instrumento para transmitir as ideias de Avicena do que para as refutar.[2] A obra de Algazel acabou assim por transmitir aos latinos importantes esclarecimentos sobre o pensamento de Avicena, sobretudo porque a obra de base que serviu de base para o resumo de Algazel não fazia parte da enciclopédia filosófica *Kitab al-Shifa* (*Livro da Cura*) e que foi traduzida para o latim também no século XII, provavelmente após 1150.[3]

No que segue, proporemos uma análise das principais teses relativas à distinção entre essência e existência tal como as encontramos nas partes dedicadas à *Lógica* e à *Metafísica* do *Maqâsid al-falâsifa* de Algazel.[4] Nestas duas partes, o ponto de partida manteve-se o mesmo: a noção de *ens* é caracterizada como primitiva e indefinível. Como veremos, o vocabulário das traduções latinas e o modo de argumentação são bastante próximos aos de Avicena, de modo que os latinos não tiveram dificuldade em reconhecer em Algazel um *sequax Avicennae*.

Assinalemos inicialmente que, segundo o vocabulário da tradução latina, Avicena propõe na sua *Logyca* (f° 2va)[5] uma distinção entre duas operações do intelecto: a concepção de uma coisa por relação a uma propriedade (*credulitas*) e a mera concepção da coisa (*intellectio*), esta última retomada na sua *Metafísica* como *imaginatio*. Ora, é precisamente com essa distinção, que desempenha um papel fundamental na determinação das noções primitivas da metafísica aviceniana (STORCK, 2005), que Algazel inicia sua *Lógica*. A *imaginatio* seria a apreensão das noções como *ens* e *res* e ocorreria diretamente, ou seja, sem a necessidade de investigação. Já a apreensão das noções que exigem investigação, como o conhecimento da alma e das coisas cujas essências são ocultas, seria a *credulitas*.[6] Na *Metafísica*, ele retoma o ponto retirando como conclusão que a existência é concebida pelo intelecto por meio de uma primeira concepção, independentemente da investigação de sua definição ou descrição[7].

---

[2] Encontraremos um panorama das discussões acerca do conhecimento que os latinos possuíam das verdadeiras intenções de Algazel na introdução à *Lógica* (LOHR, 1965). Para as traduções a partir do árabe, consultamos ALGAZEL, 1963 e ALGAZEL, 1997. A Introdução latina do *Maqâsid* foi publicada por Salman, 1935-1936. Consulte-se ainda D'Alverny 1994 e, mais recentemente, MINNENA, 2014.

[3] Ao criticar Avicena, Algazel baseou-se no *Dânèsh-Nâma*. Quando necessário, faremos referência à tradução francesa dessa obra (AVICENA, 1986). Veja-se ainda FRANK, 1987-1989.

[4] Citadas, respectivamente, a partir das edições de LOHR, 1964 e ALGAZEL, 1933. Consulte-se ainda ALGAZEL, 1506.

[5] Por limitações ligadas ao COVID-19, não nos foi possível utilizar AVICENA, 2018.

[6] ALGAZEL, *Logica*, p. 24022-27: "Amplius, imaginatio et credulitas unaquaeque dividitur in id quod primum apprehenditur per se sine inquisitione et excogitatione, et in id quod non apprehenditur sine inquisitione. Quod autem imaginatur statim sine inquisitione est sicut 'ens' et 'res' et similia. Quod vero non imaginatur sine inquisitione est sicut cognitio spiritus et angeli et imaginatio rerum quarum essentiae sunt occultae."

[7] ALGAZEL, *Metafísica,* p. 6 4-6: "Constat ergo quod inmaginatio (*sic*) de esse concipitur in intellectu prima concepcione non per inquisicionem sue diffinicionis, vel descripcionis." Note-se que, para a *Lógica* de Algazel, a noção primitiva é o *ens*, ao que passo que a *Metafísica* emprega tanto *ens* quanto *esse*, o que tornará difícil a distinção entre as noções de ser e existência.

É necessário, no entanto, fazer aqui uma observação de vocabulário. A tradução latina de Avicena utiliza neste contexto a expressão "*prima impressione*". No entanto, ao optar pelo par "*sine inquisitione*" e "*prima conceptione*", a tradução latina de Algazel sublinha o fato de a ordem em questão ser a da justificação das noções e não a de sua origem sensível. A tese, é bem verdade, encontra-se já em Avicena, mas é aqui reforçada por uma explicação que explora melhor as ligações entre a caracterização puramente lógica de uma noção e a determinação da sua origem: é porque as noções são logicamente primitivas, no sentido de serem irredutíveis e indefiníveis, que são as primeiras a serem apreendidas pelo intelecto humano. O texto de Algazel é, deste ponto de vista, fiel às intenções de Avicena.

Note-se ainda que os latinos estavam bastante atentos a esta nuance entre as duas ordens, como podemos constatar em alguns mestres do século XIII. A título de exemplo, mencionemos primeiramente Filipe, o Chanceler, que, após ter classificado o *ens* entre as noções as mais comuns,[8] afirma explicitamente o caráter não analisável desta noção como revelador de sua primazia.[9] Encontraremos o mesmo tipo de argumentação na *Summa Theologica* de Alexandre de Hales, o qual afirma explicitamente que o *ens* é o primeiro inteligível e que as suas determinações são as primeiras impressões, ou seja, são aquelas que não podem ser conhecidas na base de qualquer outra noção.[10] Também Alberto Magno é categórico a esse respeito: a noção de *ens* não pode ser reduzida a outra que lhe é prévia e o vocabulário do mestre de Colônia coincide como o de Algazel.[11]

Dito isso, seria precipitado concluir da aceitação do caráter primitivo da noção de *ens*, sublinhado por Avicena e retomado nas traduções de Algazel, que os latinos teriam endossado todas as consequências admitidas pelo filósofo persa. Como bem demonstrou Aertsen, os autores e textos citados devem antes ser considerados no contexto do desenvolvimento da teoria medieval dos transcendentais. Em particular para os nossos propósitos posteriores, convém salientar que a afirmação do caráter primitivo dos transcendentais não implica a aceitação da tese da acidentalidade da existência. A questão que se coloca é, então, a de saber como os autores latinos interpretaram a posição de Avicena sobre o assunto. Para abordar esse problema, assumiremos como aceitas as relações semânticas entre os termos primitivos da metafísica, tal como transmitidas pelo *Liber de Philosophia Prima* (AVICENA, 1977-1983), e procuraremos determinar o papel desempenhado pelas obras de Algazel na transmissão dessas teses. Dito de modo mais preciso, admitiremos a tese segundo a qual a caracterização semântica de termos primitivos se situa no cruzamento de duas disciplinas (metafísica e lógica), o que pode ser constatado na forma como ambas as disciplinas abordam os universais. Procuraremos, então, analisar as traduções latinas de Algazel e mostrar como as relações semânticas entre universais, ou seja, as relações entre gêneros e espécies (ou, para falar mais amplamente, as relações de significação entre quaisquer dois termos) vinculam-se à tese aviceniana acerca da acidentalidade da existência. Para tanto, o presente artigo dividir-se-á em duas partes. Na primeira, defenderemos que a *Lógica* de Algazel oferece uma caracterização da distinção entre essência e existência

[8] FILIPE, O CHANCELER, *Summa de Bono*, p. 4 43-45: "Communissima autem hec sunt: ens, unum, verum, bonum (...). Ens enim communiter modo dicitur de omnibus, modo appropriatur." Sobre os textos aqui citados, consulte-se AERTSEN, 1996, especialmente o primeiro capítulo.

[9] FILIPE, O CHANCELER, *Summa de Bono,* apud AERTSEN, 1996, p. 28: "ens et unum et verum et bonum sunt prima (...). Prime intentiones simplices dicuntur, quia non est ante ipsas in que fiat resolutio. Ante prima non est quod in eorum veniat diffinitionem.".

[10] ALEXANDRE DE HALES, *Summa Theologica* I, ed. Coll. S. Bonaventura, Quaracchi, 1924, p. 113: "Dicendum quod sit 'ens' primum intelligibile, eius intentio apud intellectum est nota; primae ergo determinationes entis sunt primae impressiones apud intellectum: eae sunt unum, verum, bonum, sicut patebit; non poterunt ergo habere aliqua priora specialiter ad sui notificationem." Cf. Aertsen, p. 40-48.

[11] ALBERTO MAGNO, *Super de divinis nominibus*, apud AERTSEN, 1996, p. 60-61: "Et dicit *theologicam* ad differentiam philosophici negotii de ente, cuius intentio est determinare de ente, in quo stat resolutio intellectus sicut in primam conceptionem, assignando passiones et partes eius."

em termos puramente lógicos ao passo que, na segunda, perguntaremos se a distinção recebe, na *Metafísica*, uma interpretação ontológica e se ela implica a distinção real entre essência e existência.

2) A tese lógica da acidentalidade da existência

A *Lógica* de Algazel considera a distinção entre o universal e o particular como uma das divisões da *dictio*, ou seja, como uma das divisões dos elementos significativos do discurso humano. Nesse contexto, define o singular como a *dictio* cuja significação proíbe que ela seja atribuída (*participari*) a muitos, como ocorre nas expressões "este cavalo" ou "esta árvore". Já o universal é definido, por sua vez, como aquela expressão cuja significação não proíbe que seja atribuída a muitos, como "árvore" e "cavalo".[12] Note-se que o significado de uma *dictio* não se explica pela existência das seus referentes, mas pela relação de participação e em função de um conceito modal, a noção de possibilidade. Como atesta a distinção entre 'sol' e 'este sol', não é o número atual de referentes que torna a *dictio* universal ou singular, mas a possibilidade ou impossibilidade da existência de uma pluralidade de referentes. A extensão de uma *dictio*, ou seja, o conjunto das suas possíveis referências, é determinada em relação ao seu significado e não em relação ao número de seus referentes. Assim, diz-se que uma *dictio* é singular se o número de referentes não puder ser superior a um e universal se for possível que o número de referentes seja superior a um. Note-se ainda que, contrariamente ao que ocorre em Avicena, a *Lógica* de Algazel não se coloca explicitamente o problema das classes vazias (STORCK, 2008); afirma simplesmente que uma noção singular tem um número de referentes que é, no máximo, igual a um. Deixa, contudo, intocada a possibilidade de não existirem atualmente referentes. Como compreender esta lacuna? Existem duas possibilidades: ou a lógica pressupõe necessariamente a existência de referentes para os termos definidos, caso em que o número mínimo de referentes é sempre igual a um para termos singulares e sempre superior a um para termos universais; ou a existência de referentes não é uma das condições da significação. Como veremos, uma das consequências da tese da acidentalidade da existência é precisamente o fato de o significado de uma *dictio* (e, portanto, a sua singularidade ou universalidade) não depender da existência de referentes. A apresentação da *dictio* faz jus, portanto, à caracterização lógica, na medida em que constitui uma classificação que abstrai da existência real de objetos, considerando exclusivamente o significado dos termos. Além disso, esta classificação segue o espírito da lógica de Avicena, a qual considera termos singulares apenas em relação aos seus significados.[13] Note-se, no entanto, que a distinção entre existência real e existência mental, central na maneira como Avicenna concebe sua teoria, não é exposta de uma forma sistemática por Algazel.

O segundo elemento de caracterização da *dictio* universal presente na *Lógica* de Algazel reside na distinção entre a predicação essencial e a acidental. Frases como "este ser humano é animal" e "este ser humano é branco" são consideradas, respectivamente, como essenciais e acidentais devido não somente a empregarem termos universais, mas em virtude do tipo de propriedade que os termos exprimem. São três as características da predicação essencial:

---

[12] ALGAZEL, *Logica,* p. 24437-24547: Divisio tertia est quod dictio dividitur in singulare et universale. (1) *Singulare* est, cuius significatio prohibet illud a multis participari, sicut 'hic Petrus', 'hic equus', 'haec arbor'. (2) *Universale* vero est, cuius significatio non prohibet illud a multis participari, sicut hoc quod dicitur: 'arbor', 'equus', 'homo'. Quamvis enim in mundo non sit nisi unus equus, tamen 'equus' universale est. Possibile est enim in potentia multa participare eo, quamvis hoc non sit in effectu. Quod non fit singulare, nisi dicatur: 'hic equus'. Quapropter cum dixeris 'sol', universale est. Si enim poneretur multos esse soles, tamen sub hoc nomine concluderentur omnes. Quod est contrarium huius dictionis quae est 'hic sol'. A distinção encontra-se em Avicena, *Logyca*, fº 3vb.

[13] AVICENA, *Logyca*, fº 3ra: "Similiter est in doctrina logyca: non enim considerat incomplexa harum rerum secundum quod sunt alicuius duorum modorum dictorum esse: secundum quod est in his sensibilibus: aut in intellectu: nec ut est in essentia harum rerum ex hoc quod sunt essentie: sed secundum quod sunt predicata vel subiecta: et universalia aut particularia."

> 1. Uma predicação é essencial se não for possível imaginar ou conceber o sujeito como não possuindo a propriedade atribuída pelo predicado, sendo o exemplo clássico a proposição: o ser humano é um animal;[14]

Na atribuição do predicado "animal" ao sujeito "ser humano", o predicado é constitutivo do sujeito, no sentido de que o sujeito não pode existir sem a propriedade em questão.[15] Tem-se, assim, uma correlação entre a necessidade lógica da predicação e a necessidade ontológica de constituição dos objetos. No entanto, deve-se salientar que esta correlação é vista, no escopo da lógica, como uma consequência e não como um ponto de partida. Aos olhos de Algazel e do filósofo cuja teoria ele resume, é perfeitamente possível caracterizar a necessidade lógica de acordo com o significado dos termos e, posteriormente, admitir a necessidade ontológica como uma de suas consequências. A existência real de um objeto S que possua a propriedade constitutiva P não é condição necessária para a verdade da predicação essencial "S é P", e isso por uma razão ligada à maneira como o universal foi introduzido. Dado que o significado de uma *dictio* universal é independente da existência de seus referentes, então todas as relações lógicas que decorrem da significação da *dictio* são também independentes da existência dos referentes. O ponto é clarificado através das seguintes definições:

(i) "P" é um predicado universal se, e apenas se, a possibilidade de uma pluralidade de objetos que possuam P não for contraditória;

(ii) "P" é essencialmente baseado em "S" se, e apenas se, a hipótese de objetos que são "S" e que não são "P" for contraditória.

A alínea (ii) afirma ser impossível que algo seja S e não P, mas nada diz sobre a existência de objetos que satisfaçam S. Para usar o vocabulário de Algazel, não podemos imaginar o que é um ser humano sem o imaginarmos como animal. Por outro lado, podemos imaginar o que é um ser humano, independentemente de imaginar a existência de seres humanos.[16] Em suma, as regras (i) e (ii) permanecem válidas mesmo no caso de não apresentarem referentes reais, uma conclusão que Algazel retira explicitamente ao afirmar a acidentalidade da existência.[17]

> 2. A segunda característica é: O essencial é ordenado: as predicações essenciais superiores precedem as essenciais inferiores;[18]

---

[14] ALGAZEL, *Logica,* p. 247 15-19: "cum intellexeris essentiale et id cui est essentiale, non possis imaginari subiectum vel intelligere, nisi intelligas essentiale existere in eo; nec possit ullo modo subiectum intelligi sine illo. Cum enim intelligis, quid est homo et quid est animal, non potes intelligere hominem sine intellectu animalis."

[15] AVICENA esclarece este ponto ao afirmar que a distinção entre os dois tipos de predicados (essenciais e acidentais) deve reproduzir a distinção entre dois tipos de propriedades (constitutivas e não constitutivas). Assim, um predicado P é essencial se, e apenas se, significar uma propriedade Q, cuja eliminação implica a destruição do objeto que possui Q. Por outro lado, um P é acidental se, e apenas se, significar uma propriedade Q cuja eliminação não implique a destruição do objeto que possui Q. AVICENA, *Logyca*, f 4rb: "Patet igitur diuersitas que est inter comparationem animalis et rationalis: et etiam hominis ad singularia: et inter comparationem accidentium ad ista: primis enim destructis debent destrui singularia: sed propter ipsam destructionem secundorum non deberet destrui singulare. Ex his autem sunt quedam que destruuntur: et quedam que impossibile est destrui: nisi destruantur singulare. Et quoniam ita est in re; tunc substantiale erit continens quicquid significat esse rei."

[16] ALGAZEL, *Logica,* p. 247 18-19: "non potes intelligere hominem sine intellectu animalis." ALGAZEL, *Logica,* p. 247 26-27: "cum intelligis, quid est homo, non est necesse te inteligere eum esse."

[17] ALGAZEL, *Logica,* p. 247 30-32: "Pone ergo aliud exemplum – sicut de phoenice vel de aliquo alio extraneo – et ibi manifestabitur tibi, quia esse accidentale est omnibus quae sunt."

[18] ALGAZEL, *Logica,* p. 247 34-37: "Secundum est, ut possit intelligi universale necessario esse prius, posterius vero particulare contendum sub eo, vel in esse vel in intellectu. Sicut necesse est, ut prius sit animal, deinde equus vel homo; et necesse est prius esse numerum, deinde quattuor."

O ponto de partida aqui é a hierarquia entre os predicados mais e menos gerais, tal como os encontramos, por exemplo, na árvore de Porfírio. Sublinhemos apenas que, segundo Algazel, a ordem lógica de descida do mais alto para o mais baixo grau é suposta reproduzir tanto a ordem epistemológica de intelecção quanto a ordem ontológica de constituição dos seres.[19] Esse princípio exprime, em última instância, o fato de a noção *prima intelligibile* ser também a noção mais geral do ponto de vista lógico e ontológico. Leva também à conclusão de que o processo de intelecção deve seguir a mesma ordem.

A terceira característica é:

3. O essencial é absoluto: a predicação essencial não pode estabelecer condições (non positivum);[20]

Esta característica é mera consequência da primeira. Como é impossível conceber uma coisa independentemente das suas características essenciais, hipóteses como: "Suponha que o ser humano seja um animal" não são verdadeiras hipóteses, uma vez que, se não for possível presumir que uma coisa não é x, então não faz sentido dizer que presumimos que é x.[21] Algazel conclui que todas as suposições pertencem ao domínio do acidental e o exemplo que dá ("Suponha a existência de seres humanos") é uma caracterização da existência como acidental. Em suma, a *Lógica* de Algazel explica predicações essenciais do tipo: "P = 'o ser humano é um animal'", de acordo com as seguintes características:

a) P é verdadeira;

b) P não supõe a verdade da proposição "existem seres humanos";

c) P não implica a proposição "existem seres humanos";

O vínculo entre a predicação essencial e as modalidades torna-se assim mais claro. Com efeito, dizer que a ligação entre o sujeito e o predicado é essencial ou acidental equivale a dizer que essa ligação é necessária quando o predicado é essencial (ou seja, o sujeito possui necessariamente o atributo em questão) ou possível quando o predicado é acidental (ou seja, o sujeito pode ou não possuir o atributo em questão). Resta um terceiro caso, o da impossibilidade, que nada mais é do que uma predicação contrária à essência do sujeito. Por conseguinte, a divisão das proposições modais passa a ser vista como expressando o tipo de vínculo que um sujeito pode ter com o predicado que lhe é atribuído. Se o sujeito não pode não possuir o predicado, a predicação é necessária; se o sujeito não pode possuí-lo, a predicação é impossível e, se o sujeito pode ou não possuir o predicado, a predicação é acidental.[22]

Podemos então acrescentar uma quarta característica à lista acima:

4. O essencial é necesário

[19] ALGAZEL, *Logica,* p. 248 46-48: "Sed dicetur, quod necesse est prius esse hominem ad hoc, ut sit risibile. Ex hac autem prioritate non intelligitur ordo temporalis, sed ordo intellectualis, quamvis sint paria in tempore."

[20] ALGAZEL, *Logica,* p. 248 49-51: "Tertium est, quia non est possibile essentiale esse positivum. Non enim potest dici: 'Ponamus hominem esse animal, et nigredinem esse colorem, et quattuor esse numerum.'"

[21] ALGAZEL, *Logica,* p. 248 51-55: "Quoniam homo essentialiter est animal, non propter positionem alicuius. Si enim propter positionem alicuius homo esset animal, tunc possibile esset imaginari nos posse ponere illum hominem et non animal. Hoc autem non est possibile aestimari."

[22] ALGAZEL, *Logica,* p. 255125-256129: "(…) propositio secundum intentionem comparationis sive habitudinis praedicati ad subiectum dividitur in *possibile*, ut: 'Homo est scriptor', et 'Homo non est scriptor'; et in *impossibile*, ut: 'Homo est lapis', et 'Homo non est animal'; et in *necessarium*, ut: 'Homo est animal', 'Homo non est lapis'.

A importância de deixar claro o ponto advém do tipo de necessidade exigida pelo conhecimento científico. De acordo com um princípio aristotélico amplamente aceito durante a Idade Média, a ciência é sempre sobre o que é necessário. Mas qual seria o tipo de necessidade em questão? Evidentemente, a necessidade temporal não é suficiente para explicar esse princípio, pois, se assim o fosse, mesmo proposições singulares em matéria passada seriam científicas. Os medievais excluíam, no entanto, tais proposições do domínio científico.[23] Isto significa então que a necessidade própria da ciência não é exclusivamente da ordem temporal, ou melhor, não é a necessidade dependente da existência temporal de coisas singulares. Qual seria, então, o tipo de necessidade exigida pela ciência? A concepção das modalidades introduzidas pela *Lógica* de Algazel permite distinguir entre a necessidade temporal e a necessidade essencial. Por um lado, as proposições singulares dotadas de necessidade temporal serão sempre vistas como acidentais e, portanto, como meramente possíveis, sendo excluídas, por conseguinte, do campo do saber científico. Por outro lado, a ligação essencial entre o sujeito e o predicado oferece uma forma de compreender por que certas proposições são verdadeiras, universais e necessárias de uma forma absolutamente não temporal.

Sem entrar nos pormenores da teoria da ciência difundida por Algazel, sublinhemos apenas uma consequência das teses acima defendidas. Se somente há ciência do necessário e se somente o essencial é necessário, então somente há ciência do essencial. Contudo, uma vez que proposições essenciais são verdadeiras mesmo na ausência de objetos, poder-se-ia concluir que a ciência pode prescindir da existência de objetos. Sabemos que alguns latinos adotaram este tipo de solução. Seria esse o caso da Algazel? Uma leitura dos parágrafos finais da *Lógica* mostra que ele estava plenamente consciente da dificuldade e propôs uma caracterização mais precisa da noção de predicação essencial para explicar as verdades científicas. Algazel mantém sempre como ideia básica que a ligação entre o sujeito e o predicado pode ser possível ou necessária e que o último é a marca da predicação essencial. No entanto, acrescenta duas formas de conceber o elo essencial: 1) o predicado pertence à definição do sujeito, como em "os seres humanos são animais", em que o predicado nada informa que já não estivesse informado no sujeito; 2) o sujeito pertence à definição do predicado, mas não o inverso, como no exemplo clássico "nariz adunco".[24] A investigação científica está mais interessada na segunda, sendo a primeira um pressuposto deste tipo de abordagem.[25]

Após tratar da predicação essencial, a *Lógica* de Algazel passa a examinar a predicação acidental. No entanto, caso buscássemos nesse momento a caracterização precisa da tese da acidentalidade da existência, ficaríamos decepcionados com o silêncio de Algazel e isso a despeito da afirmação explícita de que a existência é um acidente.[26] Com efeito, as duas divisões do acidental, *comitans separabile et inseparabile*, por um lado, e *absolutum et proprium*, por outro, não trazem qualquer precisão à noção de existência.[27] Mesmo assim, esse silêncio é eloquente. A existência não é um predicado acidental como os demais. Podemos mesmo dizer que a *Lógica* de Algazel revela o dilema que envolve a noção aviceniana de existência. Por um lado, a existência não pode ser um predicado essencial, porque seria constitutiva de objetos e, portanto,

[23] ALGAZEL, *Logica,* p. 286 160-163: "*Necessariae* vero sunt ut animal homini, non ut scriptor homini. Haec enim conditio est, cum quaeritur de ea conclusio necessaria. Cum enim propositio non fuerit necessaria, sapiens non debet necessario credere conclusionem."

[24] ALGAZEL, *Logica*, p. 287 194-201: "(a) Uno, ut praedicatum intret in definitione subiecti, ut animal homini, quoniam ipsum essentialiter inest homini, et intrat in definitione eius. Sensus enim huius, quod dicitur homo nihil aliud est quam animal tale. (b) Secundo, ut subiectus intret in definitione praedicati, non e converso. Sicut simus nasi, et rectitudo lineae. Intellectus enim simi nihil aliud est quam habens nasum huiusmodi. Nasus igitur est in definitione simi sine dubio."

[25] ALGAZEL, *Logica*, p. 287 202-205: "Essentiale autem secundum primum modum supervacuum est esse praedicatum in quaestionibus, quae quaeruntur in scientis. Subiectum enim non cognoscitur nisi per praedicatum. Unde prior est cognitio praedicati cognitione subiecti."

[26] ALGAZEL, *Logica,* p. 249 105: "Esse vero accidentale est, non essentiale."

[27] Veja-se: AVICENA, *Logyca*, fº 9v e AVICENA, 1951, p. 101 e o comentário de Goichon (p. 101, n. 3) que encontra a mesma imprecisão em Avicena.

de suas essências; por outro, também não pode ser um predicado classificado em uma das nove categorias acidentais. Isso significa que, nos limites da *Lógica* de Algazel, a existência não é um predicado, ou pelo menos não é um predicado como os demais, uma vez que não pode ser classificada como uma predicação essencial ou em uma das nove categorias acidentais.

Sejamos mais explícitos. Algazel vê muito claramente que a existência não é um predicado categórico. Segundo ele, trata-se mais de um predicado transcategorial, no sentido de um predicado atribuível tanto às substâncias como aos acidentes. Pela mesma razão, a existência não pode ser aquilo a que Aristóteles chamou de predicados unívocos ou equívocos. A *Lógica* de Algazel propõe, então, como forma intermédia a noção de *convenientia*, que será retomada pelos latinos sob a forma da *analogia*.[28]

Convenientia são intermediários entre termos unívocos e equívocos, sendo o exemplo principal justamente a noção de *ens*, que é atribuída tanto a termos na categoria da substância quanto a termos em todas as categorias acidentais. A tradução latina de Algazel precisa então a particularidade desse tipo de predicação por meio do célebre sintagma *secundum prius et posterius*.[29] Após, ele retoma a discussão ao determinar a hierarquia de predicados que caracteriza a árvore de Porfírio e argumenta que *ens* não pode ser um gênero superior à substância porque é acidental e que as predicações nessa categoria são todas essenciais.[30] Resulta daí que o grau máximo na série de predicações essenciais, o *genus generalissimum*, é a substância. Quanto à *especie specialissima*, ou seja, o grau mínimo na série de predicados essenciais, Algazel argumenta que deve ser uma noção cuja divisão é acidental. Com efeito, diz-se que uma espécie (v. g., animal) é superior a duas outras (ser humano e cavalo) se se distinguirem por uma característica essencial. Assim, caso haja uma espécie que não possa ser dividida por meio de predicações essenciais, ela será a espécie mais baixa nessa série hierárquica. E como ela somente poderá ser dividida por características acidentais, a relação muda de natureza. Os membros da espécie serão chamados de "indivíduos" e a espécie sobre a qual se opera a divisão é então denominada *especie especialissima*.[31]

Ocorre, nesse contexto, uma dupla utilização da noção de acidente, pois a noção serve tanto para explicar por que o *ens* não é um gênero quanto por que indivíduos não são espécies. Essas são, no entanto, obviamente duas relações distintas. Vejamos brevemente as séries de gêneros e espécies que compõem a categoria da substância. Essa série pode ser vista em dois sentidos: ascendente ou descendente. No primeiro, os indivíduos ou espécies inferiores são considerados como acidentes de espécies ou gêneros superiores. Assim, proposições como:

1) Os seres humanos são Maria, José, Pedro, etc.;

[28] Sobre esse clássico tema, citemos apenas: ASHWORTH, 2008 e LIBERA, 1989.

[29] ALGAZEL, *Logica,* p. 246 85-92: "(5) *Convenientia* sunt media inter univoca et aequivoca, ut 'ens', quod dicitur de substantia et accidente. Non enim est sicut haec dictio 'canis'. Ea enim quae appellantur 'canis' non conveniunt in aliqua significatione canis. Esse vero convenit substantiae et accidenti. Nec sunt sicut univoca. Animalitas enim aeque convenit equo et homini indifferenter et eodem modo. Esse vero prius habet substantia; deinde accidens, mediante alio. Ergo est eis esse secundum prius et posterius. Hoc dicitur *ambiguum*, eo quod aptatur ad hoc et ad hoc."

[30] ALGAZEL, *Logica,* p. 249 105-106: "Esse vero accidentale est, non essentiale. Genus autem intelligitur quod est essentiale communius."

[31] ALGAZEL, *Logica,* p. 250 112-123: "Homo vero dicitur species specialissima, eo quod non dividitur nisi in ea tantum quae sunt accidentalia, ut in puerum et iuvenem, longum et brevem, sapientem et insapientem. Haec autem accidentalia sunt, non essentialia. Nam homo differt ab equo essentialiter, et nigredo ab albedine essentialiter. Haec autem nigredo non differt ab illa nigredine natura et essentia. Si autem haec nigredo in incausto, illa autem in corvo; sed illa, quantum ad corvum, accidentalis est. Petrus vero non differt a Iohanne in humanitate vel in aliquo essentiali, sed in hoc, quod est filius alterius singularis, vel est alterius terrae, vel alterius coloris, vel alterius quantitatis, vel alterius moris, vel alterius vitii. Haec autem omnia accidentalia sunt homini, sicut praedicatum est in assignatione accidentalis."

2) Os animais são seres humanos, cavalos, cães, etc.;

são acidentais porque, para uma natureza qualquer, o fato de ela estar exemplificada em tal ou tal pessoa, ou em tal ou tal gênero, é algo totalmente acidental.[32] Por outro lado, se considerarmos agora os mesmos elementos, mas desta vez do ponto de vista da ordem descendente, notaremos que as espécies e os gêneros superiores são essenciais para os indivíduos e espécies inferiores. Por exemplo, as proposições:

3) Maria é um ser humano;

4) Os seres humanos são animais;

são essenciais e necessárias. Isso explica mais claramente por que o grau superior da série ascendente não é o *ens*. Essa noção não segue as regras que acabamos de revisar. Não pode ser atribuída de forma unívoca às demais noções. De acordo com o famoso princípio aristotélico, já citado por Algazel e que está na origem deste problema, a divisão do *ens* nas dez categorias não é uma divisão essencial, mas é *secundum prius et posterius*.

Em resumo, podemos concluir que a *Lógica* de Algazel oferece uma teoria de existência bastante simples. Proposições como "S existe" não são necessárias, uma vez que a existência é extrínseca a qualquer essência. E, como em sentido mais amplo, toda a predicação não essencial é acidental, a existência é apresentada como um acidente. Passaremos a chamar a esta forma de caracterização da existência "a versão lógica da existência como um acidente". Essa caracterização deixa, contudo, alguns pontos sem resolver e exigirá complementações oferecidas pela *Metafísica.*

3) A tese metafísica da acidentalidade da existência

Por razões atinentes à divisão das disciplinas científicas, a *Metafísica* de Algazel retoma diversos pontos tratados na *Lógica*, de modo que encontramos ali um aprofundamento da tese lógica da existência considerada como um acidente.[33] Em termos gerais, a metafísica fornece uma resposta à questão de saber quais são as repercussões ontológicas das distinções apresentadas na lógica. Assim, perguntas típicas da metafísica são, para retomar uma expressão de Forest (1956): quais seriam, para a estrutura metafísica do concreto, as consequências das distinções lógicas? Qual seria a contrapartida metafísica da distinção entre essência e existência? A distinção lógica implicaria separação ontológica? Embora o texto de Algazel seja obscuro em algumas passagens, pretenderemos mostrar que a caracterização lógica da existência como um acidente não implica a dita distinção real. Para tanto, analisaremos algumas passagens centrais da *Metafísica* de Algazel e discutiremos o significado ontológico da dita distinção.

A *Metafísica* de Algazel começa por enumerar as principais divisões do *esse*, a primeira das quais diz respeito à substância e ao acidente.[34] Afastemos, desde já, certa ambiguidade do termo "primeiro" a qual implicaria uma primazia ontológica, ou mesmo uma divisão exaustiva do ser, o que não é obviamente o caso para Algazel. Essa primeira divisão é apenas uma subdivisão válida exclusivamente para o ser finito, não se aplicando ao ser infinito, ou seja, a Deus. Trata-se aqui de uma consequência direta de uma

[32] Notemos que, segundo Algazel, dois indivíduos distintos que compartilham uma mesma espécie não podem ser distintos em razão de suas características específicas. ALGAZEL, *Logica* p. 250 118-123: "Petrus vero non differt a Iohanne in humanitate vel in aliquo essentiali, sed in hoc, quod est filius alterius singularis, vel est alterius terrae, vel alterius coloris, vel alterius quantitatis, vel alterius moris, vel alterius vitii. Haec autem omnia accidentalia sunt homini, sicut praedictum est in assignatione accidentalis."

[33] E nisso Algazel parece seguir uma lição de Avicena. Cf. AVICENA, *Logyca*, 3rb: "scies quod tractatus de scientia subiecti est unius doctrine: et tractatus de eius accidentibus est alterius doctrine: et similiter debes scire de dispositione logyce."

[34] ALGAZEL, *Metaphysica*, p. 5 [13-14]: "Prima divisio esse est in substantiam et accidens."

importante tese metafísica e que se reflete no movimento argumentativo da *Metafísica* de Algazel, a saber: as distinções válidas para o domínio finito não são válidas para o domínio infinito. Assim, ao contrário da *Metafísica* da *Shifâ'*, onde a distinção entre o ser necessário e os seres possíveis é feita no primeiro capítulo,[35] na *Metafísica* do *Dânèsh-Nâna*, obra que serve de referência a Algazel, a investigação do modo de ser das substâncias finitas precede a da existência e das propriedades divinas. [36]

Conforme já afirmamos anteriormente, a *Metafísica* de Algazel considera a apreensão do ser (*esse*) como uma primeira concepção (*prima conceptione*), sem que seja envolvida qualquer investigação baseada em uma definição ou descrição.[37] O ser não possui definição pois, estritamente falando, definições envolvem gênero e diferença específica, mas isso não vale para o ser, pois não há gênero superior ao ser ao qual possa aplicar-se uma diferença. Quanto às descrições, elas somente fazem sentido na medida em que permitem apreender algo menos manifesto partindo-se do que é mais manifesto. Todavia, como nada é mais manifesto que o ser, esse procedimento não pode ter lugar na apreensão do ser.

Dito isto, a *Metafísica* de Algazel apresenta uma interpretação das distinções do ser bastante próxima da professada por Aristóteles. Partindo dos tipos de ligações possíveis entre o sujeito e as suas propriedades, Algazel fornece uma caracterização das propriedades acidentais de acordo com os seus modos de existência. Ou seja, o *ser* divide-se em substância, aquilo que existe por si ou que não necessita de algo outro para subsistir, e acidentes, aquilo que necessita de algo outro em que possa subsistir.[38]

Quanto à substância, a *Metafísica* de Algazel parece retomar uma lição do Livro *Z* da *Metafísica* de Aristóteles que considerava como substância quer a forma, quer a matéria ou o composto de ambos. Algazel acrescenta um quarto sentido e depois obtém os quatro tipos seguintes:

1) A forma: as propriedades constitutivas de um sujeito, nomeadamente aquelas cuja supressão é, *ipso facto*, a supressão do sujeito;

2) O substrato: o sujeito que serve de substrato para a forma;

3) O composto: o objeto físico resultante da união da matéria e da forma, ou seja, os corpos sensíveis;

4) As inteligências.[39]

Já as propriedades acidentais são aquelas cuja existência depende da existência prévia de um sujeito que pode, por sua vez, existir independentemente dessas propriedades e estão divididas, tal como em Aristóteles, em nove tipos ou categorias que formam dois grupos principais:

---

[35] Cf. AVICENA, 1977-1983, p. 43-48.

[36] Cf. ALGAZEL, *Metaphysica*, p. 46-51.

[37] ALGAZEL, *Metaphysica*, p. 515-19: "(...) intellectus apprehendit esse secundum modum imaginacionis sine dubio, nec eget ad apprehendendum, diffinicione, vel discripcione; esse enim non habet diffinicionem, nec descriptionem."

[38] ALGAZEL, *Metaphysica*, p. 6 7-9: "dividitur ens, in id quod eget subiecto in quo subsistit ut accidencia, et in id quod non eget subiecto."

[39] ALGAZEL, *Metaphysica*, p. 7 12-14: "(...) dividitur ergo substancia in quatuor species que sunt hyle, forma, corpus, et intelligencia separata per se existens." Entre os quatro tipos citados, a única cuja existência não é problemática são os corpos. ALGAZEL, *Metaphysica*, p. 7 22-23: "De intelligencia enim, et de hyle, et de forma, probacio queritur sine dubio." Não reproduziremos aqui essas provas. Salientemos apenas o uso estrito da palavra "forma" como significando sempre a forma por relação à quididade, o que é, diga-se de passagem, uma lição aviceniana. Cf. AVICENA, 1977-1983, V, 5, p. 275 65-66: "Forma enim semper est pars quidditatis in compositis."

a) Acidentes cuja essência somente pode ser concebida se também for concebido algo extrínseco à substância. É o caso dos acidentes relacionados com as seguintes categorias: relação, lugar, tempo, situação, ter, ação e paixão;

b) Acidentes cuja concepção depende apenas da substância em si: qualidade e quantidade.[40]

Até o momento, podemos afirmar que, apesar da introdução de algumas teses estranhas ao pensamento de Aristóteles, a *Metafísica* de Algazel parece estar de acordo com as linhas principais ensinadas pelo Estagirita. A situação muda, contudo, de figura a partir do momento em que a unidade é considerada como um acidente. Com efeito, após recordar a divisão da quantidade em discreta e contínua e após fornecer o número como exemplo do segundo tipo,[41] Algazel defende que o número é um acidente por ser constituído de repetições da unidade, ela própria um acidente. Algazel fornece então a famosa prova de unidade como um acidente de substância. O argumento parte da constatação de que a unidade pode ser encontrada na água, no ser humano ou em outra substância. No caso da água, é preciso distinguir-se então a forma da água (*aqueitas*) e sua unidade, ou seja, aquilo que torna a água una e que, se for dividida, haverá duas. Portanto, como unidade e dualidade alternam-se no sujeito água, ambas são acidentes desse sujeito. O que caracteriza a unidade é, portanto, que o sujeito a que ela é atribuída não a possui em sua essência. De fato, isso é comum a todo acidente, ou seja, o fato de ser uma propriedade de algo distinta da essência deste algo.[42]

Estamos frente a um argumento típico relativo à passagem da unidade como acidente lógico para a unidade como acidente ontológico. De fato, a apresentação de uma ligação acidental entre noções como "água" e "unidade" é característica da abordagem lógica: como a noção de unidade é externa à noção de água, a ligação entre as duas noções é acidental. No entanto, o argumento continua no sentido de uma interpretação ontológica dessa ligação, ou seja, uma interpretação em termos de um sujeito de atributos e das suas propriedades. Basta tomar a frase: "a água é o sujeito, enquanto a unidade é um acidente", e lê-la à luz da definição de acidente dada pela *Metafísica* (ou seja, acidente é o que existe em um sujeito o qual não necessita do acidente para ser constituído[43]) para perceber que tudo o que é extrínseco à essência de uma substância lhe pertence como um acidente. Em suma, neste caso, o correlato ontológico da essência seria a substância, ao passo que os correlatos dos acidentes da essência seriam os acidentes da substância. Sendo assim, podemos classificar a unidade na categoria da quantidade, da mesma forma que classificamos o branco na categoria de qualidade. Além disso, em ambos os casos, a presença ou ausência

[40] ALGAZEL, *Metaphysica*, p. 19 16-21: "[accidencia] autem dividuntur in duo, quoniam quedam eorum sunt quorum essencia nullo modo per se potest intelligi, nisi aliquid aliud extrinsecus intelligatur; et quedam eorum sunt que per se intelligi possunt; et hec dividuntur in duas species, quantitatem scilicet et qualitatem."

[41] ALGAZEL, *Metaphysica*, p. 22 6-9: "Discreta vero quantitas intelligitur numerus qui eciam accidens est; numerus enim provenit ex repeticione unitatum."

[42] ALGAZEL, *Metaphysica*, p. 22 21-33: "Quod autem unitas sit accidens, sic ostenditur, quoniam unitas vel est in aqua, vel in homine, vel in equo, vel in aliquo aliorum; aqueitas autem aliquid est, et unitas aliquid aliud est, ex quibus fit aqua una que divisa fit duo, sed coniunctum una. Ergo vicissitudinantur dualitas et unitas in ea; aqua igitur subiectum est, sed unitas, et dualitas, accidencia. (...) Igitur quod intelligitur de uno hoc est, secundum quod subiectum sit constitutum in sua essencia, et in suo esse, sine posicione unitatis, quod omnino intellegendum est de accidente."

[43] ALGAZEL, *Metaphysica*, p. 7 2-3: "intelligitur accidens quod existit in subiecto", a saber: ALGAZEL, *Metaphysica*, p. 6 10-11: "id quod venit in subiectum, iam constitutum per se sine illo acidente."

da propriedade em questão não altera a natureza da substância.[44] Logo, para além da apresentação lógica da unidade como um acidente, a *Metafísica* de Algazel parece professar uma concepção ontológica da unidade como um acidente. Poder-se-ia talvez objetar que a unidade é inseparável da substância (como o próprio Algazel admite, aliás, no caso do ser humano[45]) e defender uma interpretação mais fraca de acidente. Tal interpretação basear-se-ia principalmente na ideia de acidente *inseparabile* estudado na *Lógica*. Mesmo assim, a conclusão final permaneceria: a unidade é algo que advém ao sujeito já constituído, merecendo assim a qualificação de acidente de substância.[46]

Em um artigo frequentemente citado, Zedler (1976, p. 512) pergunta-se se as críticas de Averróis a Avicena estariam justificadas: "Teria Averróis sido justo com Avicenna? Teria ele razão ao atribuir-lhe a opinião de que a existência é um acidente predicamental, ou seja, 'algo adicional à essência fora da alma', que porque os conceitos de unidade e existência de uma coisa são distintos do nosso conceito da sua essência, portanto unidade e existência são realmente distintas da essência?" A pergunta, assim como a solução proposta, fazem parte de um longo debate envolvendo as posições de Avicena e Averróis e tendem a dizer que, em certo sentido, Averróis teria razão, pois: "o que Avicena apresentou em um plano lógico como uma distinção mental parece efetivamente tornar-se uma "composição entitativa" no seu domínio metafísico." (ZEDLER, 1976, p. 513). A solução do problema estaria na adoção de um princípio caritativo de leitura que permitiria concluir que se Avicena admite (ou deveria admitir) a distinção real como consequência da distinção lógica, então Averróis teria razão em sua crítica, mas Avicena teria também tido razão ao chamar a atenção para o aspecto lógico do problema. Em última instância, aos olhos da intérprete, o problema seria superado pela posição de Tomás de Aquino. Sem discutir as pressuposições desse modo de praticar a história da filosofia, chamemos a atenção para alguns pontos.

Por um lado, a *Metafísica* de Algazel parece efetivamente endossar as críticas endereçadas por Averróis a Avicena, especialmente quando o Comentador escreve:

[Avicena] errou nesse ponto porque confundiu os acidentes subsequentes à coisa segundo o intelecto com os acidentes subsequentes à mesma coisa segundo o ser.[47]

---

[44] Em certo sentido, o texto de Avicena que serve de base a Algazel não permite a intepretação acima, sobretudo porque a frase "*aqua igitur subiectum est, sed unitas, et dualitas, accidentia*" não possui equivalente. Dito isso, o texto não é isento de ambiguidades, principalmente no que toca a noção de acidente. Eis a passagem correspondente em sua versão francesa: AVICENA, 1986, p. 153-154: "Nous disons que le nombre est accident parce que le nombre vient de l'unité; et cette unité qui se trouve dans les choses est accident, comme tu dis un «homme» et une «eau». Autres choses sont humanité et aquatilité; autre chose est unité. L'unité est attribut pour l'une et l'autre, extrinsèque à leur réalité essentielle et à leur quiddité. C'est par là qu'une eau devient deux et que deux eaux devienne une, comme tu l'as connu ; mais un homme ne pourrait devenir deux parce que c'est un accident inséparable de lui. Par conséquent l'unité est un état dans un sujet devenu une chose en elle-même. Tout ce qui est ainsi est accident. Donc l'unité est un accident ; [j'entends par unité] cette unité qui se trouve dans une chose comme dans l'eau et dans l'homme. L'unité est son attribut ; le nombre résulte de l'unité ; *a fortiori* le nombre serait davantage accident, pour ainsi parler."

[45] ALGAZEL, *Metaphysica*, p. 22 27-30: "Verum est autem quod unus homo non potest fieri duo, quoniam unum inseparabile est ei; hoc autem non aufert ei esse accidens."

[46] A conclusão de Algazel parece ser, então, mais forte do que a de Avicena. Com efeito, o filósofo persa diz simplesmente o seguinte: AVICENA, 1986, p. 154: "Par conséquent, l'unité est un état dans un sujet devenu une chose en elle-même. Tout ce qui est ainsi est un accident. Donc, l'unité est un accident." Já Algazel afirma: ALGAZEL, *Metaphysica*, p. 22 30-33: "Igitur quod intelligitur de uno hoc est, secundum quod subiectum sit constitutum in sua essencia, et in suo esse, sine posicione unitatis, quod omnino intellegendum est de accidente."

[47] AVERRÓIS. 1574, fº 360vH: "Erravit [sc. Avicenna] tunc in hoc, quia ipse admiscuit accidentia insequentia rem secundum intellectum cum accidentibus insequentibus ipsam rem secundum esse." Não buscamos reconstruir aqui a totalidade das críticas de Averróis a Avicena. Para uma discussão mais completa do ponto, consulte-se: CRUZ HERNANDEZ, 1997, p. 371-374.

Averróis buscava denunciar uma confusão entre duas ordens de acidentes e, de acordo com o que acabamos de ver, o argumento que Algazel reproduz parece supor a passagem entre as duas ordens. No entanto, no momento de expor a alegada falha de Avicena, Averróis escreve:

E [Avicena] considerou que o uno é dito univocamente de todos os dez predicamentos e *non secundum prius et posterius* e que se trata de um número.[48]

No livro destinado à refutação de Algazel, Averróis retoma o mesmo ponto e acusa o seu adversário de obliterar, seguindo Avicena, a distinção entre o *ens* no sentido de ser verdadeiro e o *ens* que se divide nas dez categorias. Ainda segundo o Comentador, após terem realizado a confusão, restaria aos dois pensadores um caminho a trilhar: a afirmação do *ens* como um acidente da quididade, tese que conduziria inexoravelmente à univocidade do *ens*, pois tratar-se-ia de mesma noção predicada de todas as dez categorias.[49]

Notemos, no entanto, que se por um lado Algazel parece efetivamente endossar as críticas de Averróis, por outro o mesmo Algazel fornece argumentos para mostrar que o Comentador vai mais longe em censurar Avicena por uma posição que não é sua e que seria mesmo contrária aos ensinamentos do filósofo persa. Apesar das imprecisões e incertezas que revela, a *Metafísica* de Algazel instrui-nos, de forma quase paradoxal, sobre o caráter exagerado das críticas de Averróis. A letra do texto não deixa margem à dúvida: as noções de "ser" e "unidade" não podem ser consideradas unívocas nem equívocas,[50] mas devem ser classificadas como um intermediário entre essas noções, um intermediário que é referido como ambiguidade.[51] O *esse* aviceniano diz-se primeiramente da substância e depois da qualidade e da quantidade, sendo apenas posteriormente predicado das demais categorias. Portanto, contrariamente ao que afirma Averróis, Algazel ensina-nos explicitamente que o *esse* aviceniano aplica-se às categorias *secundum prius e posterius.*[52]

Salientemos, todavia, que nosso objetivo não é o de apresentar um argumento peremptório sobre o caráter infundado das críticas de Averróis a Avicena. Citamos as opiniões do filósofo de Córdoba com o único objetivo de esclarecer as posições defendidas por Avicena e reproduzidas por Algazel. Neste sentido, parece-nos importante insistir em dois pontos. Em primeiro lugar, a tese da univocidade do *esse* não pode de forma alguma ser atribuída a Avicena sob pena de uma completa desfiguração do seu pensamento. Pelo menos neste ponto, Algazel reproduz corretamente a tese de Avicena. Insistamos, por outro lado, no lugar absolutamente central ocupado por esse problema no pensamento de Avicena. Com efeito, a recusa da univocidade do ser está no centro de seu sistema e constitui um dos pontos de demarcação entre lógica e

[48] AVERRÓIS. 1574, fº 360vH: "et putauit unum dici vniuoce de omnibus decem praedicamentis non secundum prius et posterius, et quod est unum numerale."

[49] AVERRÓIS. 1961. "Cum autem aliquis dicit quod esse est additum quidditati, et non constituitur eo ens ex se, est sermo fallax nimis, quoniam sequitur ex hoc ut nomen entis significet accidens commune decem praedicamentis extra animam. Et est opinio Avicennae."

[50] ALGAZEL, *Metaphysica*, p. 24 29-30: "Si autem queritur an esse dicatur de his decem univoce, vel equivoce, respondebimus quod nec univoce nec equivoce."

[51] ALGAZEL, *Metaphysica*, p. 26 6-10: "Hec igitur decem conveniunt in esse uno modo, et differunt in esse alio modo, et propter hoc sunt media inter equivoca, et univoca, et idcirco nomen huius modi quod est ens, vocatur nomen ambiguum, eo quod aptatur omnibus."

[52] ALGAZEL, *Logica*, p. 246 88-92: "Esse vero convenit substantiae et accidenti. Nec sunt sicut univoca. Animalitas enim aeque convenit equo et homini indifferenter et eodem modo. Esse vero prius habet substantia; deinde accidens, mediante alio. Ergo est eis esse secundum prius et posterius. Hoc dictum ambiguum, eo quod aptatur ad hoc et ad hoc." Algazel, *Metaphysica*, p. 2533-2601: "esse vero prius est substancie et deinde quantitati, et qualitati, mediante substancia; ceteris vero predicamentis convenit esse, mediantibus his duobus quantitate, et qualitate; sic ergo accidit eis prius et posterius." O texto de Avicena seguido por Algazel afirma o seguinte, conforme a sua tradução francesa: AVICENA, 1986, p. 158: "Donc *existence* s'applique à ces catégories par priorité et postériorité et par degrés de plus ou moins, bien qu'il ait toujours même sens; et c'est ce terme qu'on dénomme équivoque."

metafísica. Recordemos que um dos problemas apontados pela *Lógica* de Algazel, que exigeria um exame especificamente metafísico, era precisamente a relação entre o *genus generalissimum* e o *ens*. A metafísica teria por função explicar por que o ser é um predicado acidental e, portanto, por que a substância é o gênero supremo. No entanto, se olharmos para as razões apresentadas pela *Metaphysica* de Algazel, veremos que o argumento gira em torno do caráter primitivo das noções de "esse/*ens*" e "*res*" e tem por consequência que o *esse* não é unívoco nem equívoco.

Comecemos pela crítica à univocidade do *esse*, a mais simples das duas e que resulta quase que diretamente da natureza indefinível do ser. Com efeito, uma vez que não existe uma noção através da qual o ser possa ser conhecido e definido,[53] ele não pode ser nem um gênero nem *a fortiori* o gênero supremo comum a todas as categorias. Assim, o *esse* não é unívoco. Esse argumento, apresentado aqui em suas linhas gerais, depende da univocidade como característica intrínseca dos predicados categóricos. É então a exclusão do *esse* do domínio categórico que implica que não se trata de uma noção unívoca.

A crítica à equivocidade do *esse* é mais complexa. A *Metaphysica* de Algazel retoma a caracterização lógica da noção de *esse* na forma das perguntas "*an est*" e "*quid est*"[54] para posteriormente demonstrar que o *esse* não é essencialmente predicável em nenhuma categoria. A prova relativa à categoria da substância diz que se não houvesse diferença entre a substância de algo e a sua existência, então dizer que a substância existe seria o mesmo que dizer que a substância é substância. Como provas semelhantes podem ser feitas para cada uma das categorias, conclui-se que o *esse* se aplica a todas as categorias e que possui um significado que engloba todas as categorias. No entanto, dado que já foi provado que a unidade em questão não pode ser a univocidade, segue-se que deve haver uma unidade de significado diferente da univocidade. É precisamente isso que a *Metaphysica* de Algazel denomina ambiguidade.

Podemos finalmente retornar à questão de como interpretar, de um ponto de vista ontológico, a tese lógica da acidentalidade da existência. A precisão da resposta forçou os tradutores latinos a criar o neologismo "*hanitas*"[55], que pode ser encontrado nas traduções latinas de Avicena e Algazel. Este último o utiliza em duas passagens fundamentais: ao caracterizar a relação entre acidentes e substância e ao determinar a natureza divina e a sua relação com os seres compostos. A primeira passagem encontra-se no contexto do debate sobre a divisão do *esse* nas dez categorias, enquanto a segunda configura uma investigação que vai para além do domínio categórico. Em ambos os casos, porém, o argumento gira em torno do par matéria e forma.[56] Segundo a lição tradicional de Aristóteles no livro *Z* da sua Metafísica, matéria e forma podem ser consideradas substâncias, sem implicar a existência de dois objetos existindo separadamente. Algazel aceita maneira de apresentá-las, sublinhando que nem a matéria pode existir sem forma, nem o contrário.[57] O que existe, pelo menos no domínio sensível, é então o composto de matéria e forma, objeto da percepção sensível. Os elementos do composto não existem no sentido absoluto da palavra. Sua existência não é

[53] ALGAZEL, *Metaphysica*, p. 24 22-26: "In deffinicione autem coniunguntur genus, et differencia, esse igitur et ipsa equalia sunt, in quantum non habent diffinicionem, ipsa vero recipiunt descripcionem, sed esse minime, quoniam nichil est nocius quam esse per quod cognoscatur ipsum esse."

[54] ALGAZEL, *Metaphysica*, p. 25 17-20: "hoc autem manifestum est, ex hoc quod diximus scilicet quod questio an est, qua queritur de esse, alia est ab ea qua queritur quid est."

[55] Nas traduções latinas de Avicena, encontramos a grafia "*anitas*". O termo visa capturar o árabe "*anniyya*" cuja explicação mais frequente é dada VAN DER BERGH (1991, p. 529): "**anniyya**, terme abstrait formé sur la conjonction *'an* ou *'anna* «que», est la traduction littérale du terme aristotélicien to oti et désigne donc le fait qu'une chose est." Para a história dessa expressão, ver D'ALVERNY, 1993.

[56] ALGAZEL, *Metaphysica*, p. 25 23-25: "Diversitas autem inter hanitatem, et quiditatem cognoscitur diffinicione intelligibili, non sensibili, sicut diversitas forme et hile."

[57] ALGAZEL, *Metaphysica*, p.16 8-10: "Hyle non habet esse in actu per se sine forma ullo modo; esse enim eius numquam est sine forma. Similiter forma non existit per se sine hyle."

objeto de percepção sensível e deve ser inferida a partir das propriedades reais ou potenciais do composto. Assim, a existência da matéria é considerada como uma condição para explicar a potência. A matéria é, portanto, o princípio da potência e receptáculo das formas. A existência da forma explica a atualidade das propriedades da substância. A forma é, portanto, o princípio da atualidade. No entanto, os dois princípios têm apenas uma existência complementar. Existem apenas na sua composição. Numa palavra, a substância sensível não é um agregado, mas um único objeto composto por dois princípios. Evidentemente, portanto, a existência não pode ser, de um ponto de vista ontológico, uma forma atribuível à substância já constituída.

Dito isso, faz-se, então, necessário explicar como o conceito de existência pode ser aplicado às propriedades acidentais. Lembremos que, na ontologia de Avicena reproduzida por Algazel, o acidente é caracterizado como tendo um modo de ser tributário da substância. Ser um acidente significa existir em uma substância. No entanto, os acidentes possuem também essência. Todos apresentam uma natureza (brancura, negritude, etc.) sem serem chamados acidentes devido a esta natureza. São acidentes relacionados com os seus substratos.[58]

Por conseguinte, deve concluir-se que os pares conceptuais "substância e acidentes" e "essência e existência" não se sobrepõem. O primeiro configura o domínio categórico e envolve objetos compostos de matéria e forma, ao passo que o segundo ultrapassa os limites dessa divisão. Ao último, podemos chamar transcategorial ou mesmo ultracategorial. Evidentemente, essa terminologia não faz parte do vocabulário técnico de Algazel, mas captura o espírito do seu texto. A expressão "transcategorial" refere-se ao fato de a distinção entre essência e existência não se limitar à categoria da substância, sendo, pelo contrário, aplicável a todas as categorias. A expressão "ultracategorial" expressa, por sua vez, a tese de que a distinção entre essência e existência é sempre aplicável aos seres compostos, mesmo que estes não sejam compostos de matéria e forma. Mas que tipo de composição poderia ser? A resposta a essa pergunta requer uma reflexão sobre como a *Lógica* de Algazel expõe as noções modais. É a interpretação das noções modais que permite, em última instância, explicar as relações entre as noções de essência e existência, relações que podem ser resumidas na famosa fórmula: há apenas um ser *cuius hanitas est ipsa eius quidditas*.[59]

Algazel oferece *grosso modo* uma dupla divisão de modalidades. A primeira, que propomos chamar "caracterização intrínseca das modalidades", é, na verdade, uma classificação ontológica dos seres de acordo com o modo de ligação de suas essências e existências. O quadro das modalidades intrínsecas é o seguinte:

- Ser necessário $=_{def}$ sua existência deve-se à sua essência;
- Ser impossível $=_{def}$ sua existência é proibida por sua essência;
- Ser possível $=_{def}$ sua existência não é nem necessária nem impossível por sua essência;[60]

Nos dois primeiros casos, as consequências ontológicas são tão óbvias que merecem uma denominação especial, respectivamente, *debitum esse* e *prohibitum esse.* Quanto aos possíveis, a existência é intrinsecamente neutra e a questão de saber se existem ou não deve ser colocada dentro de uma cadeia causal, ou seja, o

[58] ALGAZEL, *Metaphysica*, p. 26 17-21: "Unumquodque eorum [novem predicamentorum] habet in se essenciam suam, qua est id quod est. Convenit autem eis accidentalitas comparatione eorum in quibus existunt; nomen enim accidentalitas convenit eis respetu suorum subiectorum, non secundum id quod sunt."

[59] ALGAZEL, *Metaphysica*, p. 120 $^{7-8}$.

[60] ALGAZEL, *Metaphysica*, p. 46 18-25: "Dicemus igitur quod quicquid est cuius esse est a se ipso non ab alio, illud est debitum vel necesse esse; quicquid autem est non habens esse a se ipso illud vel est prohibitum in se, et est impossibile esse umquam, vel est possibile in se. Quod autem est debitum essendi est necesse esse; prohibitum autem essendi est necessarium non esse; possibile vero est id quod non sequitur necessario esse, vel non esse."

seu ser é dependente de outro ser (*esse eius est ab alio*). É precisamente para dar conta da possibilidade intrínseca que Algazel propõe a segunda divisão, formulada em função das noções de existência e de causalidade. Chamemo-la "caracterização extrínseca das modalidades". O quadro é o seguinte:

- Ser necessário $=_{def}$ sua existência é a consequência de uma série causal;
- Ser impossível $=_{def}$ sua existência é impedida por uma série causal;
- Ser possível $=_{def}$ nem a sua existência nem a sua inexistência são consequência de uma série causal;[61]

Este esquema é rico em consequências, permitindo uma diferenciação clara entre, por um lado, a possibilidade inerente às essências e, por outro, a necessidade temporal das substâncias compostas.[62] Assim, a mesma substância pode ser dita possível e necessária, uma vez que é considerada em dois aspectos distintos, sem alterar nada sobre a sua possibilidade intrínseca. O ser que, considerado em sua essência, é possível – o possível em si (*possibile in se*) – pode ser dito necessário quanto considerado em relação a sua causa, pois foi necessariamente causado, ou seja, é necessário *propter alio*. Ele é possível de um modo e necessário de outro.[63] Logo, não é incompatível afirmar que toda substância que existe agora ou tenha existido é necessária e afirmar que a existência futura de substâncias é possível. Ou seja, o determinismo causal do passado não é uma condição suficiente para a afirmação do determinismo absoluto.

Voltemos agora à interpretação ontológica da existência como acidente. Observemos de início que Algazel é claro ao afirmar a simplicidade do ser intrinsecamente necessário. Trata-se do único ser simples e o único que pode ser causa em sentido primeiro. Todos os demais seres serão ao mesmo tempo compostos e causados.[64] Assim, dado o caráter absolutamente geral desta última afirmação, conclui-se que mesmo as Inteligências, isto é, os objetos não compostos de matéria e de forma, são compostos. Estamos então perante um dos pontos nevrálgicos desta teoria: em que sentido os seres não compostos de matéria e forma podem ser ditos compostos? Eis a resposta:

> Isso, portanto, enquanto é possível, é em potência, e enquanto é necessário, é em ato. A possibilidade, ele a possui por si (*ex se*), a necessidade, por algo distinto de si (*ex alio a se*). Há, portanto, nele uma multiplicidade, de um algo que é semelhante à matéria e de outro que é semelhante à forma. Isso que é semelhante à matéria é a possibilidade e isso que é semelhante à forma é a necessidade, que é para ele a partir de algo distinto de si.[65]

---

[61] ALGAZEL, *Metaphysica*, p. 46 28-476: "Esse autem ab alio habet tres respectus; unum ut si ponatur esse illud, a quo est quod est eius causa, causatum fuit debitum, eo quod premonstratum quod esse causati debet esse, existente causa. Aliud ut si ponatur causa non esse, ipsum causatum fit prohibitum. (...) Tercium ut non consideretur an eius causa sit, vel non sit, sed consideretur ipsum tantum per se; habebit ergo ex se ipso tercium membrum scilicet possibilitatem."

[62] Esse esquema foi objeto de críticas por Averróis, 1961, p. 316: "Haec quidem additio apud me est superflua et error. Quoniam necessarium, quomodocunque positum fuerit, in eo quidem non est possibilitas omnino, et non reperitur aliquid habens unam naturam, ut dicatur de hac natura quod sit possibilis aliquo modo et necessaria aliquo modo. Quoniam declaraverunt homines quod necessarium nihil est possibile omnino. Possibile enim contradicit necessario."

[63] ALGAZEL, *Metaphysica*, p. 120 12-16: "Igitur secundum consideracionem quiditatis erit possibile essendi, et secundum consideracionem cause, erit necesse essendi eo quod ostensum est quod quicquid possibile est in se, necesse est propter aliud a se; habet igitur duo iudicia scilicet, necessitatem uno modo, et possibilitatem alio modo."

[64] ALGAZEL, *Metaphysica*, p. 120 5-9: "quoniam primus est unus et verus, eo quod esse eius est esse purum, cuius hanitas est ipsa eius quidditas, et quicquid est preter illum est possibile; esse autem omnis possibilis est preter suam quiditatem, sicut predictum est."

[65] ALGAZEL, *Metaphysica*, p. 120 5-23: "Ipsum igitur secundum quod est possibile, est in potentia, et secundum quod est necesse, est in effectu; possibilitas vero est ei ex se, et necessitas ex alio a se; est igitur in eo multitudo unius quidem quod est simile materie et alterius quod est simile forme. Quod autem est simile materie est possibilitas, et quod est simile forme est necessitas, que est ei ex alio a se."

Na medida em que o significado da composição se baseia em uma analogia com o par "matéria e forma", não há outra possibilidade senão concluir que os objetos em questão são compostos por dois princípios complementares e interdependentes. Contudo, uma vez que os dois princípios só podem existir se o composto existir, não pode tratar-se de uma composição entre *duae res*. O que existe, portanto, é apenas uma coisa que é necessária se for considerada em relação à sua causa e que é possível se for considerada em relação à sua essência. Pelo que acabamos de ver, não é difícil compreender por que a *Metaphysica Algazelis* pode afirmar sem problemas que as duas maneiras de considerar as substâncias não materiais são distintas. Considerar algo em relação à série causal em que está inserido não é o mesmo que o considerar apenas em relação à sua essência.

Em resumo, Algazel propõe uma dupla caracterização da tese da acidentalidade da existência. De acordo com a *Lógica*, a existência é um acidente da essência porque é exterior a ela. O termo "acidente" é, portanto, utilizado em sentido lato: qualquer predicado que não pertença à essência de um sujeito pertence-lhe como um acidente. A *Metafísica*, por sua vez, oferece uma interpretação ontológica destinada a completar a interpretação lógica. Algazel demonstra que qualquer ser cuja essência não seja idêntica à sua existência é um ser possível e composto. A explicação da possibilidade é feita através de uma dupla caracterização das modalidades: intrínseca e extrínseca. Mas somente os seres intrinsicamente possíveis podem ser produzidos em uma série causal, ou seja, podem ser necessários por outro.

Referências bibliográficas:

AERTSEN, J. A. 1996. *Medieval Philosophy and the Transcendentals: The Case of Thomas Aquinas*. Leiden: Brill.

ALGAZEL. 1506. *Logica et philosophia Algazelis Arabis*. Venice: P. Liechtenstein. Reimpressão 1969. Frankfurt: Minerva.

ALGAZEL.1933. *Algazels's Metaphysics: A Medieval Translation*, edited by J. T. Muckle. Toronto: St. Michael's College.

ALGAZEL. 1963. *Maqâsid al-Falâsifa o Intentiones de los filósofos*, traducción, prólogo y notas por M. Alonso. Barcelona: Juan Flors Editor.

ALGAZEL. 1997. *The incoherence of the philosophers*, a parallel english-arabic text translated, introduced and annotated by M. E. Marmura. Provo: Brigham Young University Press.

ASHWORTH, E. J. 2008. *Les théories de l'analogie du XIIe au XVIe siècle*. Paris: Vrin.

AVERRÓIS. 1574. *Epitome in librum Metaphysicae Aristotelis*. Venetiis.

AVERRÓIS. 1961. *Destructio Destructionum philosophiae Algazelis in the Latin Version of. Calo Calonymos*, ed. B. H. Zedler, Milwaukee, Marquette University Press.

AVICENA. 1508. *Logyca*. In Auicenne perhypatetici philosophi ac medicorum facile primi opera. Venice. Caecilius Fabrianensis.

AVICENA. 1951. *Livres des directives et remarques.* Traduction avec introduction et notes par A. M. Goichom. Paris. Vrin.

AVICENA. 1977-1983. *Liber de philosophia prima sive Scientia divina*, édition critique de la traduction latine médiévale par S. Van Riet et introdution doctrinale par G. Verbeke. Leiden: E. J. Brill, 3. vols.

AVICENA. 1986. *Livre de la science*, Volume I: *Logique et Métaphysique*, Volume II: *Sciences Naturelles et Mathématiques*, traduction M. Achena et H. Massé. Unesco: Belles Lettres.

AVICENA. 2018. *Logyca*. Texte latin, édition critique de la traduction médiévale par F. Hudry et introduction doctrinale par A. de Libera. Paris: Vrin.

BELLO, I. A. 1989. *The medieval islamic controversy between philosophy and orthodoxy, Ijmâ' and Ta'wîl in the conflict between Al-Gazâlî and Ibn Rushd*. Leiden: Brill.

CRUZ HERNANDEZ, M. 1997. *Abû-l-Walîd Muhmmad Ibn Rûsd (Averroes): Vida, obra, pensamiento, influencia.* Córdoba, Publicaciones Cajasur, segunda edición.

D'ALVERNY, M. T. 1993. "Anniya – anitas". In M. T. D'Alverny, *Avicenne en Occident*. Paris: Vrin, chapitre X, p. 59-91.

D'ALVERNY, M. T. 1994. "Algazel dans l'Occident latin". In BURNETT, C. *La transmission des textes philosophiques et scientifiques au Moyen Age*. Aldershot: Variorum: VII, p. 3-24.

FILIPE, O CHANCELER. 1985. *Philippi Cancellarii Summa de bono,* edited by N. Wicki. Berne: Francke.

FOREST, A. 1956. *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*. Paris. Vrin.

FRANK, R. M. 1987-1989. "Al-Ghazâlî's use of Avicenna's philosophy", in *Revue des Etudes Islamiques* 55-57, p. 271-285.

LIBERA, A. de. 1989. "Les sources gréco-arabes de la théorie médiévale de l'analogie de l'être". *Les études philosophiques*, 3/4: 319–45.

LOHR, C.H. 1965. "Logica Algazelis: Introduction and Critical Text". *Traditio* 21: p. 223-90.

MARMURA, M. E. 1975. "Ghazali attitude to the secular sciences and logic". In HOURANI, G.F. *Essays on islamic philosophy and science*. Albany: State University of New York Press, p. 100-111.

MINNEMA. A. H. 2014. "Algazel Latinus: The Audience of the Summa theoricae philosophiae, 1150-1600". *Traditio*, 69, p. 153-205.

SALMAN, D. 1935-1936. "Algazel et les latins". *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen* Âge, 9-10, p. 103-127.

STORCK. A. 2005. "As noções primitivas da Metafísica segundo o *Liber de Philosophia Prima* de Avicena". *Analytica,* Rio de Janeiro, v. 9, n.2, p. 13-41.

STORCK. A. 2008. "*Ens rationis* e a natureza da lógica segundo Avicena". *Discurso*, São Paulo, v. 38, p. 07-30.

VAN DER BERGH, S. 1991. "Anniyya". In *Encyclopédie de l'Islam*. Nouvelle Édition. Leiden: Brill, t. I, p. 529.

ZEDLER, B. 1976. "Another look at Avicenna", *The New Scholasticism* 50, p. 504-21.

Recebido em 01 de julho de 2020. Aceito em 14 de janeiro de 2021.

doispontos:
Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos

Assentimento religioso e Filosofia no *Fasl al-maqal* de Averróis

Religious assent and Philosophy in Averroes' *Fasl al-maqal*

Arthur Klik
Universidade Federal de Lavras – UFLA
arthurklik@yahoo.com.br

Resumo: O *Fasl al-maqal*, umas das obras originais de Averróis, se destaca por seu caráter polêmico. Sendo redigida como um pronunciamento jurídico, tem como um de seus objetivos principais analisar o estatuto da filosofia em face da Lei islâmica, ao verificar qual é a atitude que deve ser adotada por todo aquele que travar contato com as obras da antiguidade grega. Em um cenário em que a legitimidade da filosofia se coloca em questão, o diagnóstico e a solução propostos por Averróis se destacam ao apresentar uma interpretação singular da Lei ante a filosofia, concebendo a segunda como um elemento necessário para a saúde da comunidade. Este artigo pretende analisar essa interpretação, na qual três pontos se colocam na consideração da relação entre filosofia e revelação: o (1) asseguramento da possibilidade do assentimento religioso individual e (2) da manutenção do bem-estar geral junto à (3) possibilidade de se afirmar a legitimidade de um intérprete que garanta o assentimento correto aos crentes não filósofos.

Palavras-chave: Averróis, *Fasl al-maqal*, Shari'a, falsafa, crente filósofo, crente não filósofo.

Abstract: An original work of Averroes, the *Fasl al-maqal* is remarked by its controversial character. Composed as a juridical statement, one of its main goals is to analyze the role of philosophy in Islamic Law determining which attitude must be adopted by those aware of the works of Greek antiquity. Facing a problematic scenario in which the legitimacy of philosophy is putted in question, the diagnosis and solution proposed by Averroes emphasizes a unique interpretation of the Law guided by Philosophy devised as a required element to achieve community welfare. This article intends to analyze that interpretation in which three points arise about the relationship between philosophy and revelation: (1) the insurance of the individual possibility of religious assent; (2) the endurance of common welfare, both associated to (3) the possibility of assert the legitimacy of an interpreter able to assure the correct assent to common believers.

Keywords: Averroes, *Fals al-maqual*, Shari'a, falsafa, philosopher believer, common believer.

O movimento de recepção e apropriação da filosofia antiga pela *Falsafa*[1] se constituiu como um período de extrema atividade intelectual entre esses povos. Em aproximadamente seis séculos, este trabalho de recepção deu origem a uma longa lista de comentários e textos autorais, que enfrentaram problemas filosóficos advindos da antiguidade, também aprimorando, a partir deste contato, diversas questões relacionadas ao cenário conceitual do Islã. Vale destacar que o contato estabelecido entre a herança conceitual da antiguidade e o contexto político-religioso no qual se desenvolve a *Falsafa* não ocorrerá sem grandes inquietudes. Mesmo que se possa considerar, neste contexto, que a antiguidade tenha sido tomada apenas como horizonte paradigmático de questões, diversas incompatibilidades serão enfrentadas por aqueles que não apenas buscaram investigar o conhecimento desenvolvido por esta herança grega, mas que parecem ter tomado para si a missão de continuar sua ciência. É possível encontrar registros desta autodeclarada vocação ao longo da filosofia árabe, que consideram fundamentais a recepção e a continuidade do estudo do que foi desenvolvido pela antiguidade como imagem de um progressivo desenvolvimento da humanidade em direção ao conhecimento.

> Assim, se for reunido o pouco do que cada um deles obteve da verdade, então, se coleta uma porção valiosa. Por isso, devemos ampliar o nosso agradecimento aos que nos trouxeram o mínimo da verdade – e ainda mais aos que nos trouxeram muito da verdade – por terem compartilhado conosco os frutos de seu pensamento e nos facilitado o acesso às questões verdadeiras obscuras, beneficiando-nos com as premissas que nos facilitam os caminhos da verdade. (Al-Kindi, 2014, p. 49).

O trecho citado acima foi extraído da *Filosofia Primeira* de Al-Kindi, que manifesta um dos primeiros registros do que pode ser compreendido como uma tentativa de elaborar respostas para questões próprias a seu contexto religioso, mobilizando categorias da antiguidade grega, principalmente da obra de Aristóteles e do neoplatonismo[2]. Devido a esse tratamento das questões, Al-Kindi pode ser considerado o primeiro dos *Falasifah*, de maneira que é possível observar o mencionado caráter de continuidade que a recepção da filosofia antiga adquire para este pensador, cuja expressão desta premissa pode ser explicitamente observada em suas obras (Cf. FAKHRY, 1968, p. 78-79).

Averróis, alguns séculos depois, também estará diretamente envolvido nesta tarefa continuadora que nossa breve menção ao primeiro dos *falasifah* procura ilustrar (Cf. FAKHRY, 1968, p. 82). É possível aproximar esta inclinação entre ambos, já que diversos momentos de sua obra nos permitem observar que a presença da antiguidade também se mostra em Averróis como fonte de premissas investigativas, a partir das quais o sábio, ou todo aquele que busca a sabedoria, deve se colocar como continuador.

> Tornou-se evidente, a partir daí, que o estudo da obra dos antigos é obrigatório pela Lei religiosa, pois que a intenção de seus escritos e o propósito deles são o mesmo propósito que a Lei pressupõe para se enraizar. (AVERROES, 2005, p. 15).

[1] Resumidamente, período circunscrito entre os séculos VIII e XII d.C., em que os territórios controlados pelo Islã travam contato com autores e obras da antiguidade grega. O termo *falsafa* é a transição para o árabe da palavra filosofia em grego. E diz respeito, especificamente, ao tipo de ciência praticada pelos gregos.

[2] Importante mencionar que um texto apócrifo, intitulado "Teologia de Aristóteles", constituiu uma das principais fontes, sobretudo para Al-Kindi, desta presença neoplatônica (Cf. PSEUDO-ARISTÓTELES, 2010).

Talvez a mais famosa manifestação desta tentativa de continuidade possa ser lida no *Kitab Fasl al-maqal wa taqrir ma bayn ash-shari'a wal-hikma min al-ittisal*[3], um de seus textos mais polêmicos e conhecidos. Nesta *fatwa*[4], está em jogo o que seu longo título destaca: "O discurso decisivo no qual se estabelece a conexão existente entre a revelação e a filosofia". Além disso, a relação que é manifesta a partir deste título parece-nos suficiente para que fique clara a amplitude da problemática que Averróis enfrenta nesta obra, a de pensar o horizonte da filosofia em sua relação com o Islã de seu tempo. Segundo Geoffroy, este contexto nunca havia enfrentado tal questão do ponto de vista de sua licitude (Cf. GEOFFROY, 1999, p. 10).

É importante lembrar que esta obra se desenvolve em meio a um contexto político no qual se manifestam posições antagônicas no que diz respeito aos encaminhamentos teóricos e práticos do Islã, bem como nas próprias considerações a respeito da natureza do homem e de tudo aquilo que este desenvolve como sua atividade própria. O enfrentamento destes pontos por Averróis conduzirá o exercício da filosofia para o centro da discussão, apontando-a como elemento fundamental para o encaminhamento adequado destas questões. Uma das consequências mais diretas de sua análise é que a posição que cabe ao filósofo no interior de sua comunidade torna-se necessária e fundamental para a manutenção adequada de sua estrutura (Cf. MAKKI, 1993, p. 20).

A orientação individual das ações praticadas pelos homens parece ter um papel central na consideração de Averróis, e não apenas a orientação geral da comunidade na qual eles se inserem. Estes dois aspectos são fundamentais para o que se pode chamar de "bem-estar geral" em sua relação com a Lei divina (BUTTERWORTH, 2007, p. 190). Por isso, é também fundamental compreender como desenvolve seu pensamento em meio a posições conflitantes em relação ao âmbito religioso, visto que ele parece ter em mente dois aspectos fundamentais relativos ao direito islâmico (*fiqh*): (1) o estabelecimento de um consenso como forma de adesão popular a uma questão de ortodoxia religiosa; (2) e quais são os elementos que garantem a efetividade do assentimento individual.

Estes dois pontos podem ser questionados do seguinte modo: (2) se é possível afirmar que a onipotência divina é um fundamento que não pode ser negado por um fiel; (1) também sendo necessário considerar que há muita divergência em relação a sua natureza, que poderá ser modificada por interpretações conflitantes. A filosofia parece se colocar exatamente entre os dois elementos mencionados; (2) como garantia da possibilidade do assentimento religioso individual, aplicando a demonstração à solução dos conflitos entre as interpretações, (1) e também assegurando que o consenso popular esteja de acordo com os resultados da demonstração. Em outras palavras, o que parece estar em jogo é a salvação individual e a estabilidade política (Cf. BELO, 2016, p. 37).

[3] Vale mencionar o grande número de traduções que o texto possui para diversos idiomas. Destacamos as traduções para o inglês de Charles Butterworth (2008), Georges Hourani (1976); em espanhol de Manuel Alonso (1947), Vera Yamumi Tabuch (1996), e Rafael Ramón Guerrero (1998); em francês de Marc Geoffroy (1996); em italiano de Massimo Campanini (1994); em Alemão de Frank Griffel (2010); em português de Márcia Valéria (2005), e Catarina Belo (2006). Utilizaremos a tradução para o português de Márcia Valéria (AVERROES, 2005), cotejada pelas traduções de Marc Geoffroy (GEOFFROY, 1998), George Hourani (HOURANI, 2012) e Charles Butterworth (BUTTERWORTH, 2001). Esta obra faz parte de um conjunto que, segundo Fakhry, representa o fundamental para compreensão do que pode ser chamado de o pensamento autônomo de Averróis. As outras obras são: *Kitab al-Kashf 'an manahij al-adilla,* ou "Desenvolvimento dos métodos de demonstração dos dogmas da religião muçulmana"; *Tahafut al-Tahafut*, ou "A Incoerência da Incoerência" (Cf. FAKHRY, 1968, p. 78).

[4] Uma *fatwa* é um parecer de natureza jurídica, que tem como objetivo divulgar o parecer do juiz a respeito de uma questão em particular, neste caso, a relação entre a revelação e a filosofia (NANJI, 2008, p. 87).

Neste sentido, é possível observar que Averróis parece indicar que uma das grandes fontes de interpretações conflitantes esteja centralizada na figura de al-Ghazali[5]. O que também pode nos conduzir a uma terceira questão, pois a pergunta que parece se colocar mais imediatamente é também sobre o controle da cidade, ou ainda, sobre o modo pelo qual este controle será exercido. Quem será o intérprete autorizado pela escritura, na ausência do profeta, a conduzir os homens da maneira correta a seu assentimento e a prática religiosa? Para Mensia, o que irá motivar a redação do *Fasl al-maqal*, bem como do *Kash an manahij* e do *Tahafut al-Tahafut*, é exatamente o conflito impulsionado pela obra de al-Ghazali (Cf. MENSIA, 2019, p. 41).

Temos em mente, neste artigo, a análise da solução fornecida por Averróis no *Fasl al-maqal* para estas questões, que parecem estar mais diretamente implicadas na tese manifesta pelo título da obra, a saber, sobre a conexão entre a filosofia e a revelação. Em resumo, analisaremos sua solução para o aparente conflito entre a filosofia e a revelação, tendo em conta necessidade de garantia do assentimento religioso individual, a manutenção do bem-estar social, e a escolha de um intérprete legítimo para o Livro Sagrado.

Justificar a filosofia

Uma das premissas iniciais do *Fasl al-maqal* é a análise do estatuto que a filosofia ocupa na vida dos homens, e de verificar se sua prática está em acordo com aquilo que Lei religiosa (*Shari'a*)[6] autoriza, ou se este exercício afasta os homens do caminho da religião.

> [...] o alvo deste discurso é o de examinarmos, do ponto de vista da Lei religiosa, se o estudo da filosofia e das ciências da lógica é permitido pela Lei ou por ela proibido, ou ainda, se é prescrito, seja como recomendação, seja como obrigação (AVERROES, 2005, p. 03).

É neste sentido que ele buscará analisar o estatuto da autorização ou da proibição do acesso aos livros de demonstração (*kitab al-burhan*) e à prática desta ciência pelos homens. Marc Geoffroy aponta que esta passagem corresponde ao âmbito das cinco qualificações que o direito islâmico (*fiqh*) estabelece a respeito dos atos humanos (Cf. GEOFFROY, 1996, p. 175)[7]. A passagem supracitada parece direcionar a ênfase para três aspectos, a proibição (*haram*), a recomendação (*mandub 'ilay-hi*), e a obrigação (*wajib*). O que parece estar em jogo na discussão é primeiramente a proibição; a defesa da filosofia realizada na primeira parte do texto tem em mente afastar essa qualificação, que interditaria completamente a sua prática. Em segundo lugar, afastada a tese da proibição, caberá compreender qual é a natureza de sua prática, se é algo recomendável a todo fiel que se encontre em condições de realizá-la, ou se é uma obrigação a ser cumprida por todos (Cf. TAYLOR, 2014, p. 458).

Para Averróis, proibir o acesso dos homens capacitados ao Livro Sagrado leva a consequências graves, pois exclui destes homens a própria possibilidade de alcançar adequadamente seu assentimento (*tasdiq*) religioso, de realizar seu movimento interno de reconhecimento da religião (Cf. BELO, 2016, p. 38). Ao conceber que cada homem pode utilizar-se de seus próprios meios para se aproximar do conhecimento de Deus, valendo-se das condições que possui para compreender, parece estar em jogo o estabelecimento

[5] A obra de al-Ghazali era muito popular nos tempos de Averróis. Também é válido mencionar sua rejeição à filosofia. Averróis se posiciona contra ele em diversas obras, tendo dedicado uma obra, *Tahafut al- Tahafut*, para refutá-lo a partir de sua própria obra, o *Tahafut al-falasifah*. (WOHLMAN, 2010.) Em seu artigo *Les deux facetes de l'unique vérité. Révélation Coranique et 'excellence humaine' selon Averroès*, afirma também que o *Fasl al-maqal* seria uma das reações de Averróis ao tumulto provocado por Al-Ghazali (Cf. WOHLMAN, 2004, p. 582).

[6] Os pontos fundamentais da Shari'a são o Corão e a Sunna. No entanto, as divergências são tratadas a partir do estabelecimento do consenso (*Lyma*) e da analogia (*Qyias*). (Cf. MAKKI, 1993, p. 21)

[7] A classificação dos atos humanos está dividida em cinco categorias, os atos: os permitidos pela lei, os recomendados, os obrigatórios, os condenáveis e os interditos. A lei islâmica prevê os níveis de punição e premiação das ações humanas a partir desta classificação.

de uma via dinâmica para o assentimento, pois cada homem poderá aproximar-se conforme aquilo que lhe é próprio, quer seja por meio de uma imagem individual superficial, quer seja por um silogismo demonstrativo. O ponto em questão é que qualquer prática que envolva a parte calculativa da alma estará sujeita a enganos, exatamente por sua inexatidão, o que não significa que tais sejam suficientes para gerar uma proibição à prática desta ciência (Cf. MAKKI, 1993, p. 25-26).

Averróis situa este mal provocado por um engano como ocasional, fruto da compreensão limitada dos enunciados que constituem o raciocínio, que levaria os homens a conclusões errôneas sobre a religião. Para ele, a prática da ciência demonstrativa é necessária para que os homens possam se aproximar em compreensão de aspectos relativos à causalidade divina, que suprimiriam este mal superficial ao apontar sua finalidade universal, que não é em si mesma má. Neste sentido, o verdadeiro mal repousa nas mãos dos homens que, dotados de uma interpretação dialética dos dogmas da religião, tentariam conduzir as massas afirmando-se como dotados de um conhecimento universal que na verdade não possuem (Cf. BUTTERWORTH, 1972, p. 900).

A dialética não constitui um mal, e a única limitação relacionada a ela está no fato de que suas premissas sejam derivadas da opinião, o que faz com que seus resultados careçam da precisão que pode ser alcançada a partir da demonstração (Cf. BUTTERWORTH, 1972, p. 895). Duas considerações importantes podem ser extraídas destes pontos: a primeira, que a ciência demonstrativa parece ser necessária para o assentimento religioso de certos homens; a segunda, que, por meio deste conhecimento, os homens se aproximam adequadamente de seu assentimento religioso. Isto também parece condicionar aquele que pretende se aproximar do Criador ao buscar o conhecimento de sua obra.

> Se o ato de filosofar consiste na reflexão sobre os seres existentes e na consideração destes, do ponto de vista de que constituem a prova da existência do Artesão, quer dizer: enquanto são [semelhantes a] artefatos – pois certamente é na medida em que se conhece sua construção que os seres constituem uma prova da existência do Artesão; e se a Lei religiosa recomenda a reflexão sobre os seres existentes e mesmo estimula para isso, então é evidente que a atividade designada por esse nome (de filosofia) é considerada pela Lei religiosa seja como obrigatória, seja como recomendada (AVERROES, 2005, p. 03)[8].

O uso da demonstração não fere a ortodoxia da lei religiosa, mesmo que seu uso não esteja previsto pelo Corão ou pela tradição. Como justificativa para a proibição da filosofia, o argumento de que seu uso é uma inovação condenável (*bi'da*) fundamenta-se na ideia de que não há indicação corânica que o justifique. Averróis aponta que o uso jurídico do silogismo também não estava desde os primórdios associado ao Islã, tendo sido descoberto posteriormente e incorporado à tradição.

Por isso é fundamental utilizar o que foi analisado pela antiguidade: "[...] é preciso que avidamente tomemos em mãos seus livros, a fim de verificar tudo o que disseram a respeito. Se tudo for justo, aceitaremos [o que propõem]; e se se encontra algo que não seja justo, nós o indicaremos" (AVERROIS, 2005, p. 11). A ciência caminha de modo progressivo, sendo o patrimônio da atividade humana que reflete o exercício da racionalidade como um todo, em sua existência junto à humanidade. O que foi deixado pelos antigos deve ser recuperado em nome desta continuidade da ciência (Cf. BELO, 2016, p. 26).

Obviamente, por se tratar de uma ciência, é muito natural que os homens cometam erros em seu desenvolvimento. A ciência jurídica no Islã, que foi a primeira a utilizar o silogismo como método de análise, teria produzido muitos erros, não em função de seu método ou da empregabilidade do silogismo,

[8] Marc Geoffroy (1996, p. 103, nota 03), na tradução desta passagem, expõe longamente o vínculo que Averróis procura estabelecer entre a natureza do conhecimento dos seres, que é manifesta por meio da demonstração, com o postulado corânico da obrigatoriedade que todo fiel tem em assentir a necessidade da existência divina, baseando-se no reconhecimento de sua própria condição de criatura. A tradução de Marcia Valéria Aguiar (2005, p. 03, nota 03) também aponta os versículos do Corão que podem sustentar essa passagem.

mas porque foi realizada por homens falhos, que se entregaram a questões mundanas, e que prejudicaram o correto desenvolvimento desta ciência.

> Quantos jurisconsultos, para quem sua ciência foi causa de pecarem contra a continência, mergulharam na vida mundana! E este é o caso da maior parte entre os jurisconsultos, ainda que sua ciência requeira, por essência, a virtude prática. Eis por que é lícito dizer que o que advenha de uma ciência que requer a virtude intelectual é suscetível de advir também de uma ciência que requer a virtude prática. (AVERRÓIS, 2005, p. 19).

Para ele, a mesma conclusão pode ser extraída para o caso da filosofia, pois justificar que seu estudo seja proibido, em função do mau uso que alguns homens fizeram dela, também é um erro. Neste caso, quem o proíbe comete um erro mais grave, pois comete uma falta de natureza essencial, ao passo que o homem que comete um equívoco na prática de uma ciência erra apenas de modo acidental. Deste modo, é mais grave que esta ciência seja proibida do que o fato de que alguns homens possam ter sido desencaminhados pelo uso que fizeram dela: "[...] de modo que não há razão pela qual se deva desprezar algo benéfico por natureza e por essência, por nele haver inconveniente por acidente" (AVERRÓIS, 2005, p. 17). Parece ser um erro fundamental proibir que os homens que tenham sua natureza voltada para o estudo da filosofia possam desenvolver tal ciência, pois significa impedir que sua característica mais nobre, e também a mais essencial, se desenvolva de modo a buscar sua plena atualidade (Cf. BELO, 2016, p. 38).

Neste sentido, é importante mencionar que a posição desenvolvida por Averróis em relação ao exercício da filosofia não é consensual em relação a seus contemporâneos. Para alguns destes, a filosofia constitui-se como uma prática investigativa cujo saldo crítico tem que contar com o afastamento das estruturas sociais em função do alcance de uma compreensão universal do mundo. O filósofo afastar-se-ia da vida cotidiana por sua compreensão, em alguma medida, privilegiada do universo.

Na mesma direção, isto parece estar mais diretamente relacionado ao entrave de natureza religiosa, o qual, por considerar que tal exercício conduziria os homens a uma verdade que não dependeria da revelação – ou, ainda, que a subverteria a seus interesses –, encontra graves problemas na prática investigativa da filosofia. Para Hourani (1978, p. 24), a queda de Averróis teria sido motivada pelo incômodo causado por sua defesa da filosofia entre os cidadãos de Córdoba, pois a orientação comum parecia indicar que os filósofos consideravam que a religião caberia apenas como ferramenta de controle, destinada aos indivíduos que não são capazes de alcançar conhecimento de natureza filosófica. Estes últimos, conhecedores de uma ciência mais próxima da verdade, estariam dispensados da compreensão vulgar religiosa, podendo aproximar-se do divino mais livremente.

Vale lembrar que, em função da natureza de seu conhecimento, a consideração de que o filósofo se torne um homem apartado do mundo é uma ideia que experimentou certa popularidade desde a antiguidade (Cf. GIOVANNI, 2019, p. 09). Córdoba, a cidade em que Averróis passou boa parte de sua vida, já havia conhecido dois pensadores cujas obras parecem indicar tal inclinação. Ibn Bajja (Avempace) e IbnTufayl, famosos conterrâneos de nosso autor, foram autores de obras que indicaram que a aproximação de um estado de sabedoria tem como uma de suas implicações certo afastamento da vida mundana[9]. A posição que será defendida por Averróis se opõe a essa visão, e indica que o papel do filósofo se integra à própria comunidade. Para além disso, a vida na comunidade é o que permite aos indivíduos alcançarem certo grau de perfeição.

Além disso, é importante considerar que interesses políticos, voltados para a adesão das massas a certas interpretações, poderiam ter em mente a legitimação de mecanismos de controle (Cf. BELO, 2016, p. 23).

[9] Duas obras que merecem destaque aqui são: *O regime do solitário*, de Ibn Bajja, e o *Filósofo autodidata*, de Ibn Tufayl. Resumidamente, pode-se dizer que ambas as obras indicam a filosofia como um caminho de aproximação ao divino, o que tem como consequência o afastamento progressivo deste mundo.

Neste sentido, também é possível perceber a leitura de que a filosofia representa uma ameaça ao cumprimento da lei religiosa, por, aparentemente, dispersar os homens em uma prática individual investigativa, a qual não representa o consenso necessário para o estabelecimento de uma ordem.

A disputa entre filosofia e religião é velha conhecida dos pesquisadores de filosofia medieval, disputa que, no horizonte da *falsafa*, se expressa de maneira distinta em relação ao modo como ela foi amplamente conhecida no cristianismo. A filosofia parece nunca ter sido verdadeiramente institucionalizada pelos árabes, e seu debate se manteve nos limites de sua validade perante o texto revelado. Tendo diante de si diversas manifestações anti-filosóficas[10], seu esforço de harmonização parece ter em mente essa possibilidade de institucionalização da filosofia, isto é, de colocá-la a serviço da revelação como um elemento central, ainda que complementar e não obrigatório para a salvação. Parece fundamental que, para Averróis, as manifestações da fé possam ser obtidas através de diferentes registros, garantindo à totalidade dos homens a possibilidade do assentimento religioso. Aos homens simples, a garantia do assentimento dá-se por meio de imagens e alegorias, enquanto, para os praticantes da ciência demonstrativa, a possibilidade de ultrapassar as imagens está relacionada ao quanto avançam no conhecimento demonstrativo (Cf. BELO, 2016, p. 34).

Não se trata exatamente de dispensar os homens da prática religiosa, mas apenas de considerar que certa compreensão vulgar da religião, imagética, não lhes cabe. Averróis não parece estar de acordo com nenhuma das posições, primeiramente por não as entender como opostas, mas sim como complementares. O papel da religião não pode ser descartado mesmo pelos homens da demonstração, pois é para aprimorar seu assentimento que lhes é a dada a permissão para que realizem seus procedimentos investigativos (CAMPANINI, 2007, p. 217). A ciência não é algo outro que uma prova da existência de Deus, e a chamada por Averróis de "a prova do Artesão" é uma das premissas investigativas do *Fasl al-maqal*. Como Deus pode não querer que um homem exercite sua capacidade mais nobre, a razão? E qual é a função da capacidade racional, senão a de apontar para o conhecimento do Criador a partir do conhecimento de sua criação?

> Que a Lei religiosa convide à reflexão racional sobre os seres existentes e requeira de nós conhecimento deles, isto é evidente por diversos versículos do Livro de Deus – bendito e louvado seja –, entre os quais: "Refleti, pois, ó vós que tendes clarividência". Este versículo mostra a necessidade do uso do silogismo racional, ou do racional e legal ao mesmo tempo; ou, por exemplo, o enunciado do Altíssimo: "E não olharam para o reino dos céus e da terra e para todas as coisas que Deus criou?", versículo que induz claramente ao exame racional de todos os seres existentes (AVERRÓIS, 2005, p. 05).

Esta tentativa de aproximação harmoniosa entre a revelação e o exercício filosófico tem como ponto central o estabelecimento, por meio desta conexão, de um regime em que a filosofia seja integrada positivamente ao escopo da vida humana, o que parece ser a sua solução para este suposto dilema de que os filósofos se afastaram da religião. Enquanto expediente metodológico, pode-se notar que investigação de Averróis nos comentários ao estagirita se concentra nos processos realizados pelos homens no que diz respeito ao conhecimento humano, ao passo que a análise em obras como o *Fasl al-maqal* parece inclinar-se para a compreensão destes processos de um modo mais amplo, seja integrado ao horizonte da vida cotidiana, seja em seu propósito mais amplo, que diz respeito à revelação (Cf. FARJEAT, 2014, p. 104). O caráter jurídico desta obra não parece limitar-se a um expediente regulador, ou apenas normativo, estabelecendo juridicamente os limites formais da possibilidade de relação expressa no título. O texto, embora de natureza epistolar e breve, tem em sua estrutura diversos apontamentos a respeito de uma compreensão mais ampla e integradora da revelação como orientação fundamental, não apenas dos homens simples, mas do próprio filósofo e sua atividade.

E compreender o estatuto da filosofia, seja como obrigação, recomendação, ou mesmo proibição, classificações próprias ao direito islâmico, tem em mente também o estabelecimento de uma *shari'a* que

[10] Como a já mencionada obra de Al-Ghazali.

se aproxime mais verdadeiramente do que é a própria religião. Se o Livro Sagrado pode ser compreendido com um guia para a conduta dos homens, a prática religiosa significa a aplicação deste guia, e compreendê-la torna-se fundamental para todo aquele que tem como meta a verdadeira prática (Cf. FARJEAT, 2014, p. 102).

O filósofo como guia

O grande desafio parece ser o de legitimar que a racionalidade possua também os elementos necessários, para que, por meio de seu desenvolvimento, apreenda algo da verdade para além do que está manifesto na revelação. Não se trata de abandonar a religião em direção a uma espécie de religião filosófica, ou de uma crença na independência da razão, mas sim de um esforço em apontar que a racionalidade, manifestação do divino nos homens, é também a ferramenta do criador para que os homens possam compreender a criação (Cf. SARRIÓ, 2015, p. 60).

O alcance de uma atualidade da capacidade racional estará diretamente relacionado à percepção daquilo que está expresso na relação, vindo a justificá-la de maneira mais intensa do que em homens que não praticam esta ciência. Para Averróis, o verdadeiro filósofo, que realiza da maneira mais excelente o ideal da racionalidade, é aquele que se utiliza de sua ciência como um meio de aperfeiçoar seu assentimento religioso, e não para se afastar dele (CAMPANINI, 2007, p. 219). O verdadeiro filósofo é também um crente fervoroso, pois encontra por meio da filosofia os elementos universais para tornar sua fé mais sólida que a dos demais homens.

Este esforço em encontrar seu assentimento não pode ser impedido. Por isso, esses homens não podem ser proibidos de estudar a ciência demonstrativa, pois o criador não dotaria os homens de tal capacidade se o seu uso fosse proibitivo ou pecaminoso (Cf. BELO, 2016, p. 32). A verdadeira investigação filosófica é um caminho para o assentimento religioso. Este sentido confere um novo estatuto para a demonstração (*al-Burhân*), que não é apenas recomendada, mas obrigatória para os casos em que o assentimento religioso dependa dela.

[...] equivale a proibir o sedento de beber água fresca e agradável até que morra de sede, pelo motivo de que outros que dela beberam engasgaram-se e morreram. Na verdade, a morte que resulta do engasgamento que a água possa produzir é de caráter acidental, enquanto a que decorre da sede é de caráter essencial e necessário (AVERRÓIS, 2005, p. 17).

Talvez a que mais se imponha neste contexto seja aquela relativa ao intérprete do texto sagrado. A grande disputa que se estabelece em torno da legitimidade da filosofia é também pautada pelo papel de legitimidade que esta ocupará dentro do horizonte religioso. Pois a acusação que se faz aos filósofos, neste contexto, é a de recorrerem ao expediente filosófico para desviar a necessidade da religião (FARJEAT, 2014, p. 110). Em outras palavras, a de pretenderem, por meio de explicações não piedosas, explicar o que já está compreendido na revelação, levando os homens ao erro em relação ao assentimento religioso e condenando-os. É preciso compreender o sentido que é dado por ele para que os homens possam ter acesso à filosofia, pois esta não se estende aos homens como um todo[11].

Isso parece dizer respeito a certa compreensão orgânica de cidade, que Averróis parece ter herdado de Al-Farabi, ou que tenha sido orientada pela leitura da *República* de Platão, única obra comentada por ele (Cf. MENSIA, 2019, p. 42). Neste sentido, é importante considerar que a harmonia e a justiça da cidade

[11] Segundo BOU AKL (2019, p. 62), a posição de Averróis opera, na verdade, uma redução ao espaço da interpretação e não uma expansão de suas possibilidades. Outras leituras, como GIOVANNI (2019, p. 16) e BELO (2016, p. 30), indicam que o propósito de Averróis parece ser mais amplo, relacionando o exercício filosófico a uma atividade desenvolvida naturalmente pelo homem.

estarão na justa realização de suas funções por parte de seus habitantes. Isso pressupõe certo nivelamento de funções, mas também impõe certa liberdade de caracterização, já que cada indivíduo tem diante de si um horizonte investigativo que lhe cabe[12].

Neste sentido, a Lei revelada é um guia para todos os homens, mas é um farol que orienta cada homem em seu próprio caminho. Tanto a imposição de uma ortodoxia marcada por um literalismo estrito, quanto a de um regime que imponha uma orientação filosófica para a massa, parecem posições extremas, por desrespeitarem o sentido que o próprio texto sagrado indica, a saber, o de que cada homem assente da melhor maneira que lhe é possível. Segundo ele, deve-se ter cuidado em relação a este procedimento, pois a interdição aos textos de natureza demonstrativa deve ser feita apenas aos indivíduos que não apresentem a aptidão necessária: "o que devem fazer os líderes dos muçulmanos é proibir os livros deles que contêm a ciência a quem não esteja apto *à* ciência;" (AVERRÓIS, 2005, p. 57).

Mesmo um homem experimentado na ciência demonstrativa pode incidir em erro, já que a revelação contém passagens que permanecem misteriosas mesmo para esses homens. Por exemplo, a questão da vida futura, que é matéria de controvérsia por aparentemente não possuir uma interpretação possível acerca de sua natureza, mas apenas da obrigatoriedade de sua crença. Para Averróis, a crença na vida futura encarna o exemplo por excelência de uma temática cujo acesso investigativo deve ser restrito aos homens da ciência demonstrativa, enquanto os homens comuns devem conformar-se com a interpretação relativa às imagens. Visto que a compreensão de sua obrigatoriedade é um dos fundamentos do Islã, é patente que um crente não poderá negá-la em seu assentimento; desde que isso não ocorra, e também que a sua interpretação não incorra em algum tipo de inovação condenável, é totalmente aceitável que se constitua a partir de imagens.

> Parece que aquele que erra a propósito dessa questão, se for um sábio, será desculpado - e aquele que estiver com a verdade será reconhecido e recompensado -, isto se ele reconhecer a existência real [a vida futura] e se interpretar de uma maneira qualquer essa vida futura, quer dizer, [se esta interpretação incidir] na característica desta vida futura e não em sua própria existência; e [ainda] se esta interpretação não levar à negação da existência atual. (AVERRÓIS, 2005, p. 57).

Além disso, Averróis considera que grande parte do expediente investigativo em relação à questão se constrói no sentido de fornecer uma interpretação adequada para a questão. É neste sentido que se coloca a tarefa do intérprete conhecedor da ciência demonstrativa. Sua investigação individual em busca de seu próprio assentimento permitir-lhe-á acessar premissas dialéticas e imagens, com as quais poderá construir recursos retóricos e dialéticos para os homens que não têm capacidades de acesso à ciência demonstrativa: "Quanto àqueles que não são homens de ciência, têm o dever de considerar [os enunciados referentes a essa questão] em seu sentido óbvio; o fato de interpretá-los seria, a respeito delas, infidelidade, porque isso leva à infidelidade" (AVERRÓIS, 2005, p. 53).

Visto que o alcance do termo médio por parte do investigador da demonstração o habilita a apontar imagens que estejam mais necessariamente em acordo com a questão a ser esclarecida, a função da filosofia parece ser complementar aquela da revelação, no sentido de ampliar a possibilidade de esclarecimento, tanto para quem já se conformou com a explicação retórica ou aproximada dialeticamente, quanto para os indivíduos que só aquietarão suas almas na investigação do termo médio. Como afirma Mensia (2019, p. 31), esta é uma lógica que possui múltiplas camadas, algumas evidentes, outras não. Este procedimento é

[12] Este aspecto propedêutico da vida em comunidade também pode ser observado em seu comentário à *República* de Platão: "Foi também esclarecido, na mesma passagem, que ou não é possível que alguém seja perfeito conforme todas essas perfeições ou, se isto for possível, é muito difícil. Mas isto pode ocorrer com frequência em muitos homens. Parece também que não é possível que alguém seja perfeito conforme alguma perfeição dentre essas perfeições, a não ser que seja ajudado por todos os outros, e que, assim, o homem precisa dos outros para obter sua perfeição. Por isso, o homem é naturalmente um animal político." (AVERRÓIS, 2015, p. 39).

fundamental, pois a gratuidade da revelação só se completa na realização daquilo que os homens possuem como possibilidade. O efeito da revelação só é completo quando o homem também converte sua capacidade em uma disposição positiva, e, posteriormente, em ato.

É importante considerar essa relação que o assentimento possui com a atualização da alma, pois a interpretação não é apenas uma imagem acessória, e não cabe a ela substituir a verdade que está, aparentemente, inacessível a certos homens, mas que, sem ela, não poderão tornar-se crentes. Este símbolo fornecido pelo filósofo não poderá ser algo distinto desta verdade, por isso a necessidade de que o intérprete se aproxime do sentido demonstrativo, que manifestaria o que Averróis chama de "sentido oculto" (AVERRÓIS, 2005, p. 47), mas que se trata da compreensão das duas condições a que o silogismo científico precisa atender, ou seja, a necessidade e a causalidade. Este sentido oculto estaria relacionado a uma compreensão mais ampla da criação, orientada por uma perspectiva universal.

> [...] pois que, na maioria das vezes, só se detêm nos livros de demonstração as pessoas de disposições naturais superiores, e essa espécie de homens não erra, a não ser por falta de virtude prática ou por não ter procedido à leitura na ordem certa, ou por não ter a ajuda de um mestre. (AVERROIS, 2005, p. 57).

Esta responsabilidade se coloca de maneira frontal, pois o acesso de homens despreparados à demonstração não vai simplesmente conduzi-los ao erro. O problema apontado por Averróis também diz respeito ao fato de que muitos homens, pretensos conhecedores do sentido oculto da revelação, se dedicam a conduzir homens, e o vício de interpretação em que incorrem é transmitido a outros homens, comprometendo não apenas a sua salvação. Para Averróis, os livros de demonstração devem ser ter seu acesso limitado a essas condições. Impedir estes homens capacitados deste acesso à demonstração constitui uma falta grave. "[...] porque é uma injustiça à classe mais perfeita dos homens e à classe mais perfeita dos entes; pois é justo que esta (a Lei) seja conhecida tal qual é por aqueles que estão dispostos a conhecê-la tal qual é: os homens da classe mais perfeita." (AVERRÓIS, 2005, p. 57).

Este parece ser um dos caminhos utilizados por ele para apontar que a filosofia desempenha um papel fundamental na própria constituição do que é o homem, participando de modo incontornável do escopo daquilo que constitui o racional. Seu estudo cumpre mais do que a simples recomendação; em alguns casos, é obrigatório ao assentimento de certos homens. Segundo Averróis, o convite é feito pela própria revelação, que convoca os homens ao conhecimento do criador.

Neste contexto, o filósofo é colocado em uma função central, desempenhando papel fundamental na condução dos homens cujo espírito de compreensão é limitado (BRENET, 2015, p. 05). Mas seu papel como guia possui certa característica dúbia, pois revela aos homens simples a possibilidade do assentimento por uma via comum, simbolicamente clara e em conformidade com a verdade. No entanto, sua atuação também é a de um guardião, que esconde o tesouro das mãos daqueles que não estejam em condições de contemplar seu brilho. Isto parece colocar o filósofo no centro exato da vida pública, da qual ele não poderá privar-se, mesmo que sua compreensão universal daquilo que os homens conhecem apenas a modo de parte os guie para fora deste mundo.

E também é importante considerar que o homem que adquire para si a obrigação religiosa de orientar outros homens, a partir de seu conhecimento dos aspectos obscuros da revelação, não pode se privar da vida pública. Pelo contrário, ele deve ocupar seu papel central na cidade como legítimo intérprete do texto sagrado. Esse é o tipo de vida que parece caber de maneira mais própria aos homens: aquele que lhes permita realizar suas naturezas no interior da cidade (Cf. GIOVANNI, 2019, p. 16).

A função de conduzir a massa dos homens simples continuará existindo, mas em conformidade com o papel investigativo dos praticantes da ciência demonstrativa, que guiará os homens conforme os resultados

obtidos em sua investigação. Para Mensia (2019, p. 31), argumentos são apresentados como caminhos inferenciais que os crentes devem seguir em sua própria reflexão em direção à adesão religiosa. O que muda nessa relação é que a interpretação fornecida pelo filósofo estará em conformidade com o resultado de um silogismo demonstrativo, e não de uma premissa dialética que, por sua característica imprecisa, pode conter perigosas imprecisões. A demonstração contém a exatidão necessária para que seus objetos derivados, imagens e enunciados dialéticos, possam ser apreciados por todos os indivíduos de maneira equânime, distintos apenas no grau de exatidão, mas em conformidade com a verdade do objeto investigado. O papel do filósofo procurará completar o assentimento dos homens simples, cuja apreciação das imagens fornecidas por estes produzirá seu assentimento religioso em conformidade com a verdade. Ainda de acordo com Mensia (2019, p. 31): "Em sua construção, o Legislador prova não ser apenas um pedagogo perspicaz, mas também um bom lógico.".

O assentimento religioso (Tasdiq) individual

A compreensão de uma via difusa para o assentimento, que permita tanto a aproximação dos homens simples quanto a garantia da especificidade do assentimento próprio dos filósofos, traz consigo uma série de questões de ordem metodológica que precisam ser resolvidas no horizonte deste debate.

Isso também parece indicar que o avanço na compreensão do assentimento religioso está diretamente relacionado ao grau de aproximação que cada indivíduo provoca para si. O assentimento é gratuito a todos os homens, visto que a obra do criador mostra os efeitos de sua causa a todos os seres. O que parece não estar orientado para a mesma gratuidade é a natureza do assentimento, que, conforme dissemos acima, pode ser estabelecido de vários modos, mantendo a gratuidade do acesso, mas não a sua qualidade. Parece irrelevante considerar algo desta ordem, pois se pode objetar que o fundamental é alcançar o assentimento, mas a caracterização introduzida por Averróis não serve apenas para garantir o acesso dos homens simples a uma aproximação com o divino, tendo em conta que um indivíduo que alcance seu assentimento por meio da ciência demonstrativa não conseguirá assentir mais de outro modo. Impedi-lo de percorrer tal caminho é também barrar seu acesso à compreensão da revelação de um modo que lhe seja satisfatório (THOM, 2019, p. 81).

O que é o assentimento (*tasdiq*) religioso? Este, que podemos considerar como um dos atos fundantes da crença de todo o fiel ao Islã, é marcado por um movimento, como o próprio nome diz, de assentimento, onde o fiel se coloca submisso à revelação corânica, assumindo-a como regra e orientação fundamental para sua existência (Cf. SARRIÓ, 2015, p. 51). Tal movimento de conversão nada possui de simples, pois está envolvida aqui uma série de elementos dos quais depende sua plena realização, e que podem comprometê-la em muitos casos.

Podemos entender que a realização do assentimento se dá através de um duplo movimento, no qual a revelação, universal e objetiva, encontra-se de forma harmonizada com a estrutura individual da razão humana, operando uma transformação no interior dos indivíduos que colocam sua alma em conformidade com esta regra, por aceitá-la como a verdade (Cf. BELO, 2016, p. 38). O que Averróis parece considerar aqui é que as razões por meio das quais os indivíduos escolhem assentir são múltiplas, algumas mais complexas e elaboradas, que são alcançadas com muito esforço e dificuldade, mas que produzem um assentimento mais profundo por sua fundamentação, enquanto outras formas de assentimento são mais brandas por sua apresentação superficial, sendo mais facilmente produzidas, e também mais passíveis de desvios, por sua inexatidão.

A capacidade racional é o que fornece a possibilidade de assentir, pois é por meio dela que os homens encontram diante de si o horizonte de liberdade que lhes permite realizar essa escolha. É também por isso

que diferem entre si nos níveis de assentimento, pois a racionalidade, enquanto efetivação individual da capacidade essencial dos homens, é que vai orientar a profundidade do assentimento. Por isso, Averróis não encontra uma justificativa possível na separação dos domínios, o filosófico e o religioso, senão em sua caracterização complementar e harmônica (Cf. BELO, 2016, p. 37), dado que a efetividade da racionalidade é também a expansão da possibilidade do conhecimento do divino, que, com isso, também amplia no homem a possibilidade de um assentimento religioso mais profundo, tanto em quem investiga quanto em quem é orientado pelo resultado da investigação de outrem. A filosofia não pode ser negada aos homens, pois é a expressão própria desta capacidade de assentir, a qual pode ser desenvolvida (Cf. TAYLOR, 2014, p. 458).

O resultado do assentimento religioso é a felicidade, e quanto mais efetivo o primeiro, mais plena será a realização do segundo. A instrução dos homens simples deve ter em mente a produção desta relação. E a diferença que se pode pensar em relação aos resultados que o assentimento produz nos homens simples e nos eruditos, diz respeito ao grau de aprofundamento que suas conclusões alcançam em relação a ele. Os homens comuns recebem a orientação de maneira suficiente a suas demandas individuais, de forma a produzir o assentimento que se conforme suficientemente a eles. Em outras palavras, seu aprofundamento é expresso de maneira suficiente, para sanar a inquietação de seu espírito, e não mais que isso.

> Isso porque ele convocou o povo ao conhecimento de Deus – Louvado seja Ele – por um caminho mediano que se encontra além do baixo nível de conformismo imitativo e aquém da erística dos teólogos dialéticos; e alertou a elite para a necessidade do empenho radical no exame racional do Princípio da Lei. (AVERRÓIS, 2005, p. 83)[13].

Ao filósofo não cabe apenas a suficiência, mas sua orientação se dá no sentido de alcançar um estado pleno, em que a resposta buscada se mostre de modo necessário e exaustivo, que é próprio da investigação demonstrativa. Aos homens comuns há a resposta suficiente para sanar suas demandas, enquanto aos homens da ciência há a autorização para que sua busca procure alcançar a plenitude (WOHLMAN, 2004, p. 589). O que muda é apenas o grau de aprofundamento. Averróis distingue por gradação as virtudes teóricas e práticas, colocando as primeiras na regência da segunda. A amplitude de alcance do conhecimento teórico coloca a orientação prática sob sua tutela, pois muitas vezes a prática está orientada para o individual e para o escopo das obrigações da existência, características das quais a virtude teórica se afasta por seu descompromisso com a individualidade ou com a ocasião.

Nos mesmos termos da relação supramencionada, é importante considerar a gradação que distancia estes elementos. Pois uma virtude de natureza prática é algo que Averróis considera como sendo algo próprio ao atendimento das necessidades humanas, que devem ser atendidas apenas em conformidade com sua necessidade, ao passo que a virtude teórica tem em vista o alcance de um objetivo maior, mais pleno em relação à simples satisfação de uma demanda. Para Averróis, as ciências teóricas preparam os homens para a prática, exatamente por contemplarem em seu ensino as situações individuais que estão envolvidas no âmbito prático.

O exemplo do médico pressupõe que este tenha em mente duas inclinações no exercício de sua ciência, sendo a primeira delas a cura de seus pacientes. Para curar um indivíduo, o médico aplica-lhe uma profilaxia que está em conformidade com o restabelecimento de um estado de equilíbrio das funções corpóreas, ou, em outras palavras, uma profilaxia que visa ao estabelecimento de uma condição de suficiência. Assim, não é possível curá-lo em demasia, mas apenas em conformidade com a medida de sua saúde.

[13] Isso também pode ser lido a partir do *Tahafut al-Tahafut*: "As massas devem aprender que o conhecimento humano não é suficiente para tratar esses problemas, e devem ir atrás do ensinamento que a Lei sagrada explica em seus textos, pois estes são ensinamentos dos quais todos podem participar e que são suficientes para o alcance de sua felicidade." (AVERROIS, 1954, p. 359, tradução nossa).

> A correspondência é, com efeito, exata, pois a relação do médico com a saúde dos corpos é idêntica à relação do Legislador com a saúde das almas: o médico é aquele que busca a preservação dos corpos se há saúde, ou sua recuperação, se ela não existe mais; e o Legislador é aquele que aspira a isso mesmo para a saúde das almas. (AVERRÓIS, 2005, p. 73).[14]

Por outro lado, o médico possui também a inclinação de sua prática como ciência, que não o orienta a tornar-se apenas um médico "suficiente", mas sim a buscar o alcance da plenitude nesta ciência. No primeiro caso, a inclinação atende à suficiência necessária para o reestabelecimento do equilíbrio, enquanto na segunda inclinação o que se tem em mente é a superação desta insuficiência. São dois graus dentro de uma mesma orientação conceitual. Averróis parece considerar que não seja possível concebê-los de maneira distinta, senão com fins didáticos. Pois a realização de ambos se dá na efetivação da existência como prova da continuidade existente entre ambos os registros, que também apontam para a continuidade na relação existente entre o prático e o teórico.

É por essa razão que caberá ao filósofo guiar os homens que não são capazes por si de alcançarem este patamar teórico. O auxílio intelectual que lhes é fornecido atualiza esse estado potencial em suas almas, aumentando, ainda que de um modo superficial, sua disposição individual para o conhecimento. Lembrando que a ciência tem, para Averróis, a função de apresentar aos homens os efeitos da criação, revelando, indiretamente, a presença do criador nelas. Caberá aos homens que alcançarem essa compreensão da criação a tarefa de tentar produzi-la também nas almas dos homens que não atualizarem esta capacidade.

Essa distinção das classes de homens também significa a distinção dos níveis possíveis em que os homens podem compreender o texto sagrado, bem como da profundidade dos níveis de assentimento religioso que podem ser alcançados por eles. A escritura manifesta perfeitamente a verdade, atendendo a todos os homens; a distinção destas formas diz respeito a limitações que são próprias dos seres compostos e, por mais que a ciência de um indivíduo possa ser desenvolvida perfeitamente em ato, ela apenas dá conta de uma perspectiva limitada da revelação, que se resume à sua própria condição de assentimento. É por essa via difusa que o Livro Sagrado atende a todos os homens como revelação, como pode ser lido na passagem: "Assim, como nossa lei divina convoca os homens por meio destes três caminhos, deve ser generalizado o assentimento de toda a gente, exceção feita àqueles que (por sua própria negligência) não têm estabelecidos os caminhos que levam ao conhecimento de Deus – O Altíssimo." (AVERRÓIS, 2005, p. 21).

Para cada tipo de homem há um assentimento. Averróis distingue especificamente três modos de assentimento, que equivalem a três naturezas de homem. O primeiro é o daqueles que encontram seu assentimento por meio de argumentos retóricos, homens que possuem pouco desenvolvimento no que tange ao conhecimento, e que se limitam quase exclusivamente ao nível das imagens sensíveis no que diz respeito a seu conhecimento individual (BUTTERWORTH, 1972, p. 900). Estes são os homens que dependem, muitas vezes, para que seu assentimento se complete, de outros homens mais instruídos que lhes forneçam a orientação para que sejam instruídos na religião. O segundo tipo de assentimento é produzido nos homens que estão um nível acima da retórica, mas que ainda sim têm o assentimento assentado provisoriamente em argumentos dialéticos, possuindo a capacidade de formular hipóteses sobre as questões religiosas, mas que têm suas conclusões prejudicadas pelo caráter contingente de suas hipóteses. Geralmente, operam com generalizações do senso comum, chegando a alcançar algumas premissas adequadas para uma investigação, no entanto, carecem da precisão que o silogismo demonstrativo fornece a suas conclusões. Já o terceiro tipo de assentimento é produzido nos homens que praticam a

[14] Averróis recorre a esse tipo de exemplo em outras obras, como é possível observar no *Tahafut al-Tahafut*: "E assim como o médico investiga a medida da saúde que está em acordo com o saudável para a preservação de sua saúde, e com o doente para a cura de sua doença, assim o homem da Lei sagrada instrui as massas apenas na medida do necessário para a aquisição de sua felicidade." (AVERRÓIS, 1954, p. 258, tradução nossa).

ciência demonstrativa. Para Averróis, são estes homens que possuem a capacidade de emitir julgamentos corretos relativos a questões de natureza religiosa.

De fato, existe diversificação das naturezas humanas no que toca ao assentimento: há os que assentem pela demonstração; outros que assentem por meio dos argumentos dialéticos, semelhante ao assentimento da demonstração, pois suas naturezas não os dispõem para mais do que isso; e há os que assentem pelos argumentos retóricos, assentimento semelhante ao dos que assentem à demonstração por argumentos demonstrativos. (AVERRÓIS, 2005, p. 19).

Todos os homens são criados igualmente por Deus e possuem a mesma capacidade racional. No entanto, ainda que dotados de maneira equânime desta capacidade, o assentimento será caracterizado por uma questão volitiva, e o que Averróis aponta como sendo um erro cometido por parte dos teólogos (*Mutakallimun*)[15] também se relaciona a isso. Os homens comuns assentem por meio de argumentos retóricos, e os teólogos se esforçam no sentido de produzir tais estruturas para conduzir este assentimento.

Seu erro estaria concentrado no uso de proposições dialéticas, incompletas, como tais, em suas conclusões, criando problemas de ordem conceitual, como a própria concepção de que demonstração e texto sagrado são incompatíveis. Para Averróis, esta incompatibilidade apontada por estes homens é fruto de sua compreensão superficial do texto sagrado, fazendo deles pretensos estudiosos, responsáveis pelo mau uso das ciências na condução do assentimento dos homens simples, de modo que tentam igualar a mensagem da revelação, nivelando-a conforme sua própria compreensão. Estes homens ocupariam uma posição problemática no que concerne a seu assentimento, não alcançando a compreensão do conhecimento demonstrativo, que não são capazes de conhecer com clareza, pois seus argumentos são dialeticamente orientados. Seriam estes os responsáveis por confundir os homens simples por meio de sua própria incompreensão (Cf. BELO, 2016, p. 45).

A introdução de tal limitação é que constitui, para Averróis, o erro que afasta os homens do assentimento religioso, pois a revelação contém a amplitude necessária para que os níveis sejam igualmente válidos, e que todos os homens possam assentir do modo que lhes seja mais adequado. Averróis, sobre este ponto, cita uma passagem do Corão, para justificar que sua exortação é apenas o que já está manifesto no próprio Livro Sagrado: "Chama (*yda'au*) os homens para o caminho de teu senhor, pela sabedoria e pela bela exortação, discute com eles do melhor modo." (AVERRÓIS, 2005, p. 21)[16]

Um efeito decorrente desta perspectiva é que o assentimento, enquanto efeito ocorrido no interior da alma dos indivíduos, permanece o mesmo em todas as classes de homens, mas o grau de aprofundamento e conhecimento é que se torna próprio a cada um deles.

> Dizemos, então: tendo em conta que o propósito da Lei religiosa é o ensino da ciência verdadeira e da prática verdadeira e que tal ensino é de duas espécies: da representação e do assentimento como foi ressaltada pelos lógicos (*ahl al-ilmbil-kalam*); e que os métodos do assentimento para os homens são três: o demonstrativo, o dialético e o retórico; e que os métodos de produção da representação são dois: representação da coisa em si, ou de seu similar: tendo em conta que nem todos os homens, por sua natureza, dispõem-se a aceitar demonstrações e mesmo argumentos dialéticos, e menos ainda argumentos demonstrativos!, além da dificuldade de aprendizagem dos argumentos demonstrativos e o longo tempo que se requer da parte daqueles que são aptos para tanto; e que

[15] Um *mutakallim* é um estudioso do *Kalam.*

[16] Surata 16, ayat 125.

> o propósito da Lei é o de ensinar todos os homens, era preciso necessariamente que a Lei abrangesse todos os tipos de método de produção da representação. (AVERRÓIS, 2005, p. 61)[17].

Isso parece estar de acordo com o que é proposto por ele como a orientação interpretativa supracitada, isto é, que o nível de proximidade de cada fiel com a salvação dependerá exclusivamente de seus esforços e de suas escolhas, enquanto a revelação, o vínculo de todos os homens com o criador, fonte da verdade, é gratuitamente assegurada a todos. A racionalidade é uma capacidade inerente a todos os indivíduos da espécie humana; sua efetivação como disposição positiva é que depende das inclinações individuais (Cf. BELO, 2016, p. 31).

É importante considerar que esta relação pode ser um dos modos possíveis de relacionar sua leitura da filosofia de Aristóteles com a escatologia islâmica, visto que este é um dos problemas que a discussão a respeito da legitimidade da filosofia em face da revelação imputará aos *falasifah*, ou seja, o de conduzir os homens a uma compreensão paralela da verdade, distanciada daquela orientada pelo texto revelado. Averróis parece buscar nestes elementos a possibilidade de integração entre os dois registros, o religioso e o filosófico.

E isto consiste em também estabelecer como o exercício da filosofia, a especulação orientada pela demonstração, poderá ser associada e – por que não? – incorporada à vida prática. Interessante notar que o termo "harmonia", manifesto no *Fasl al-maqal*, parece não estar orientado por uma possibilidade simples de relacionar os dois registros, mas sim de pensar sua continuidade natural, ou, em outras palavras, aquilo que é manifesto no termo Harmonia. Fazer de tal orientação um guia prático para a vida também vai conduzir a um regime que determina e orienta a aquisição e a caracterização do assentimento religioso corretamente guiado para o que determina a revelação. Neste sentido, a caracterização da conjunção proposta por Averróis tem como uma de suas consequências essa orientação prática, que integra o papel do filósofo ao centro da sociedade, e que também eleva os homens simples a uma participação mais efetiva no que tange ao florescimento de sua própria capacidade intelectual.

Além disso, o discurso sobre o assentimento estará fortemente associado ao movimento individual da vontade como motor das ações individuais, orientado pelas imagens, no caso dos homens simples, e também pela ciência demonstrativa, no caso dos praticantes desta ciência. Também é importante considerar aqui que esta característica difusa, que orienta os caminhos do assentimento, tem relação direta com a manutenção do caminho próprio que cada indivíduo deve seguir nesta matéria. Pois os homens devem assentir conforme sua própria natureza, assentimento que é marcado, de maneira individual, pelo caminho a ser seguido por cada um. O impulso de sua própria natureza é que vai determinar o tipo de assentimento que cabe a cada homem. (TAYLOR, 2014, p. 457)

Averróis afirma que há homens que possuem uma capacidade inata para a filosofia. Importante considerar isso no horizonte desta tese, pois afirmar que cada homem vai assentir do modo que se lhe seja próprio parece conduzir-nos a pensar que Averróis está concebendo que todos os homens sejam iguais, e isto que pode ser considerado como uma possibilidade de escolha talvez esteja completamente orientado pela natureza. De fato, por sua natureza composta, considerada a partir de sua definição, todos os homens serão iguais. No entanto, há um sentido para a revelação, que parece constituir para certos homens uma inclinação diferente, e, seja para os profetas, seja para os homens comuns, tal inclinação já está determinada. É isso que parece guiar o discurso de Averróis a respeito das naturezas dos homens, e

[17] Algo semelhante a isso também pode ser lido no Tahafut al-Tahafut: "E desde que a existência da classe esclarecida só é aperfeiçoada e tem sua felicidade última alcançada pela participação na classe das massas, a doutrina geral é também obrigatória para a existência e a vida desta classe especial, tanto no momento de sua juventude e crescimento (e ninguém duvida disso) quanto quando eles passam a alcançar a excelência, que é sua característica distintiva." (AVERRÓIS, 1954, p. 360, tradução nossa).

também o que parece balizar a afirmação de que há homens que estejam naturalmente inclinados para a filosofia (Cf. TAYLOR, 2014, p. 458).

Considerações finais

Seria precipitado afirmar que Averróis está, exclusivamente, defendendo a filosofia de Aristóteles como modo, por excelência, de praticar a ciência. Mas é neste sentido que seus argumentos parecem indicar que a análise demonstrativa é aquela ciência que possui a capacidade de se aproximar de um conhecimento verdadeiro a respeito de seu objeto. E tais homens é que seriam os legítimos intérpretes do texto revelado.

> Mas proibir totalmente [os livros de demonstração] significa barrar o acesso a alguma coisa que Revelação chama a praticar; porque é cometer uma injustiça à classe mais perfeita dos humanos, e à classe mais perfeita dos seres. Pois é um bem que esta (a Lei) seja conhecida tal como ela é por aqueles que estão dispostos a conhecê-la tal como ela é: os homens da classe mais perfeita (AVERRÓIS, 2005, p. 57).

Cabe considerar que o erro nessa matéria será orientado por um acidente, seja no tratamento das premissas, seja na imagem utilizada para tanto. O erro é um aspecto do horizonte investigativo que não pode ser abandonado pelo investigador, visto que não reside especificamente na demonstração, mas no indivíduo que a conduz. É importante que a ciência demonstrativa esteja sob a tutela de homens capazes, pois somente deste modo é possível evitar ao máximo ou, ao menos, minimizar a possibilidade deste erro.

Dentre os inimigos da posição filosófica, talvez o mais notável entre eles seja al-Ghazali, que acusa os filósofos de introduzirem elementos que não são admitidos tradicionalmente pela interpretação. Ao fazerem isso, estes homens estariam introduzindo "inovações condenáveis" (*bid'a*), *i.e.*, realizando a introdução de elementos ou práticas que não possuem respaldo na Lei revelada ou mesmo na tradição, algo que promove a modificação na estrutura da religião. Uma inovação condenável é um crime sujeito a punição.

Esta definição de filosofia utiliza-se do convite expresso no Livro Sagrado para colocar-se como um elemento central que guia para uma espécie de prova da existência de Deus. Isso parece assegurar a permanência da investigação filosófica como válida e necessária, sem desvincular a religião de sua posição prioritária. O exercício filosófico é um dos elementos inscritos na capacidade racional que tem a função de aproximar o homem do conhecimento de Deus.

> E se a Lei divina é a verdade, e se ela convida a praticar o exame racional que leva ao conhecimento da verdade, então, certamente, nós, da comunidade dos muçulmanos estamos convencidos de que a especulação demonstrativa não pode conduzir a conclusões diferentes daquelas contidas na Lei, já que a verdade não contraria a verdade, mas concorda com ela e dá testemunho em favor dela. (AVERROIS, 2005, p. 21).

Neste sentido, é necessário considerar que a demonstração não é apenas uma ciência que tem como função o conhecimento dos entes e suas relações necessárias, mas sim uma ferramenta por excelência que fundamenta a crença religiosa e que dá suporte ao assentimento religioso dos homens. Isso naturaliza o papel do conhecimento filosófico como a fonte para o conhecimento do criador.

A religião é própria aos seres racionais, por isso a sua manifestação deve ser distribuída igualmente por toda a humanidade, o que não é algo outro que a manifestação da verdade que se coloca disponível aos seres racionais como sua potência para ser. Todo indivíduo que se afasta deste propósito o faz introduzindo limitações nas manifestações relativas à verdade, apontando que há contradições inerentes à sua busca, reduzindo-a a um único método de obtenção.

Isso não passa de um mecanismo de controle, que priva a manifestação da amplitude própria à revelação. Para Averróis, o próprio Corão demanda dos homens a procura pelo conhecimento e pelo exercício da razão. E isto não representa apenas um guia definitivo para a verdade, mas também inclui um aspecto

didático pedagógico evidente, um convite à prática racional. Se podemos dizer que o objetivo da revelação é o alcance de todos os homens, sua mensagem parece ter mais relação com uma condução da maior parte dos homens, por isso os sinais dos homens da ciência demonstrativa estão ocultos e precisam ser pesquisados. Para ele, os praticantes desta ciência constituem a elite intelectual, pois são capazes de percorrer esses sinais ocultos na revelação.

> É preciso que saibamos que o propósito da Lei é exatamente: ensinar a ciência verdadeira e a prática verdadeira. A ciência verdadeira é o conhecimento de Deus – Bendito e exaltado seja – e do conjunto dos seres existentes tal qual são – em especial dos mais honrados entre eles – e o conhecimento da bem-aventurança e dos tormentos da outra vida. E a prática verdadeira consiste no cumprimento de atos que garantam a bem-aventurança e no evitar atos que levem aos tormentos. O conhecimento destes atos chama-se ciência prática. (AVERRÓIS, 2005, p. 59).

Os homens simples estariam limitados por uma questão de inclinação, e seu processo de conhecimento permaneceria estacionado em um estágio intermediário, o da produção de imagens individuais, que pode ser caracterizado como sem acesso a inteligíveis, pois seu conhecimento está limitado, no que tange ao processo de sua construção, ao horizonte da sensação, imaginação e cogitação, não alcançando a intelecção propriamente dita. Sem finalizar adequadamente este processo, os homens simples não produziriam para si os inteligíveis especulativos, que constituem a transformação da capacidade de conhecer em uma disposição positiva para tal atividade, já que o conhecimento humano é constituído pela aquisição sucessiva de formas, progressivamente aumentando em complexidade de universalidade, em um processo que tem como orientação um espelhamento gradual com a atividade do intelecto agente. Essa compreensão se deve, pois, a um sentido que, por sua nobreza, não pode ser capturado imediatamente, dado que não se trata de algo evidente. O conhecimento literal, imediato, revela de maneira suficiente aquilo que o texto sagrado manifesta, fornecendo as condições básicas de assentimento. Já o sentido oculto, que não é imediato, só é obtido pelo exercício da ciência demonstrativa, sendo capaz de apreender o todo da questão, abarcando os dois sentidos (Cf. WOHLMAN, 2004, p. 593).

O caso utilizado como exemplo, a imortalidade da alma, trata-se de uma questão cuja problemática reforça este aspecto educativo da posição do filósofo na interpretação do texto sagrado. O sentido da vida futura não é compreendido com clareza pelos homens simples, sendo lícito, neste caso, que o intérprete da escritura possa utilizar-se de imagens para explicar este fundamento: "Para a elite, entretanto, é um dever interpretar esse tipo de argumento, e o dever do povo é prender-se no sentido óbvio." (AVERRÓIS, 2005, p. 65).

Algumas passagens do texto sagrado estão destinadas à elite intelectual, pois apenas estes homens conseguem compreender quando utilizar corretamente os dois sentidos. Diante de uma possível contradição, o sentido literal é sempre preferível, pois há passagens no texto que são de difícil compreensão mesmo para os investigadores da demonstração, como é o caso da vida futura, tema sobre o qual nenhum fiel coloca em dúvida sua existência, mas também se sabe que sua descrição varia muito em suas particularidades. Voltar-se para o sentido literal da escritura é proteger seu sentido primário imediato. Ademais, a incompreensão aparente de alguma passagem do texto e o retorno à sua literalidade indicam um horizonte prático, de maneira que, embora a reflexão esteja adiada pela incompreensão, o sentido literal apresentará uma saída prática – ainda intermediária, mas suficiente para que o fiel não fique sem a orientação da revelação (Cf. TAYLOR, 2000, p. 11).

Em suma, não importa qual destas vias se tome para o assentimento, o texto sagrado cumprirá seus dois propósitos, o de revelar aos homens o conhecimento de Deus, e o de orientar a virtude prática relacionada a ele. Em resumo, a verdadeira ciência e a verdadeira prática. O primeiro destes propósitos é o que Averróis relaciona diretamente com a prática filosófica, pois diz respeito ao conhecimento do Criador por meio de suas obras. A prática está implicada nos caminhos possíveis para o assentimento religioso, guiando os homens para sua identificação com o Criador. Estas duas instâncias completam o cômputo das atividades

que são próprias aos animais racionais: inteligir e agir. Se o médico tem como seu objetivo a manutenção da saúde, aquele que legisla sobra a lei religiosa tem em vista a saúde das almas. Conduzir os homens a um estado bem-aventurado é o que Averróis considera como sendo a fonte para a felicidade nesta existência e no horizonte da vida futura.

Referências bibliográficas:

Livros:

Al-KINDI. *A Filosofia Primeira*. Trad. Miguel Attie Filho. São Paulo: Attie Produções Ltda, 2014.

AVERROES. *Discours Decisif*. Trad. Marc Geoffroy. Paris: GF Flammarion, 1996.

AVERRÓIS. *Discurso decisivo.* Tradução de Márcia Valéria Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *On the Harmony of Religion and Philosophy*. Trad. George F. Hourani. Londres: Luzac &Co., 1976.

_____. *Fasl al-maqal o Doctrina decisiva y fundamento de la concordia entre la revelación y la ciencia*, Trad. Manuel Alonso. In: Teología de Averroes: estúdios y documentos. Madrid/Granada: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1947.

_____. *Averroè: Il trattato decisivo, sull'accordo dela religione com la filosofia*, Trad. Massimo Campanini. Milão: Biblioteca Universale Rizzoli, 1994.

_____. *Fasl al-maqal*, Trad. Rafael Ramón Guerrero. In: Sobre Filosofia y Religión. Pamplona: Universidad de Navarra, 1998.

_____. *Doctrina decisiva (Fasl al-maqal) y fundamento de la concordia entre la ley religiosa (la revelación) y la sabiduría (la filosofia general) de Ibn Roshd (Averroes)*, trad. Vera Yamuni Tabuch. In: Selección de Lecturas: História de la Filosofia II, Edad Media y Renacimiento. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.

_____. *Fasl al-maqal*, trad. Frank Griffel. In: Ibn Rushd, Maβgbliche Abhandlung. Berlim: Verlag der Weltreligionen, 2010.

_____. *Discurso decisivo sobre a harmonia entre a religião e a filosofia*, trad. Catarina Belo. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2006.

_____. *Comentário sobre a "República"*, trad. Anna Lia A. de Almeida Prado e Rosalie Helena de Souza Pereira. São Paulo: Perspectiva, 2015.

_____. *The Book of the Decisive Treatise: and, the Epistle Dedicatory*. Translated by Charles E. Butterworth. Utah: Brigham Young University Press, 2008.

_____. *Averroes' Tahafut al-tahafut: (The incoherence of the incoherence)*. Tradução de Simon Van den Bergh. London: Oxford University Press, 1954.

ADAMSON, P. et GIOVANNI, M. *Interpreting Averroes/ Critical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

BELO, C. *Averroes and Hegel on Philosophy and Religion*. London and New York: Routledge, 2016.

JOLIVET, J. *Multiple Averroès. Actes du Colloque International organisé à l'occasion du 850 anniversaire de la naissance d'Averroès*. Paris: Les Belles Lettres, 1978.

NANJI, A. *The Penguin Dictionary of Islam*. Penguin Books UK, 2008.

PSEUDO-ARISTÓTELES. *Teologia de Aristóteles. Obras Completas*. Lisboa: Casa da Moeda, 2005.

WOHLMAN, A. *Al-Ghazali, Averroes and the Interpretation of the Qur'an: Common Sense and Philosophy in Islam.* USA and Canada: Routledge, 2010.

URVOY, Dominique. *Averroes, Las ambiciones de um intelectual musulmán.* Madrid: Alianza Editorial, 1998.

Artigos:

BUTTERWORTH, C. Averroes on Law and Political Well-Being. In: *Averroes et les Averroismes Juif et latin.* Turnhout: Brepols Publishers, 2007, p. 183-192.

_____. Politics and Opinion. In: *The American Science Review*, Vol. 66. Cambridge: American Political Science Association, 1972, p. 894-901.

CAMPANINI, M. Averroes' hermeneutics of the Qur'na. In: *Averroes et les Averroismes Juif et latin*. Turnhout: Brepols Publishers, 2007, p. 215-230.

FAERJAT, L. Razones y Argumentos: Uma Relectura del Fasl al-maqal de Averroes. In: *Estudios de Asia e África*, Vol. 49, n. 01, 2014.

FAKHRY, M. Philosophy and Scripture in the Theology of Averroes. In: *Mediaeval Studies*, Vol. 68. Brepols Publishers: 2006, p. 78-89.

GEOFFROY, M. L'almohadisme théologique d'Averroès (Ibn Rusd). In: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, Vol. 66, p. 09-47. Paris: Livrairie Philosophique J. Vrin. 1999.

GIOVANNI, M. Averroes, Philosopher of Islam. In: *Interpreting Averroes*/ Critical Essays. Cambridge: Cambridge University Press, 2019, p. 09-26.

HOURANI, G. Averroès Musulman. In: *Multiple Averroès*. Paris: Les Belles Letres, 1978, p. 21-32.

LEAMAN, O. Ibn Rushd on Happiness and Philosophy. *Studia Islamica*, No. 52 (1980), p. 167-181.

MAHDI, M. Remarks on Averros Decisive Treatise. In: *Islamic Theology and Philosophy, Studies in honour of G. F. Hourani.* Albany: State University of New York Press, 1984, p.188-203.

MAKKI, M. Contribución de Averroes a la ciencia jurídica musulmana. In: *Al Encuentro de Averroes.* Madrid: Editorial Trotta, 1993, p. 15-38.

MENSIA, M. A. Dogmatics, Theology, and Philosophy in Averroes. In: I*nterpreting Averroes/ Critical Essays.* Cambridge: Cambridge University Press, 2019, p. 27-44.

SARRIÓ, D. R. The Philosopher as the Heir of the Prophets: Averroes's Islamic Rationalism. In: *Al-Qantara*, XXXVI 1, 2015.

TAYLOR, R. Providence in Averroes. In: *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought*. Leuven: Leuven University Press, 2014, p. 455-472.

_____. Truth does not Contradict Truth: Averroes and the Unity of Truth. In: *Topoi*, 19.1. 2000, p. 03-16.

_____. Averroes on the Sharîʿah of the Philosophers. In: *The Muslim, Christian, and Jewish Heritage:* Philosophical and Theological Perspectives in the Abrahamic Traditions. Richard C. Taylor & Irfan Omar, eds. (Marquette University Press, Milwaukee, 2012), p. 283-304.

THOM, P. Averroes' Logic. In: I*nterpreting Averroes/ Critical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019, p. 09-26.

WOHLMAN, A. Les deux facettes de l'unique vérité. *Revue Thomiste*, Vol.104. 2004, p. 579–600.

Recebido em 01 de julho de 2020. Aceito em 17 de agosto de 2020.

doispontos:
Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos

Alberto Magno e a recepção arabo-latina de Euclides

Albert the Great and the Arabic-Latin reception of Euclid

Marco Aurélio Oliveira da Silva
Universidade Federal da Bahia – UFBA
silva.marco@ufba.br

Resumo: O século XIII de Alberto Magno é um período no qual começa a circular mais intensamente a recepção das traduções completas dos *Elementos* de Euclides, que foram feitas por Adelardo de Bath, Roberto de Chester e João de Tinemue, além da tradução de Gerard de Cremona ao comentário feito pelo matemático árabe Al-Nayrizi ao geômetra alexandrino. O objetivo deste artigo é apresentar como Alberto incorpora as traduções arabo-latinas de Euclides com a visão latina da prática geométrica.

Palavras-chave: Alberto Magno, filosofia da geometria, Euclides, filosofia medieval, matemática medieval, *Elementos* de Euclides.

Abstract: In Albert the Great's 13th century, a larger circulation of the complete Arabic-Latin translations of Euclid's Elements made by Adelard of Bath, Robert Chester and John of Tinemue begins and joins Gerald of Cremona's translation of Al-Nayrizi's *Commentary on Euclid's Elements*. The aim of this paper is to present how Albert the Great deals with the combination of these two traditions, i.e., the Arabic-Latin Euclid's translations, and the Latin medieval geometrical practice.

Keywords: Albert the Great, philosophy of geometry, Euclid, medieval philosophy, medieval mathematics, Euclid's *Elements*.

É conhecida a crítica de Alberto ao platonismo com relação aos objetos matemáticos, que se baseia na doutrina da abstração do universal a partir dos indivíduos sensíveis[1]. Contudo, esta teoria deve ser vista em perspectiva, posto que fica a depender da chamada metafísica do fluxo, doutrina fundamental para a explicação do movimento natural na física de Alberto[2]. Há um consenso na literatura secundária de que a origem desta discussão metafisica está em Avicena[3]. Contudo, a doutrina do fluxo costuma ser restrita à recepção da doutrina da emanação aviceniana[4] e à recepção do *Liber de Causis*, que Alberto tomava como uma obra aristotélica. Apenas na geração seguinte, de Tomás de Aquino, saber-se-á que o opúsculo é uma compilação árabe a partir da doutrina teológica de Proclo.

Em Alberto, esta doutrina está exposta de modo mais detalhado no comentário ao terceiro livro da *Física*[5]. Contudo, pode-se observar que a importância da teoria do fluxo não está restrita, como seria de se esperar, à física e à metafísica em Alberto. Dado que era lugar-comum no mundo medieval latino que o movimento seria assunto estrito da física, caberia à matemática, nessa perspectiva, contentar-se com a consideração de entidades abstratas e imóveis.

Todavia, a geração de Alberto Magno e de Roger Bacon teve uma grande influência do matemático persa de língua árabe Al-Nayrizi[6], conhecido como Anatitius entre os latinos, que permitiria conectar a doutrina do fluxo com a prática matemática. Embora ambos autores, Alberto Magno e Roger Bacon, tivessem comentado os *Elementos* de Euclides, influenciados por Al-Nayrizi, apenas Alberto demonstra ao longo de sua obra filosófica uma visão distinta da natureza da prática matemática.

A literatura sobre a filosofia da matemática de Alberto se ocupa principalmente de esclarecer quem seriam os autores por trás da alcunha albertista *error platonis*. Em um importante artigo, Weisheipl atribui a crítica de Alberto escudada por tal alcunha a Roberto Grosseteste, Roger Bacon e Roberto Kilwardby[7].

Contudo, a descoberta, atribuição de autoria e edição do *Comentário* de Alberto Magno aos *Elementos* de Euclides permitem lançar uma nova luz a esta investigação. Assim, a doutrina do fluxo, investigada tão detidamente por Alain de Libera[8], deveria ser estendida de modo a explicar a teoria matemática de Alberto. Al-Nayrizi, por sua vez, no que é seguido por Alberto, define geneticamente os objetos matemáticos a partir da noção inicial de fluxo do ponto. Deste modo, do ponto de vista da filosofia da prática matemática, a possibilidade do uso de definições genéticas matemáticas dependentes do movimento e do fluxo não tem sido objeto de consideração atenta pelos intérpretes da crítica de Alberto ao *error platonis*.

---

[1] Cf. ENDRISS, 1886, p. 85; cf. tb. TORRIJOS-CASTRILLEJO, 2015, p. 20.

[2] Cf. TWETTEN; BALDNER; SNYDER, 2013. p. 176.

[3] Cf. MCCULLOUGH, 1980; cf. tb. MAIER, 1966; cf. tb. LIBERA, 2005.

[4] Isso se observa particularmente no *Sufficientia* de Avicena. Cf. MCCULLOUGH, 1980, p. 132ff; cf. tb. MAIER, 1966.

[5] Cf. III *Physica*, I-III; ed. Colon. XXVII, 1993, p. 146ff.

[6] A importância de Al-Nayrizi pode ser observada pelo fato de o seu comentário a Euclides ter sido editado na mesma época que a edição padrão de Heiberg aos *Elementos* no século XIX, quando a edição de Al-Nayrizi ficou a cargo de Curtze, que precisou basear-se em um mau manuscrito. Contudo, Tummers, de posse de manuscritos mais confiáveis, pôde fazer uma nova edição do comentário de Al-Nayrizi aos 4 primeiros livros de Euclides (cf. ANARITIUS; TUMMERS, 1994).

[7] Cf. WEISHEIPL, 1958.

[8] Cf. LIBERA, 2005, especialmente o capítulo IV.

Alain de Libera se dedicou a analisar detalhadamente a metafísica do fluxo de Alberto Magno[9], conectando esta discussão com a recepção do tratado do *Liber de Causis*, de conteúdo neoplatônico, mas que Alberto tomava como aristotélico. A doutrina da emanação ali presente era emprestada para explicar o fluxo da forma no movimento substancial de geração. Contudo, uma razão adicional para se observar a recepção do comentário de Al-Nayrizi aos *Elementos* de Euclides consiste em tentar mapear o percurso que leva Alberto Magno a usar teses compatíveis com o neoplatonismo em filosofia da matemática, como, por exemplo, a discussão sobre o papel da imaginação no contexto da prática geométrica.

Embora acuse contemporâneos de platonismo, do próprio Platão, Alberto teve acesso no máximo a uma seção da tradução do *Timeu* feita por Calcídio[10]. Além disso, as principais fontes neoplatônicas de Alberto são Dionísio Pseudo-Aeropagita e o próprio *Liber de Causis*, as quais jogam um papel fundamental no desenvolvimento de seu pensamento[11]. No caso do *Liber de Causis*, Alberto o toma como obra aristotélica, embora seja um texto com uma inclinação platonizante[12].

Contudo, pode-se observar em Alberto uma inclinação pela ciência em geral e pelas ciências matemáticas em particular. Por exemplo, há claramente a influência marcante no seu pensamento do *Almagesto* de Ptolomeu[13], pois tinha uma preocupação constante não só pela geometria, mas também pela astronomia e pela perspectiva[14], que eram estudadas na Idade Média como ciências matemáticas. Com efeito, provavelmente Alberto escreveu um comentário ao *Almagesto*, como se pode observar em catálogos medievais[15]. Infelizmente, não há manuscrito conhecido com a transmissão deste trabalho.

No caso específico do comentário a Euclides, Alberto o escreveu antes de comentar a *Metafísica*[16]. Contudo, mesmo ao comentar Aristóteles, pode-se observar uma preocupação constante em relacionar os eventuais exemplos matemáticos utilizados pelo Estagirita com discussões correspondentes da obra euclidiana[17].

A recepção de Euclides:

A recepção dos *Elementos* de Euclides é um capítulo à parte na história da geometria. A principal fonte para a história da Geometria pré-euclidiana é Proclo, em seu *Comentário* aos *Elementos*. Ocorre que Proclo viveu no Vº século de nossa era, tendo nascido cerca de 700 anos após a morte de Aristóteles. Deste modo, torna-se compreensível a confusão latina entre o Euclides de Alexandria, autor dos *Elementos*, e o Euclides de Megara, discípulo de Sócrates. Os relatos sobre a vida de Euclides de Alexandria são deveras exíguos, mormente baseando-se em uma referência a um encontro com o Faraó Ptolomeu II descrito no

[9] Cf. LIBERA, 2005, p. 143ff.

[10] Cf. CRAEMER-RUEGENBERG, 2005, p. 27; cf. tb. ANZULEWICZ, 2013; cf. tb. TORRIJOS-CASTRILLEJO, 2015, p.20.

[11] Cf. ANZULEWICZ, 2013, p.595-596.

[12] Sobre a confusão do *Liber de Causis* como sendo de Aristóteles apesar do platonismo do livro, cf. LIBERA, 1992.

[13] Cf. *II De Caelo et Mundo*, III.6 (ed. Colon. V, 1971, p. 153ff.).

[14] Cf. GEYER, 1958, p.162.

[15] Cf. GEYER, 1958, p. 163.

[16] Cf. GEYER, 1958, p.162.

[17] Por exemplo, confira a discussão apresentada em TUMMERS, 1984 com relação ao *Comentário* de Alberto à *Metafísica* de Aristóteles.

segundo prólogo ao *Comentário* de Proclo a Euclides[18], de onde surge a datação. Ora, esse texto de Proclo só seria vertido ao latim em 1533, na célebre edição dos *Elementos* de Simon Grynaeus[19]. Digno de nota é também Simplício, que floresceu no início do século VI de nossa era, tendo também feito um comentário aos *Elementos*, infelizmente perdido.

Por sua vez, a tradição intelectual de língua árabe encontra nos textos que circulavam no Império Bizantino sua fonte principal de transmissão da filosofia e da ciência gregas para a língua do profeta Muhammad. Por exemplo, Alexandre de Afrodísias é um autor destacado e influente tanto em Avicena quanto em Averróis, para citar os dois filósofos de língua árabe mais conhecidos.

No ponto específico da recepção de Euclides, deve-se destacar o trabalho de Al-Nayrizi, que viria a ser conhecido entre os latinos medievais como Anaritius. Tendo vivido entre a segunda metade do século IX de nossa era e o começo do século X, deve-se a Al-Nayrizi o importante *Comentário* aos X primeiros livros dos *Elementos* de Euclides. Aqui, destacamos dois pontos. Em primeiro lugar, diferentemente de Proclo, ele não se limita ao comentário ao primeiro livro. Em segundo lugar, é comum em Al-Nayrizi a referência a Simplício, que na edição latina tem o nome corrompido para Sambelichius[20]. Aparentemente, não há referência a Proclo, o que permite a conjectura de que Al-Nayrizi poderia ter tido o trabalho perdido de Simplício como sua fonte original.

O principal ponto a destacar nesta recepção árabe de Euclides é a valorização da teoria do fluxo, que Proclo, em sua crítica neoplatônica a Aristóteles, houve por bem rejeitar[21]. Na teoria do fluxo matemático em geometria, seria por meio do fluxo do ponto que seriam construídas as linhas; do fluxo da linha, a superfície; e do fluxo da superfície, o sólido. Assim, observamos no mundo árabe um desenvolvimento paralelo da recepção de Euclides distinto do que se pode depreender do mundo latino, com a exceção de Alberto Magno, no século XIII.

Por fim, no mundo medieval de língua latina, podemos observar dois momentos, cujo fator de inflexão seria justamente a recepção da filosofia e da ciência árabes a partir da reconquista cristã da Península Ibérica no século XII, então sob domínio árabe.

Sabe-se que Boécio teria traduzido os *Elementos* de Euclides, contudo, este trabalho também está perdido. E é possível que já estivesse perdido no século XIII. Todavia, circulavam traduções a ele atribuídas. A *Patrologia Latina* (v. 64) de Migne atribui a Boécio duas traduções, uma do primeiro e outra do segundo livro dos *Elementos*. Com relação ao primeiro livro, a tradução é provavelmente do século X[22]. Portanto, trata-se de um texto que expressava a prática matemática anterior à chegada da influência intelectual árabe ao Ocidente latino.

A atribuição a Boécio não pode ser ignorada, pois a própria ideia da matemática como independente do movimento remonta às discussões de Boécio sobre as três ciências especulativas. Portanto, a ideia de

[18] Consoante a narrativa de Proclo, perguntado pelo Faraó se haveria um modo mais fácil de aprender sua ciência, Euclides teria dito não haver caminho real para a geometria. Cf. MORROW, 1992, p. 57.

[19] Cf. DE JESUS, 2019, p. 3.

[20] Cf. ANARITIUS; TUMMERS, 1994, p. 1.

[21] Para mais detalhes sobre a rejeição de Proclo à doutrina do fluxo em matemática, cf. VINEL, 2010.

[22] Para uma análise detalhada da edição de Migne, bem como de eventuais fragmentos da tradução original de Boécio, cf. BUSARD, 1998.

um fluxo para construir objetos matemáticos soaria totalmente estranha dentro de um contexto boeciano. Apenas para ilustrar, observemos o modo pelo qual a tradução de Pseudo-Boécio verte o famoso teorema I.1 de Euclides[23]:

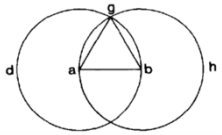
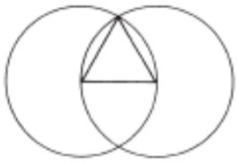
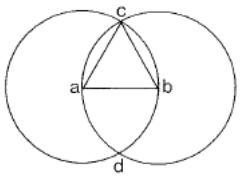
PSEUDO-BOÉCIO:

Tomando esta tradução como ponto de partida para a análise das traduções do Euclides árabe, podemos observar o seguinte. Em primeiro lugar, apesar do enunciado do problema e do uso do diagrama, Pseudo-Boécio não traduz a construção e a demonstração da prova. Pode-se aduzir que isso seria tarefa do estudante de geometria. Contudo, do ponto de vista da prática matemática, Pseudo-Boécio não necessita fazer qualquer referência ao movimento, seja na definição – que Euclides já não usa de modo genético –, seja na demonstração, que aqui não é vertida ao latim.

Em contrapartida, no século XII, com a reconquista da Península Ibérica, ocorre um movimento intenso de tradução de obras filosóficas e científicas ao latim. Com Euclides não é diferente. Neste contexto, ocorrem três traduções dos *Elementos,* respetivamente por Adelardo de Bath, Roberto de Chester e João de Tinemue. Anteriormente, as três traduções eram atribuídas a Adelardo, daí serem conhecidos respectivamente por Adelardo I, II e III. Além de traduções a Ptolomeu e Al-Kwarizimi, ressaltamos aqui a tradução ao *Comentário* de Al-Nayrizi aos *Elementos*, realizada por Gerard de Cremona.

[23] Vale ressaltar também que esta tradução contida na edição de Migne (PL, 64, p. 1307) toma os *Elementos* como de Euclides de Megara.

Vejamos como as três traduções arabo-latinas vertem o mesmo problema em *Elementos* I.1:

ADELARDO I (ADELARDO DE BATH)	ADELARDO II (ROBERTO DE CHESTER)	ADELARDO III (JOÃO DE TINEMUE)
I.1 Agora, deve-se demonstrar de que modo faremos uma superfície triangular com lados iguais sobre uma linha reta de quantidade determinada.  Seja a linha determinada ab. Construa-se um círculo gdb, com centro em a e ocupando o espaço que está entre a e b. Ademais, construa-se um outro círculo gah, com centro em b, ocupando o espaço entre a e b. Além disso, partam do ponto g, sobre o corte dos círculos, duas linhas retas ao ponto a e ao ponto b. Sejam elas ga e gb. Digo, então, que produzimos um triângulo com os lados iguais sobre a linha determinada ab[24].	I.1 Colocar um triângulo equilátero sobre uma linha reta dada.  A partir de duas extremidades da linha dada, usando a própria linha, trace com o compasso dois círculos que se cortem. E a partir da própria secção comum dos círculos, até as duas extremidades da linha proposta, trace linhas. Em seguida, portanto, a partir da descrição do círculo produza o argumento[25].	I.1 Colocar um triângulo equilátero sobre uma linha reta dada.  (...) Tracemos o círculo com o espaço ab de acordo com o segundo postulado. Assim, fixo o pé imóvel do compasso em b, com o pé móvel em a, tracemos um segundo círculo seguindo o mesmo espaço de acordo com o centro b, tocando o [círculo] anterior em d e em c, tendo consequentemente construído a ypotenusis [figura?] a partir de ab para a secção c[26].

Atualmente, estamos acostumados a pensar em Euclides como a edição canônica de Heiberg. Contudo, a própria transmissão de Euclides, tanto textual quanto diagramática, não permite uma visão restritiva do texto dos *Elementos*.

No caso das traduções arabo-latinas, podemos observar o seguinte. Em primeiro lugar, a construção diagramática é totalmente divergente. A tradução de Roberto de Chester nem sequer utiliza índices para

[24] ed. BUSARD, 1983, p.33-34: "I.1 Nunc demonstrandum est quomodo superficiem triangulam equalium laterum super lineam rectam assignate quantitatis faciamus.

Sit linea assignata ab. Ponaturque centrum supra a occupando spacium quod est inter a et b circulo, supra quem gdb. Item ponatur supra centrum b occupando spacium inter a et b circulo alio, supra quem gah. Exeantque de puncto g supra quem incisio circulorum due linee recte ad punctum a et ad punctum *b*. Sintque ille *ga* et *gb*. Dico quia ecce fecimus triangulum equalium laterum supra lineam *ab* assignatam."

[25] ed. BUSARD, 1992, p. 115: "I.1 Triangulum equilaterum super datam lineam rectam collocare.

A duobus terminis date linee ipsam lineam occupando cum circino duos circulos sese invicem secantes describe et ab ipsa communi seccione circulorum ad duos terminus linee proposite duas rectas lineas dirige. Deinde ergo ex circuli descripcione argumentum elice."

[26] ed. BUSARD, 2001, p. 36: "I.1 Triangulum equilaterum supra datam lineam rectam collocare. (...)

Dispositio. Supposito itaque centro in a, circumferentia vero in b, designetur circulus secundum spatium ab iuxta secundam petitionem. Item fixo pede pigro circini in b, mobili vero in a, designetur et alius circulus secundum idem spatium circa b centrum secans priorem in d et in c, ypothenusis denique erectis ab ab in c sectionem."

marcar as secções dos círculos. A tradução de Adelardo I apresenta um diagrama parecido com editado por Heiberg, com índice apenas na secção superior dos círculos. Por fim, a tradução de João de Tinemue apresenta índices para ambas as secções.

Com relação à prova, a tradução de João de Tinemue faz referência ao "pé móvel do compasso", introduzindo tanto o instrumento quanto a noção de movimento na prova matemática. Eis algo que destoa completamente da prática matemática medieval latina, na qual o ideal de Boécio de que a matemática é separada do movimento era seguido de um modo geral.

A prova traduzida por Roberto de Chester também tem um tom construtivo, expondo a necessidade de traçar o círculo com o compasso. Pelo fato de não possuir índices, a prova é mais sincopada, diferindo da tradução de João de Tinemue, apenas indicando que é preciso traçar círculos que se cortem para daí construir o triângulo equilátero.

Por fim, a tradução de Aldeardo I não menciona explicitamente nem o compasso nem o movimento, apenas determinando a necessidade de construir dois círculos (*gdb* & *gah*) e de construir as duas linhas retas a partir do ponto oriundo da secção dos círculos até os extremos da linha reta dada.

Contudo, é interessante observar como essas diversas traduções de Euclides vão se interpolando na transmissão textual, como pode ser observado na recepção por Alberto Magno. Na primeira metade do século XIII, ocorre a recepção das novas traduções de Euclides particularmente em Alberto e em Roger Bacon, ambos tendo produzido comentários aos *Elementos*[27].

Alberto é um autor que apresenta um interesse especial para a filosofia da prática matemática, pois produziu tanto um comentário aos *Elementos* de Euclides quanto aos *Analyticos Posteriores* de Aristóteles[28]. Entretanto, observemos o comentário de Alberto ao mesmo problema dos *Elementos* de Euclides.

[27] O comentário de Roger Bacon aos *Elementos* era anteriormente atribuído a Adelardo de Bath. Cf. BUSARD, 1974.

[28] Sobre a discussão do papel da demonstração por causalidade formal em matemática, particularmente no século XIII, cf. SILVA, 2018.

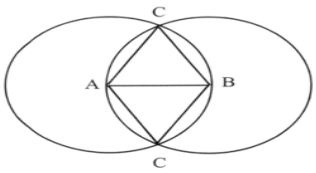
ALBERTO MAGNO – Euclides I.1

I. 1 Sobre uma linha reta dada, construir um triângulo equilátero.

Seja a linha reta AB. Ademais, através do terceiro postulado, coloco o pé imóvel do compasso em A e traço um círculo de acordo com a quantidade AB. Então, através do mesmo postulado, coloco o pé imóvel do compasso em B e, com a quantidade da mesma linha, traço outro círculo. Seja C o ponto de intersecção entre os círculos. Então, através do primeiro postulado, conecto A com C e do mesmo modo B com C. Digo então que o triângulo ABC é equilátero

(...)

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, vês a figura[29]



Portanto, Alberto, em seu comentário a Euclides, é claramente influenciado pelas traduções arabo-latinas, podendo-se observar o seguinte:

1) os diagramas apresentados por Alberto possuem índices dos pontos, que podem ser acompanhados paralelamente com a demonstração. Nesse aspecto, Alberto está de acordo com a tradução de Adelardo I e João de Tinemue[30];

2) o enunciado do problema em Alberto é semelhante ao de Pseudo-Boécio:

Alberto: *supra datam rectam lineam aequilaterum triangulum constituere,*

Ps-Boécio: *supra datam rectam lineam terminatam triangulum aequilaterum constituere*;

3) o diagrama apresentado é semelhante ao de João de Tinemue, pois, além de apresentar índices, como Pseudo-Boécio e Adelardo, apresenta índices para as duas secções dos círculos, tanto na parte superior – como viria a ser estabelecido da edição do texto grego por Heiberg – quanto na parte inferior;

[29] ed. TUMMERS (= ALBERTUS MAGNUS, ed. Col., XXXIX), 2014, p. 14: "I. 1 Supra datam rectam lineam aequilaterum triangulum constituere.

Sit enim data recta linea ab. Per secundam autem petitionem pono pedem circini immobilem in a et ad quantitate ab lineae circumducam circulum. Deinde per eandem posito immobili pede circini in b describam ad eiusdem lineae quantitatem alium circulum, sitque punctum c locus sectionis circulorum. Deinde per primam petitionem continuabo a cum c et similiter b cum c. Dico igitur quod abc est triangulus aequilaterus. (...)

Syllogizetur ergo sic: omnis triangulus rectilineus latera habens aequalia lineis egrendientibus 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."

[30] Observe-se que os diagramas da edição grega padrão de Heiberg provêm do próprio editor e não de uma edição crítica dos manuscritos. Para uma proposta de edição dos diagramas de Euclides, cf. SAITO, 2006.

4) destoando da prática latina medieval, Alberto faz referência à "perna móvel do compasso"[31] durante a demonstração, seguindo João de Tinemue. Além de incomum no período medieval, a referência a uma perna móvel do compasso contraria a visão comum boeciana de que a matemática seria independente do movimento;

5) a construção de um silogismo como metateorema, na qual a demonstração da prova I.1 funcionaria como premissa maior. Vale ressaltar que, ao longo do *Comentário* aos quatro primeiros livros de Euclides[32], não ocorrem recorrentemente outras reconstruções silogísticas. Pode-se conjecturar que Alberto, neste contexto, apresenta a reconstrução silogística de *Elementos* I.1 como um exemplo que poderia ser seguido ao longo do comentário.

Conclusão:

Alberto Magno é um autor diferenciado no que concerne à sua discussão sobre a natureza da geometria. Seu espírito enciclopédico e de conciliação de diversas teorias o levou a conciliar as diversas versões de Euclides que circulavam em sua época. Além da recepção do comentário dos *Elementos* pelo matemático Al-Nayrizi, a tradução de Adelardo III (João de Tinemue) o levou a incorporar a referência ao compasso e ao movimento no interior da demonstração geométrica. A visão pré-árabe no mundo latino excluía qualquer papel ao movimento em matemática. Alberto, por sua vez, além da perspectiva do filósofo, apresenta a própria visão do matemático, que necessita da régua e do compasso, movimentando-os decerto, para exercer a sua própria ciência.

Referências bibliográficas:

ALBERTUS MAGNUS. *Liber Posteriorum Analyticorum*. (B. Alberti Magni Opera Omnia, ed. Borgnet, v. II), Paris: Vivès, 1890.

ALBERTUS MAGNUS. *De Caelo et Mundo*, edited by Paul Hossfeld (Alberti Magni Opera Omnia, ed. Colon. V), Münster i. Westfalen: Aschendorff, 1971.

ALBERTUS MAGNUS. *Physica*, edited by Paul Hossfeld (Alberti Magni Opera Omnia, ed. Colon. XXVII), Münster i. Westfalen: Aschendorff, 1993.

ALBERTUS MAGNUS. *Super Euclidem,* edited by Paul Tummers (Alberti Magni Opera Omnia, ed. Colon. XXXIX), Münster i. Westfalen: Aschendorff, 2014.

ANARITIUS; 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: I. Resnick (ed.) *A companion to Albert the Great. Theology, Philosophy and the Sciences.* Leiden-Boston: Brill, 595-601, 2013.

BUSARD, H. L. L. (ed.). *The first Latin translation of Euclid's Elements commonly ascribed to Adelard of Bath: books I-VIII and books X. 36-XV. 2* (Vol. 64). Pontifical Inst of Medieval studies, 1983.

[31] Sou grato a Marco Panza, que me fez notar este aspecto do texto de Alberto, comum no período moderno, mas incomum no período medieval.

[32] Esses são os livros conhecidos, contidos no manuscrito Wienerkloster 80/45, editado por Tummers. Alberto teria escrito comentário aos dez primeiros livros dos *Elementos* de Euclides, paralelamente ao que fizera Al-Nayrizi; contudo, o restante da obra resta desconhecida.

BUSARD, H. L.L. Ein mittelalterlicher Euklid-Kommentar, der Roger Bacon zugeschrieben werden kann. *Archives Internationales d'Histoire des Sciences*, v. 24, p. 199-218, 1974.

BUSARD, H. L.L., & FOLKERTS, M. (ed.) *Robert of Chester's Redaction of Euclid's Elements, the so-called Adelard II Version* (Vol. 2). Springer Science & Business Media, 1992.

BUSARD, Hubert LL. Über den lateinischen Euklid im Mittelalter. *Arabic sciences and philosophy*, v. 8, n. 1, p. 97-129, 1998.

BUSARD, H. L. L. (ed.) *Johannes de Tinemue's redaction of Euclid's Elements, the so-called Adelard III version: Introduction sigla and descriptions of the manuscripts editorial remarks Euclides, Elementa* (Vol. 45). Franz Steiner Verlag, 2001.

CRAEMER-RUEGENBERG, I. *Albertus Magnus*, Völlig überarbeitete, aktualisierte und mit Anmerkungen versehene Neuauflage der Originalausgabe. Hrsg. v. H. Anzulewicz (Dominikanische Quellen und Zeugnisse VII), Leipzig, 2005.

DE JESUS, D. L. S. Causalidade e matemática no início da Modernidade. *Dois Pontos*, v. 16, n. 3, p. 1-14, 2019.

ENDRISS, G. *Albertus Magnus als interpret der aristotelischen Metaphysik: Inaugural-Dissertation*. München: Wolf., 1886. (Tese de Doutorado.)

GEYER, Bernhard. Die mathematischen Schriften des Albertus Magnus. Angelicum, v. 35, n. 2, p. 159-175, 1958.

LERNOULD, A. (ed.) *Études sur le Commentaire de Proclus au premier livre des Éléments d'Euclide.* Villeneuve d'Ascq: Presses Univ. Septentrion, 2010.

LIBERA, A. Albert le Grand et le platonisme. De la doctrine des Idées à la théorie des trois états de l'universel. In: E. P. Bos & P. A. Meijer (eds.) *On Proclus and His Influence in Medieval Philosophy.* Leiden/ New York/ Köln: Brill, 89-119, 1992.

LIBERA, A. *Métaphysique et noétique: Albert le Grand*. Paris: Vrin, 2005.

MAIER, A. Die Vorläufer Galileis im 14. *Jahrhundert: Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik*, 2nd ed. Rome: Edizioni di storia e letteratura, 1966.

MCCULLOUGH, E. J. St. Albert on Motion as Forma fluens and Fluxus formae. *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays*, p. 129-153, 1980.

MIGNE, J-P. (ed.) *Patrologia Latina* (PL). Paris: Garnier, 1844-1864.

MORROW, G. R. (ed.) *Proclus: A commentary on the first book of Euclid's Elements*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1992.

SAITO, K. A preliminary study in the critical assessment of diagrams in Greek mathematical works. *Sciamvs*, v. 7, 81-144, 2006.

SILVA, M.A.O. Albert the Great on Mathematical Quantities. *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 73, n. 3/4, p. 1191-1202, 2017.

SILVA, M. A. O. Causalidade material na Filosofia da Matemática de Alberto Magno. *Ideação* (UEFS), v. 1, 82-105, 2018.

TORRIJOS-CASTRILLEJO, D. La metafísica de Platón según san Alberto Magno. 2015. In Oscar Mauricio Donato (ed.), *En torno a Platón*. Universidad Libre de Colombia. 17-64, 2015

TUMMERS, P.M.J.E. Albertus Magnus "View on the Angle with Special Emphasis on His Geometry and Metaphysics". *Vivarium*, v. 22, n. 1, p. 35-62, 1984.

TWETTEN, D.; BALDNER, S.; SNYDER, S. C. Albert's physics. In: I. Resnick (ed.) *A companion to Albert the Great. Theology, Philosophy and the Sciences.* Leiden-Boston: Brill, 173-219, 2013.

VINEL, N. La rhusis mathématique. De l'ancyen Pythagorisme à Proclus. In LERNOULD, A. (ed.) *Études sur le Commentaire de Proclus au premier livre des Éléments d'Euclide.* Presses Villeneuve d'Ascq: Univ. Septentrion, 111-124, 2010.

WEISHEIPL, J. A. Albertus Magnus and the Oxford Platonists. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 32, 124-139, 1958.

Recebido em 01 de julho de 2020. Aceito em 04 de março de 2021.

doispontos:
Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos

Fundamento do universal no singular em Tomás de Aquino: natureza comum, similitude e/ou ideia?[1]

The basis of the universal in the singular according to Thomas Aquinas: common nature, similitude and/or idea?

Luiz Marcos da Silva Filho[2]
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC
lmarcosfilho@gmail.com

Resumo: Neste artigo, pretendo analisar na filosofia de Tomás de Aquino (i) se a "essência absolutamente considerada" (ou "natureza comum") pode desempenhar papel de fundamento do universal na coisa singular ou indivíduo e (ii) se ela é obtida simultaneamente com a abstração inteligível da essência com intenção de universalidade ou por uma "dupla abstração". Além disso, procurarei ponderar se a "essência absolutamente considerada" prescinde ou não de certa apropriação tomasiana de uma teoria das ideias e se relacioná-la com as ideias é necessário para a fundamentação da "similitude" entre os universais e os indivíduos. Por fim, abordarei algumas recepções díspares de Tomás de Aquino nos séculos XX e XXI, como realista direto, essencialista, realista indireto, representacionalista etc.

Palavras-chave: abstração, essência, universal, singular, representação, ideia.

Abstract: In this article, I aim to analyze in Thomas Aquinas's philosophy (i) if the "absolutely considered essence" (or "common nature") can play a role of basis or ground of the universal in the singular thing or individual and (ii) if it is simultaneously obtained with the intelligible abstraction of the essence that joins the intention of universality or by a "double abstraction". Additionally, I will try to consider if the "absolutely considered essence" requires or not from Aquinas an appropriation of certain theory of ideas, and whether the association between this essence and ideas is something required to justify the "similitude" among the universals and the individuals. Finally, I will recall some different receptions of Thomas Aquinas in the 20th and 21st centuries, most of them used to frame his thought under so distinct basis such as direct realism, essentialism, indirect realism, representationalism etc.

Keywords: abstraction, essence, universal, singular, representation, idea.

[1] Agradeço as leituras críticas de Bruna Abad Santos, Carlos Eduardo de Oliveira, Lucas Pereira Teixeira, dos pareceristas e da revisão anônima da revista, sem responsabilidade.

[2] Professor de História da Filosofia Patrística e Medieval do Departamento de Ciências da Linguagem e Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-SP. Líder do Grupo de Pesquisa de Filosofia Patrística, Medieval Latina e em Árabe da PUC-SP (CNPq).

1. Introdução

Em "A questão do universal segundo Tomás de Aquino",[3] Landim Filho considera que a "natureza comum" ou a "essência absolutamente considerada"[4] (a saber, a essência considerada segundo a *ratio propria* e não segundo o *esse proprium*, ou ainda a essência considerada segundo sua "noção própria", destituída de modo de ser e, por isso, comum tanto ao universal, como à coisa singular, porquanto para ela ser, seja universal, seja singular, é acidental) é um conteúdo quididativo que (i) desempenha papel de fundamento do universal na coisa e (ii) é obtido por uma "dupla abstração". Com efeito,

> (i) Em razão do conteúdo quididativo estar universalmente na mente, ele pode ser atribuído a múltiplos singulares; em razão do conteúdo não ser, nele mesmo, um universal, ele pode existir (estar) num singular. Assim, é possível pensar um conteúdo quididativo como universal no intelecto e como singular nas coisas singulares. Mas, se se negligencia seja o seu modo singular, seja o seu modo universal de 'existir', esse conteúdo teria uma identidade qualitativa no intelecto e na coisa. Demonstrar a tese de que há identidade qualitativa entre *o que é a coisa* e *o que é pensado* intelectualmente dessa coisa significa demonstrar que o universal tem fundamento na coisa. (LANDIM FILHO, 2009, p. 419-420. Grifos do autor).
>
> (ii) *A natureza ou essência absolutamente considerada* é fruto de uma dupla abstração não precisiva: abstração dos princípios individuantes do conteúdo singular da imagem sensível (abstração do todo) e abstração da intenção de universalidade da quididade abstraída. Dessa dupla abstração, obtém-se uma estrutura inteligível considerada independentemente de suas relações com o intelecto e com as coisas. (LANDIM FILHO, 2009, p. 420-421. Grifos do autor) .[5]

Antes de comentar diretamente (i) e (ii), é importante desde já não confundir a "dupla abstração" presente em (ii) com as menções de Tomás de Aquino a uma "dupla abstração" no contexto de distinção entre a "abstração da forma da matéria sensível" (dita abstração formal ou precisiva) e a "abstração do universal do particular que é a abstração do todo"[6] (dita abstração não precisiva[7]). O que (ii) explica como "dupla abstração" é claramente uma primeira abstração do todo ou não precisiva (que abstrai o universal) seguida (a conferir se lógica e/ou temporalmente) de uma segunda abstração também do todo ou não precisiva (que abstrai a "natureza comum" ou "essência absolutamente considerada", doravante EAC).

Já em "Abstração e Juízo: observações sobre a noção de ente e de ser em Tomás de Aquino",[8] Landim Filho parecia sustentar um outro esquema de dupla abstração, segundo o qual a primeira seria do todo ou

---

[3] LANDIM FILHO, 2009, p. 407-428.

[4] TOMÁS DE AQUINO. *DEE*, III; *In DA*, 2 I. 12, n. 6; *SCG*, 2, cap. 52, n. 3; *ST*, I, q. 85, a. 2, *ad2m*; *Quodl.*, q. 8, a. 1, Resp.. Abreviações dos textos de Tomás de Aquino: *DEE: De ente et essentia; ST: Summa Theologiae; SCG: Summa Contra Gentiles; Ex DTrin.: Expositio super librum Boethii De Trinitate; Quodl.: Quaestiones de quodlibet; DV: Quaestiones disputatae de veritate; DP: Quaestiones disputatae de potentia; In Met.: Setentia libri Metaphysicae; In DA: In Aristotelis librum De anima Commentarium.*

[5] No evento de lançamento de seu livro (2009) na Universidade de São Paulo, fiz a seguinte questão a Landim Filho: se a dupla abstração resolve o problema do fundamento do universal na coisa individual e extramental, então, segundo a sua leitura, a teoria do conhecimento tomásica funciona sem Deus? Ao que o autor respondeu que a dupla abstração era por conta e risco dele e que em outro texto publicado ele desenvolveu uma leitura diferente da essência absolutamente considerada.

[6] "[...] *abstractio formae a materia sensibili.* [...] *abstractio universalis a particulari, quae est abstractio totius*". TOMÁS DE AQUINO. *Ex DTrin.*, q. 5, a. 3, Resp. (ed. bras., 1999, p. 122). Cf. também *ST*, I, q. 40, a. 3; *In DA*, III, 12; *In Met.*, I, 10, 158; III, 7, 405.

[7] As expressões "abstração não precisiva" e "abstração precisiva" (sinônimas, respectivamente, de "abstração do todo" e "abstração formal") não são do próprio Tomás de Aquino, mas de tomistas como, por exemplo, Cajetano. Não obstante, são expressões que decorrem do próprio Tomás de Aquino a partir de passagens em que as expressões latinas *non praecisio* e *praecisio* (que significam "não exclusão" e "exclusão") são mobilizadas para explicar as respectivas abstrações. Cf. *DEE*, II, §28; III, §36, IV, §63.

[8] LANDIM FILHO, 2004, p. 189-208.

não precisiva e a segunda abstração seria precisiva, com consideráveis limitações ao juízo por composição e divisão, a saber, a segunda operação do intelecto:[9]

> (iii) O intelecto, por meio de uma série de operações concatenadas, produz, mediante a abstração não-precisiva, um conceito quididativo: uma representação universal do que é a coisa. Esse conceito, como universal, é uma representação indeterminada do singular concreto. É uma propriedade que, conectada a imagens sensíveis, pode ser atribuída a diferentes coisas singulares. Obtido por abstração precisiva, o conceito quididativo é indiferente à existência, não é um predicado possível e se ele exprime uma quididade, ele a exprime como parte de um todo e não como um todo indeterminado. (LANDIM FILHO, 2004, p. 196. Grifos meus).

Em (iii), a menção a um "conceito quididativo" "indiferente à existência" parece referir-se à EAC, a qual de fato, como já mencionado e será explicado adiante a partir de *DEE*, III, é indiferente à existência, porém dificilmente pode ser compreendida como resultado de uma abstração precisiva ou formal, sobretudo porque o próprio Tomás de Aquino deixará claro que a consideração absoluta da essência resguarda consideráveis horizontes para a predicação, os quais se aproximam de algumas lógicas modais. É possível, não obstante, que Landim Filho se refira em (iii) não à EAC, mas ao nome "humanidade" significado como parte, obtido nesse caso sim por uma abstração da parte (ou formal ou precisiva), diferente do nome "homem" significado a modo de todo, obtido por abstração do todo (ou não precisiva), que abstrai a matéria e as condições individuantes, mas as contém implícita e indistintamente (não as inclui, mas também não as exclui, no conceito de "homem"[10]). Todavia, em "Essência e reduplicação em Tomás de Aquino", Silva (2013) dá a entender que lê (iii) referindo-se à EAC, ao desenvolver leitura sutilmente contrastante com

[9] "[...] *duplex est operatio intellectus. Una, quae dicitur intelligentia indivisibilium, qua cognoscit de unoquoque, quid est. Alia vero, qua componit et dividit, scilicet enuntiationem affirmativam vel negativam formando.*". TOMÁS DE AQUINO. *Ex DTrin.*, q. 5, a. 3, Resp.. "[...] há uma dupla operação do intelecto: uma que é denominada inteligência dos indivisíveis pela qual conhece, de tudo, o que é; a outra, pela qual compõe e divide, a saber, formando um enunciado afirmativo ou negativo." (ed. bras., 1999, p. 118). Cf. também *ST*, I, q. 85, a. 2, *ad3m*. Em outras palavras e de maneira brevissíma, a primeira operação é a intelecção dos indivisíveis ou indivíduos (por meio da abstração e concreção, como explicarei a seguir) e a segunda, simplificadamente, é o juízo que compõe e divide, formando proposições afirmativas ou negativas. Em vários dos artigos e capítulos de Landim Filho referenciados aqui (por exemplo, 2004, 2008, 2009a e 2009b), considero que a explicitação do papel das duas operações do intelecto (com destaque para o ato judicativo) para a constituição de um discurso metafísico sobre o ato de ser ou o ser como ato e não simples e genericamente sobre o ente enquanto ente, como outros intérpretes defendem, é o que torna a leitura de Tomás de Aquino deste comentador uma das mais interessantes na contemporaneidade: "Assim, se o ponto de partida da metafísica for um ato judicativo, pode então ser mostrado que o seu objeto, por mais genérico que seja, não é obtido por um processo abstrativo. Em consequência, mesmo se for concedido que o objeto da metafísica é o *ens commune* ou o *ente enquanto ente*, a questão central dessa ciência não versa sobre *o que é*, mas sobre *aquilo pelo qual o ente é*." (LANDIM FILHO, 2004, p. 207-208. Grifos do autor). Leitura semelhante parece ser a de NASCIMENTO, 2006a, p. 35, embora concebendo de maneira mais analítica e menos sintética, parece-me, a anterioridade condicionante da primeira operação do intelecto e a posterioridade condicionada da segunda operação, a qual é consideravelmente problematizada pelo comentador no que diz respeito à associação ou não da composição e divisão com o juízo e o assentimento (cf. NASCIMENTO, 2006a, p. 29-32). Para os propósitos deste artigo, não problematizarei desse modo a segunda operação do intelecto e, por vezes, irei referir-me a ela simplesmente como "juízo por composição e divisão", segundo razões que explicitarei no contexto de análise de *DEE*, III.

[10] "Assim fica, portanto, claro que este nome homem e este nome humanidade significam a essência do homem, mas diversamente, como foi dito. Pois este nome homem a significa como um todo, isto é, enquanto não prescinde da designação da matéria, mas a contém implícita e indistintamente, como foi dito que o gênero contém a diferença; assim, este nome homem se predica dos indivíduos. Mas este nome humanidade a significa como parte, pois não contém na sua significação senão aquilo que pertence ao homem enquanto é homem e prescinde de toda designação da matéria; daí não se predicar dos indivíduos de homem. E, por causa disto, às vezes o nome de essência se encontra predicado da coisa; com efeito, dizemos que Sócrates é certa essência; e às vezes se nega, assim como dizemos que a essência de Sócrates não é Sócrates." *DEE*, II, §29 (ed. bras., 2005, p. 26. Tradução com modificação minha). Conforme sugestão de SILVA (2013), traduzi as expressões reduplicativas "*homo in quantum est homo*" mais literalmente como "homem enquanto é homem", que parece dar maior ênfase à reduplicação na proposição e, assim, à segunda operação do intelecto. "*Sic igitur patet quod essentiam hominis significat hoc nomen homo et hoc nomen humanitas, sed diversimode, ut dictum est, quia hoc nomen homo significat eam ut totum, in quantum scilicet non praecidit designationem materiae, sed implicite, continet eam et indistincte, sicut dictum est quod genus continet differentiam; et ideo praedicatur hoc nomen homo de individuis. Sed hoc nomen humanitas significat eam ut partem, quia non continet in significatione sua nisi id, quod est hominis in quantum est homo, et praecidit omnem designationem. Unde de individuis hominis non praedicatur. Et propter hoc etiam nomen essentiae quandoque invenitur praedicatum in re, dicimus enim Socratem esse essentiam quandam; et quandoque negatur, sicut dicimus quod essentia Socratis non est Socrates.*" *DEE*, II.

a de Landim Filho e de outros comentadores com a interpretação de que a reduplicação é não da primeira operação do intelecto, e sim de proposições, as chamadas proposições ou sentenças reduplicativas,[11] que explicitam o sentido absolutamente considerado de um termo pela sua reduplicação (por exemplo, "A enquanto A é B", "homem enquanto homem é racional"...):

(iv) Na literatura, há uma tendência interpretativa comum em relação à noção de precisão apresentada por Tomás de Aquino no *De ente et essentia* cap. II. Autores como van Riet (1952) e Landim Filho (2004) consideram a precisão como uma espécie de abstração, como se, por um ato mental, se obtivesse a essência homem e, em seguida, se obtivesse a essência humanidade através de um outro ato mental. Cunningham (1958) apresentou uma tese ainda mais forte, pois introduziu a distinção entre primeira e segunda intenção para explicar esta distinção entre abstração e precisão. Ora, esta tendência deriva-se da consideração da precisão como um ato psicológico comparável com a abstração. Isto levaria à multiplicação desnecessária de entidades – que a meu ver não é admitida por Tomás de Aquino –, uma vez que teríamos que admitir que as coisas possuiriam lado a lado uma essência e uma essência absolutamente considerada distinta da primeira. A precisão é na verdade uma propriedade semântica, consiste em uma distinção apresentada por Tomás de Aquino para o modo de significação de nomes abstratos e de nomes concretos. (SILVA, 2013, p. 111-112. Grifos meus).

A partir de (iv), estou de acordo no que diz respeito à "multiplicação desnecessária de entidades" decorrente da leitura de Landim Filho em (iii) e, acrescento, também em (ii), porém guardo dúvidas a respeito de a consideração absoluta da essência ser exclusivamente semântica se isso quer dizer que é uma consideração exclusivamente da segunda operação do intelecto, porquanto ela talvez também seja, e ainda primeiramente, uma propriedade comum da coisa singular e do universal apreendida pela primeira operação do intelecto simultaneamente com a apreensão da essência com intenção de universalidade ou espécie inteligível, e não consecutivamente (seja lógica ou cronologicamente) à apreensão do universal ou espécie inteligível. Irei concentrar-me, dessa maneira, na consideração absoluta da essência a modo de todo (não como parte, conforme aparece em *DEE*, II, e pode levar a certa confusão com a outra consideração da essência desenvolvida em *DEE*, III), no contexto de entendê-la em relação às intenções de universalidade (não mais em relação primordialmente ao problema de entender o que é o composto nas substâncias compostas, que é o problema de *DEE*, II).

Assim, pretendo desenvolver a suspeita de que (i) e (ii) não decorrem imediatamente dos textos tomásicos e de que, se deles decorressem, seriam contraproducentes, ou seja, em vez de resolver o problema do fundamento dos universais e conceitos nas coisas singulares, a "dupla abstração" talvez reitere duplicadamente o problema. Ou melhor, se a "natureza comum" ou a EAC é obtida pela "dupla abstração" mencionada em (ii), então ela reapresenta o problema do fundamento do universal na coisa com o acréscimo agora do problema do fundamento dessa terceira noção (a EAC) no universal e na coisa.[12] Afinal, a EAC conforme (ii) seria obtida por uma abstração que pressupõe a abstração do todo e que para além desta realiza uma outra abstração, que abstrai a intenção de universalidade (e, diga-se, a singularidade), resultando numa noção exclusivamente lógica, contudo dependente de operações mentais e mais rarefeita do que o universal, do que decorre o problema do vazio cognitivo desse conceito. Em consequência, antes de fundamentar o universal *in re*, a EAC obtida conforme (ii) repõe o problema duplicadamente, qual seja: como uma noção ainda mais abstrata, dependente de operações mentais, é o que garante o fundamento do conhecimento inteligível humano nas coisas extramentais?[13]

Em *DEE*, III, §39, Tomás de Aquino apresenta uma "similitude" ou "semelhança" (*similitudo*) como vínculo entre a intenção de universalidade e a *res extra anima*. Adiante, principalmente em diálogo também com Landim Filho (2011) e Panaccio (2000), procurarei desenvolver uma leitura segundo a qual a "similitude" entre a representação abstrata e a coisa extramental somente pode desempenhar papel de fundamento se

[11] Cf. SILVA, 2013, na íntegra para conferir as várias modalizações das proposições reduplicativas afirmativas e negativas com predicados essenciais, acidentais e infinitos. Para uma discussão sobre a proposição reduplicativa negativa com predicado infinito, em cotejo com Duns Scoto, cf. LALLEMENT, 2001, p. 373-378.

[12] SILVA, 2013, parece não resolver o problema do fundamento do universal na coisa singular, embora diga que "Tomás de Aquino visa caracterizar a fundamentação *in re* do universal como uma fundamentação quanto à natureza, e não quanto à universalidade propriamente dita" (p. 120). Estou integralmente de acordo, porém neste trabalho Silva isola a teoria da predicação de Tomás de Aquino de sua Metafísica e Física, sem as quais nenhuma fundamentação *in re* parece ser possível.

[13] "[...] *extra anima*". *DEE*, III, §39.

compreendida não isolada de uma física e metafísica, o que exigirá reflexão sobre algumas passagens de Tomás, como as de analogia entre um universal e uma estátua,[14] a partir das quais alguns comentadores pretendem que essa "similitude" não seja natural (cf. PASNAU, 1997, p. 110), com a consequência, suspeito, de propor em Tomás uma "teoria do conhecimento" representacionalista esvaziada de realismo, de difícil sustentação num autor pré-crítico, que não é nominalista, nem um empirista moderno. De fato, a "similitude" não é natural, não é propriamente uma natureza criada; decorre de uma operação abstrativa ou iluminativa sobre as coisas, mas isso não quer dizer que a "similitude" não guarde fundamento em uma natureza ou realidade, para dizer simplificadamente, porque adiante será apresentada uma hipótese de leitura segundo a qual o fundamento inteligível da "similitude" decorre de adequação dinâmica mais complexa entre diferentes planos de realidades.

Assim, no que diz respeito ao desenvolvimento deste artigo, problematizarei, em um primeiro momento, as leituras das citações (i) e (ii) primordialmente a partir de *DEE*, III, em que procurarei mostrar que o esquema aviceniano de não inclusão e não exclusão (seja dos traços materiais, acidentais e individuantes no universal, seja dos modos de ser universal ou singular na EAC, esquema que explica por que a abstração do todo abstrai a forma ou a essência sem incluir, mas também sem excluir, as determinações individuantes com as quais ela existe composta no mundo, pois para Tomás no mundo da experiência humana só existem singulares ou indivíduos, compostos de forma e matéria) não resolve o problema que sugeri duplicado pela duplicação da abstração, pois defenderei a leitura de que o esquema aviceniano de não inclusão e não exclusão (*non praecisio*) é sim condição das primeira e segunda operações do intelecto humano,[15] porém isoladamente não é o que soluciona por que há correspondência ou adequação entre o modo de conhecer humano (imaterial, universal e necessário) e o modo como as coisas são no mundo (materiais, singulares e contingentes) segundo a filosofia de Tomás de Aquino, porquanto uma harmonia essencial entre realidade, pensamento e linguagem não poderia ser estabelecida a partir de uma consideração intelectiva (diga-se abstrata) da essência ou natureza que não seja logicamente independente de operações mentais humanas.

Por consequência, pretenderei também investigar em que medida uma metafísica e uma física estão pressupostas por Tomás de Aquino em sua teoria da abstração e na "similitude" entre o conceito e a coisa sensível, sem recair, todavia, numa leitura de Tomás de Aquino como essencialista e realista direto. Assim, procurarei indicar em linhas gerais a metafísica e a física sem as quais o realismo indireto ou representacionalista de Tomás de Aquino é desconcertado. Para tanto, mobilizarei também outro artigo de Landim Filho, intitulado "Tomás de Aquino: Realista Direto?" (2011), no qual o comentador retoma a EAC, porém sem menção a qualquer dos esquemas de "dupla abstração" de (ii) e (iii), para sustentar em Tomás de Aquino, em certa medida junto com Panaccio (2000), um realismo representacionalista, cujo

[14] "Pois a universidade [universalidade] desta forma não se dá de acordo com este ser que possui no intelecto, mas na medida em que se refere às coisas como semelhança [similitude] das coisas. Do mesmo modo também, se houvesse uma estátua corporal representando muitos homens, consta que aquela imagem ou espécie da estátua teria ser singular e próprio, na medida em que estivesse nesta matéria; mas teria a noção de comunidade, na medida em que fosse a representação comum de vários". "[...] *quia non est universalitas illius formae secundum hoc esse quod habet in intellectu, sed secundum quod refertur ad res ut similitudo rerum, sicut etiam, si esset una statua corporalis repraesentans multos homines, constat quod illa imago vel species statuae haberet esse singulare et proprium secundum quod esset in hac materia, sed haberet rationem communitatis secundum quod esset commune repraesentativum plurium.*" *DEE*, III, §40 (ed. bras., 2005, p. 29-30. Tradução com modificação minha. Os colchetes e grifos são meus).

[15] Vide *supra* nota 9.

fundamento entre o conceito (ou representação) e as coisas singulares é uma "similitude"[16] e não uma identidade formal, como propõe larga literatura crítica que lê Tomás de Aquino como um realista direto e, em alguns casos, como um essencialista.[17]

Por fim, em um momento mais breve e mais modesto, analisarei algumas passagens célebres da obra de Tomás de Aquino (*Quodl*. q. 8, a. 1, Resp.; *ST*, I, q. 84, a. 5, Resp.; q. 85, a. 2, *ad2m*) em que a EAC ou "natureza comum" guarda relação essencial com as ideias na mente de Deus e com a natureza da coisa singular. Trata-se de passagens entre outras flagrantes de certa síntese entre platonismos, aristotelismos e agostinianismos na obra de Tomás, que advertem o leitor de que tanto sua teoria da abstração ou iluminativa, como sua física e metafísica do ente enquanto ente e do ato de ser, não são exclusivamente aristotélicas, absorvem de uma maneira muito própria uma teoria da iluminação e pressupõem ideias como exemplares e noções no intelecto divino, que desempenham papel fundamental de causas formais, eficientes e finais das criaturas.

[16] "A relação do conceito com as coisas singulares é uma relação de similitude: a quididade que o conceito expressa é uma similitude abstrata da quididade singularizada nas coisas particulares. Do ponto de vista ontológico, a relação de similitude entre a quididade abstrata no intelecto e a quididade concretizada no ente singular supõe o hilemorfismo. Do ponto de vista epistêmico, a similitude intencional se apoia no fato de que as *species* inteligíveis, extraídas do fantasma por abstração, são uma similitude, pois o fantasma é uma "*similitude* [sensível] *das coisas particulares*". Dessa maneira, o fundamento da similitude das *species* se encontra no modo de receptividade dos sentidos externos, na formação do fantasma pelos sentidos internos e na natureza do processo de abstração. O conceito, formado a partir das *species* inteligíveis abstraídas, exprime uma quididade abstrata e indeterminada das coisas particulares. Mas, o ato de inteligir, que culmina na formação do conceito, se prolonga *imediata e simultaneamente* no que Tomás denomina de conversão ao fantasma. Em razão disso, considera-se a quididade abstrata "*no particular existente*" ou, segundo outra expressão de Tomás, vê-se "*as species inteligíveis nos fantasmas...*". Dessa maneira, o ato de intelecção termina pela apreensão das coisas particulares mediante suas quididades abstratas." (LANDIM FILHO, 2011, p. 34. Grifos do autor). Parece que aqui Landim Filho abandonou o esquema da dupla abstração, pois aqui sua consideração de que "o ato de inteligir, que culmina na formação do conceito, se prolonga imediata e simultaneamente no que Tomás denomina de conversão ao fantasma" permite a interpretação, com a qual estou mais de acordo, de que nesse prolongamento do ato de inteligir há também a apreensão da essência com intenção de universalidade e da EAC imediata e simultaneamente, inclusive para que haja imediata e simultaneamente a concreção.

[17] Cf. OWENS, 1959; Perler, 2000; Edwards, 2002.

2. Abstração e EAC (ou natureza comum) em *DEE*, III[18]

Passo, assim, para uma análise mais minuciosa e com alguma pretensão didática a respeito do capítulo III[19] do opúsculo *De ente et essentia* (*DEE*).[20] Logo no primeiro parágrafo do capítulo III, Tomás nos diz que se trata de saber como as noções de gênero, espécie e diferença se relacionam com a essência, a qual também é denominada de "natureza" ou "quididade". As noções de gênero e espécie também são chamadas de "intenções lógicas", de modo que o problema então é estabelecer de que maneira as "intenções lógicas" ou os "universais" relacionam-se com a "essência". Para explicitar de outro modo, no pensamento realista de Tomás, a essência se encontra nas coisas sensíveis, nos singulares, mas se os conceitos universais se referem às coisas sensíveis, então se trata de saber de que maneira os universais se relacionam com a essência, porque os universais não são a essência (a rigor não podem ser a essência), porquanto a essência se encontra *in re*, nas coisas sensíveis, mas não só nelas, já que os universais existem somente na alma intelectiva.[21]

De outro modo, Tomás de Aquino mostra que as noções de espécie, gênero e diferença não se sustentam sem atribuição às coisas sensíveis, e essa atribuição às coisas sensíveis apenas se pode dar por meio de uma concepção de essência obtida por uma consideração que abstrai dela qualquer um de seus modos de

---

[18] Para os propósitos deste artigo, a leitura que farei do *DEE* o aborda indiretamente em relação às posições de Tomás de Aquino no interior de uma "querela dos universais", mas talvez seja a principal obra de Tomás para discernir sua leitura e "soluções" do inventário de Porfírio, disposto no prólogo da *Isagoge*. Não à toa, o *DEE* é a principal obra mobilizada por Libera no capítulo "A doutrina dos universais em Tomás de Aquino" (LIBERA, 1996, p. 262-283). A respeito do reducionismo implicado na reunião de autores e tradições tão diversas, de épocas e ambiências culturais e civilizatórias tão díspares, numa "querela dos universais", com recensão da literatura crítica que estabeleceu essa chave de leitura, talvez arbitrária, para a narração de um problema medieval dos universais, com destaque para a fortuna da recepção de Boécio da *Isagoge* e na qual o autor latino discerne, entre outros, um problema acerca da subsistência dos "universais" (ao arrepio do próprio Porfírio, que em nenhum momento de sua "Introdução" às *Categorias* escreveu o termo *kath'ólou* , ou seja, "universal"), cf. OLIVEIRA, 2017.

[19] Conforme a ed. bras., 2005, que parece ter seguido a edição *Leonina*. Já conforme o estabelecimento do texto no *Corpus Thomisticum*, o cap. III inicia no final do I e segue como II.

[20] Uma possibilidade de esquema do movimento argumentativo de *DEE*, III:

§30: O problema do significado de essência para a noção (*ratio*) de gênero, espécie e diferença (intenções lógicas);

§31-33: Rejeição do significado a modo de parte em proveito do significado a modo de todo da essência para as "intenções lógicas";

§34: Dois modos de consideração da essência a modo de todo. O (1) primeiro é a essência absolutamente considerada (EAC), segundo sua *ratio própria* ("noção própria");

§35: (2) Segundo modo de consideração da essência a modo de todo, segundo seu *esse proprium* ("ser próprio");

§36: O (2) segundo modo de consideração tem um "duplo ser: (2.1) um nos singulares, (2.2) outro na alma [como universal]". Cotejo da essência (1) com a (2) e as possibilidades de predicação de cada;

§37: Noção de universal não cabe à essência (1) e sobre a predicação de (1) do indivíduo;

§38: Noção de gênero e espécie não cabe à essência no indivíduo e exige noção universal;

§39: Noção de gênero e espécie cabe à essência que tem ser no intelecto (2.2) e sobre a relação entre o universal e os indivíduos pela "similitude" ("*similitudo*");

§40: Analogia entre a noção de universalidade e uma estátua, ainda sobre a "similitude";

§41: Relações de predicação entre (1), (2.1) e (2.2);

§42: Sobre o *fundamentum in re* das noções e da predicação;

§43: Conclusão.

[21] "A tese tomista sobre os universais é, portanto, aquela de Aristóteles vista por Averróis: os universais estão/existem (*sont*) somente no intelecto. A originalidade de Tomás é alcançar esta tese utilizando a ontologia de Avicena, já que ele retoma dele a teoria da indiferença da essência e a distinção entre a essência e o ser." (LIBERA, 1996, p. 281).

existência. Assim, a tarefa de mostrar a possibilidade de instanciação dos universais nos singulares, bem como de predicação, é necessária porque, se não houver tal atribuição e predicação, os universais de nada servem para o conhecimento. Afinal, os universais não são aquilo que (*quod*) é conhecido, mas somente o meio pelo qual (*quo*) as coisas mesmas são conhecidas.[22] Em consequência, uma concepção da essência em sua consideração absoluta, ou seja, a EAC, ausente de todo e qualquer modo de existência, não significa uma autonomização do intelecto em relação às próprias coisas (*rei*), como se, uma vez alcançado um máximo grau de abstração, o intelecto pudesse "inteligir" em ato as intenções lógicas ou conceitos sem mais voltar-se ou converter-se à sensibilidade.[23] Ao contrário, a essência em seu modo de consideração absoluta será necessária precisamente para que as próprias coisas sensíveis sejam o objeto próprio do conhecimento humano. A observação será importante também na segunda parte deste artigo, em que tratarei da teoria das ideias de Tomás de Aquino, porém sem recair em certo essencialismo do qual poderia decorrer a suposição, a contragosto da própria letra de Tomás, de que as ideias seriam "inteligidas" pelo intelecto humano. Nessa ocasião, também será fundamental esclarecer por que as ideias para Tomás de Aquino, diferente do que Platão e larga tradição platônica pretendiam, não são os universais pelos quais o intelecto humano "intelige".

Retornando à imanência do texto, o problema da relação entre as intenções lógicas e os entes sensíveis é enfrentado por Tomás em *DEE*, III, inicialmente pela refutação de algumas posições filosóficas precisamente platônicas ou platonizantes que dizem não haver qualquer relação entre os universais e a essência das substâncias compostas. Tomás, assim, recusa que gênero e espécie possam existir separadamente das substâncias materiais. Afinal, se os universais fossem essências existentes fora dos singulares, então os universais não poderiam ser predicados dos indivíduos, das coisas sensíveis, de modo que se seguiria a consequência absurda de se "dizer que Sócrates seja isto que está separado dele" e também que "aquele separado [não] traria proveito no conhecimento deste singular".[24]

O notável é que nesse momento Tomás de Aquino rejeita o significado de "humanidade" e "animalidade" a modo de parte, ou seja, obtido por abstração formal ou precisiva, para entender os universais, pois se os universais fossem substâncias separadas, eles teriam de ser concebidos a modo de parte. Ora, se "humanidade" e "animalidade" existissem por si, existiriam a rigor à parte, separados da matéria. Essa passagem do início do *DEE*, III, parece fundamental para não confundir a essência significada a modo de parte (que em outros contextos, como em *DEE*, II, cumpre papel positivo) e a essência em sua consideração absoluta, que será desenvolvida adiante e deverá ser significada a modo de todo. Além disso, já aqui no início do cap. III, Tomás de Aquino, como, aliás, vinha fazendo desde o Prólogo, mobiliza as duas operações do intelecto de certa maneira como intercambiáveis. Com efeito, sejam os universais substâncias separadas, seja "humanidade" significada a modo de parte, num e noutro caso eles não poderiam ser predicados dos singulares individuados ou instanciados na matéria.[25]

---

[22] Cf. *ST*, I, q. 85, a. 2, Resp..

[23] Cf. *ST*, I, q. 84, a. 7.

[24] "[...] *Socrates sic hoc quod ab eo separatum est*". "[...] *illud separatum proficeret in cognitionem huius singularis*" *DEE*, III, §32 (ed. bras., 2005, p. 27).

[25] "Entretanto, uma vez que aquilo a que cabe a noção de gênero, de espécie ou de diferença predica-se deste singular assinalado, é impossível que a noção de universal, isto é, de gênero ou de espécie, caiba à essência na medida em que é significada a modo de parte, como pelo nome de humanidade ou de animalidade. E, por isso, Avicena diz (*Metaf*. V, 6, 90b, A) que a racionalidade não é diferença, mas princípio da diferença; e, pela mesma razão, humanidade não é espécie, nem animalidade gênero." "*Quia autem id, cui convenit ratio generis vel speciei vel differentiae, praedicatur de hoc singulari signato, impossibile est quod ratio universalis, scilicet generis vel speciei, conveniat essentiae secundum quod per modum partis significatur, ut nomine humanitatis vel animalitatis. Et ideo dicit Avicenna quod rationalitas non est differentia, sed differentiae principium; et eadem ratione humanitas non est species nec animalitas genus.*" *DEE*, III, §31 (ed. bras., 2005, p. 27).

Por consequência, trata-se de estabelecer como as noções de gênero e espécie dizem respeito à e podem ser predicadas da essência dos singulares. "Assim, resta que a noção de gênero ou de espécie caiba à essência, na medida em que é significada a modo de todo, como pelo nome de homem ou de animal, na medida em que contém implícita ou indistintamente este todo que está no indivíduo".[26] A exigência é de as intenções de gênero e espécie se referirem à essência dos indivíduos ou singulares a modo de todo. Cabe, porém, esclarecer melhor o que quer dizer "essência significada a modo de todo", pois a essência é significada a modo de todo de duas maneiras. A ordem de apresentação dos dois significados da essência a modo de todo no texto tomásico é a seguinte: (1) primeiro em sua consideração absoluta, ou seja, de acordo com sua noção ou *ratio propria*; (2) segundo, desdobrado, por sua vez, em dois, é (2.1) de acordo com o ser que possui nos singulares e (2.2) de acordo com o ser que possui na alma como universal.[27]

> (1) Ora, a natureza ou essência, tomada desta maneira [a modo de todo], pode ser considerada de dois modos. De um modo, de acordo com sua noção própria (*ratio propria*), e esta é a consideração absoluta dela própria. Deste modo, nada é verdadeiro dela, senão o que lhe cabe enquanto tal; daí, o que quer que seja de distinto que lhe for atribuído, a atribuição será falsa. Por exemplo, ao homem, por ser homem, cabe-lhe o racional, o animal e o demais que entra na sua definição. No entanto, o branco, o preto ou o que quer que seja desse tipo que não seja da noção de humanidade (*de ratione humanitatis*), não cabe ao homem, por ser homem. Donde, se se perguntar se esta natureza, assim considerada, possa dizer-se uma ou várias, nenhum dos dois deve ser admitido, pois ambos estão fora da intelecção da humanidade e ambos podem advir-lhe. De fato, se a pluralidade fosse da sua intelecção nunca poderia ser una, quando, no entanto, é una na medida em que está em Sócrates. Do mesmo modo, se a unidade fosse da sua noção, então a natureza de Sócrates e de Platão seria uma e a mesma e não poderia plurificar-se em vários.[28]
>
> (2) É considerada de outro modo, de acordo com o ser (*esse*) que tem nisto ou naquilo. Deste modo, algo se predica dela por acidente em razão daquilo em que é, assim como se diz que o homem é branco, porque Sócrates é branco, embora isto não caiba ao homem por ser homem. Esta natureza tem, porém, um duplo ser: (2.1) um nos singulares, (2.2) outro na alma, e, de acordo com ambos, seguem-se acidentes à citada natureza. Nos singulares ela tem também um ser múltiplo de acordo com a diversidade dos singulares.[29]

Em outras palavras, (1) a primeira maneira de tomar a essência a modo de todo é de acordo com a noção ou razão própria dela ou conforme sua consideração absoluta, segundo a qual só é verdadeiro dela o que lhe for atribuído como propriedade essencial e, inversamente, será falsa qualquer atribuição ou predicação do que não cai em sua definição. A essência deve ser considerada, assim, "no sentido em que ela não inclui senão o que está em sua definição" (LIBERA, 1996, p. 281), no sentido em que dela apenas posso fazer predicações essenciais. Dessa forma, de homem posso predicar o racional, o animal, o que entra em sua definição, mas não que seja branco ou preto, pois nada do que não convém à noção de humanidade convém ao homem. Do mesmo modo, unidade e pluralidade não entram em sua definição, unidade e pluralidade

[26] "*Et ideo relinquitur quod ratio generis vel speciei conveniat essentiae, secundum quod significatur per modum totius, ut nomine hominis vel animalis, prout implicite et indistincte continet totum hoc, quod in individuo est.*" *DEE*, III, §33 (ed. bras., 2005, p. 27).

[27] Libera propõe um esquema complementar das várias considerações da "essência": "[1] como parte (*per modum partis*); [2] como separada (enquanto 'coisa' existente fora dos singulares); [3] como todo (*per modum totius*), isto é: [3.1] nela mesma (segundo sua 'razão' própria), [3.2] segundo o ser que ela tem *nisto* ou *naquilo*, isto é: [3.2.1] segundo o ser que ela tem nos singulares. [3.2.2] segundo o ser que ela tem no espírito." (LIBERA, 1996, p. 277).

[28] "*Natura autem vel essentia sic accepta potest dupliciter considerari: uno modo, secundum rationem propriam, et haec est absoluta consideratio ipsius. Et hoc modo nihil est verum de ea nisi quod convenit sibi secundum quod huiusmodi. Unde quicquid aliorum attribuatur sibi, falsa est attributio. Verbi gratia, homini in eo quod est homo convenit rationale et animal et alia, quae in diffinitione eius cadunt. Album vero aut nigrum vel quicquid huiusmodi, quod non est de ratione humanitatis, non convenit homini in eo quod homo. Unde si quaeratur utrum ista natura sic considerata possit dici una vel plures, neutrum concedendum est, quia utrumque est extra intellectum humanitatis et utrumque potest sibi accidere. Si enim pluralitas esset de intellectu eius, nunquam posset esse una, cum tamen una sit secundum quod est in Socrate. Similiter si unitas esset de ratione eius, tunc esset una et eadem Socratis et Platonis nec posset in pluribus plurificari.*" *DEE*, III, §34 (ed. bras., 2005, p. 27-28. Tradução com modificação minha).

[29] "*Alio modo consideratur secundum esse quod habet in hoc vel in illo, et sic de ipsa aliquid praedicatur per accidens ratione eius, in quo est, sicut dicitur quod homo est albus, quia Socrates est albus, quamvis hoc non conveniat homini in eo quod homo. Haec autem natura duplex habet esse, unum in singularibus et aliud in anima, et secundum utrumque consequuntur dictam naturam accidentia. Et in singularibus etiam habet multiplex esse secundum singularium diversitatem*". *DEE*, III, §35-36 (ed. bras., 2005, p. 27-28. Tradução com modificação minha).

não lhe convêm, embora ambas possam advir-lhe. Afinal, a não inclusão de unidade ou pluralidade, de branco ou preto, de quaisquer acidentes em sua definição é simultaneamente não exclusão (*non praecisio*), razão por que embora não caibam à essência enquanto tal, possam advir-lhe.[30]

Voltarei ainda a esse ponto para melhor explicitar por que a unidade e a pluralidade, embora não entrem na definição da EAC, podem advir-lhe, o que exigirá menção mais direta à sua abstração de toda modalidade de existência ou de ser, bem como para problematizar aquela leitura de Landim Filho em (ii) de uma "dupla abstração", porque, se houvesse "dupla abstração", talvez não tivesse sentido na economia interna do argumento apresentar o significado de essência (1) anteriormente ao significado de essência (2). Antes, porém, vale já dizer algumas palavras sobre o (2) segundo modo de significar a essência a modo de todo, que se desdobra em (2.1) e (2.2). Conforme a citação (2), o segundo modo entende a essência "de acordo com o ser que tem nisto ou naquilo", de acordo com seu *esse proprium*, o que quer dizer que dela é possível fazer o que era interditado em (1). Mais precisamente, dela podemos predicar os acidentes dos singulares (2.1) e a pluralidade (2.2), conforme seu modo de ser universal na alma intelectiva, sendo possível dizer que "homem é branco" porque "Sócrates é branco", ainda que a brancura não caiba à definição de "homem enquanto homem".

Note-se, porém, que dizer que a essência (2) tem o ser de acordo com isto ou aquilo não significa que ela exista somente de acordo com os singulares no mundo sensível, porquanto ela também guarda um modo de ser na alma intelectiva, que ulteriormente será mais bem explanado a partir da *ST*, I, q. 84, como ato intelectivo. Por ora, a essência considerada do segundo modo tem um duplo ser ou dois modos de ser: um nos singulares, outro na alma, e o seu modo de ser na alma é sua existência como universal. Já com relação à essência (1), considerada absolutamente, ela não é devida a nenhuma dessas modalidades de existência, porque, se o fosse, a essência apenas poderia ser considerada ou bem no singular, ou bem na alma, mas nunca em ambos, e o intelecto humano não seria capaz de correlacionar a essência em seu modo de ser na alma com a essência em seu modo de ser nas coisas singulares. O problema que Tomás enfrenta e que já era apresentado por Abelardo[31] é o de ultrapassar a aporia de dizer que a essência exista ou só nos singulares, ou só nos universais, do que decorreria a impossibilidade de qualquer predicação comum dos indivíduos. A elaboração de Tomás é uma consideração da essência que conceda dizer que ela exista tanto nos singulares como nos universais, mas, para isso, é necessária uma consideração absoluta da essência sem inclusão e sem exclusão de seus diferentes modos de existência.

> De fato, é falso dizer que a essência do homem, enquanto tal, tenha o ser neste singular; pois, se ser neste singular coubesse ao homem, enquanto é homem, nunca seria fora deste singular; semelhantemente também, se coubesse ao homem, enquanto é homem, não ser neste singular, nunca seria nele. Mas é verdadeiro dizer que o homem, não enquanto é homem, obtém o ser neste ou naquele singular ou na alma. Portanto, é claro que a natureza do

[30] "A essência assim considerada é a essência *indiferente* de Avicena. A diferença com Avicena é que onde ele deixava problematicamente lugar a um *ser da essência* ou da natureza considerada nela mesma, ser *anterior* ao ser que ela tem em um sujeito e àquele que ela tem na alma, Tomás não afirma que a consideração da essência nela mesma implica em reconhecer um 'ser próprio' da essência. A consideração da essência nela mesma é sobre sua *ratio propria*, não sobre seu *esse proprium*: 'A natureza do homem considerada absolutamente faz abstração (*abstrahit*) de todo ser, mas de modo que ela não exclui nenhum.' Contrariamente à essência *ut pars* e à essência tomada como uma 'coisa existente fora dos indivíduos', que não eram predicáveis de nenhum indivíduo, a 'natureza considerada absolutamente é predicada de todos': de fato, atribuindo uma essência *E* (homem) a um indivíduo *x* (Sócrates), não atribuímos a ele nenhuma propriedade *P* que *E* teria apenas na medida em que ela é nisto ou naquilo, mas unicamente aquela que ela tem em sua definição. Dito de outro modo: a rejeição do *ser da essência* e a distinção real da essência e do ser funda a possibilidade da *predicação* essencial." (LIBERA, 1996, p. 281-282. Grifos do autor).

[31] Para uma apresentação ao mesmo tempo rigorosa, clara e didática da posição de Abelardo, cf. ESTÊVÃO, 2015, especialmente Capítulo IV "A lógica moderna", p. 37-55.

homem, absolutamente considerada, abstrai de qualquer ser, de tal modo, porém, que não haja exclusão (*non fiat praecisio*) de nenhum deles. E é esta natureza, assim considerada, que se predica de todos os indivíduos.[32]

A partir da análise da abstração não precisiva mencionada acima será possível questionar o esquema de "dupla abstração" de (ii). O que Tomás nos diz é que o intelecto considera absolutamente a essência por meio de uma abstração do todo ou não precisiva, segundo a qual a noção de essência não exclui o que não inclui, ou seja, aquilo que não é incluído nela são os modos de existência, os quais, não obstante, também não são excluídos. A boa pergunta parece ser a seguinte: trata-se de uma única abstração não precisiva que abstrai simultaneamente a essência segundo a *ratio propria* e o *esse proprium*, ou se trata de duas abstrações progressivas, uma operando sobre a outra? Conforme dispus na introdução, em (ii) a leitura proposta é de que primeiro haveria a abstração não precisiva da essência segundo o *esse proprium* e, posteriormente, haveria uma segunda operação abstrativa, que abstrairia a essência de seus modos de ser e a consideraria absolutamente segundo sua *ratio propria*.

Essa leitura, contudo, parece não decorrer do texto de Tomás, primeiramente porque o significado (1) da essência, segundo sua "noção própria", é apresentado em *DEE* anteriormente ao significado (2) da essência, segundo seu "ser próprio". A ordem de exposição, entretanto, poderia ser considerada acessória, por isso apresento o argumento que talvez guarde maior consistência retomando as duas operações do intelecto, para defender, em certa medida a partir da citação (iv) de Silva (2013) disposta acima, que a consideração absoluta da essência é semântica, não duplamente abstrativa. Ou melhor, os dois significados de "essência" são discernidos pela segunda operação do intelecto (o juízo por composição e divisão) e, não à toa, o desenvolvimento da EAC por parte de Tomás de Aquino dá ênfase do início ao fim à definição (*ratio*) e à predicação. Desse modo, a abstração do todo ou não precisiva permanece uma única abstração – só distinta da abstração formal ou da parte – que entrou em cena no início de *DEE*, III, – para ser rejeitada – juntamente com a concepção platonizante que hipostasiava os universais como entidades reais fora das coisas sensíveis. Assim, essa única abstração do todo ou não precisiva abstrai simultaneamente a EAC e a essência com intenção de universalidade, o que poderá ser melhor explicitado adiante a partir da noção de "similitude", cuja compreensão parece exigir uma "natureza comum" ou EAC simultaneamente constitutiva da essência abstraída universalmente.

Estou tratando aqui somente da abstração intelectiva segundo *DEE*, III, mas é claro que ela pressupõe a operação da faculdade sensível, também bastante complexa, que, em síntese, primeiro é modificada pelos sensíveis e com a operação dos sentidos e da imaginação constitui, então, a partir de uma abstração sensível (agora sim se deve dizer anterior à abstração intelectiva) a "imagem sensível" ou "fantasia", sobre a qual o intelecto agente opera ou que o intelecto agente ilumina[33] para apreender sua inteligibilidade, a essência com intenção de universalidade, a qual antes disso está em potência tanto na coisa mesma,

[32] "*Falsum enim est dicere quod essentia hominis in quantum huiusmodi habeat esse in hoc singulari, quia si esse in hoc singulari conveniret homini in quantum est homo, nunquam esset extra hoc singulare. Similiter etiam si conveniret homini in quantum est homo non esse in hoc singulari, nunquam esset in eo. Sed verum est dicere quod homo non in quantum est homo habet quod sit in hoc singulari vel in illo aut in anima. Ergo patet quod natura hominis absolute considerata abstrahit a quolibet esse, ita tamen quod non fiat praecisio alicuius eorum. Et haec natura sic considerata est quae praedicatur de individuis omnibus.*" *DEE*, III, §36 (ed. bras., 2005, p. 28. Tradução com modificação minha).

[33] A apropriação tomásica da teoria da iluminação será examinada na segunda parte deste artigo, primordialmente a partir de *ST*, I, q. 84, a. 5.

como na "imagem sensível".[34] Tem sentido, portanto, considerar que a intelecção apreende numa única abstração intelectiva a essência da coisa singular sem incluir e sem excluir as condições individuantes, entre as quais se encontra o modo de ser singular, juntamente com a essência atualizada com intenção de universalidade e a EAC.

Ou melhor, a essência atualizada com intenção de universalidade, porque é ato da alma intelectiva, tem ser na alma, mas ainda é a essência da coisa, de modo que necessariamente uma essência comum (a dizer, a EAC) ao singular e ao universal é constitutivamente simultânea à intelecção da universalidade. Em consequência, a distinção entre a essência (1), significada segundo sua "noção" ou "definição", e a essência (2), significada segundo o ser nisto e naquilo, não se dá na apreensão da essência da coisa, ou seja, na primeira operação do intelecto, que apreende abstratamente uma e mesma essência, ainda que ao modo do cognoscente. A distinção entre as essências (1) e (2) se dá, portanto, exclusivamente na segunda operação do intelecto, propriamente judicativa e a única que pode compor proposições definicionais para formular a *ratio* ou a própria definição[35] da EAC. A seguir, a análise da "similitude" poderá explicitar com mais clareza por que é razoável considerar que as essências (1) e (2) são apreendidas simultaneamente em uma única abstração não precisiva.

3. Sobre a similitude entre a intenção lógica e a coisa

Nesse momento, é oportuno resgatar a breve discussão da introdução deste artigo sobre a "similitude". Ora, a partir de *DEE*, III, a consideração da EAC é necessária sobretudo para que possa haver a chamada concreção (ou concretização ou "síntese concretiva", para usar expressão de Maréchal, sem problematizar se se trata de uma síntese ou de uma espontaneidade) e predicações essenciais dos indivíduos, sendo a primeira a instanciação dos universais nos particulares, também expressa por Tomás como uma conversão ao sensível ou conversão às fantasias,[36] presente no final de *DEE*, III, embora não com essas palavras. A instanciação dos universais nos sensíveis e as predicações essenciais dos indivíduos (por exemplo, "Sócrates é homem", "Platão é racional") somente são possíveis em função de "similitude" entre o conteúdo das noções lógicas de universalidade e as coisas mesmas fora da alma. Assim, a universalidade da essência no intelecto apenas é universalidade porque guarda certa "similitude" com as coisas fora da alma, mas não

[34] "AO TERCEIRO cumpre dizer que na parte sensitiva encontra-se uma dupla operação. Uma, na medida apenas da modificação; deste modo, perfaz-se a operação do sentido pelo fato de que é modificado pelo sensível. A outra operação é a formação, na medida em que a faculdade imaginativa forma para si alguma imagem da coisa ausente ou mesmo nunca vista. Ambas estas operações unem-se no intelecto. Pois se considera primeiro a passividade do intelecto possível na medida em que é enformado pela espécie inteligível [universal]. Uma vez por ela formado, forma em segundo lugar uma definição, ou uma divisão ou uma composição, que é significada pela voz. Donde, a noção [*ratio*] que o nome significa é a definição e a enunciação significa a composição e a divisão do intelecto. Portanto, as vozes não significam as próprias espécies inteligíveis, mas o que o intelecto forma para si, para julgar acerca das coisas exteriores". "*Ad tertium dicendum quod in parte sensitiva invenitur duplex operatio. Una secundum solam immutationem, et sic perficitur operatio sensus per hoc quod immutatur a sensibili. Alia operatio est formatio, secundum quod vis imaginativa format sibi aliquod idolum rei absentis, vel etiam nunquam visae. Et utraque haec operatio coniungitur in intellectu. Nam primo quidem consideratur passio intellectus possibilis secundum quod informatur specie intelligibili. Qua quidem formatus, format secundo vel definitionem vel divisionem vel compositionem, quae per vocem significatur. Unde ratio quam significat nomen, est definitio; et enuntiatio significat compositionem et divisionem intellectus. Non ergo voces significant ipsas species intelligibiles; sed ea quae intellectus sibi format ad iudicandum de rebus exterioribus.*" *ST*, I, q. 85, a. 2, *ad3m* (ed. bras., 2006, p. 147. Os colchetes e grifos são meus). Cf. LIBERA, 1996, p. 273-274, em que há cotejo interessante entre os conhecimentos sensíveis e intelectivos segundo Aristóteles e segundo Tomás de Aquino.

[35] Cf. LIBERA, 1996, p. 278, em que há interessante explicação da recepção tomásica da distinção aristotélica, via Alberto Magno, entre *lógos*-forma e *lógos*-fórmula, este sendo referenciado por Tomás no mais das vezes como *ratio* ou "noção".

[36] "Por isso é necessário, para que o intelecto intelija em ato seu objeto próprio, que se volte [converta] para as fantasias [fantasmas], para que se observe a natureza universal existente no particular." "*Et ideo necesse est ad hoc quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem.*" *ST*, I, q. 84, a. 7, Resp. (ed. bras., 2006, p. 121. Os colchetes são meus). Cf. LANDIM FILHO, 2013.

mera "similitude" ou "semelhança" recolhida dos sensíveis por um processo exclusivamente de conhecimento, como talvez um empirista moderno poderia considerar. Afinal, em Tomás não há, a rigor, uma "teoria do conhecimento" em sentido moderno ou contemporâneo, ou seja, com autonomia em relação a outras disciplinas; a rigor, nenhuma ciência intermediária, que toma como princípios as conclusões da disciplina subordinante, é autônoma; no limite, somente a ciência de Deus é autônoma, segundo complexa estrutura de hierarquia e subalternação das ciências.[37]

Por consequência, a "similitude" que o universal guarda com as coisas fora da alma, ainda que obtida via abstração dos traços individuantes delas, concede conhecimento verdadeiro e necessário (diga-se, apodítico) a respeito da natureza das coisas sensíveis. "A universalidade desta forma não se dá de acordo com este ser que [alguém] tem no intelecto, mas na medida em que se refere às coisas como semelhança [similitude] das coisas".[38] Em outras palavras, a universalidade da espécie ou gênero não é universalidade por causa do modo de ser que o universal possui no intelecto, porque em função de o universal existir sempre neste ou naquele intelecto, se a universalidade dependesse deste modo de ser, traços universais e essenciais nunca poderiam ser predicados dos indivíduos. "De fato, se a comunidade pertencesse à intelecção do homem, então em qualquer um em que se encontrasse a humanidade encontrar-se-ia comunidade, mas isto falso. Pois não se encontra nenhuma comunidade em Sócrates, mas tudo o que há nele é individualizado".[39]

Assim, a universalidade é universalidade por causa da "similitude" que retém das e guarda com as coisas sensíveis, de que ela foi abstraída e nas quais ela tem "fundamento". Adiante, o "fundamento", que aparece nominalmente no final de *DEE*, III, será problematizado à luz da citação (i) disposta na introdução deste artigo. Por ora, tratemos da dificuldade que Tomás apresenta imediatamente após enunciar esta noção de "similitude", qual seja: o universal é de certo modo particular. Como a natureza inteligida universalmente somente existe neste ou naquele intelecto, decorre disso que ela também é particular. Com efeito, "embora esta natureza inteligida tenha noção de universal na medida em que é comparada com as coisas fora da alma (*extra animam*), pois é semelhança [similitude] una de todas, na medida em que tem de ser neste ou naquele intelecto, é uma certa espécie inteligida particular".[40]

O contexto desta passagem é também o de discussão com Averróis contra a unidade do intelecto agente separado, que, segundo a leitura tomásica, teria sido postulado como inteligência separada a partir (de uma dedução?) da universalidade da forma inteligida.[41] Para os propósitos deste artigo, porém, concentremo-nos na dificuldade decorrente de uma concepção de universal que é a um só tempo particular, pois é intelecção deste ou daquele intelecto, cuja "similitude" com as coisas sensíveis é exemplificada por Tomás como se fosse "do mesmo modo" que ou "assim como" (*sicut*) a "similitude" de uma estátua que representasse muitos homens, simultaneamente singular e comum.

> Do mesmo modo [*sicut*] também, se houvesse uma estátua corporal representando muitos homens, consta que aquela imagem ou espécie da estátua teria ser singular e própria, enquanto estivesse nesta matéria; mas teria a noção de comunidade, enquanto fosse a representação comum de vários.[42]

---

[37] Cf. NASCIMENTO, 1998 (notadamente o capítulo "O estatuto epistemológico das 'ciências intermediárias' segundo São Tomás de Aquino"); STORCK, 2004.

[38] "[...] *universalitas illius formae secundum hoc esse quod habet in intellectu, sed secundum quod refertur ad res ut similitudo rerum" DEE*, III, §40 (ed. bras., 2005, p. 29-30. Os colchetes são meus).

[39] "*Si enim communitas esset de intellectu hominis, tunc in quocumque inveniretur humanitas inveniretur communitas. Et hoc falsum est, quia in Socrate non invenitur communitas aliqua, sed quicquid est in eo est individuatum." DEE*, III, §37 (ed. bras., 2005, p. 29. Tradução com modificação minha).

[40] "*Et quamvis haec natura intellecta habeat rationem universalis secundum quod comparatur ad res extra animam, quia est una similitudo omnium, tamen secundum quod habet esse in hoc intellectu vel in illo est quaedam species intellecta particularis." DEE*, III, §40 (ed. bras., 2005, p. 29. Os colchetes são meus).

[41] "E, assim, é clara a falha do Comentador, no terceiro livro *Sobre a alma* (*In de An.*, III, 5, 117v), que pretendeu concluir da universalidade da forma inteligida a unidade do intelecto em todos os homens." "*Et ideo patet defectus Commentatoris in III de anima, qui voluit ex universalitate formae intellectae unitatem intellectus in omnibus hominibus concludere". DEE*, III, §40 (ed. bras., 2005, p. 29. Tradução com modificação minha). Para um comentário mais aprofundado a respeito desta passagem, cf. LALLEMENT, 2001, p. 392-397. Sobre a unidade do intelecto do ponto de vista do próprio Averróis, exatamente a partir do Comentário 5 sobre o livro III do *De anima*, cf. LIMA, 2012; 2017.

[42] "[...] *sicut etiam, si esset una statua corporalis repraesentans multos homines, constat quod illa imago vel species statuae haberet esse singulare et proprium secundum quod esset in hac materia, sed haberet rationem communitatis secundum quod esset commune repraesentativum plurium." DEE*, III, §40 (ed. bras., 2005, p. 29-30. Os colchetes e grifos são meus).

Nesta passagem, chama a atenção também o vocabulário relativo à "representação" para explicar a "similitude". Minha hipótese é a de que passagens como essa devem ser lidas dentro dos limites de um exemplo e analogia, de modo a evitar uma leitura que jogaria água no moinho do nominalismo em proveito de uma suposta arbitrariedade no "recolhimento" dos traços de "semelhança" ou "similitude" entre os vários entes sensíveis individuais, tal como um escultor elegeria arbitrariamente os traços físicos comuns entre os indivíduos homens para imprimir uma imagem sensível de "homem" no mármore ou no cobre. Aliás, observe-se, talvez anacronicamente, que a partir do exemplo de Tomás a arbitrariedade seria tal que provavelmente seria uma imagem de ser humano do gênero masculino "representando" o ser humano em geral. Por consequência, os limites do exemplo dos conceitos universais – "assim como" (*sicut*) uma estátua – deparam de início com a diferença entre "espécie inteligível" e "imagem sensível". Assim, num caso a "similitude" é inteligível, formal e necessária, noutro caso é sensível, material e contingente, de modo que se a "similitude" entre os universais e as coisas sensíveis guardasse qualquer grau de arbitrariedade, ela não seria inteligível e o conhecimento humano não guardaria qualquer fundamentação.[43]

> Eleonore Stump, em um artigo recente (1998), afirma que não há nada de misterioso aqui: a similitude cognitiva, ela diz, é apenas o compartilhamento de uma forma. Isso, no entanto, não é mais do que o que descobrimos até agora: é necessário algum tipo de isomorfismo entre as representações mentais, por um lado, e as coisas externas – ou suas quididades –, por outro. Deve-se tomar cuidado, no entanto, já que falar da semelhança de uma forma, como propõe Stump, naturalmente convida à pergunta: que tipo de forma seria essa que a mente – ou algo nela – precisa compartilhar com a coisa conhecida? Não é uma forma acidental, obviamente, como ser da mesma cor, já que a mente normalmente não apreende os acidentes da coisa conhecida: nada fica vermelho em minha mente quando penso em objetos vermelhos – ou na vermelhidade. Mas também não é uma forma substancial: você realmente não precisa apreender a forma substancial de um coelho para conhecer a coelhidade. Você só precisa apreendê-la intencionalmente. Apreender intencionalmente a forma de um coelho, no entanto, não significa nada mais, como vimos, do que ter na mente uma similitude da natureza coelhal...[44]

Adiante, problematizarei mais o "isomorfismo" entre as representações mentais e as coisas exteriores mencionado por Panaccio, pois desenvolverei a hipótese, antecipada na introdução, de que o fundamento dos universais nas coisas singulares pressupõe certa correspondência não direta, nem unívoca, entre diferentes planos de essências, entes, realidades e intelecções. De todo modo, a ênfase em uma forma comum ou isomorfismo entre as representações mentais e as coisas externas encontra amparo textual em *DEE*, III, §39, em que Tomás menciona pela primeira vez neste capítulo a *similitudo* e a explica como uma "noção uniforme para com todos os indivíduos que há fora da alma".[45] Assim, ao ler a noção (*ratio*) de uniformidade como "forma comum"[46] entre a noção universal e as coisas extramentais, a "similitude" exige compreensão e fundamentação em conjunto com a EAC ou "natureza comum".

Na sequência, imediatamente após "explicar" a *similitudo* por meio da analogia entre a noção universal e a estátua, Tomás de Aquino aborda o problema de predicação decorrente da essência (2.2), apreendida com intenção de universalidade, que não poderia ser predicada da essência (2.1), existente singularmente nos indivíduos. O

---

[43] É nessa direção que segue a crítica de Wolterstorff à *similitudo*, que considera o realismo de Tomás com "uma crucial e incurável ambiguidade, ou incoerência" (WOLTERSTORFF, 1970, p. 146). O ensaio de Edwards (2002) é desenvolvido primordialmente contra a leitura de Wolterstorff.

[44] PANACCIO, 2000, p. 17-18.

[45] Segue a passagem em seu contexto: "Resta, portanto, que a noção de espécie advenha à natureza humana de acordo com aquele ser que se tem no intelecto. De fato, a própria natureza humana tem no intelecto um ser abstraído de tudo que individua e, assim, tem uma noção uniforme para com todos os indivíduos que há fora da alma, na medida em que é igualmente semelhança [similitude] de todos e leva ao conhecimento de todos na medida em que são homens. E, por ter tal relação para com todos os indivíduos, o intelecto descobre a noção de espécie e lha atribui; donde, o Comentador dizer, no princípio do *Sobre a alma* (*In*: *De An*., I, 8, 4v), que 'o intelecto é que produz a universalidade nas coisas'; Avicena também diz isso na sua *Metafísica* (V, 1-2, 87b, E; 87c-d, C-D)." "*Relinquitur ergo quod ratio speciei accidat naturae humanae secundum illud esse quod habet in intellectu. Ipsa enim natura humana in intellectu habet esse abstractum ab omnibus individuantibus, et ideo habet rationem uniformem ad omnia individua, quae sunt extra animam, prout aequaliter est similitudo omnium et ducens in omnium cognitionem in quantum sunt homines. Et ex hoc quod talem relationem habet ad omnia individua intellectus adinvenit rationem speciei et attribuit sibi. Unde dicit Commentator in principio de anima quod intellectus est qui agit universalitatem in rebus. Hoc etiam Avicenna dicit in sua metaphysica." DEE*, III, §39 (ed. bras., 2005, p. 29. Tradução com modificação minha. Os colchetes e grifos são meus).

[46] A argumentação de Panaccio em favor de um realismo representacionalista e contra um realismo direto e essencialista ampara-se primordialmente numa interpretação da "forma comum" como "similitude" e não como "identidade", com o que estou de acordo. Cf. PANACCIO, 2000, p. 15-19 (seção "2.3 From identity to similarity").

notável é que a abordagem deste problema se dá também com menção clara à EAC, a essência (1) em sua consideração absoluta, a qual concede possibilidade de predicações essenciais dos indivíduos ("Sócrates é homem", "Platão é homem"). Portanto, agora aclimatada no contexto de problematização da "similitude", a EAC é de certo modo a estrutura inteligível comum ou uniformidade entre os conceitos e as coisas, sendo constitutiva da "similitude" e que concede melhor compreensão de sua inteligibilidade, esclarecendo ainda mais os limites da analogia entre uma noção universal e uma estátua, ou o quanto é a estátua concebida como "exemplar" que depende do modelo de abstração inteligível e não o contrário.[47]

4. Fundamento das intenções lógicas nas coisas singulares (*DEE*, III, §42; *ST, I, q. 85, a. 2,* ad2m)

Em *DEE*, III, §42, o próximo passo de Tomás é tratar ainda mais diretamente da segunda operação do intelecto (juízo por composição e divisão[48]), com menção ao que a partir de outras obras pode ser denominado de concreção, concretização ou conversão ao sensível ou à fantasia como condição da predicação, diga-se, com conteúdo verdadeiro ou real. Mais precisamente, Tomás relaciona três noções de uma maneira difícil de compreender, que são a "intenção de gênero" (*intentio generis*), a "noção ou intenção de predicação" (*ratio* ou *intentio predicabilitas*) e a EAC ou "natureza comum", mencionada, não obstante, indiretamente como "fundamento na própria coisa" (*fundamentum in re ipsa*) do ato ou "ação do intelecto que compõe e divide" e três vezes mencionada como (I) "isto a que" (*id cui*), (II) "aquilo a que" (*illud cui*) "o intelecto atribui a intenção de predicabilidade" e/ou a "intenção de gênero", e (III) "como o que é" (*sicut quod*) "significado por este nome animal". Vale a leitura da passagem na íntegra:

> E, no entanto, ser predicado cabe, por si, ao gênero, visto que é posto na sua definição. De fato, a predicação é algo que se completa pela ação do intelecto que compõe e divide, tendo fundamento na própria coisa [*fundamentum in re ipsa*], a unidade daqueles dos quais um é dito do outro. Donde a noção [*ratio*] de predicabilidade pode estar encerrada na noção [*in ratione*] desta intenção [*huius intentionis*] que é o gênero, a qual, semelhantemente, se completa pela ação do intelecto. Não obstante, aquilo, a que [*id cui*] o intelecto atribui a intenção de predicabilidade, compondo-o com outro, não é a própria intenção de gênero [*intentio generis*], mas antes aquilo a que [*potius illud*

[47] "E, como cabe à natureza humana, de acordo com sua consideração absoluta (1), que seja predicada de Sócrates e a noção de espécie (2.2) não lhe convém de acordo com sua consideração absoluta (1), mas é dos acidentes que a acompanham em conformidade com o ser que tem no intelecto (2.2), assim o nome de espécie não é predicado de Sócrates, de modo que se diga Sócrates é espécie, o que aconteceria, por necessidade, se a noção de espécie coubesse ao homem de acordo com o ser que tem em Sócrates (2.1), ou de acordo com sua consideração absoluta (1), isto é, enquanto é homem; de fato, o que quer que cabe ao homem, enquanto é homem (1), predica-se de Sócrates." "*Et quia naturae humanae secundum suam absolutam considerationem convenit quod praedicetur de Socrate, et ratio speciei non convenit sibi secundum suam absolutam considerationem, sed est de accidentibus, quae consequuntur eam secundum esse, quod habet in intellectu, ideo nomen speciei non praedicatur de Socrate, ut dicatur: Socrates est species, quod de necessitate accideret, si ratio speciei conveniret homini secundum esse, quod habet in Socrate vel secundum suam considerationem absolutam, scilicet in quantum est homo. Quicquid enim convenit homini in quantum est homo praedicatur de Socrate.*" *DEE*, III, §41 (ed. bras., 2005, p. 30. Os parênteses são meus. Tradução modificada por mim no que se refere às expressões reduplicativas).

[48] Em *DEE*, III, §42, Tomás parece referir-se exclusivamente à composição e divisão no juízo, porém composição e divisão não ocorrem necessariamente de modo judicativo. "Convém lembrar que Tomás de Aquino aborda na questão 85 da primeira parte da *Suma de Teologia* (cf. a. 5) diretamente a necessidade de composição e divisão, pois este aspecto faz parte do caráter sucessivo e progressivo (*ordo*) do conhecimento humano, que é o tema dos artigos 3-8 desta questão. Há, no entanto, dois outros aspectos que se associam a este: o juízo e o assentimento. Os três aspectos estão longe de serem equivalentes. É possível haver composição e divisão e não haver juízo, ou haver juízo sem composição e divisão. É possível também haver composição e divisão sem assentimento. O primeiro caso ocorre quando, por exemplo, acrescenta-se a diferença ao gênero ou ainda quando é formado um enunciado, cujo sentido é captado mas há recusa de se pronunciar sobre ele, não se dizendo se é verdadeiro ou falso. O segundo caso ocorre no conhecimento sensorial e, segundo Tomás, no conhecimento dos anjos e de Deus [...]. O terceiro ocorre quando nos encontramos em dúvida." (NASCIMENTO, 2006a, p. 31-32).

cui] o intelecto atribui a intenção de gênero [*intentionem generis*], como o que é [*sicut quod*] significado por este nome animal.[49]

Com notável arte de síntese, Tomás parece querer dizer que o ato do intelecto de compor e dividir predicativamente, que obviamente pressupõe o primeiro ato de intelecção, somente se completa ou realiza como tal, isto é, como ação ou movimento intelectivo da potência ao ato, voltando-se ao "fundamento na própria coisa" ou "àquilo a que" ou de que o intelecto atribui ou predica a intenção de universalidade, a qual parece mesmo desempenhar papel daquilo pelo que (*quo*) o intelecto conhece o que é (*quod*) a coisa singular ou o objeto próprio do conhecimento intelectual humano (conforme também se dirá em *ST*, I, q. 85, a. 2, Resp.). É preciso recordar ainda que esta passagem decorre imediatamente do §41, em que a possibilidade de predicações essenciais dos indivíduos, sem destituí-los de individualidade, segundo o esquema aviceniano de não inclusão e não exclusão, era dilucidada a partir da EAC.

Assim, o *quod* ou o *fundamentum* diz respeito à EAC ou "natureza comum" que concede a atribuição ou predicação das intenções lógicas à e da realidade, atribuição aos e predicação dos próprios entes reais, existentes no mundo como substâncias compostas, que, para parafrasear Gilson, são a "base existencial"[50] (e, diga-se, essencial, mas *a posteriori*) da intelecção humana. Com certa licença de vocabulário, talvez se possa dizer também que na citação de *DEE*, III, §42, encontra-se uma exposição sobre a síntese entre formas lógicas e conteúdo empírico como condição do conhecimento humano possível, com a ressalva de que nesta ambiência pré-crítica não há, por óbvio, juízo sintético *a priori*, mas exclusivamente *a posteriori*, e a apreensão sensível e inteligível é do próprio *noumenon* ou coisa em si, ainda que ao modo do cognoscente ou recipiente e não ao modo do conhecido ou cognoscível,[51] além de haver aqui uma metafísica e uma física de matriz aristotélica, mas também com elementos platônicos, condicionantes dos atos de ser dos entes: eis alguns motivos para guardarmos reservas à consideração do realismo de Tomás de Aquino como um "realismo crítico",[52] conforme Maritain, Lallement e outros pretendem.

A passagem de *DEE*, III, §42, pode ser cotejada com a resposta ao segundo argumento inicial da *ST*, I, q. 85, a. 2, para auxiliar na compreensão do papel da EAC como "natureza comum" do ente realmente singular e do ente abstraído com intenção de universalidade, ou do papel da EAC como adequação

[49] "*Et tamen praedicari convenit generi per se, cum in eius diffinitione ponatur. Praedicatio enim est quiddam, quod completur per actionem intellectus componentis et dividentis, habens fundamentum in re ipsa unitatem eorum, quorum unum de altero dicitur. Unde ratio praedicabilitatis potest claudi in ratione huius intentionis, quae est genus, quae similiter per actum intellectus completur. Nihilominus tamen id, cui intellectus intentionem praedicabilitatis attribuit, componens illud cum altero, non est ipsa intentio generis, sed potius illud, cui intellectus intentionem generis attribuit, sicut quod significatur hoc nomine animal.*" *DEE*, III, §42 (ed. bras., 2005, p. 30. Os colchetes são meus).

[50] Na obra do Gilson, o contexto é o de análise dos traços comuns às cinco provas da existência de Deus: "a presença de uma base existencial é [...] um primeiro traço comum" (GILSON, 1944, p. 113).

[51] "[...] a forma sensível está na coisa que está fora da alma de um modo distinto do modo como está no sentido, que recebe as formas sensíveis sem a matéria, assim como a cor do ouro sem o ouro. Semelhantemente, o intelecto recebe a seu modo, imaterial e imutavelmente as espécies dos corpos que são materiais e mutáveis; pois o recebido está no recipiente ao modo do recipiente. Cumpre, pois, dizer que a alma conhece os corpos pelo intelecto com conhecimento imaterial, universal e necessário." "[...] *forma sensibilis alio modo est in re quae est extra animam, et alio modo in sensu, qui suscipit formas sensibilium absque materia, sicut colorem auri sine auro. Et similiter intellectus species, corporum, quae sunt materiales et mobiles, recipit immaterialiter et immobiliter, secundum modum suum, nam receptum est in recipiente per modum recipientis.*" *ST*, I, q. 84, a. 1, Resp. (ed. bras., 2006, p. 81).

[52] Gilson é contundente: "Sua filosofia não tem nada de uma filosofia crítica. Sem dúvida, a análise de nossa faculdade de conhecer terá como resultado limitar seu alcance, mas são Tomás não pensa em recusar-lhe a apreensão do ser nele mesmo; suas reservas tratam unicamente da natureza do ser que nossa razão pode apreender imediatamente e do modo segundo o qual ela o apreende." (GILSON, 1944, p. 69-70). Para uma leitura acerca das continuidades e principalmente descontinuidades entre os escolásticos (com destaque para Duns Scoto) e Kant, cf. PAIVA, 2015. Para uma leitura instigante e provocadora acerca da impossibilidade de se entender os modernos sem os medievais, cf. ESTÊVÃO, 2011.

inteligível da essência em seus diversos modos de ser,[53] ou ainda da EAC como explicativa da razão por que a "similitude" é uma estrutura inteligível, com "fundamento na própria coisa". A passagem de *ST*, I, q. 85, a. 2, *ad2m*, exige certa atenção para o discernimento da menção à EAC ou "natureza comum", que aparece como "própria natureza":

> AO SEGUNDO cumpre dizer que, quando se diz "inteligido em ato", estão implicadas duas coisas, a saber, (I) a coisa que é inteligida e (II) isto que é o próprio ser inteligido. Semelhantemente, quando se diz "universal abstrato", há dois inteligidos, a saber: (I) a própria natureza da coisa e (II) a abstração ou universalidade. Ora, (I) a própria natureza, à qual ocorre (II) ser inteligida, abstraída ou a intenção da universalidade, não está senão nos singulares, mas isto mesmo que é (II) ser inteligida, ou ser abstraída, ou a intenção da universalidade, está no intelecto.[54]

Sem me deter na dificuldade explicativa de agora entender a EAC com um sentido de "universal abstrato", passo logo para a apresentação de maneira esquemática e paralela das noções explicadas comparativamente:

- "(I) a coisa que é inteligida" corresponde a "(I) a própria natureza da coisa";

- "(II) isto que é o próprio ser inteligido" corresponde a "(II) a abstração ou universalidade".

É patente, portanto, que a *res* inteligida assume o sentido de "própria natureza", nome com que a EAC ou "natureza comum" entra em cena na *ST*, I, q. 85, a. 2, *ad 2m*. Dessa maneira, entender que a intelecção é da *res*, da coisa mesma existente singularmente, requer admissão de que o fundamento de inteligibilidade da "similitude" resida constitutivamente na própria coisa extramental. Afinal, "a verdade do intelecto provém do fato de que se conforma à coisa",[55] concepção ante-predicativa de verdade que poderia ser extensamente desenvolvido a partir de questões sobre a verdade (*ST*, I, q. 16; *DV*, q. 1, a. 1-2. Para um cotejo sobre essas obras, cf. PAZOS, 2018). Dizer, entretanto, que o fundamento de inteligibilidade – seja da "similitude", seja da noção universal, seja da EAC – reside na *res* extramental é pouco se não houver compreensão de que a fundamentação realista tomasiana do conhecimento humano, no estado de vida presente, ocorre não univocamente por uma correspondência direta entre a coisa singular, o conteúdo

[53] "Retenha [...] essas duas verdades capitais para todo conhecimento intelectual, a saber: é a inteligência que faz o universal; mas as naturezas às quais a inteligência dá a universalidade são realmente nos singulares, e elas são, nos singulares, o que há para nós de inteligível." (LALLEMENT, 2001, p. 401).

[54] "*Ad secundum dicendum quod, cum dicitur intellectum in actu, duo importantur, scilicet res quae intelligitur, et hoc quod est ipsum intelligi. Et similiter cum dicitur universale abstractum, duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei, et abstractio seu universalitas. Ipsa igitur natura cui accidit vel intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum quod est intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, est in intellectu.*" *ST*, I, q. 85, a. 2, *ad2m* (ed. bras., 2006, p. 145-147. Tradução com modificação minha. Os colchetes são meus). "As passagens da *Suma* supõem a tríplice consideração da essência, formulando-a através da distinção entre 1) a natureza da coisa, 2) o ser inteligida ou abstraída ou dotada de universalidade (intenção de universalidade) e 3) seu ser nos singulares. Pode-se dizer que estas passagens da *Suma* combinam a distinção aviceniana com a distinção abelardiana entre modo de ser e modo de inteligir, utilizada na *Suma*, Primeira parte, Questão 84, artigos 1 e 2". NASCIMENTO, 2006b, p. 46. Vale também cotejar *ST*, I, q. 85, a. 2, *ad2m* com esta de *In DA*, 2 I. 12: "Portanto, fica assim manifesto que a noção da universalidade não pode ser atribuída à natureza comum senão de acordo com o ser que tem no intelecto; pois, somente assim é uno de muitos, conforme é inteligida à parte dos princípios pelos quais o uno divide-se em muitos. Donde restar que os universais na medida em que são universais não são senão na alma, mas as próprias naturezas às quais advém a noção de universalidade são nas coisas. Por isso, os nomes comuns que significam as próprias naturezas predicam-se dos indivíduos, mas não os nomes que significam as noções lógicas; com efeito, Sócrates é homem, mas não é espécie, embora homem seja espécie.". "*Sic igitur patet, quod naturae communi non potest attribui intentio universalitatis nisi secundum esse quod habet in intellectu: sic enim solum est unum de multis, prout intelligitur praeter principia, quibus unum in multa dividitur: unde relinquitur, quod universalia, secundum quod sunt universalia, non sunt nisi in anima. Ipsae autem naturae, quibus accidit intentio universalitatis, sunt in rebus. Et propter hoc, nomina communia significantia naturas ipsas, praedicantur de individuis; non autem nomina significantia intentiones. Socrates enim est homo, sed non est species, quamvis homo sit species.*" *In DA*, 2 I. 12. Tradução de NASCIMENTO, 2006b, p. 48.

[55] "[...] *veritas intellectus est ex hoc quod conformatur rei*". *Ex DTrin.*, q. 5, a. 3, Resp. (ed. bras., 1999, p. 118).

abstraído e o conceito dela, mas por uma conformidade complexa existencial e essencial entre os planos divino, metafísico, físico, intelectivo e predicativo.[56]

É oportuno também resgatar a leitura de (ii) da "dupla abstração", agora a partir de *ST*, I, q. 85, a. 2, *ad2m*, porquanto parece não decorrer daí uma dupla operação abstrativa, uma agindo sobre a outra. A ênfase no ato pode auxiliar a discernir que se houvesse duas abstrações, haveria dois graus de atualidade, o segundo atualizando o intelecto em maior grau do que o primeiro. Efetivamente, isso acontece com a abstração inteligível (que abstrai o "universal" ou a "espécie inteligível") em relação à abstração sensível (que abstrai a "espécie" ou "imagem sensível" ou "fantasia/fantasma"), porém não acontece no interior da abstração inteligível, que pode ser compreendida como uma única operação abstrativa que abstrai simultaneamente (I) e (II), ou seja, "(I) a coisa que é inteligida" ou "a própria natureza da coisa" *e* (como adição e não consecutivamente) (II) isto que é o próprio ser inteligido" ou "a universalidade".

Portanto, a distinção entre os dois "universais abstratos" parece ser só analítica, e não de fato, conforme também observado anteriormente no contexto do *DEE*, III, que concede a compreensão de que a distinção entre as duas essências consideradas a modo de todo (I) e (II) é uma distinção semântica e realizada pela segunda operação do intelecto (de compor e dividir no juízo), mas não efetivamente na primeira operação, que requer a apreensão simultânea da EAC ou "natureza comum" *e* da essência sem exclusão de seus diferentes modos de ser. Ainda em relação à abstração inteligível, parece também ser uma distinção exclusivamente analítica e não de fato aquela que no *Comentário ao De anima*, 2 I. 12, explica a natureza abstraída não precisivamente no gênero como universal, a saber, sem incluir e sem excluir as diferenças, e a natureza abstraída não precisivamente na espécie, a saber, sem os princípios individuantes.

> De fato, não se exige para a verdade da apreensão que quem apreende alguma coisa apreenda tudo que está presente nela. Assim, portanto, o intelecto abstrai sem falsidade o gênero das espécies, na medida em que intelige a natureza do gênero não inteligindo as diferenças e, de modo semelhante, abstrai a espécie dos indivíduos na medida em que intelige a natureza da espécie não inteligindo os princípios individuantes.[57]

Ou melhor, se decorressem daí duas abstrações de fato, agora teríamos duas abstrações só no interior da intenção de universalidade, que apresentariam a dificuldade de estabelecer em qual ordem lógica e/ou cronológica se desdobrariam e se somariam ainda à abstração da "natureza comum" ou EAC, conforme a "dupla abstração" de (ii), tornando-a uma inconsistente "tripla abstração". Não é isso, contudo, que parece acontecer efetivamente na abstração inteligível, que pode ser compreendida como um único ato que abstrai ou extrai uma única quididade ou essência, a qual analiticamente, não obstante, pode ser compreendida de modo discursivo a partir de várias considerações. Afinal, quando um ser humano depara com um cachorro particular, apreende simultaneamente num único ato que este é um indivíduo com natureza canina, logo de natureza animal, instanciada e singularizada naquela matéria.

---

[56] Minha leitura vai ao encontro da de NASCIMENTO, 1996, p. 209-210: "Assim sendo, os três níveis ou planos do ser, do conhecer e do falar são correlacionados e há passagens possíveis de um a outro; mas os três não são equivalentes nem superponíveis. Uma das preocupações constantes de Tomás de Aquino em relação ao que ele denomina, de um lado, 'Platão e os platônicos' e, de outro, 'os primeiros filósofos', foi justamente combater esta pretensão de homogeneidade ou isomorfia entre os três planos. Acreditava ele que, seguindo 'o caminho intermediário' (Iª, 84, 6), aberto por Aristóteles, havia possibilidade de equacionar melhor as exigências das coisas, do pensamento e da linguagem.".

[57] "*Non enim exigitur ad veritatem apprehensionis, ut quia apprehendit rem aliquam, apprehendat omnia quae insunt ei. Sic igitur intellectus absque falsitate abstrahit genus a speciebus, inquantum intelligit naturam generis non intelligendo differentias. Et similiter abstrahit speciem ab individuis, inquantum intelligit naturam speciei, non intelligendo individualia principia.*" "*Sic igitur patet, quod naturae communi non potest attribui intentio universalitatis nisi secundum esse quod habet in intellectu: sic enim solum est unum de multis, prout intelligitur praeter principia, quibus unum in multa dividitur: unde relinquitur, quod universalia, secundum quod sunt universalia, non sunt nisi in anima. Ipsae autem naturae, quibus accidit intentio universalitatis, sunt in rebus. Et propter hoc, nomina communia significantia naturas ipsas, praedicantur de individuis; non autem nomina significantia intentiones. Socrates enim est homo, sed non est species, quamvis homo sit species.*" *In DA*, 2 I. 12. Tradução de NASCIMENTO, 2006b, p. 48, com modificação minha.

5. Intelecções divina e humana: ideias, natureza comum e espécies inteligíveis

Nesta última seção, examinarei algumas passagens (principalmente *Quodl.*, q. 8, a. 1, Resp.; *ST*, I, q. 84, a. 5), já muito frequentadas sobretudo por certa literatura crítica essencialista, para dizer, de um lado, que as ideias na mente de Deus não cumprem nenhum papel direto na intelecção humana, e, de outro, que, a despeito da impossibilidade de apreensão direta das ideias no estado de vida humana presente, elas, não obstante, desempenham sim certo papel indireto para o conhecimento humano, na medida em que são exemplares das coisas criadas e, assim, fundamentais para a estrutura ontológica e inteligível do mundo. Por isso, desde já convém adiantar que a leitura que proponho guarda reservas em relação a certas interpretações essencialistas de Tomás, que postulam uma identidade formal ou uma estrutura inteligível idêntica entre a essência da *res*, a sua ideia-exemplar e a sua apreensão universal pelo intelecto humano, considerando que a EAC ou "natureza comum" coincide diretamente com esta identidade formal ou estrutura inteligível.[58] Eis uma célebre passagem que concede relacionar a EAC ou "natureza comum" com as ideias na mente de Deus e a natureza instanciada nos indivíduos:[59]

> Aquilo que é anterior é sempre a razão do que é posterior; e quando o posterior é removido, o anterior permanece, mas não o contrário. Daí que o que é atribuído a uma natureza segundo consideração absoluta é a razão de ser atribuído a alguma natureza segundo a existência que ela tem em um singular, e não inversamente. Pois Sócrates é racional porque o homem é racional, e não o contrário. Por conseguinte, se Sócrates e Platão não existissem, a racionalidade ainda seria atribuída à natureza humana. Semelhantemente, também o intelecto divino é a razão da natureza absolutamente considerada e da natureza nos singulares. E a própria natureza absolutamente considerada e no singular é a razão da inteligência humana e, de alguma maneira, a sua própria medida.[60]

Que há um fundo de inteligibilidade comum ou "medida" entre a essência ou natureza absolutamente considerada, a natureza existente na coisa singular e a natureza da coisa como ideia-exemplar na mente divina (já enunciada na obra com todas as letras em *Quodl.*, q. 1, a. 8, Resp.), é inegável. Supor, todavia, que haja uma correspondência direta entre planos distintos existencial e essencialmente, para dizer pouco a respeito da diferença, significa desconsiderar que no pensamento tomista tudo se diz de muitas maneiras. Assim, é preciso reconhecer, por um lado, que a EAC ou "natureza comum" guarda certa estrutura inteligível com correspondência, mas não identidade, com a ideia-exemplar no intelecto divino e com "a própria natureza da coisa" (*ST*, I, q. 85, a. 2, *ad2m*), e também, por outro, que o fundamento entre o universal e a coisa singular não se sustenta exclusivamente numa acepção da EAC como noção abstraída, destituída de uma harmonia essencial (que, vale reforçar, não é identidade) com os planos físico (das substâncias compostas) e metafísico (das ideias-exemplares[61]).

---

[58] Cf. OWENS, 1959, p. 218-221; EDWARDS, 2002, p. 111.

[59] Várias outas passagens da obra de Tomás de Aquino também concedem relacionar a EAC com as ideias e os singulares, ou contrastar as ideias com as espécies inteligíveis, por exemplo: *DP*, III, a. 5, *ad2m*; *ST*, I, q. 14, a. 1, *ad1m ad2m*, *ad3m*, q. 15, a. 1-3; q. 84, a. 5-6. Para uma exposição minuciosa e fina das ideias (principalmente a partir de *ST*, I, q. 15, a. 1-3) como exemplares e noções no intelecto divino, em distinção com as espécies inteligíveis ou universais com que o ser humano intelige, bem como ponderando continuidades e rupturas entre a "teoria das ideias" de Platão, a de Agostinho e a de Tomás (para o qual, por ex., há ideias dos indivíduos), cf. OLIVEIRA, 2008.

[60] "[...] *illud quod est prius, semper est ratio posterioris; et remoto posteriori remanet prius, non autem e converso; et inde est quod hoc quod competit naturae secundum absolutam considerationem, est ratio quare competat naturae alicui secundum esse quod habet in singulari, et non e converso. Ideo enim Socrates est rationalis, quia homo est rationalis, et non e converso; unde dato quod Socrates et Plato non essent, adhuc humanae naturae rationalitas competeret. Similiter etiam intellectus divinus est ratio naturae absolute consideratae, et in singularibus; et ipsa natura absolute considerata et in singularibus est ratio intellectus humani, et quodammodo mensura ipsius.*" *Quodl.*, q. 8, a. 1, Resp.. Tradução própria.

[61] Sobre as ideias-exemplares desempenharem papel de causas formais, eficientes e finais das coisas criadas, cf. DOOLAN, 2008, p. 33-41. De certa maneira, as ideias no intelecto divino já estão pressupostas nas provas da existência de Deus em *ST*, I, q. 2, a. 3, sobretudo na quarta, onde talvez mais claramente a "causalidade" precise ser entendida simultaneamente como "participação", mas também ao menos nas segunda, terceira e quinta. Cf. PAZOS, 2018, para melhor compreensão do lugar da q. 15 na seção que se inicia em *ST*, I, q. 14 e que na q. 16 retoma com algumas descontinuidades a definição de verdade do *DV*.

Além disso, decorre de certa recepção tomásica da teoria das ideias – principalmente via a questão *De ideis*,[62] de Agostinho, e a partir da qual Tomás dá título homônimo à q. 15 da *ST*, I – uma releitura da teoria da iluminação, segundo a qual a capacidade abstrativa deva ser entendida também como capacidade iluminativa, capaz de "'iluminar' o material sensível, tornando inteligível em ato o que aí está contido como potencialmente inteligível. Esta capacidade (potência) abstrativa e iluminativa é o que ele [Tomás] denomina intelecto agente." (NASCIMENTO, 2006a, p. 26). Não se trata aqui de nos aprofundarmos no provável desenvolvimento em obras posteriores ao *DEE* da potência abstrativa como sendo também iluminativa, inclusive porque isso reclamaria discussão sobre uma chave de leitura desenvolvimentista do conjunto do *corpus thomisticum*, mas convém observar que a adição de um modelo ótico (da iluminação) ao modelo mecânico (da abstração) em uma investigação da intelecção humana parece não infringir a letra e o espírito do *DEE*. Afinal, a partir de uma concepção de iluminação concordante com a abstração – ou seja, uma iluminação segundo a qual não se trata de uma intelecção humana direta das ideias na mente de Deus e sim de uma ação do intelecto, a rigor, do intelecto agente, que ilumina as coisas extramentais ao extrair delas e atualizar sua inteligibilidade potencial – decorre uma concepção do ato do conhecimento humano em estreita continuidade com a presente em *DEE*.

É verdade que expressar a abstração como iluminação dá ênfase maior à participação entre o intelecto humano e o intelecto divino, notadamente no que diz respeito à analogia entre o modo de conhecer humano e o modo de conhecer divino, obviamente dessemelhantes,[63] mas também semelhantes a ponto de ser possível vislumbrar o modo de operar de um "mimetizando" o do outro. A ênfase, porém, também não parece indicar descontinuidades com o *DEE*, porquanto uma semelhança (e sempre, a um só tempo, dessemelhança) entre o ato primeiro (Deus) e o ato de ser das criaturas já era discernido no próprio *DEE*, o qual, aliás, se lido de trás para frente, manifesta uma ordem das realidades[64] segundo a qual tudo que é é por causalidade e participação no ato primeiro e puro.[65]

Retornemos à compreensão do ato abstrativo como iluminativo. Em *ST*, I, q. 84, a. 5, Tomás aprofunda na obra sua recepção do *De ideis*, de Agostinho, agora no contexto do problema sobre se a alma conhece os corporais, que lhe são inferiores. No interior desse problema geral da q. 84, a pergunta dialética do a. 5 é "Se a alma intelectiva conhece as coisas materiais nas razões eternas", compreendendo "razões eternas" como "ideias", conforme Agostinho mesmo explica como expressões sinônimas no início de

[62] Cf. AGOSTINHO DE HIPONA, 2008.

[63] Cf. *ST*, I, q. 14, a.1.

[64] Precisamente porque o *DEE* segue a ordem do conhecimento humano: "devemos receber o conhecimento do simples a partir do composto e chegar ao anterior a partir do posterior". "[...] *ex compositis simplicium cognitionem accipere debemus et ex posterioribus in priora devenire*". *DEE*, *Prooemium* (ed. bras., 2005, p. 15).

[65] Em *DEE*, IV, §55, encontra-se uma prova da existência de Deus a partir da causa eficiente, com destaque para as criaturas inteligentes: "E, como tudo que é por outro reduz-se ao que é por si, como a uma causa primeira, é preciso que haja alguma coisa que seja causa de ser para todas as coisas, por isto que ela própria é apenas ser; de outro modo, ir-se-ia ao infinito nas causas, pois toda coisa, que não é apenas ser, tem causa do seu ser, como foi dito. É claro, portanto, que a inteligência [separada ou angelical] é forma e ser; e que tem o ser a partir do ente primeiro que é apenas ser; e este é a causa primeira que é Deus." (Ed. bras., 2005, p. 34). "*Et quia omne, quod est per aliud, reducitur ad illud quod est per se sicut ad causam primam, oportet quod sit aliqua res, quae sit causa essendi omnibus rebus, eo quod ipsa est esse tantum. Alias iretur in infinitum in causis, cum omnis res, quae non est esse tantum, habeat causam sui esse, ut dictum est. Patet ergo quod intelligentia est forma et esse et quod esse habet a primo ente, quod est esse tantum. Et hoc est causa prima, quae Deus est.*" Nos parágrafos seguintes, Tomás dá continuidade à análise do modo de composição das substâncias imateriais ou inteligências separadas em contraste com a simplicidade divina e com destaque para a composição entre ato e potência, sem a qual não se poderia "encontrar multidão nas substâncias separadas" ("*invenire multitudinem in substantiis separatis*" – §57). Em *DEE* IV, §57-58, Tomás as relaciona também com a alma intelectiva humana, com destaque para o seu maior grau de potência entre todas as substâncias intelectivas, ou seja, com destaque para o seu intelecto possível ou paciente, que explica por que ela se compara a uma "tábula rasa" ou "tabuleta lisa, na qual nada está escrito" (*tabulae, in qua nihil est scriptum* – §58).

seu *De ideis*.[66] O surpreendente é que a resposta de Tomás é intermediária, para usar expressão que ele mesmo empregará, não exatamente no mesmo contexto, no artigo seguinte,[67] pois é claro que, por um lado, ele negará ao ser humano no estado de vida presente uma intelecção direta das ideias, exclusiva dos bem-aventurados, mas também não dirá, por outro lado, que a intelecção por espécies inteligíveis (os universais) exclua inteiramente algum modo indireto de aquisição de ciência das coisas materiais pelas ideias. Com efeito, a letra do texto não interdita a interpretação de que o modo indireto de aquisição de ciência das coisas materiais pelas ideias seja precisamente pelas espécies inteligíveis. Vale conferir parte substancial de *ST*, I, q. 84, a. 5, Resp.:

> Quando, portanto, se pergunta se a alma humana conhece tudo nas razões eternas, cumpre dizer que se diz que algo é conhecido em algo de dois modos. (A) De um modo, como no objeto conhecido, assim como alguém vê no espelho aquilo cuja imagem reflete-se nele. Deste modo, a alma, no estado de vida presente, não pode ver tudo nas razões eternas. Mas, deste modo (A), os bem-aventurados que veem a Deus e tudo nele, conhecem tudo nas razões eternas. (B) De outro modo, diz-se que algo é conhecido em algo, como no princípio de conhecimento, assim como se dissermos que é visto no sol o que é visto pelo sol. Deste modo (B), é necessário dizer que a alma humana conhece tudo nas razões eternas, por cuja participação conhecemos tudo. De fato, a própria luz intelectual que há em nós nada é além de uma certa semelhança [similitude] participada da luz incriada na qual estão contidas as razões eternas. Donde, no *Salmo* 4 se dizer: "Muitos dizem – Quem nos mostra os bens"? A esta pergunta, o salmista responde, dizendo: "A luz da tua face, Senhor, está assinalada sobre nós". É como se dissesse: pela própria marca da luz divina em nós, tudo nos é mostrado.[68]

Para os propósitos deste artigo, interessa mais o sentido (B) da expressão "algo é conhecido em algo", ou seja, "como no princípio de conhecimento". Segundo esse modo de se dizer como e onde o ser humano conhece inteligivelmente as coisas materiais no estado de vida presente, pode-se dizer que a alma humana conhece não nas ideias, mas pelas ideias ou razões eternas, assim como se diz metaforicamente que algo visível iluminado pelo sol é visto no sol. Algo semelhante se passa em relação ao modo como o intelecto adquire conhecimento inteligível das coisas materiais. Ele não as conhece diretamente nas ideias, nem Tomás diz aqui que as conhece porque elas participam das ideias (embora seja preciso admitir também esta participação a partir de *ST*, I, q. 15), mas as conhece porque o próprio intelecto humano participa e, assim, é certa semelhança da luz incriada, que é o intelecto divino. A ênfase aqui, desse modo, é na participação do intelecto agente humano no intelecto divino, não na participação ontológica das coisas nas ideias. Em outras palavras, parece decorrer desta passagem que a alma humana de certo modo conhece as coisas materiais nas razões eternas, não na medida em que "inteligiria" a essência daquelas diretamente nestas,

---

[66] "Ideias podemos exprimir em latim como formas ou espécies, se quisermos verter literalmente. Se as chamarmos de razões, afastaremo-nos da tradução exata, pois razões se denominam em grego λόγοι e não ideias. Mas quem quiser usar esse vocábulo não se desviará da coisa mesma. Com efeito, as ideias são certas formas ou razões principais das coisas, estáveis e imutáveis, que não são formadas e por isso são eternas e se mantêm sempre do mesmo modo, contidas na inteligência divina. E embora não nasçam nem morram, dizemos que segundo elas é formado tudo que pode nascer e morrer e tudo que nasce e morre." "*Ideas igitur latine possumus vel formas vel species dicere, ut verbum e verbo transferre videamur. Si autem rationes eas vocemus, ab interpretandi quidem proprietate discedimus; rationes enim Graece* λόγοι appellantur non ideae: sed tamen quisquis hoc vocabulo uti voluerit, a re ipsa non abhorrebit. Sunt namque ideae princ*ipales quaedam formae vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae divina intellegentia continentur. Et cum ipsae neque oriantur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest et omne quod oritur et interit.*" AUGUSTINUS, 1975, q. XLVI, 2 (ed. bras., 2008, p. 379).

[67] "[...] *media via*". *ST*, I, q. 84, a. 6, Resp.. Cf. NASCIMENTO, 2002 e 1996, para uma análise minuciosa do "caminho intermediário" que Aristóteles representaria para Tomás.

[68] "*Cum ergo quaeritur utrum anima humana in rationibus aeternis omnia cognoscat, dicendum est quod aliquid in aliquo dicitur cognosci dupliciter. Uno modo, sicut in obiecto cognito; sicut aliquis videt in speculo ea quorum imagines in speculo resultant. Et hoc modo anima, in statu praesentis vitae, non potest videre omnia in rationibus aeternis; sed sic in rationibus aeternis cognoscunt omnia beati, qui Deum vident et omnia in ipso. Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo sicut in cognitionis principio; sicut si dicamus quod in sole videntur ea quae videntur per solem. Et sic necesse est dicere quod anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae. Unde in Psalmo IV, dicitur,* multi dicunt, quis ostendit nobis bona? *Cui quaestioni Psalmista respondet, dicens,* signatum est super nos lumen vultus tui, domine. *Quasi dicat, per ipsam sigillationem divini luminis in nobis, omnia nobis demonstrantur.*" *ST*, I, q. 84, a. 5, Resp. (ed. bras., 2006, p. 107. Os parênteses são meus).

e sim na medida em que opera sobre as coisas um ato iluminativo que extrai abstrativamente delas uma estrutura inteligível, a saber, a espécie inteligível ou universal, potencialmente presente nelas e que para o intelecto humano cumpre papel semelhante ao que as ideias cumprem para o intelecto divino.

A respeito da "similitude" que aparece em *ST*, I, q. 84, a. 5, Resp., observe-se que não se trata da mesma "similitude" presente nas intenções lógicas examinada anteriormente; aliás, há uma equivocidade notável do termo *similitudo* em Tomás de Aquino[69]. Assim, a "similitude" entre os intelectos divino e humano se deve à participação de um no outro, que torna o modo de operar de ambos similar, mas também diverso. A semelhança e dessemelhança deles já haviam sido também antecipadas na *ST*, I (q. 14, a. 1, *ad 2m*, *ad 3m*; q. 15, a. 2, Resp.), em que a semelhança dizia respeito, como aqui em *ST*, I, q. 84, a. 5, Resp., ao modo de operar de um intelecto, que "intelige" a partir de noções presentes neles mesmos, e a dessemelhança dizia respeito à natureza dessas noções, num caso (do intelecto divino) sendo as ideias ou razões eternas, noutro caso (do intelecto humano) sendo as espécies inteligíveis ou os universais. Não obstante, na sequência da Resposta da q. 84, a. 5, Tomás faz finalmente menção à participação das coisas materiais nas razões eternas, de maneira que esta participação também parece cumprir algum papel indireto na intelecção humana das coisas em consórcio com as espécies inteligíveis.

> No entanto, como, além da luz intelectual em nós, são exigidas as espécies inteligíveis recebidas das coisas, para se ter ciência das coisas materiais, não temos notícia das coisas materiais apenas pela [*per solam*] participação das razões eternas, como os platônicos sustentaram que apenas a participação das ideias basta para ter ciência.[70]

Tomás parece enumerar três fatores fundamentais para que haja intelecção humana: (a) a luz intelectual ou o intelecto agente com capacidade abstrativa ou iluminativa, isto é, luz participada da luz incriada e cuja operação guarda semelhança e dessemelhança com a operação divina, (b) as espécies inteligíveis, que são o resultado da operação do intelecto humano e (c) as razões eternas, as quais de algum modo, pouco claro aqui na q. 84, a. 5, concorrem com as espécies inteligíveis para que o ser humano adquira ciência das coisas materiais. Afinal, a passagem sublinhada diz com todas as letras que "não temos notícia das coisas materiais *per solam* participação das razões eternas", ou seja, "somente" ou "apenas pela" participação das

[69] Cf. PAZOS, 2018, p. 181-182, sobre um outro sentido de *similitudo*, a saber, entre as ideias na mente de Deus e as criaturas no contexto das ideias como exemplares e de uma "metafísica da criação".

[70] "*Quia tamen praeter lumen intellectuale in nobis, exiguntur species intelligibiles a rebus acceptae, ad scientiam de rebus materialibus habendam; ideo non per solam participationem rationum aeternarum de rebus materialibus notitiam habemus, sicut Platonici posuerunt quod sola idearum participatio sufficit ad scientiam habendam.*" *ST*, I, q. 84, a. 5, Resp. (ed. bras., 2006, p. 107. Os grifos e colchetes são meus).

coisas nas ideias, o que quer dizer que o conhecimento das coisas pelas espécies inteligíveis não exclui o conhecimento indireto delas pelas ideias. [71]

Minha hipótese interpretativa é que o modo indireto de conhecer as coisas pelas ideias e o modo de conhecer humano por abstração das espécies inteligíveis ou dos universais somente podem ser conciliados a partir da "natureza comum" ou EAC. Nesse caso, a correlação da "natureza comum" com as ideias na mente de Deus, com a natureza instanciada nas coisas singulares e com a natureza inteligida pelo intelecto humano, correlação apresentada em *Quodl.*, q. 8, a. 1, Resp.,[72] oferece uma solução complexa à questão sobre se o fundamento dos universais nas coisas singulares reside na similitude, na natureza comum e/ou nas ideias, porquanto é preciso responder que tanto a similitude, como a natureza comum, como também as ideias desempenham conjunta e dinamicamente (de modo não unívoco, nem direto) papel de fundamento do conhecimento humano. Ainda, de outro modo, o fundamento do conhecimento humano decorre de certa adequação dinâmica e complexa entre os planos eidético (das ideias na mente divina), real (metafísico e físico, das substâncias compostas de forma e matéria, ato e potência, ente e essência...), mental (abstrativo ou iluminativo) e linguístico (semântico e predicativo).

6. Considerações finais

Em suma, esvaziar a "natureza comum" ou EAC de um fundamento nos planos metafísico e físico estruturantes do real implica desconcertar o realismo indireto tomásico, reduzindo a "natureza comum" a mero conceito ou nome, com uma "similitude" destituída de inteligibilidade, porque recolhida arbitrária

[71] Vale dizer algumas palavras sobre o Agostinho bastante aristotelizado que Tomás nos apresenta no final de *ST*, I, q. 84, a. 5, Resp., imediatamente após a última citação feita acima: "Daí, Agostinho dizer no livro IV *Sobre a Trindade*: 'Por acaso, porque os filósofos ensinam com argumentos certíssimos que tudo que é temporal se faz por razões eternas, puderam por isso ver nas próprias razões ou reunir a partir delas quantos são os gêneros de animais e quais os germes de cada um? Porventura não buscaram tudo isto na história dos lugares e dos tempos'?" "*Unde Augustinus dicit, in IV de Trin., 'numquid quia philosophi documentis certissimis persuadent aeternis rationibus omnia temporalia fieri, propterea potuerunt in ipsis rationibus perspicere, vel ex ipsis colligere quot sint animalium genera, quae semina singulorum? Nonne ista omnia per locorum ac temporum historiam quaesierunt'?". ST*, I, q. 84, a. 5, Resp. (ed. bras., 2006, p. 109. A tradução de Agostinho contém modificações minhas). A passagem de Agostinho é exatamente do *De Trinitate*, IV, xvi, 21, na qual, em seu contexto argumentativo de origem, os "filósofos" aos quais Agostinho se refere são os *platonici*, que se referem primordialmente a Platão, Plotino e Porfírio, mas aqui parecem dizer respeito mais a seus seguidores. Seja como for, a referência aos *platonici* explica por que as razões eternas ou ideias são referenciadas ali. Além disso, o capítulo se insere num contexto de elogio da humildade e crítica da soberba (esta associada aos "filósofos"), no tocante à utilidade da fé para antecipar realidades invisíveis e especialmente um fim da história em direção à vida futura (daí a importância de "*historia*", que dá a entender que os "filósofos" só olham para o passado, em contraste com a fé que concede certa antecipação do futuro, num contexto também de apreciação da profecia). Ademais, um pouco antes da passagem citada por Tomás, Agostinho fez referência a Rm 1, 20 ("[...] *praecelsam incommutabilemque substantiam per illa quae facta sunt intellegere potuerunt*", "[Os soberbos] puderam inteligir/entender a excelsa e imutável substância [divina] pelas coisas criadas"). Dizer que a partir das criaturas o ser humano é capaz de entender indiretamente as razões eternas, como fundamento da ordem e racionalidade da criação, poderia levar à aproximação com Tomás, o qual não à toa se ampara nesta característica *a posteriori* do conhecimento no estado de vida presente (ou na condição humana, de maneira mais agostiniana) para manifestar sua argumentação alinhada à autoridade de Santo Agostinho. Aliás, também não sem razão, o passo seguinte e último de Tomás na Resposta da q. 84, a. 5, é citar o §2 do *De ideis*, de Agostinho, para dizer: "Que porém, Agostinho não entendeu que tudo é conhecido 'nas razões eternas' ou 'na verdade imutável' como se as próprias razões eternas fossem vistas é patente pelo que ele próprio diz no livro das *Oitenta e três questões*, isto é, que 'a alma racional', não toda e qualquer, mas a que for santa e pura, é declarada idônea para aquela visão', isto é, das razões eternas, como são as almas dos bem-aventurados." "*Quod autem Augustinus non sic intellexerit omnia cognosci in rationibus aeternis, vel in incommutabili veritate, quasi ipsae rationes aeternae videantur, patet per hoc quod ipse dicit in libro octoginta trium quaest., quod 'rationalis anima non omnis et quaelibet, sed quae sancta et pura fuerit, asseritur illi visioni', scilicet rationum aeternarum, 'esse idonea'; sicut sunt animae beatorum." ST*, I, q. 84, a. 5, Resp. (ed. bras., 2006, p. 109). Em Agostinho, entretanto, não há qualquer menção a um processo abstrativo por "espécies inteligíveis", e "*intellegere*" guarda sentido bastante diverso daquele técnico tomásico sempre relacionado aos universais abstraídos, principalmente porque o problema entre sensação e razão é articulado a partir de outra teoria da alma, para dizer pouco.

[72] Cf. *supra* nota 60.

e relativamente pelas faculdades sensitivas e intelectivas. Afinal, se assim o fosse, nada validaria lógica e ontologicamente que uma estátua – para resgatar a metáfora do próprio Tomás, mas fora de seus limites discernidos acima –, que representasse muitos seres humanos pela "similitude" nela impressa por um escultor, fosse fundamentalmente comum com a "similitude" esculpida por outros escultores em estátuas diversas e com o que os indivíduos humanos supostamente nelas representados são. A leitura, portanto, que proponho de Tomás é a de um realista indireto ou representacionalista, mas com ênfase em seu realismo metafísico e físico como base da representação, para evitar recaída num conceitualismo que esvazia de dinamismo e atualidade o verbo mental (conceitos) e a interioridade humana. Em suma, a "teoria do conhecimento" tomasiana não funciona se isolada e desconectada das mitologias das ideias e da estrutura hilemórfica e participada das coisas.

Referências bibliográficas:

AUGUSTINUS. 1975. *De diversis quaestionibus octoginta tribus* (q. XLVI). A. Mutzenbecher (ed.). Corpus Christianorum Series Latina (CCSL) 44A. Turnhout: Brepols.

AGOSTINHO DE HIPONA. 2008. "As ideias (*De ideis*)". Tradução de Moacyr Novaes. *Discurso*. Revista do Departamento de Filosofia da USP, 40, p. 377-38.

TOMÁS DE AQUINO. 2000. *Corpus Thomisticum Opera Omnia S. Thomae de Aquino*. Recognovit ac instruxit Enrique Alarcón automato electronico. Pamplona: Universidade de Navarra. Disponível em www.corpusthomisticum.org/iopera.html. Acesso em 12/07/2020.

_____. 1999. *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*: questões 5 e 6. Tradução e introdução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. São Paulo: Editora UNESP.

_____. 2001. *Suma Teológica*. Vol. I: Parte I. Questões 1-43. Coordenação geral: Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. Vários tradutores. São Paulo: Loyola.

_____. 2005. *O ente e a essência*. Tradução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Petrópolis: Vozes.

_____. 2006. *Suma de Teologia*. Primeira Parte. Questões 84-89. Tradução e introdução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: EDUFU.

_____. 2008. *Suma de Teologia*, Primeira Parte, Questão 15: Sobre as Ideias. Tradução de Carlos Eduardo de Oliveira. *Discurso*. Revista do Departamento de Filosofia da USP, 40, p. 309-328.

DOOLAN, G. T. 2008. *Aquinas on the Divine Ideas as Exemplar Causes*. Washington: The Catholic University of America Press.

EDWARDS, S. 2002. "The Realism of Aquinas". In: DAVIES, B. *Thomas Aquinas*: Contemporary Philosophical Perspectives. Oxford: Oxford University Press, p. 97-140.

ESTÊVÃO, J. C. 2011. "Para que serve a Filosofia Medieval?". *Cadernos de Filosofia Alemã* 17, p. 13-30.

_____. 2015. *Abelardo e Heloísa*. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus.

GILSON, E. 1944. *Le thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin.* Paris: Vrin.

HENLE, R. J. 1970. *Saint Thomas and Platonism*: *a Study of the Plato and Platonici texts in the writings of Saint Thomas*. Hague: Martinus Nijhoff.

_____. 2004. "Santo Tomás e o platonismo". In: TOMÁS DE AQUINO. *Suma de teologia*. Primeira Parte, Questões 84-89. Tradução e introdução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, p. 52-71.

LALLEMENT, D.-J. 2001. *Commentaire du* De ente et essentia *de saint Thomas d'Aquin*. Paris: Pierre Téqui.

LANDIM FILHO, R. 2004. "Abstração e Juízo: observações sobre a noção de ente e de ser em Tomás de Aquino". In: ÉVORA, F.; FARIA, P.; LOPARIC, A.; SANTOS, L. H. L. dos; ZINGANO, M. (Org.). *Lógica e Ontologia*: ensaios em homenagem a Balthazar Barbosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, p. 189-208.

_____. 2008. "A Questão dos Universais Segundo a Teoria Tomista da Abstração". *Analytica*, vol. 12, n. 2, p. 11-33.

_____. 2009a. "Predicação e Existência na semântica clássica". In:_____. *Questões disputadas de metafísica e de crítica do conhecimento*. São Paulo: Discurso Editorial, p. 339-371.

_____. 2009b. "Predicação e Juízo em Tomás de Aquino". In:_____. *Questões disputadas de metafísica e de crítica do conhecimento*. São Paulo: Discurso Editorial, p. 373-406.

_____. 2009c. "A questão do universal segundo Tomás de Aquino". In:_____. *Questões disputadas de metafísica e de crítica do conhecimento*. São Paulo: Discurso Editorial, p. 407-428. Disponível em: https://www.academia.edu/10400056/A_Quest%C3%A3o_dos_Universais_segundo_a_Teoria_Tomista_da_Abstra%C3%A7%C3%A3o Acesso: 08/07/2020.

_____. 2010. "Conceito e Objeto em Tomás de Aquino". *Analytica*, vol. 14, nº 2, p. 65-88.

_____. 2011. "Tomás de Aquino: Realista Direto?". *Analytica*, vol. 15, nº 2, p. 13-38.

_____. 2013. "Do Real ao Singular pela mediação do Universal". *Analytica*, vol. 17, nº 2, p. 199-220.

LIBERA, A. de. 1996. *La querelle des universaux*: De Platon à la fin du Moyen Âge. Paris: Seuil.

LIMA, A. K. 2017. "Individualidade e *vis cogitativa* no Grande comentário ao *De Anima* de Averróis". *PERI* 8, p. 102-118.

_____. 2012. "Averróis e a questão do intelecto material no *Grande Comentário ao De anima* de Aristóteles, Livro III, Comentário 5". *Intuitio* 5, p. 120-139.

NASCIMENTO, C. A. R. DO. 1996. "O caminho intermediário: alguns limites do conhecimento intelectual humano, segundo Tomás de Aquino". *Trans/form/ação*. Revista do Departamento de Filosofia da FFC/UNESP/Marília, n. 19, p. 205-210. Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/trans/v19/v19a15.pdf. Acesso em 12/07/2020.

_____. 1998. *De Tomás de Aquino a Galileu*. Campinas: Unicamp/Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (Coleção Trajetória).

_____. 2002. "Tomás de Aquino entre Agostinho e Aristóteles". In: PALACIOS, P. M. *Tempo e razão*: 1600 anos das *Confissões* de Agostinho. São Paulo: Loyola.

_____. 2006a. "As questões da primeira parte da *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino sobre o conhecimento intelectual humano". In: TOMÁS DE AQUINO, 2006, p. 9-42.

_____. 2006b. "Nota sobre a questão dos universais em Tomás de Aquino". In: TOMÁS DE AQUINO, 2006, p. 45-49. Publicado originalmente em *Revista Espanõla de Filosofia Medieval*, 7 (2000), p. 137-140.

_____. 2020. "A IMAGEM – PHANTASMATA – EM TOMÁS DE AQUINO". *Paralaxe*, v. 7, n. 1, p. 176-178.

OLIVEIRA, C. E. de. 2017. "Recapitulando uma disputa medieval: Boécio comentador de Porfírio e a Querela dos Universais". *Analytica*, vol. 21 nº 2, p. 9-36.

_____. 2008. "Ideias: formas, *rationes* e *species*. A *Quaestio de ideis* de Tomás de Aquino". *Discurso*. Revista do Departamento de Filosofia da USP, 40, p. 95-121.

OWENS, J. 1959. "Thomistic Common Nature and Platonic Idea". *Mediaeval Studies* 21, p. 211-223.

PAIVA, G. B. V. 2015. "Transcendentes ou transcendentais? Um ensaio sobre Kant e o erro dos escolásticos". *Cadernos de Filosofia Alemã*, vol. 20, nº 2, p. 179-200.

PANACCIO, C. 2000. "Aquinas on Intellectual Representation". *Cahiers d'Épistemologie* 265, p. 03-21.

PASNAU, R. 1997. *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.

PAZOS, M. 2018. "'*Secundum praeconceptionem intellectus divin*i': ideias divinas e a noção de verdade em *Summa theologiae*, I, 16, 1". *Dissertatio*, 47, p. 173-186.

PERLER, D. 2000. "Essentialism and Direct Realism: some Late Medieval Perspective". *Topoi* 19, p. 111-122.

SILVA, M. A. O. da. 2013. "Essência e reduplicação em Tomás de Aquino". In: SILVA, M. A. O. da. (Org.). *Linguagem e Verdade na Filosofia Medieval*. Salvador: Quarteto Editora, p. 109-125.

STORCK, A. C. 2004. "Autonomia e Subalternação. Notas acerca da estrutura e dos conflitos das teologias em Tomás de Aquino". In: ÉVORA, F.; FARIA, P.; LOPARIC, A.; SANTOS, L. H. L. dos; ZINGANO, M. (Org.). *Lógica e Ontologia*: ensaios em homenagem a Balthazar Barbosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, p. 387-418.

STUMP, E. 1998. "Aquinas's Account of the Mechanisms of Intellective Cognition". *Revue Internationale de Philosophie* 204, p. 287-307.

WOLTERSTORFF, N. 1970. *On Universals*: An Essay in Ontology. Chicago: The University of Chicago Press.

Recebido em 20 de janeiro de 2021. Aceito em 25 de janeiro de 2021.

doispontos:
Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos

A alma humana como *hoc aliquid* e como *substância* em Tomás de Aquino

The human soul as *hoc aliquid* and as *substance* in Thomas Aquinas

Pedro Thyago dos Santos Ferreira
Doutorando do Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ
pedrothyago2009@bol.com.br

Resumo: Tomás de Aquino define a alma humana de maneira semelhante a Aristóteles: ela é a *forma substancial do corpo humano potencialmente vivo*. Todavia, um dos problemas da psicologia tomista consiste, de acordo com D. Abel, em classificar a alma humana por meio de termos comumente utilizados para nomear os compostos hilemórficos, a saber, *substância* e *hoc aliquid*. Se a alma humana é parte de um composto, como poderia ser chamada de *substância* e de *hoc aliquid*? O objetivo deste artigo consiste em mostrar qual é a estratégia subjacente a esta classificação utilizada por Tomás. Sugerimos que ela remonta a Aristóteles quando ele atribui diferentes significados aos termos *substância* e *hoc aliquid*. A novidade de Tomás está em expandir este campo semântico, introduzindo um significado que se aplica exclusivamente à alma humana, a saber, o *sentido peculiar*.

Palavras-chave: alma humana, forma substancial, *hoc aliquid*, substância, Tomás de Aquino, Aristóteles.

Abstract: Thomas Aquinas defines the human soul with the same words of Aristotle: it is *the substantial form of a human body potentially alive*. However, one problem of the thomistic psychology, according to D. Abel, consists in classifying the human soul by means of terms that are commonly used to name hylemorphic composites, namely, *substance* and *hoc aliquid*. If the human soul is a part of a hylemorphic composite, how could it be named as *substance* and *hoc aliquid*? The aiming of this paper consists of showing the strategy that underlies this classification used by Aquinas. We suggest that it comes from Aristotle when he attributes different meanings for the words *substance* and *hoc aliquid*. The novelty of Aquinas consists of expanding this semantic field, introducing a meaning which applies exclusively to the human soul, that is, *the peculiar sense*.

Keywords: human soul, substantial form, *hoc aliquid*, substance, Thomas Aquinas, Aristotle.

1. Introdução[1]

A definição da alma humana que se pode retirar dos escritos de Tomás de Aquino é aquela que, de algum modo, já encontramos nas obras aristotélicas: *a alma humana é a forma substancial do corpo humano potencialmente vivo*, ou seja, é o princípio de atualização do corpo, sendo responsável pelo surgimento de uma substância em ato pertencente à espécie humana (ver ARISTÓTELES, 1984, *De Anima*, II, 1, 412a19-21, p. 1438; TOMÁS DE AQUINO, 1951, *In De Anima*, II, lect. 1, §221; *Id.*, 2015, *Summa Theol.*, I, q. 75, art. 1, p. 355-357; *Ibid.*, *Summa Theol.*, I, q. 76, art. 1, p. 372-378). Todavia, a psicologia tomista apresenta vários elementos obscuros. Dentre eles, destaca-se a classificação da alma humana como uma *substância* e um *hoc aliquid* (ver TOMÁS DE AQUINO, 1951, *In De Anima*, II, lect. 1, §215; *Id.*, 2015, *Summa Theol.*, I, q. 75, art. 2, ad 1, p. 359; *Id.*, 2012, *Q. de Anima*, q. 1, p. 33-51; *Id.*, 1949, *De spirit. creat.*, q. 2, ad 16).

Por um lado, o termo *substância* refere-se, sobretudo, aos compostos hilemórficos. Deste modo, um cão, uma pedra e uma rosa são ditos *substâncias*, mas a alma sensitiva do cão, a forma substancial da pedra e a alma vegetativa da rosa não são assim designadas. O termo *hoc aliquid*, por outro lado, é a versão latina da expressão aristotélica *tóde ti* e possui diversas traduções: *este algo*, *algo determinado*, *alguma coisa*, *um certo isto*, *algo designado* ou *isto*. Comumente, o *hoc aliquid* é usado por Aristóteles e por Tomás como uma classificação de compostos, mas não de suas partes. Assim, usando o mesmo exemplo, um cão, uma pedra e uma rosa são chamados de *hoc aliquid*, mas a alma sensitiva do cão, a forma substancial da pedra e a alma vegetativa da rosa não são assim denominadas.

Isto posto, se a alma humana é parte de um composto, como poderia então ser chamada de *substância* e de *hoc aliquid*? Não conduziria isso à concepção de que a alma humana teria a mesma condição ontológica de um composto e não mais a condição de uma forma substancial?[2] A resposta de Tomás é engenhosa. Vejamos:

> [...] deve-se dizer que "este algo" [*hoc aliquid*] pode ser compreendido de duas maneiras: de um modo, à maneira de qualquer coisa subsistente; de outro modo, à maneira de um subsistente completo na natureza de alguma espécie. No primeiro modo, exclui-se a inerência dos acidentes e das formas materiais. No segundo, exclui-se também a imperfeição da parte. De maneira que a mão pode ser chamada de "este algo" [*hoc aliquid*] no primeiro modo, mas não no segundo modo. Por conseguinte, pelo fato de a alma humana ser parte da espécie humana, então ela pode ser chamada de "este algo" [*hoc aliquid*] no primeiro modo, como se fosse subsistente, mas não no segundo,

[1] Utilizaremos as seguintes abreviaturas para as obras de Tomás: 1. *In Sent.* (*Comentário às Sentenças*); 2. *In De Anima* (*Comentário ao De Anima*); 3. *In De Causis* (*Comentário ao Livro das Causas*); 4. *In Metaphys.* (*Comentário à Metafísica*); 5. *De ente* (*Ente e Essência*); 6. *De spirit. creat.* (*Questões Disputadas Sobre as Criaturas Espirituais*); 7. *Q. de Anima* (*Questões Disputadas Sobre a Alma*); 8. *De Pot.* (*Questões Disputadas Sobre o Poder de Deus*); 9. *Cont. Gent.* (*Suma Contra os Gentios*); 10. *Summa Theol.* (*Suma Teológica*). Todas as citações diretas de Tomás em latim serão referenciadas de acordo com o ano e, sempre que possível, a numeração do *Opera Omnia* disponibilizado no site *Corpus Thomisticum*. As citações indiretas de Tomás serão referenciadas de acordo com o ano e, sempre que possível, a paginação e a numeração das traduções indicadas na lista bibliográfica. As citações diretas em português serão referenciadas de acordo com o ano, a paginação e a numeração das traduções indicadas na lista bibliográfica (caso haja uma tradução em português) ou de acordo com o ano e, sempre que possível, a numeração do *Opera Omnia* do site *Corpus Thomisticum*. As citações diretas e indiretas de Aristóteles serão referenciadas de acordo com o ano, a paginação e a numeração das traduções indicadas na lista bibliográfica.

[2] S. THOMAE DE AQUINO, 2000, *Summa Theol.*, I, q. 29, art. 2, co.: "Alio modo dicitur substantia subiectum vel suppositum quod subsistit in genere substantiae. Et hoc quidem, communiter accipiendo, nominari potest et nomine significante intentionem, et sic dicitur suppositum. Nominatur etiam tribus nominibus significantibus rem, quae quidem sunt res naturae, subsistentia et hypostasis, secundum triplicem considerationem substantiae sic dictae. Secundum enim quod per se existit et non in alio, vocatur subsistentia, illa enim subsistere dicimus, quae non in alio, sed in se existunt. Secundum vero quod supponitur alicui naturae communi, sic dicitur res naturae; sicut hic homo est res naturae humanae. Secundum vero quod supponitur accidentibus, dicitur hypostasis vel substantia. Quod autem haec tria nomina significant communiter in toto genere substantiarum, hoc nomen persona significat in genere rationalium substantiarum". *Ibid.*, *Summa Theol.*, I, q. 75, art. 2, arg. 1: "Videtur quod anima humana non sit aliquid subsistens. Quod enim est subsistens, dicitur hoc aliquid. Anima autem non est hoc aliquid, sed compositum ex anima et corpore. Ergo anima non est aliquid subsistens".

uma vez que, de fato, o composto de alma e corpo é chamado de "este algo" [*hoc aliquid*] desta maneira (TOMÁS DE AQUINO, 2015, *Summa Theol.*, I, q. 75, art. 2, ad 1, p. 359, tradução modificada).[3]

Neste trecho, Tomás, primeiramente, atribui dois significados ao termo *hoc aliquid*, a saber: (a) *aquilo que é subsistente por si e que não é completo em alguma espécie*; (b) *aquilo que é subsistente por si e que é completo em alguma espécie*. Posteriormente, ele afirma que os compostos hilemórficos preenchem o significado (b), ao passo que as almas humanas satisfazem o sentido (a). Portanto, conclui Tomás, a alma humana é denominada como *hoc aliquid* por ser subsistente por si, mas não por ter uma condição ontológica semelhante à de um composto.

Contudo, esta resposta não parece de todo convincente. Não consistiria ela em uma subversão do sentido original (ou seja, aristotélico) de *substância* e de *hoc aliquid*? Para D. Abel, em Aristóteles, *hoc aliquid* teria somente o significado (b). Com isto, tal termo atribuir-se-ia somente aos compostos (ABEL, 1995, p. 229-234). Ademais, conforme a metafísica aristotélica, uma coisa só poderia ser classificada como *substância* se opera por si mesma e também, segundo a metafísica tomista, se não compartilha seu ato de ser com outra coisa. Todavia, a alma humana necessita dos sentidos para realizar a atividade intelectiva e, além disso, comunica o ato de ser ao corpo e, consequentemente, ao composto (ver TOMÁS DE AQUINO, 2015, *Summa Theol.*, I, q. 75, art. 2, ad 3, p. 360; *Ibid.*, *Summa Theol.*, I, q. 76, art. 5, p. 391-394; *Id.*, 1990, *Cont. Gent.*, II, 43, §1196, p. 236-237; *Ibid.*, *Cont. Gent.*, II, 54, §1290-1292, p. 256). Portanto, conclui o autor, é problemático classificar a alma humana como *substância* e como *hoc aliquid*, pois assim se enfraquece por demais a concepção aristotélica de *substância* e de *hoc aliquid*.

O objetivo deste artigo não será o de apresentar uma discussão detalhada sobre o tema do *hoc aliquid* e a sua relação com a doutrina da substância em Aristóteles e em Tomás.[4] Considerando somente Aristóteles, a título de ilustração, percebe-se que *ser uma substância* inclui em si cinco propriedades, a saber: (a) ser substrato de inerência e de predicação das outras categorias aristotélicas; (b) ser subsistente em si e por si; (c) ser algo determinado (*hoc aliquid* ou *tóde ti*); (d) possuir intrínseca unidade; e (e) ser ato ou atualidade (REALE, 2014a, p. 98). Ao contrário, o nosso objetivo será o de criticar Abel em seu próprio terreno, assumindo *com* ele que há uma sinonímia entre *hoc aliquid* e *substância* em Aristóteles e Tomás (a qual, de fato, possui suporte textual)[5], para mostrar *contra* ele que a estratégia tomista de entender os termos *substância* e *hoc aliquid* como polissêmicos remonta a Aristóteles. Para tanto, este artigo terá duas partes: na primeira, trataremos do sentido de *substância* e de *hoc aliquid* em Aristóteles; na segunda, trataremos do sentido de *substância* e de *hoc aliquid* em Tomás de Aquino.

2. Hoc aliquid e substância em Aristóteles

Comecemos nossa investigação por uma análise das *Categorias*, obra dedicada aos tipos de predicação. Nela, Aristóteles defende que existem dois tipos de substâncias. Por um lado, há as *substâncias primeiras*, que são os indivíduos e os sujeitos de inerência das propriedades essenciais e acidentais. Por outro, há as *substâncias segundas*, que são os gêneros e as espécies, ou seja, as propriedades universais atribuídas

[3] S. THOMAE DE AQUINO, 2000, *Summa Theol.*, I, q. 75, art. 2, ad 1: "[...] dicendum quod hoc aliquid potest accipi dupliciter, uno modo, pro quocumque subsistente, alio modo, pro subsistente completo in natura alicuius speciei. Primo modo, excludit inhaerentiam accidentis et formae materialis, secundo modo, excludit etiam imperfectionem partis. Unde manus posset dici hoc aliquid primo modo, sed non secundo modo. Sic igitur, cum anima humana sit pars speciei humanae, potest dici hoc aliquid primo modo, quasi subsistens, sed non secundo modo, sic enim compositum ex anima et corpore dicitur hoc aliquid".

[4] Para maior aprofundamento, ver BOSTOCK, 2003, p. 83-85; SMITH, 2005; ANGIONI, 2000, p. 120-121, nota 67; *Id.*, 2005, p. 153-154; IRWIN, 1997, p. 400-401; REALE, 2014a, p. 87-109; *Id.*, 2014b, p. 241-242; GALLUZZO, 2007; *Id.*, 2009; *Id.*, 2014.

[5] Ver ARISTÓTELES, 2015, *Metafísica*, VII, 1, 1028a10-31, p. 287-289; TOMÁS DE AQUINO, 1961, *In Metaphys.*, VII, lect. 1, §1247. Tal sinonímia aparece, por exemplo, em ABEL, 1995, p. 231/p. 235, nota 39. Ela também é defendida em BAZÁN, 1997, p. 98.

a várias substâncias primeiras. Por exemplo, *um* cavalo e *um* homem são substâncias primeiras, pois se referem a um indivíduo, já *cavalo* e *homem* são substâncias segundas, pois se referem a muitos indivíduos. Aristóteles adverte que os indivíduos são os itens que se podem chamar propriamente de *substância*, ao passo que o gênero e a espécie são chamados assim de modo secundário. Igualmente, o *hoc aliquid* aplica-se propriamente às substâncias primeiras, pois são individuais e numericamente unas, e impropriamente às substâncias segundas, pois são atribuições ditas de várias coisas. Portanto, *substância* e *hoc aliquid* possuem, nesta obra, um sentido próprio, que é dado aos indivíduos, e outro derivado, que é dado aos gêneros e às espécies.[6]

Na *Metafísica*, por seu turno, Aristóteles passa a analisar a substância primeira, no intuito de descobrir o princípio de sua substancialidade. Para tanto, ele considera a substância primeira como um composto hilemórfico, ou seja, como uma composição de forma substancial e matéria privada de determinação formal. Os termos *substância* e *hoc aliquid*, por sua vez, são utilizados com significados diferentes para estas partes e para o composto enquanto tal. A *matéria* é *substância* e *hoc aliquid* em sentido impróprio, pois (a) é o substrato de inerência da forma substancial e das mudanças que ocorrem entre os opostos; (b) adquire atualidade, subsistência por si, unidade e determinação genérica e específica graças à forma substancial; (c) é *substância* e *hoc aliquid* em potência. A *forma substancial*, por sua vez, é *substância* e *hoc aliquid* porque (a) é um tipo de substrato, já que a matéria depende dela; (b) tem autonomia em relação à matéria, uma vez que pode ser conhecida sem a matéria à qual está unida; (c) é o princípio de determinação da matéria, ou seja, princípio pelo qual a matéria se torna uma substância de determinada espécie; (d) é o princípio de unidade da matéria e do composto; (e) é o princípio de atualização do composto. O composto, por fim, é *substância* e *hoc aliquid* porque (a) é o substrato último dos predicados acidentais e essenciais, (b) tem autonomia em relação a outros compostos; (c) é um indivíduo pertencente a um determinado gênero e

[6] ARISTÓTELES, 2016, *Categorias*, 2a11-14, p. 67: "Substância — aquilo a que chamamos substância de modo mais próprio, primeiro e principal — é aquilo que nem é dito de algum sujeito nem está em algum sujeito, como, por exemplo, um certo homem ou um certo cavalo. Chamam-se substâncias segundas as espécies a que as coisas primeiramente chamadas substâncias pertencem e também os géneros dessas espécies. Por exemplo, um certo homem pertence à espécie homem e animal é o género dessa espécie; por conseguinte, homem e animal são chamados substâncias segundas". *Ibid.*, *Categorias*, 3b10-18, p. 73: "Todas as substâncias parecem significar um certo *isto* [*hoc aliquid*]. No que respeita às substâncias primeiras, é incontestavelmente verdade que elas significam um certo *isto* [*hoc aliquid*]; pois a coisa revelada é indivisível e numericamente una. Mas, quanto às substâncias segundas, embora pareça, pela forma como são nomeadas — quando dizemos 'homem' ou 'animal' —, que significam igualmente um certo *isto* [*hoc aliquid*], isso não é de facto verdade. O que elas significam é antes uma certa qualificação, pois o sujeito não é um como é a substância primeira, mas homem e animal são ditos de diversas coisas".

espécie; (d) é algo uno graças à forma substancial que ordena as partes materiais; (e) é ato, pois as suas partes materiais são atualizadas pela forma substancial.[7]

Como se percebe, a *Metafísica* apresenta a forma substancial como o princípio de substancialidade do composto. Entretanto, não é claro se a *Metafísica* contraria as *Categorias*, defendendo que a forma substancial é primariamente *substância* e *hoc aliquid*, ou se ela preserva a posição das *Categorias*, defendendo que o composto é o referente principal destes termos. Deste modo, G. Galluzzo apresenta duas abordagens possíveis (GALLUZZO, 2007, p. 438-440/p. 444-445):

1. *Abordagem Incompatibilista*: defende a descontinuidade entre as *Categorias* e a *Metafísica*. Na primeira obra, o sentido principal de *substância* e de *hoc aliquid* seria o de *indivíduo*, referindo-se ao composto. Na segunda, o sentido principal seria o de *princípio de substancialidade do composto*, referindo-se à forma substancial;[8]

2. *Abordagem Compatibilista*: defende a continuidade entre as *Categorias* e a *Metafísica*. Nas duas obras, o sentido principal seria o de *indivíduo*, referindo-se ao composto. O papel da forma substancial como princípio de substancialidade não a tornaria primariamente *substância* e *hoc aliquid*.[9]

A breve exposição acima mostra que Aristóteles trabalha com um sentido flexível de *hoc aliquid* e de *substância* que pode ser atribuído à matéria, à forma substancial e ao composto: quando relacionados à

[7] ARISTÓTELES, 2015, *Metafísica*, VII, 3, 1029a28-30, p. 293-294: "Portanto, para quem considera o problema desse ponto de vista [do ponto de vista da substância enquanto substrato], segue-se que substância é a matéria. Mas isso é impossível; pois as características da substância são, sobretudo, o fato de ser separável e de ser 'algo determinado' [*hoc aliquid*]: por isso a forma e o composto de matéria e forma parecem mais substância do que a matéria". *Ibid.*, *Metafísica*, VII, 11, 1037a22-23, p. 339: "Da substância entendida como forma não existem partes materiais; mas existem no sínolo; deste, em certo sentido, existe noção e, noutro, não existe. Não existe enquanto ele é unido à matéria, porque a matéria é indeterminável; ao invés, existe noção se o considerarmos segundo a substância primeira, por exemplo, a noção do homem é a de sua alma. A substância é forma imanente, cuja união com a matéria constitui a substância-sínolo (pensemos, por exemplo, na concavidade: da união desta com o nariz deriva o nariz achatado e o achatado); na substância entendida no sentido do sínolo (como, por exemplo, no nariz achatado e em Cálias) está presente a matéria". *Ibid.*, *Metafísica*, VIII, 1, 1042a24-32, p. 371: "E substância é o substrato, o qual, em certo sentido, significa a matéria (chamo matéria o que não é 'algo determinado' [*hoc aliquid*] em ato, mas 'algo determinado' [*hoc aliquid*] só em potência), num segundo sentido significa a essência e a forma (a qual, sendo 'algo determinado' [*hoc aliquid*], pode ser separada pelo pensamento), e, num terceiro sentido, significa o composto de matéria e forma (e só este está submetido à geração e corrupção e é separado em sentido próprio, enquanto as substâncias entendidas segundo a forma algumas são separadas, outras não)". *Ibid.*, *Metafísica*, XII, 3, 1070a12-13, p. 549: "Três são as substâncias: (a) uma é a matéria, que é 'algo determinado' [*hoc aliquid*] só aparentemente (de fato, tudo o que é por contato e não por íntima união natural é matéria e substrato); (b) outra é a natureza das coisas, que é 'algo determinado' [*hoc aliquid*], e é um estado determinado que constitui o fim da geração; (c) a terceira é a que deriva da união dessas duas coisas, ou seja, o indivíduo, Sócrates ou Cálias". A mesma posição encontra-se em *Id.*, 1984, *De Anima*, II, 1, 412a6-9, p. 1437. Aparentemente, *Metafísica* VIII, 1 utiliza o termo *hoc aliquid* com o mesmo sentido para a matéria, a forma e o composto. Entretanto, podemos sugerir uma outra possível interpretação para este texto. Aristóteles parece apresentar a seguinte classificação em *Metafísica* VIII, 1: (a) *substância* significaria *substrato ou matéria*, porque a matéria seria *hoc aliquid em potência*; (b) *substância* significaria *essência ou forma*, pois a forma substancial seria *hoc aliquid* enquanto isto significaria *ser separável pelo pensamento*; (c) *substância* significaria *composto*, pois o composto seria *hoc aliquid* enquanto isto significaria *ser separável em sentido próprio*. Assim, *Metafísica* VIII, 1 parece sugerir que o termo *substância* teria três sentidos, a saber: *substrato ou matéria*, *essência ou forma* e *composto*. Ademais, ele parece sugerir que o termo *hoc aliquid* estaria relacionado à noção de separabilidade e possuiria três sentidos, a saber: *aquilo que é separável em potência* (correspondendo ao termo *substância* no sentido de *substrato ou matéria*), *aquilo que é separável pelo pensamento* (correspondendo ao termo *substância* no sentido de *essência ou forma*), *aquilo que é separável em sentido próprio* (correspondendo ao termo *substância* no sentido de *composto*). Logo, embora não seja nosso objetivo apresentar uma análise profunda dos textos aristotélicos, o texto de *Metafísica* VIII pode ser interpretado legitimamente de modo a corroborar sentidos diferentes para os termos *substância* e *hoc aliquid*.

[8] Tal abordagem é defendida em REALE, 2014a, p. 101-103; *Id.*, 2015, p. 364-365 e parece ser sustentada em ARISTÓTELES, 2015, *Metafísica*, VII, 17, 1041a9-10, p. 361; *Ibid.*, *Metafísica*, VII, 17, 1041b5-10, p. 363.

[9] Tal abordagem é defendida em LOUX, 2008, p. 154-156 (especialmente nota 58) e parece ser sustentada em ARISTÓTELES, 2015, *Metafísica*, VII, 3, 1029a28-30, p. 293-295.

matéria, estes termos significam *substrato da forma substancial*; quando relacionados à forma substancial, eles significam *princípio de substancialidade do composto*; quando relacionados ao composto, eles significam *indivíduo*.

Ora, se *substância* e *hoc aliquid* têm significados variados, então nada impediria Tomás de estender o campo semântico destas palavras, incluindo um sentido que se referisse à alma humana. Ademais, a posição tomista não poderia estar *a priori* em desacordo com a concepção aristotélica, pois não há clareza quanto ao que é prioritariamente *substância* e *hoc aliquid* em Aristóteles. Portanto, a crítica de Abel seria válida somente se Tomás interpretasse a natureza da alma em contraposição à maneira como ele mesmo interpreta a natureza da substância em Aristóteles. Avaliaremos, na segunda parte, se isto de fato ocorre.

3. Hoc aliquid e substância em Tomás de Aquino

No *Comentário à Metafísica*, Tomás se declara defensor da abordagem compatibilista acima descrita. Ele adverte que as *Categorias* e a *Metafísica* analisam a substância sob pontos de vista diferentes, preservando, porém, o sentido principal de *substância* como *substância primeira*. Vejamos:

> Então ele [Aristóteles] conclui que é necessário estabelecer a verdade "acerca disto", isto é, acerca do sujeito ou da substância primeira, porque este sujeito parece ser substância em sentido mais forte. Assim, nas *Categorias* é dito que esta substância é chamada própria, principal e primordialmente de "substância". Substâncias deste tipo são, por sua natureza, sujeitos de todas as outras coisas, a saber, das espécies, dos gêneros e dos acidentes; enquanto as substâncias segundas, ou seja, os gêneros e as espécies, são sujeitos somente dos acidentes. E, além disso, elas têm esta natureza exclusivamente por causa das substâncias primeiras, pois o "homem é branco" na medida em que este homem é branco. Assim, é evidente que a divisão da substância aqui apresentada é quase a mesma da que é oferecida nas *Categorias*, pois por "sujeito" aqui é entendida a substância primeira. E o que ele [Aristóteles] chamou de gênero e universal, que parecem pertencer ao gênero e à espécie, está contido nas substâncias segundas. Entretanto, a essência [*quod quid erat esse*], aqui apresentada, é omitida naquela obra, pois ela pertence à ordem predicamental somente enquanto princípio. Ela não é um gênero, nem uma espécie nem uma coisa individual, mas sim o princípio formal de todas estas coisas (S. THOMAE DE AQUINO, 2000, *In Metaphys.*, VII, lect. 2, n. 5-6, tradução nossa).[10]

O trecho acima se refere à *Metafísica,* VII, 3 e 4. Nesta parte, Aristóteles dedica-se a investigar o que significa *substância* e, por isso, oferece para ela quatro significados: (a) essência; (b) universal; (c) gênero; (d) substrato. Dando atenção aos significados (a) e (d), ele defende, no capítulo 3, que *substância* significa *substrato* por ser "aquilo de que são predicadas todas as coisas, enquanto ele não é predicado de nenhuma outra" (ARISTÓTELES, 2015, *Metafísica,* VII, 3, 1028b36, p. 291), e, no capítulo 4, que *substância* significa *essência* por ser "aquilo que és por ti mesmo" (*Ibid.*, *Metafísica*, VII, 4, 1029b16, p. 297), isto é, aquilo que compete *per se* a algo, prescindindo de seus atributos acidentais.

Comentando estes capítulos, Tomás mostra que a transição de temas que ocorre na passagem dos capítulos 3 para o 4 da *Metafísica* reflete a transição de temas que ocorre na passagem das *Categorias* para a *Metafísica*. Para ele, as duas obras se dedicam ao mesmo objeto material, defendendo que o sentido principal de *substância* é o de *indivíduo* e que este termo se refere primordialmente à *substância primeira* ou *sujeito* (chamado na *Metafísica* de *composto* ou *sínolo*). Contudo, elas possuem objetos formais distintos:

[10] "Unde concludit quod determinandum est de hoc, idest de subiecto vel de substantia prima, quia tale subiectum maxime videtur substantia esse. Unde in praedicamentis dicitur quod talis substantia est quae proprie et principaliter et maxime dicitur. Huiusmodi enim secundum se omnibus aliis substant, scilicet speciebus et generibus et accidentibus. Substantiae vero secundae, idest genera et species, substant solis accidentibus. Et hoc etiam non habent nisi ratione primarum. Homo enim est albus inquantum hic homo est albus. Unde patet quod fere eadem est divisio substantiae hic posita, cum illa quae ponitur in praedicamentis. Nam per subiectum intelligitur hic substantia prima. Quod autem dixit genus et universale, quod videtur ad genus et species pertinere, continetur sub substantiis secundis. Hoc autem quod quid erat esse hic ponitur, sed ibi praetermittitur, quia non cadit in praedicamentorum ordine nisi sicut principium. Neque enim est genus neque species neque individuum, sed horum omnium formale principium".

por um lado, as *Categorias* analisam a substância enquanto substrato de predicação e, por isso, detém-se em afirmar que *substância* significa primordialmente *indivíduo*; por outro, a *Metafísica* investiga o *princípio formal* (*formale principium*) que faz de algo uma substância primeira e, assim, desmembra a substância primeira em matéria e forma substancial, examina a função da forma substancial e investiga em que sentido a forma substancial pode ser chamada de *substância*. A estrutura do livro VII da *Metafísica* deixa isto claro para Tomás, pois, no capítulo 3, Aristóteles repete o significado de *substância* como *substância primeira* já determinado pelas *Categorias* e, no capítulo 4, ele se propõe a investigar o princípio formal da substância primeira, introduzindo um assunto que não havia sido abordado anteriormente.

Continuando seu comentário, Tomás salienta que os termos *substância* e *hoc aliquid* são predicados analogamente à matéria, à forma substancial e ao composto enquanto tal.[11] Ademais, ele adverte que *substância* e *hoc aliquid* têm três atributos em seu sentido primário, a saber: (a) ser substrato de inerência; (b) subsistir por si, isto é, existir por si e não em outro; (c) ter natureza completa, isto é, enquadrar-se diretamente em um gênero e em uma espécie e possuir todo o necessário para realizar por conta própria as suas operações naturais. Noutros termos, o sentido primário de *substância* e *hoc aliquid* diz respeito a um indivíduo ao qual se pode ostensivamente apontar.[12]

Na sequência, Tomás investiga quais seriam os diferentes sentidos que os termos *substância* e *hoc aliquid* assumem quando aplicados à matéria, à forma substancial e ao composto. A *matéria* é *substância* e *hoc aliquid* porque (a) é o substrato ao qual se une a forma substancial e no qual ocorrem as modificações entre os contrários; (b) não subsiste por si, já que não pode existir separada da forma substancial nem de modo conceitual nem de modo real; (c) é em potência *substância* e *hoc aliquid* em sentido primário. Logo, cabe a ela o *sentido impróprio de substância* e *hoc aliquid*.[13] O *composto*, por sua vez, é *substância* e *hoc aliquid*, porque (a) é o substrato último de predicação e de inerência; (b) subsiste por si, já que existe separado de outros compostos de modo real; (c) possui natureza completa. Assim, ele é *substância* e *hoc aliquid em*

[11] S. THOMAE DE AQUINO, 2000, *In Metaphys.*, VII, lect. 2, n. 7: "Dicit ergo primo, quod subiectum, quod est prima substantia particularis, in tria dividitur; scilicet in materiam, et formam, et compositum ex eis. Quae quidem divisio non est generis in species, sed alicuius analogice praedicati, quod de eis, quae sub eo continentur, per prius et posterius praedicatur. Tam enim compositum quam materia et forma particularis substantia dicitur, sed non eodem ordine; et ideo posterius inquiret quid horum per prius sit substantia".

[12] *Ibid.*, *In Metaphys.*, V, lect. 10, n. 6: "Deinde cum dicit accidit itaque reducit dictos modos substantiae ad duos; dicens, quod ex praedictis modis considerari potest, quod substantia duobus modis dicitur: quorum unus est secundum quod substantia dicitur id quod ultimo subiicitur in propositionibus, ita quod de alio non praedicetur, sicut substantia prima. Et hoc est, quod est hoc aliquid, quasi per se subsistens, et quod est separabile, quia est ab omnibus distinctum et non communicabile multis". *Ibid.*, *In De Anima*, II, lect. 1, n. 5: "Substantia vero composita est, quae est hoc aliquid. Dicitur enim esse hoc aliquid, id est aliquid demonstratum quod est completum in esse et specie; et hoc convenit soli substantiae compositae in rebus materialibus". *Ibid.*, *Q. de Anima*, q. 1, co.: "Dicendum quod hoc aliquid proprie dicitur individuum in genere substantiae. Dicit enim philosophus in praedicamentis, quod primae substantiae indubitanter hoc aliquid significant; secundae vero substantiae, etsi videantur hoc aliquid significare, magis tamen significant quale quid. Individuum autem in genere substantiae non solum habet quod per se possit subsistere, sed quod sit aliquid completum in aliqua specie et genere substantiae".

[13] *Ibid.*, *In Metaphys.*, VII, lect. 2, n. 20: "Non est ergo intelligendum, quod substantia actu existens (de qua hic loquimur) de materia praedicetur praedicatione univoca, sive quae est per essentiam. Iam enim supra dixerat, quod materia non est quid, neque aliquid aliorum. Sed intelligendum est de denominativa praedicatione, per quem modum accidentia de substantia praedicantur". *Ibid.*, *In Metaphys.*, VIII, lect. 1, n. 7: "Materia enim dicitur substantia non quasi ens aliquid actu existens in se considerata, sed quasi in potentia, ut sit aliquid actu, haec dicitur esse hoc aliquid". *Ibid.*, *In Metaphys.*, VIII, lect. 1, n. 8: "Secundo ibi, quia vero dicit, quod necesse est in substantiis sensibilibus ponere materiam quasi substantiam et subiectum. In omni enim mutatione oportet esse subiectum commune terminis mutationis in contrariis mutationibus". *Ibid.*, *In De Anima*, II, lect. 1, n. 5: "Materia quidem est, quae secundum se non est hoc aliquid, sed in potentia tantum ut sit hoc aliquid".

sentido primário.[14] A *forma substancial*, por fim, é *substância* e *hoc aliquid*, porque (a) é aquilo pelo qual a matéria é atualizada e se torna um composto; (b) não subsiste por si, já que existe separada da matéria de modo conceitual, mas não de modo real; (c) é o princípio pelo qual se recebe a determinação genérica e específica; (d) é o princípio pelo qual algo assume o sentido primário de *substância* e *hoc aliquid*. Portanto, cabe-lhe ser *substância* e *hoc aliquid em sentido secundário*.[15]

Percebe-se que até aqui não há nada além de uma leitura compatibilista de Aristóteles. A novidade ocorrerá, contudo, ao avaliar qual é o sentido de *substância* e de *hoc aliquid* satisfeito pela alma humana. Como vimos, o sentido primário congrega três atributos: *ser substrato de inerência*, *ser subsistente por si* e *ter natureza completa*. Somente os compostos possuem os três. A alma humana, por seu turno, deve ser classificada como *substância* e como *hoc aliquid* secundariamente, pois é o princípio formal pelo qual um corpo potencialmente vivo se torna um ser vivo, isto é, um composto.[16] Entretanto, Tomás endossa que ela possui certos atributos do sentido primário. Passemos ao exame de cada um destes atributos, o que nos permitirá mostrar não só em que sentido a alma humana é *substância* e *hoc aliquid*, mas também que a subsistência por si é uma propriedade que pode ser conferida, em Tomás, aos compostos e a algumas de suas partes.[17]

O primeiro atributo do sentido primário é o de ser *substrato de inerência*. Conforme Tomás, a alma humana, por ser uma forma substancial, deve atualizar o corpo como um todo e cada uma de suas partes (ver TOMÁS DE AQUINO, 2015, *Summa Theol.*, I, q. 76, art. 8, p. 398-401; *Id.*, 2012, *Q. de Anima*, q. 10, p. 209-227). Deste modo, ela organizará cada uma das partes do corpo, atribuindo-lhes determinadas capacidades (ou faculdades) humanas. Por exemplo, ela organizará uma determinada parte corpórea como os olhos, atribuindo-lhes a faculdade da visão; ela organizará outra parte do corpo como a língua, atribuindo-lhe a faculdade do paladar e assim sucessivamente. Em outras palavras, graças à alma, cada faculdade humana será instanciada por uma determinada parte corpórea.

---

[14] S. THOMAE DE AQUINO, 2000, *In Metaphys.*, VII, lect. 2, n. 24: "compositum et est separabile, et est hoc aliquid". *Ibid.*, *In Metaphys.*, VIII, lect. 1, n. 7: "Compositum vero ex his dicitur esse substantia quasi separabile simpliciter, idest separatim per se existere potens in rerum natura; et eius solius est generatio et corruptio. Neque enim forma neque materia generatur aut corrumpitur nisi per accidens". *Ibid.*, *In De Anima*, II, lect. 1, n. 5: "Substantia vero composita est, quae est hoc aliquid. Dicitur enim esse hoc aliquid, id est aliquid demonstratum quod est completum in esse et specie; et hoc convenit soli substantiae compositae in rebus materialibus".

[15] *Ibid.*, *In Metaphys.*, V, lect. 10, n. 7: "Sed etiam forma et species uniuscuiusque rei, dicitur tale, idest substantia. In quo includit et secundum et quartum modum. Essentia enim et forma in hoc conveniunt quod secundum utrumque dicitur esse illud quo aliquid est. Sed forma refertur ad materiam, quam facit esse in actu; quidditas autem refertur ad suppositum, quod significatur ut habens talem essentiam". *Ibid.*, *In Metaphys.*, VII, lect. 2, n. 24: "Forma autem, etsi non sit separabilis, et hoc aliquid, tamen per ipsam compositum fit ens actu, ut sic possit esse separabile, et hoc aliquid". *Ibid.*, *In Metaphys.*, VII, lect. 17, n. 21: "Quare manifestum est quod in talibus quaestionibus quaeritur causa materiae, idest propter quid materia pertingat ad naturam eius quod definitur. Hoc autem quaesitum quod est causa materiae est species, scilicet forma qua aliquid est. Hoc autem est substantia, idest ipsa substantia quae est quod quid erat esse. Et sic relinquitur quod propositum erat ostendere, scilicet quod substantia sit principium et causa". *Ibid.*, *In Metaphys.*, VIII, lect. 1, n. 7: "Forma vero, quae et ratio nominatur, quia ex ipsa sumitur ratio speciei, dicitur substantia quasi ens aliquid actu, et quasi ens separabile secundum rationem a materia, licet non secundum rem". *Ibid.*, *In De Anima*, II, lect. 1, n. 5: "Forma autem est, secundum quam iam est hoc aliquid in actu". Vale frisar que Aristóteles entende a forma como universal. Tomás aceita isto em seus comentários a Aristóteles, mas o rejeita em suas obras próprias, defendendo que as formas são individuais.

[16] *Ibid.*, *In De Anima*, II, lect. 1, n. 11: "quod anima sit substantia, sicut forma vel species talis corporis, scilicet corporis physici habentis in potentia vitam".

[17] Para a descrição dos atributos do sentido primário de *substância* e *hoc aliquid*, adaptamos um argumento que apresentamos detalhadamente no artigo denominado *A Subsistência Por Si da Alma Humana e das Partes Corpóreas em Tomás de Aquino*, o qual foi submetido em 2020 à revista *Analytica*.

Todavia, a faculdade do intelecto seria uma exceção. Com efeito, esta seria uma faculdade cuja instanciação não se daria em uma parte corpórea por três razões (ver *Id.*, 2009-2014, *In Sent.*, II, d. 19, q. 1, art. 1; *Id.*, 2015, *Summa Theol.*, I, q. 75, art. 2, p. 358-359; *Ibid.*, *Summa Theol.*, I, q. 75, art. 5, p. 364-365; *Id.*, 1996, *In De Causis*, lect. 7, p. 53-59; *Ibid.*, *In De Causis*, lect. 15, p. 99-102): (a) *a extensão cognitiva do intelecto*: o intelecto é uma faculdade capaz de levar ao conhecimento de todas as naturezas corpóreas, o que seria impossível caso ele fosse uma faculdade instanciada por órgãos corpóreos, a qual está restrita a conhecer um determinado conjunto de coisas (por exemplo, a visão, faculdade instanciada pelos olhos, só consegue apreender as cores, estando impossibilitada de apreender os sons). Logo, o intelecto não é uma faculdade instanciada por órgãos corpóreos; (b) *o objeto conhecido pelo intelecto*: o intelecto é capaz de conhecer os aspectos universais das coisas, o que seria impossível caso ele fosse uma faculdade instanciada por órgãos corpóreos, a qual está restrita a conhecer os aspectos acidentais das coisas (por exemplo, a visão, faculdade instanciada pelos olhos, conhece a coloração de algo, mas não a natureza da cor). Logo, o intelecto não é uma faculdade instanciada por órgãos corpóreos; (c) *a capacidade de reflexão do intelecto*: o intelecto é capaz de chegar à consciência do ato intelectivo e ao conhecimento de sua própria natureza, o que seria impossível caso ele fosse uma faculdade instanciada por órgãos corpóreos, a qual está direcionada a conhecer somente as propriedades acidentais dos objetos extramentais (por exemplo, a visão, faculdade instanciada pelos olhos, vê as cores das coisas que existem no mundo exterior, mas é incapaz de levar à consciência do exercício da atividade de ver e ao conhecimento de sua própria natureza). Logo, o intelecto não é uma faculdade instanciada por órgãos corpóreos.[18]

Embora a faculdade intelectual não seja instanciada por alguma parte corpórea do ser humano, parece necessário, no entanto, que alguma parte do ser humano a instancie. Ora, se o intelecto não é instanciado por uma parte corpórea, então, conclui-se, deve sê-lo por uma parte que não seja corpórea, a saber, pela alma humana. Logo, enquanto as partes corpóreas serão aquilo que instanciará as faculdades sensitivas e vegetativas, a alma humana será aquilo que instanciará a faculdade intelectual.[19] Em suma, podemos dizer que a alma humana e as partes corpóreas compartilham o aspecto de serem instâncias de determinadas faculdades e operações. Noutros termos, podemos dizer que elas compartilham o aspecto de serem *sujeitos ou substratos por si*[20] *das faculdades e operações humanas*.

Pois bem, o nosso raciocínio afirma que as partes corpóreas são os sujeitos ou substratos por si das faculdades vegetativas e sensitivas e que a alma humana é o sujeito ou substrato por si da faculdade intelectual. Todavia, Tomás também compreende os compostos como os sujeitos ou substratos por si das faculdades vegetativas, sensitivas e intelectuais (ver TOMÁS DE AQUINO, 2015, *Summa Theol.*, I, q. 75, art. 2, ad 2,

[18] Não é nosso intuito discutir detalhadamente estas três provas e os seus problemas. Para R. Pasnau (1998; 2001) e J. Novak (1987) estas provas são vítimas da chamada *falácia de conteúdo*, na qual se infere a natureza real material ou imaterial da faculdade a partir dos conteúdos intencionais particulares ou universais nela presentes. Com efeito, os sentidos serão faculdades instanciadas por órgãos corpóreos (ou seja, terão natureza real material), porque conhecem as qualidades sensíveis individuais de uma coisa (ou seja, porque possuem em si conteúdos intencionais particulares); o intelecto não será instanciado por um órgão corpóreo (ou seja, terá natureza real imaterial), porque conhece a essência de uma coisa (ou seja, porque possui em si conteúdos intencionais universais). O problema desta inferência reside no fato de ela partir de uma premissa de cunho intencional (a saber, dos conteúdos particulares ou universais presentes em uma faculdade) para uma conclusão de cunho real (a saber, para a natureza material ou imaterial da faculdade) sem uma premissa intermediária que justifique esta passagem. Para mais detalhes sobre os argumentos da imaterialidade do intelecto e a falácia de conteúdo, ver também KLIMA, 2001a, 2001b; CORY, 2017; O'CALLAGHAN, 2015.

[19] S. THOMAE DE AQUINO, 2000, *Summa Theol.*, I, q. 76, art. 1, ad 1: "virtus intellectiva non est virtus alicuius organi corporalis, sicut virtus visiva est actus oculi; intelligere enim est actus qui non potest exerceri per organum corporale, sicut exercetur visio".

[20] Introduzimos o qualificativo *por si* a *sujeito ou substrato*, porque Tomás compreende o acidente da quantidade como o *sujeito ou substrato* dos demais acidentes, mas não como o sujeito ou substrato *por si* deles, já que somente aquilo que existe por si (ou seja, que subsiste por si) pode ser sujeito ou substrato por si de algo (ver TOMÁS DE AQUINO, 2015, *Summa Theol.*, I, q. 78, art. 3, ad 2, p. 428; *Id.*, 2013, *Summa Theol.*, III, q. 77, art. 2, ad 1, p. 313). Se, como veremos, Tomás afirma que a alma humana e as partes corpóreas são subsistentes por si, então devemos compreendê-las como os sujeitos ou substratos por si das faculdades e operações humanas.

p. 359-360; *Ibid.*, *Summa Theol.*, I, q. 77, art. 5, p. 412-413). Como resolver esta dificuldade? Para unir estas duas posições e resolver este problema, devemos distinguir dois tipos de substrato ou sujeito por si em Tomás:[21] (a) *sujeitos ou substratos por si, em nível imediato, das faculdades e das operações* (os quais as seriam as partes corpóreas e a alma humana); (b) *sujeitos ou substratos por si, em nível próprio, das faculdades e das operações* (os quais seriam os compostos).[22] Portanto, em primeiro lugar, os *compostos* serão os *sujeitos ou substratos por si, em nível próprio, das faculdades e operações sensitivas, vegetativas e intelectuais*; em segundo, as *partes corpóreas* serão os *sujeitos ou substratos por si, em nível imediato, das faculdades e operações sensitivas e vegetativas*; e, em terceiro, a *alma humana* será o *sujeito ou substrato por si, em nível imediato, da faculdade e operação intelectuais*, possuindo, assim, o primeiro atributo do sentido primário de *substância* e de *hoc aliquid*.

O segundo atributo do sentido primário é o da *subsistência por si*. Há um famoso axioma na filosofia tomista segundo o qual *toda coisa age na medida em que existe em ato*,[23] ou seja, algo é sujeito ou substrato por si de faculdades e operações na medida em que recebe o ato de ser ou a existência por meio da forma. Resumidamente, ele significa que *algo é sujeito ou substrato por si de faculdades e de operações na medida em que é sujeito por si ou recipiente do ato de ser*.[24] Ora, as formas substanciais distintas da alma humana são princípios que conferem ao corpo e às suas partes certas faculdades e operações, mas não são sujeitos por si destas faculdades e operações. Se há uma correspondência entre *ser sujeito por si de faculdades e de operações* e *ser recipiente do ato de ser*, então podemos afirmar que estas formas não são recipientes do ato de ser, mas sim princípios que conferem este ato ao corpo e às suas partes. As partes corpóreas e a alma humana, por sua vez, são sujeitos por si de faculdades e de operações. Se há uma correspondência entre *ser sujeito por si de faculdades e de operações* e *ser recipiente do ato de ser*, então podemos afirmar que as partes corpóreas e a alma humana são recipientes do ato de ser.

Por um lado, Tomás afirma que a alma humana é a forma substancial responsável não só por organizar o corpo e as suas partes, mas também por conferir o ato de ser ao corpo e às suas partes. Em outros termos,

[21] Tomás parece defender algo semelhante em: S. THOMAE DE AQUINO, 2000, *Summa Theol.*, I, q. 75, art. 2, ad 2: "Vel dicendum quod per se agere convenit per se existenti. Sed per se existens quandoque potest dici aliquid si non sit inhaerens ut accidens vel ut forma materialis, etiam si sit pars. Sed proprie et per se subsistens dicitur quod neque est praedicto modo inhaerens, neque est pars. Secundum quem modum oculus aut manus non posset dici per se subsistens; et per consequens nec per se operans. Unde et operationes partium attribuuntur toti per partes. Dicimus enim quod homo videt per oculum, et palpat per manum, aliter quam calidum calefacit per calorem, quia calor nullo modo calefacit, proprie loquendo. Potest igitur dici quod anima intelligit, sicut oculus videt, sed magis proprie dicitur quod homo intelligat per animam". *Ibid.*, *Summa Theol.*, I, q. 76, art. 1, co.: "Attribuitur autem aliqua actio alicui tripliciter, ut patet per philosophum, V Physic., dicitur enim movere aliquid aut agere vel secundum se totum, sicut medicus sanat; aut secundum partem, sicut homo videt per oculum; aut per accidens, sicut dicitur quod album aedificat, quia accidit aedificatori esse album".

[22] Empregamos esta nomenclatura, pois a alma humana e as partes corpóreas, ainda que sejam, de fato, os sujeitos por si das faculdades e operações humanas, também fazem parte de um composto. Logo, o composto que integram será, propriamente falando, o sujeito por si destas faculdades e operações.

[23] Outra versão deste axioma é: *o agir segue o modo de ser (agere sequitur esse)*. Ele aparece, por exemplo, em: TOMÁS DE AQUINO, 1952, *De Pot.*, q. 3, art. 9; *Ibid.*, *De Pot.*, q. 3, art. 11; *Id.*, 2015, *Summa Theol.*, I, q. 50, art. 5, p. 125; *Ibid.*, *Summa Theol.*, I, q. 75, art. 2, p. 359; *Ibid.*, *Summa Theol.*, I, q. 75, art. 3, p. 361; *Id.*, 2012, *Q. de Anima*, q. 1, p. 43. Para mais detalhes, ver FISHER, 2017, pp. 93-105. Como nota K. Fisher, tal axioma é utilizado também em outros momentos: (a) para mostrar que somente Deus cria; (b) para mostrar que as criaturas agem em vista de um fim; (c) para mostrar que a alma é forma substancial do corpo; (d) para mostrar que todas as coisas produzem algo semelhante a si; (e) para mostrar que não há uma causa *per se* do mal. Não parece haver uma explícita relação deste axioma com o axioma *tudo o que é recebido, é recebido segundo o modo do recipiente* (FISHER, 2017, p. 95). Para mais detalhes sobre este outro axioma, ver WIPPEL, 2007, p. 113.

[24] S. THOMAE DE AQUINO, 2000, *De spirit. creat.*, q. 2, co.: "Nulla autem operatio convenit alicui nisi per aliquam formam in ipso existentem, vel substantialem vel accidentalem; quia nihil agit aut operatur nisi secundum quod est actu. Est autem unumquodque actu per formam aliquam vel substantialem vel accidentalem, cum forma sit actus; sicut ignis est actu ignis per igneitatem, actu calidus per calorem. Oportet igitur principium huius operationis quod est intelligere, formaliter inesse huic homini". *Ibid.*, *Summa Theol.*, I, q. 42, art. 1, ad 1: "Primus autem effectus formae est esse, nam omnis res habet esse secundum suam formam. Secundus autem effectus est operatio, nam omne agens agit per suam formam".

ela é aquilo pelo qual o corpo e as suas partes existem (ver TOMÁS DE AQUINO, 1990, *Cont. Gent.*, II, 43, §1196, p. 236-237; *Ibid.*, *Cont. Gent.*, II, 54, §1290-1292, p. 256; *Id.*, 2012, *Q. de Anima*, q. 10, ad 16, p. 225).[25] Por outro lado, Tomás defende que as partes corpóreas são parcelas do corpo que não só são organizadas pela forma substancial, mas que também recebem dela o ato de ser. Em outras palavras, ela é aquilo que existe graças ao ser conferido pela alma humana.[26] A partir destes dois pontos, podemos inferir duas coisas: primeira, que as partes corpóreas são sujeitos por si do ato de ser comunicado pela forma substancial, ou seja, elas são *recipientes do ato de ser*; segunda, que a alma é sujeito por si do ato de ser e princípio pelo qual este ato é conferido ao corpo e às suas partes, ou seja, ela é *recipiente* e *difusora do ato de ser*.

Pois bem, Tomás, em certos momentos, identifica a subsistência por si da alma humana com a *propriedade de possuir o ser*, ou seja, com a *propriedade de ser recipiente do ato de ser*.[27] Ademais, em dois textos, ele parece classificar a alma humana e as partes corpóreas como univocamente subsistentes por si. Vejamos os dois textos nos quais esta classificação aparece.

O primeiro texto já foi citado no princípio de nosso artigo, a saber, TOMÁS DE AQUINO, 2015, *Summa Theol.*, I, q. 75, art. 2, ad 1, p. 359. Nele, Tomás afirma que há dois tipos de itens subsistentes por si, a saber, aqueles especificamente completos e aqueles especificamente incompletos. Os compostos estão incluídos no primeiro tipo, ao passo que a alma humana e as partes corpóreas estão incluídas no segundo. Ao tratar deste segundo tipo, Tomás não parece propor uma diferença semântica entre a subsistência por si da alma humana e a subsistência por si das partes corpóreas. De fato, enquanto os compostos se distinguem da alma e das partes corpóreas porque aqueles são completos em espécie e estas são incompletas em espécie, a alma humana e as partes corpóreas não parecem ser diferenciadas entre si a partir de sentidos diferentes de subsistência por si.

Em *Id.*, 2012, *Q. de Anima*, q. 1, p. 40-45, por sua vez, Tomás inicialmente afirma que o termo *hoc aliquid* refere-se sobretudo aos indivíduos pertencentes ao gênero da substância (ou seja, aos compostos ou substâncias primeiras) e não ao gênero e à espécie dos compostos (ou seja, às substâncias segundas). Depois, tal como no texto anterior, ele apresenta dois tipos de itens subsistentes por si: (a) aqueles completos em gênero ou espécie; (b) aqueles incompletos em gênero ou espécie. Posteriormente, ele introduz as partes corpóreas no tipo (b) e, em certo momento de sua resposta, também insere a alma humana no mesmo tipo. Percebe-se, mais uma vez, que Tomás denomina indiferentemente a alma humana e as partes corpóreas como subsistentes por si, pois diferencia os compostos da alma humana e das partes corpóreas por meio

[25] Para mais detalhes sobre a relação entre forma substancial e ato de ser, ver BØGESKOV, 2013; GEACH, 2006.

[26] Tomás analisa detalhadamente as partes corpóreas e as partes do composto em, por exemplo, TOMÁS DE AQUINO, 1961, *In Metaphys.*, VII, lect. 9 e lect. 10.

[27] S. THOMAE DE AQUINO, 2000, *De Pot.*, q. 3, art. 9, co.: "quia rationalis anima in hoc a ceteris formis differt, quod aliis formis non competit esse in quo ipsae subsistant, sed quo eis res formatae subsistant; anima vero rationalis sic habet esse ut in eo subsistens; et hoc declarat diversus modus agendi". *Ibid.*, *Q. de Anima*, q. 1, co.: "Et quia unumquodque agit secundum quod est actu, oportet quod anima intellectiva habeat esse per se absolutum non dependens a corpore. Formae enim quae habent esse dependens a materia vel subiecto, non habent per se operationem: non enim calor agit, sed calidum". Ver também TOMÁS DE AQUINO, 1996, *Cont. Gent.*, IV, 49, §3840, p. 812.

da respectiva presença e ausência de completude em gênero ou espécie, mas não distingue a alma humana das partes corpóreas por meio de sentidos distintos de subsistência por si.[28]

Deste modo, se Tomás compreende a alma humana e as partes corpóreas como univocamente subsistentes por si nos textos indicados acima e se define a subsistência por si da alma humana como a *propriedade de ser recipiente do ato de ser*, então duas conclusões parecem se seguir: em primeiro lugar, que as partes corpóreas são subsistentes por si, pois são os recipientes do ato de ser comunicado pela forma substancial; em segundo lugar, que a alma humana é subsistente por si e princípio difusor do ato de ser ao corpo e às suas partes, pois ela é não só o recipiente do ato de ser, mas também a forma substancial responsável por comunicar o ato do qual é recipiente ao corpo e às suas partes.

Seguindo esta leitura, podemos endossar que tanto os compostos quanto algumas de suas partes (a saber, a alma e as partes corpóreas) são itens aos quais se pode atribuir a subsistência por si. Em primeiro lugar, os compostos são classificados como subsistentes por si, porque são recipientes do ato de ser conferido pela forma substancial que deles faz parte. Vimos que as formas substanciais são responsáveis por conferir existência ao corpo e às suas partes. Daí se retira que elas são, em última instância, os princípios que conferem a existência aos compostos enquanto tais, isto é, são aquilo por meio de que eles existem (ver TOMÁS DE AQUINO, 1990, *Cont. Gent.*, II, 43, §1196, p. 236-237). Se, por um lado, os compostos são os *sujeitos por si, em nível próprio, das faculdades vegetativas, sensitivas e intelectuais* e se, por outro lado, há uma correspondência entre *ser sujeito por si de faculdades e de operações* e *ser recipiente do ato de ser*, então os compostos serão os *recipientes, em nível próprio, do ato de ser*. Em segundo lugar, as partes corpóreas são classificadas como subsistentes por si, porque são recipientes de um ato de ser conferido pela forma substancial que atualiza o composto. Se, por um lado, elas são os *sujeitos por si, em nível imediato, das faculdades vegetativas e sensitivas* e se, por outro, há uma correspondência entre *ser sujeito por si de faculdades e de operações* e *ser recipiente do ato de ser*, então as partes corpóreas serão os *recipientes, em nível imediato, do ato de ser*. Em terceiro lugar, a alma humana também é classificada como subsistente por si, porque é recipiente do ato de ser. Se, por um lado, ela é o *sujeito por si, em nível imediato, da faculdade intelectual* e se, por outro, há uma correspondência entre *ser sujeito por si de faculdades e de operações* e *ser recipiente do ato de ser*, então a alma será o *recipiente, em nível imediato, do ato de ser*.[29]

Entretanto, vale ressaltar que o ato de ser do qual a alma humana é recipiente não pode provir de outra forma substancial (ver *Id.*, 2015, *Summa Theol.*, I, q. 75, art. 5, ad 3, p. 366). Isto é impossível por duas razões. Em primeiro lugar, porque se exigiria a presença de duas formas substanciais no composto (a saber, da própria alma e da forma que lhe confere o ato de ser), indo contra a doutrina tomista da unicidade da forma (ver *Ibid.*, *Summa Theol.*, I, q. 76, art. 3, p. 383-387; *Ibid.*, *Summa Theol.*, I, q. 76, art. 4, p. 387-391).[30] Em segundo lugar, porque se defenderia a atualização de uma forma substancial por outra forma

[28] É importante frisar que este texto define a subsistência por si como a *propriedade de não existir em outro como em seu sujeito*, o que talvez não concorde com a nossa definição da subsistência por si como a *propriedade de ser recipiente do ato de ser*. Todavia, estas duas definições parecem compatíveis. Por um lado, aquilo que não é subsistente por si *existe em outro como em seu sujeito*, pois se une a um determinado sujeito enquanto o *princípio difusor do ato de ser* a este sujeito (por exemplo, a alma vegetativa atualiza o corpo e as suas partes, organizando-os, comunicando-lhes o ato de ser e tornando-os os sujeitos por si de determinadas faculdades e operações). Por outro, aquilo que é subsistente por si *não existe em outro como em seu sujeito*, pois é o próprio sujeito por si do ato de ser, ou seja, é o próprio *recipiente deste ato* (por exemplo, as partes corpóreas são organizadas pela forma substancial, recebem desta o ato de ser e se tornam por meio da forma o sujeito por si de determinadas faculdades e operações). Portanto, enquanto a alma e as partes corpóreas *não existem em outro como em seu sujeito* pelo fato de *serem recipientes do ato de ser*, as formas acidentais e as formas substanciais distintas da alma humana *existem em outro como em seu sujeito* pelo fato de *não serem recipientes do ato de ser*.

[29] Empregamos esta nomenclatura, pois a alma e as partes corpóreas, ainda que sejam, de fato, os recipientes do ato de ser, também fazem parte de um composto. Logo, o composto que integram será, propriamente falando, o recipiente deste ato.

[30] Para mais detalhes sobre a controvérsia entre as doutrinas da unicidade e da pluralidade de formas substanciais, cf. ZAVALLONI, 1951; WIPPEL, 2011.

substancial, algo que iria contra a filosofia tomista não só por atribuir uma composição hilemórfica a algo que é, por sua vez, elemento constituinte desta composição, mas também por conferir à forma substancial a condição ontológica de um composto e por considerar como acidental ou mediata a sua união com o corpo (ver *Id.*, 2012, *Q. de Anima*, q. 6, *sed contra*, p. 129; *Ibid.*, *Q. de Anima*, q. 6, p. 131/p.133; *Id.*, 2009-2014, *In Sent.*, II, d. 17, q. 1, a. 2, *sed contra*).[31] Concluindo este raciocínio, percebemos que a alma possui o segundo atributo do sentido primário de *substância* e de *hoc aliquid*.[32]

Passemos, por fim, ao terceiro atributo do sentido primário de *substância* e de *hoc aliquid*, a saber, a *natureza completa*. De acordo com Tomás, o atributo da *natureza completa* possui duas características: primeira, *a classificação direta em um gênero e em uma espécie*; segunda, *a posse de todas as condições necessárias para a realização por conta própria as suas operações naturais* (ver TOMÁS DE AQUINO, 1949, *De spirit. creat.*, q. 1, ad 5; *Id.*, 2012, *Q. de Anima*, q. 1, ad 12, p. 49; *Ibid.*, *Q. de Anima*, q. 1, ad 13, p. 49; *Ibid.*, *Q. de Anima*, q. 2, ad 10, p. 71). Todavia, estas duas características não são satisfeitas pela alma.

Comecemos pela primeira característica. Por um lado, os compostos são diretamente classificados em gênero e espécie. Assim, um cão é diretamente classificado no gênero *animal* e na espécie *cão*. Por outro lado, as partes corpóreas e a alma humana são sujeitos indiretos da classificação em gênero e espécie, porque não só estão incluídas em um todo (isto é, em um composto) que é o sujeito direto desta classificação, mas também são reduzidas ao gênero e à espécie do todo do qual fazem parte. Assim, a mão e a alma são indiretamente classificadas como humanas, porque estão incluídas em um composto que é diretamente classificado no gênero *animal* e na espécie *homem* (*Id.*, 2012, *Q. de Anima*, q. 1, ad 13, p. 49). Ademais, no caso específico da alma humana, deve-se dizer que ela é o sujeito indireto desta classificação por mais duas razões: em primeiro lugar, porque ela é o princípio pelo qual o composto se torna o sujeito direto da classificação em gênero e espécie, ou seja, ela é o princípio pelo qual um composto é diretamente classificado no gênero *animal* e na espécie *homem* (*Ibid.*, *Q. de Anima*, q. 7, ad 15, p. 145; *Id.*, 2015, *Summa Theol.*, I, q. 76, art. 1, p. 376); em segundo lugar, porque ela é aquilo que, junto com o corpo, constitui a espécie *homem*, ou seja, a espécie *homem* não é definida levando-se em consideração somente a alma, mas sim a composição de alma e corpo (*Id.*, 2015, *Summa Theol.* I, q. 75, art. 4, p. 362-363).[33]

Passemos, agora, à segunda característica. Primeiramente, os compostos possuem todas as condições necessárias para realizar por conta própria as suas operações. Por seu turno, as partes corpóreas não possuem todas as condições necessárias para realizar por conta própria as suas operações. De fato, elas são os sujeitos por si das faculdades sensitivas e vegetativas. Todavia, elas não podem realizar as operações que lhes correspondem quando separadas da forma substancial que as atualiza e do composto do qual

[31] Este é um dos argumentos apresentados por Tomás contra o hilemorfismo universal de Avicebron, o qual atribui uma composição de forma e matéria à alma humana.

[32] Surge uma questão: se o ato de ser do qual a alma humana é recipiente não provém da atualização de alguma forma substancial, então qual é o princípio responsável por lhe conferir tal ato? Conforme Tomás, a alma humana é o único tipo de forma substancial criada diretamente por Deus. Assim, no momento da geração do ser humano, confluem os progenitores (dando origem ao corpo) e Deus (dando origem à alma). Assim, Deus é o princípio responsável por conferir à alma o ato de ser do qual é recipiente (ver TOMÁS DE AQUINO, 1952, *De Pot.*, q. 3, art. 9; *Ibid.*, *De Pot.*, q. 3, art. 11). Para uma discussão sobre os problemas envolvidos nesta afirmação de Tomás, ver BAZÁN, 2011.

[33] Vale lembrar que a um composto atribui-se a matéria enquanto determinada pelas dimensões, ou seja, a matéria designada, e à definição de um composto atribui-se a matéria comum, isto é, a matéria não designada (ver TOMÁS DE AQUINO, 1981, *De ente*, 2, p. 65-68; *Id.*, 1961, *In Metaphys.*, VII, lect. 10, §1491-1492). Tomás dirá que a matéria designada é responsável pela individuação dos compostos, de modo que ela não pode estar incluída na definição, já que esta envolve a universalidade. Assim, na definição de um composto deve haver a menção à materialidade, mas sem as dimensões. Por isso, ao definir um composto qualquer se deve dizer que ele é constituído de forma e matéria (comum) e não que ele é constituído *desta* forma e *desta* matéria (designada). Em outras palavras, a definição toma a matéria e a forma como *partes da espécie* (*partes speciei*) e não como *partes do indivíduo* (*partes individui*). Para mais detalhes sobre a definição dos compostos em Tomás e Aristóteles, ver MAURER, 1990, p. 13-15.

fazem parte, já que o fato de serem atualizadas pela forma substancial do composto no qual estão incluídas apresenta-se como a condição necessária para que elas possam realizar estas operações. Finalmente, a alma humana não possui todas as condições necessárias para realizar por conta própria as suas operações. De fato, ela é o princípio responsável por conferir as faculdades vegetativas e sensitivas e o sujeito por si da faculdade intelectual. Entretanto, quando separada do corpo ao qual atualiza e do composto do qual faz parte, ela não consegue realizar as faculdades sensitivas e vegetativas, já que isto exige como condição necessária a instanciação destas faculdades pelas partes corpóreas. Ademais, a alma separada não consegue realizar por conta própria a faculdade intelectual. Embora ela seja uma faculdade instanciada pela alma, o seu exercício exige como condição necessária o exercício das faculdades sensitivas, o qual, como já dito, exige a instanciação destas faculdades pelas partes corpóreas. Por isso, Tomás endossa que o exercício da faculdade intelectual pela alma separada acontece por meio de um auxílio divino especial que supre a carência das faculdades sensitivas (ver, por exemplo, TOMÁS DE AQUINO, 2007-2008, *In Sent.*, IV, d. 44, q. 3, art. 3; *Id.*, 2012, *Q. de Anima*, q. 19, p. 379-395; *Id.*, 2015, *Summa Theol.*, I, q. 77, art. 8, p. 417-419).[34] Assim sendo, o exame destas duas características nos permite afirmar que a alma humana não possui o terceiro atributo do sentido primário de *substância* e de *hoc aliquid*.

A partir da análise até aqui realizada, chegamos à conclusão de que a alma humana satisfaz o *sentido secundário* de *substância* e de *hoc aliquid* (por ser uma forma substancial ou princípio de substancialidade do composto) e de que ela satisfaz dois dos atributos do *sentido primário* (por ser subsistente por si e substrato de inerência da faculdade intelectual). Assim, podemos dizer que ela é *substância* e *hoc aliquid em um sentido peculiar*.

Ademais, quatro sentidos para *substância* e *hoc aliquid* se apresentam através deste panorama. Em primeiro lugar, o *sentido primário* que se refere ao composto e significa *indivíduo que é substrato de propriedades* (isto é, sujeito por si, em nível próprio, de faculdades e operações), *subsistente por si* (isto é, recipiente, em nível próprio, do ato de ser) *e dotado de natureza completa* (isto é, enquadrado diretamente em gênero e espécie e capaz de realizar por conta próprias as suas operações). Em segundo lugar, o *sentido secundário* que se refere à forma substancial e significa *princípio de substancialidade do composto*. Em terceiro lugar, o *sentido impróprio* que se refere à matéria e significa *aquilo que é substrato da forma substancial*. Em quarto lugar, o *sentido peculiar* que se refere à alma humana e significa *princípio de substancialidade do composto que é substrato de propriedades* (isto é, sujeito por si, em nível imediato, da faculdade e operação intelectuais) *e subsistente por si* (isto é, recipiente, em nível imediato, do ato de ser).[35]

Tal panorama também mostra que a linha demarcatória entre aquilo que é e aquilo que não é *substância* e *hoc aliquid* em *sentido primário* reside no atributo da natureza completa. Com efeito, enquanto a natureza completa é condição necessária e suficiente para o cumprimento do *sentido primário*, a subsistência por si e a instanciação de propriedades não são condições suficientes para a satisfação deste sentido. Por um lado, aquilo que é substrato de propriedades, que é subsistente por si e dotado de natureza completa satisfaz o *sentido primário* e tem o *status* ontológico de um composto hilemórfico. Por outro, aquilo que é substrato de propriedades, que é subsistente por si e privado de natureza completa não satisfaz o *sentido primário*, mas pode satisfazer o *sentido peculiar* e, assim, ter o *status* ontológico de uma alma humana. Assim, o nosso posicionamento aproxima-se daquele defendido por M. Lenzi e B. Bazán, os quais afirmam que a natureza completa é o elemento determinante do *sentido primário* de *substância* e de *hoc aliquid* (LENZI, 2007; BAZÁN, 1997), e se distancia daquele defendido por G. Galluzzo, o qual afirma que a subsistência por

[34] Para mais detalhes sobre a intelecção da alma separada, ver PEGIS, 1974; SWEENEY, 1999, p. 142-187; OWENS, 1987, p. 249-270.

[35] Tomás parece atribuir o mesmo sentido de *substância* e de *hoc aliquid* à alma humana quando compara a alma humana com as substâncias angélicas (ver TOMÁS DE AQUINO, 1949, *De spirit. creat.*, q. 2, ad 16).

si é o elemento determinante do *sentido primário* e considera a alma humana como uma exceção à regra geral (GALLUZZO, 2009, p. 184, especialmente nota 83).[36]

Portanto, percebemos que a estratégia subjacente à classificação tomista da alma humana como *hoc aliquid* e como *substância* baseia-se na riqueza semântica que estas palavras possuem em Aristóteles. Estendendo este campo semântico, Tomás defende quatro significados possíveis, sendo que um deles se vincula ao composto (a saber, o *sentido primário*), dois à forma substancial e à matéria do composto (a saber, os *sentidos secundário* e *impróprio*, respectivamente) e um à alma humana, forma substancial do ser humano que conjuga elementos dos *sentidos primário* e *secundário* (a saber, o *sentido peculiar*). Deste modo, *pace* Abel, podemos defender que: (a) não é problemático classificar uma parte do composto como *substância* e como *hoc aliquid*; (b) Tomás não subverte o sentido original de *substância* e de *hoc aliquid*, mas o expande para comportar em si a alma humana; (c) Tomás não contradiz o modo como entende a doutrina aristotélica da substância ao classificar a alma humana como *substância* e como *hoc aliquid*.

4. Conclusão

O objetivo deste artigo consistiu em desvendar qual é a estratégia subjacente à classificação da alma humana como *substância* e como *hoc aliquid* utilizada por Tomás. Um dos problemas da aplicação de tal nomenclatura, como adverte Abel, é o de que geralmente os compostos hilemórficos são assim chamados e não as partes das quais eles são constituídos.

Mostramos que já em Aristóteles estes dois termos têm três significados e referentes possíveis: quando aplicados à *matéria*, significam *aquilo que é substrato para a forma substancial*; quando aplicados à *forma substancial*, significam *aquilo que é princípio de substancialidade do composto*; quando aplicados ao *composto*, significam *aquilo que é um indivíduo dotado de autonomia e de determinação específica*. Entretanto, Aristóteles não deixa claro se o significado principal destes termos estaria relacionado ao composto (abordagem compatibilista) ou à forma substancial (abordagem incompatibilista).

Dito isto, vimos que Tomás de Aquino, seguindo um viés compatibilista, assume estes três sentidos e referentes para *substância* e para *hoc aliquid*, fazendo as modificações necessárias para introduzir neste esquema a alma humana. Explicamos que para Tomás o sentido principal de *substância* e de *hoc aliquid* possui três atributos: (a) ser substrato de inerência; (b) ter subsistência por si; (c) ter natureza completa. O *composto* satisfaz os três atributos e, assim, é *substância* e *hoc aliquid em sentido primário*. A *matéria* é o substrato para a forma substancial e, assim, é *substância* e *hoc aliquid em sentido impróprio*. A *forma substancial* é o princípio de substancialidade do composto e, por isso, é *substância* e *hoc aliquid em sentido secundário*. A alma humana, por fim, é um caso intrigante neste esquema, pois satisfaz o *sentido secundário* por ser princípio de substancialidade do composto e também satisfaz parcialmente o *sentido primário*, pois

[36] É importante frisar que o nosso artigo não tem por objetivo determinar qual seria o sentido de *substância* e de *hoc aliquid* satisfeito pelas partes corpóreas, mas se utilizar da comparação entre a alma humana e as partes corpóreas para elucidar quais atributos do *sentido primário* de *substância* e de *hoc aliquid* são satisfeitos pela alma humana e, assim, determinar o sentido de *substância* e de *hoc aliquid* que pode ser atribuído a ela. Entretanto, dado que as partes corpóreas possuem dois dos atributos do *sentido primário* de *substância* e de *hoc aliquid* e que elas não são princípios de substancialidade do composto, poderíamos propor a seguinte classificação. Existiria um *sentido incompleto* de *substância* e de *hoc aliquid* que seria atribuído àqueles itens que são substratos de inerência, subsistentes por si e privados de natureza completa, a saber, à alma humana e às partes corpóreas. Contudo, dentro do *sentido incompleto*, haveria um subgrupo no qual estariam incluídos somente aqueles itens que, além de serem substratos de inerência, subsistentes por si e privados de natureza completa, também fossem princípios de substancialidade do composto. Este subgrupo seria o *sentido peculiar* de *substância* e de *hoc aliquid*, cujo único membro seria a alma humana. Usando uma analogia, o *sentido incompleto* seria, por um lado, como um gênero no qual estariam incluídas tanto a alma humana quanto as partes corpóreas e o *sentido peculiar* seria, por outro, como uma espécie dentro deste gênero na qual estaria incluída somente a alma humana.

é o substrato de inerência da faculdade intelectual e é subsistente por si. Sendo assim, a alma, de acordo com nossa leitura, é *substância* e *hoc aliquid em sentido peculiar*.

Por fim, percebemos que a classificação tomista da alma humana como *substância* e como *hoc aliquid* baseia-se na riqueza semântica que estas palavras possuem em Aristóteles. Estendendo este campo semântico, Tomás defende quatro significados possíveis para estes termos: um dos sentidos vincula-se ao composto (a saber, o *sentido primário*), dois relacionam-se à forma substancial e à matéria do composto (a saber, os *sentidos secundário* e *impróprio*, respectivamente) e um se refere à alma humana, forma substancial do ser humano que conjuga elementos dos *sentidos primário* e *secundário* (a saber, o *sentido peculiar*).

Referências bibliográficas:

1. Primárias

1.1. Aristóteles

ARISTÓTELES. 2016. Categorias. In: _____. *Categorias. Da Interpretação*. Introdução, tradução para o português e notas de Ricardo Santos. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, p. 59-143.

_____. 2015. *Metafísica II*. Texto Grego com Tradução ao lado. 5 ed. Tradução para o italiano de Giovanni Reale e para o português de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola.

_____. 1984. On the Soul. Tradução para o inglês de John Alexander Smith. In: BARNES, J. (ed.). *The Complete Works of Aristotle*. 2 v. Princeton: Princeton University Press, p. 1405-1517.

1.2. Tomás de Aquino

S. THOMAE DE AQUINO. 2000. *Opera Omnia*, Online. Disponível em: http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html. Acesso em: 9 junho 2019.

TOMÁS DE AQUINO. 2009-2014. *Commentaire des sentences, Livre II*: La creátion et les creatures. Tradução para o francês de Jacques Ménard, Online. Disponível em: http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/SENTENCES2.htm. Acesso em: 9 junho 2019.

_____. 2007-2008. *Commentaire des sentences, Livre IV*: Les moyens sacramentels, les fins dernières. Tradução para o francês de Jacques Ménard, Online. Disponível em: http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/SENTENCES4.htm. Acesso em: 9 junho 2019.

_____. 1951. *Commentary on Aristotle's De Anima*. Tradução para o inglês de Kenelm Foster, OP e Syvester Humphries, OP. New Haven: Yale University Press, Online. Disponível em: https://isidore.co/aquinas/DeAnima.htm. Acesso em: 9 junho 2019.

_____. 1996. *Commentary on the Book of Causes*. Tradução para o inglês de Vincent A. Guagliardo, Charles R. Hess e Richard C. Taylor. Washington: The Catholic University of America Press.

_____. 1961. *Commentary on the Metaphysics*. 2 v. Tradução para o inglês de John P. Rowan. Chicago: H. Regnery Company, Online. Disponível em: https://isidore.co/aquinas/Metaphysics.htm. Acesso em: 9 junho 2019.

_____. 1981. *O Ente e a Essência*. Texto Latino e Português. Tradução de D. Odilão Moura, OSB. Rio de Janeiro: Presença.

_____. 1949. *On Spiritual Creatures*. Tradução para o inglês de Mary C. FitzPatrick e John J. Wellmuth. Milwaukee: Marquette University Press, Online. Disponível em: https://isidore.co/aquinas/QDdeSpirCreat.htm. Acesso em: 9 junho 2019.

_____. 1952. *On the Power of God*. Tradução para o inglês de The English Dominican Fathers. Westminster/Maryland: The Newman Press, Online. Disponível em: https://isidore.co/aquinas/QDdePotentia.htm. Acesso em: 9 junho 2019.

_____. 2012. *Questões Disputadas sobre a Alma*. Tradução para o português de Luiz Astorga. 2 ed. São Paulo: É Realizações Editora.

_____. 1990. *Suma Contra os Gentios*. Livros I e II. Volume 1. Tradução para o português de D. Odilão Moura, OSB. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes/Sulina.

_____. 1996. *Suma Contra os Gentios*. Livros III e IV. Volume 2. Tradução para o português de D. Odilão Moura, OSB. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes/Sulina.

_____. 2015. *Suma teológica*. A criação, o anjo, o homem (I parte, questões 44-119). Volume 2. 5 ed. São Paulo: Loyola.

_____. 2013. *Suma teológica*. Os sacramentos (III parte, questões 60-90). Volume 9. 2 ed. São Paulo: Loyola.

2. Secundárias

ABEL, D. C. 1995. Intellectual Substance as Form of the Body in Aquinas. *American Catholic Philosophical Quarterly*, v. 69, p. 227-236.

ANGIONI, L. 2000. *A noção aristotélica de ousia*. Campinas. 688p. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Federal de Campinas, Online. Disponível em: http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/280457. Acesso em: 9 junho 2019.

_____. 2005. Glossário. In: ARISTÓTELES. *Metafísica VII e VIII*. Tradução, introdução e notas de Lucas Angioni. Campinas: Universidade Federal de Campinas, p. 147-156. Disponível em: https://www.academia.edu/9649681/Metaf%C3%ADsica_VII_e_VIII_Z_e_H_. Acesso em: 9 junho 2019.

BAZÁN, B. C. 2011. The Creation of the Soul According to Thomas Aquinas. In: EMERY JR, K.; FRIEDMAN, R. L.; SPEER, A. (orgs.). *Philosophy and Theology in the Long Middle Ages*: A Tribute to Stephen F. Brown. Leiden, Boston: Brill.

_____. 1997. The Human Soul: Form *and* Substance? Thomas Aquinas' Critique of Eclectic Aristotelianism. *AHDLMA*, v. 64, p. 95-126.

BØGESKOV, N. O. 2013. Necesidad y posibilidad del alma humana como sustancia según Tomás de Aquino. *Brasiliensis*, Brasília, v. 2, n. 4, p. 119-146, julho/dezembro, Online. Disponível em: https://www.academia.edu/12311571/Necesidad_y_posibilidad_del_alma_como_sustancia_seg%C3%BAn_Tom%C3%A1s_

de_Aquino._Necessity_and_possibility_of_the_soul_as_substance_according_to_Thomas_Aquinas_-_K.W._Rational_Soul_Intellective_Soul_Immortality_of_the_Soul. Acesso em: 9 junho 2019.

BOSTOCK, D. 2003. Commentary. In: ARISTÓTELES. Metaphysics Books Z and H. Tradução e comentários de David Bostock. Oxford: Oxford University Press, p. 41-290.

CORY, T. S. 2017. Reditio Completa, Reditio Incompleta: Aquinas and the Liber de Causis, prop. 15, On Reflexivity and Incorporeality. In: FIDORA, A.; POLLONI, N. (orgs.). *Apropriation, Interpretation and Criticism*: Philosophical and Theological Exchanges between the Arabic, Hebrew and Latin Intellectual Tradition. Barcelona, Roma: Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Online. Disponível em: https://www.academia.edu/33950644/Reditio_completa_reditio_incompleta_Aquinas_and_the_Liber_de_causis_prop._15_on_Reflexivity_and_Incorporeality_In_Appropriation_Interpretation_and_Criticism_Philosophical_and_Theological_Exchanges_between_the_Arabic_Hebrew_and_Latin_Intellectual_Traditions_ed._Fidora_and_Polloni_FIDEM_2017_. Acesso em: 15 agosto 2019.

FISHER, K. A. 2017. *Thomas Aquinas on the Metaphysical Nature of the Soul and its Union with the Body*. New York. 210p. Tese (Doutorado em Filosofia). Syracuse University, Online. Disponível em: https://surface.syr.edu/etd/707/. Acesso em: 13 maio 2019.

GALLUZZO, G. 2014. Aquinas Commentary on the Metaphysics. In: AMERINI, F.; GALLUZZO, G. (orgs.). *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*. Leiden/Boston: Brill.

_____. 2007. Aquinas Interpretation of Aristotle's *Metaphysics*, Book Z. *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*, v. 74, n. 2, p. 423-481.

_____. 2009. Averroes and Aquinas on Aristotle's Criterion of Substantiality. *Arabic Sciences and Philosophy*, v. 19, n. 2, p. 157-187.

GEACH, P. 2006. Form and Existence. In: DAVIES, B. (org.). *Aquinas's Summa Theologiae*: Critical Essays. Lanham: Rowman and Littlefield.

IRWIN, T. 1997. Aristotelian Substances and Stoic Subjects. *Revue Internationale de Philosophie*, v. 51, n. 201, p. 397-415.

KLIMA, G. 2001a. Aquinas's Proofs of the Intellect from the Universality of Human Thought. *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics*, v. 1, p. 19-28, Online. Disponível em: https://faculty.fordham.edu/klima/SMLM/PSMLM1.pdf. Acesso em: 15 junho 2019.

_____. 2001b. Reply to Bob Pasnau on Aquinas's Proofs for the Immaterality of the Intelect. *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics*, v. 1, p. 37-44, Online. Disponível em: https://faculty.fordham.edu/klima/SMLM/PSMLM1.pdf. Acesso em: 15 junho 2019.

LENZI, M. 2007. Alberto e Tommaso sullo statuto dell'anima umana. *AHDLMA*, v. 74, p. 27-58.

LOUX, M. J. 2008. *Primary Ousia*. An Essay on Aristotle's *Metaphysics* Z and H. Ithaca, London: Cornell University Press.

MAURER, A. 1990. *Being and Knowing*. Studies in Thomas Aquinas and Later Medieval Philosophers. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies.

NOVAK, J. 1987. Aquinas and the Incorruptibility of the Soul. *History of Philosophy Quarterly*, v. 4, n. 4, p. 405-421.

O'CALLAGHAN, J. 2015. The Immaterial Soul and Its Discontents. *Acta Philosophica: Rivista Internazionale di Filosofia*, v. 24, n. 1, p. 43-66.

OWENS, J. 1987. Aquinas on the Inseparability of the Soul from Existence. *The New Scholasticism*, v. 61, n. 3, p. 249-270.

PASNAU, R. 1998. Aquinas and the Content Fallacy. *The Modern Schoolman*, v. 75, p. 293-314.

_____. 2001. Comments on Gyula Klima, 'Aquinas's Proofs of the Immateriality of the Intellect'. *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics*, v. 1, p. 29-36, Online. Disponível em: https://faculty.fordham.edu/klima/SMLM/PSMLM1.pdf. Acesso em: 15 junho 2019.

PEGIS, A. C. 1974. The Separated Soul and its Nature in St Thomas. In: MAURER, A. et al. (orgs.). *St Thomas Aquinas, 1274-1974*: Commemorative Studies. Volume 1. Toronto: Institute of Mediaeval Studies.

REALE, G. 2014a. *Metafísica I*. Ensaio Introdutório. 3 ed. Tradução para o português de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola.

_____. 2014b. *Metafísica III*. Sumários e Comentários. 4 ed. Tradução para o português de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola.

SMITH, J. A. 2005. *Tode Ti* em Aristóteles. In: ZINGANO, M. (org.). *Sobre a Metafísica de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus.

SWEENEY, M. J. 1999. Soul as Substance and Method in Thomas Aquinas' anthropological writings. *AHDLMA*, v. 66, p. 143-187.

WIPPEL, J. 2007. Thomas Aquinas and the Axiom "What is received is received according to the mode of the receiver". In: _____. *Metaphysical Themes II*. Washington: The Catholic University of America.

_____. 2011. Thomas Aquinas and the Unity of Substantial Form. In: EMERY JR, K.; FRIEDMAN, R. L.; SPEER, A. (orgs.). *Philosophy and Theology in the Long Middle Ages*: A Tribute to Stephen F. Brown. Leiden/Boston: Brill.

ZAVALLONI, R. 1951. *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes*: textes inédits et étude critique. Louvain: Édition de l'Institut Supérieur de Philosophie.

Recebido em 25 de janeiro de 2021. Aceito em 05 de março de 2021.

doispontos:
Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos

De potentia absoluta et ordinata: contingência da lei e distinção dos poderes em Duns Escoto.

De potentia absoluta et ordinata: contingency of law and distinction of powers in John Duns Scotus.

Carlos Eduardo de Oliveira
Universidade de São Paulo – USP
carloliveira@usp.br

Resumo: A disponibilidade de três versões dos comentários de João Duns Escoto para o livro das *Sentenças* de Pedro Lombardo, a saber, a *Lectura*, a *Ordinatio* e a *Reportatio I-A*, torna possível a reavaliação de interpretações contemporâneas sobre a teoria da distinção entre uma potência absoluta e outra ordenada apresentada por Escoto. Tomando como fio condutor o texto da *Ordinatio* e utilizando as outras versões na medida em que elas se esclarecem mutuamente, revisitaremos alguns tópicos defendidos por algumas daquelas interpretações: a associação entre as duas potências e aquilo que é feito por direito e de fato, a compreensão que toma a potência absoluta e ordenada como a distinção um modelo operatório que envolve dois modos de ação e, finalmente, sua relação com a teoria das "possibilidades sincrônicas": interpretações talvez não suficientemente precisas, como pretendemos mostrar. Também mostraremos que o texto da *Reportatio I-B*, atualmente sem uma edição contemporânea, pode ser útil na exemplificação de alguns argumentos da discussão em pauta.

Palavras-chave: João Duns Escoto, potência absoluta e ordenada, ações *por direito* e *de fato*, potência manifesta da vontade, potência não manifesta da vontade.

Abstract: The availability of three different commentaries from John Duns Scotus on Peter Lombard's *Book of the Sentences*, namely *Lectura*, *Ordinatio* and *Reportatio I-A*, enables a possible revaluation of contemporary interpretations on the distinction of an *absolute* and an *ordained* power (or potency) proposed by Scotus. Being the *Ordinatio* a main guide for the exposition and the other two versions a helpful tool to enlightening each other's arguments, I will return to some topics sustained by some of those interpretations, as the association of both powers and *de iure et de facto* actions, the distinction of powers understood as a distinction of an operative model related to two ways of acting, and, finally, the association of that distinction with a *synchronic possibilities*' theory: I intend to show that, perhaps, those interpretations aren't correct enough. I also aim to show that the text of *Reportatio I-B*, currently without a contemporary edition, can be useful to illustrate some of the arguments of the mentioned discussion.

Keywords: John Duns Scotus, absolute and ordained power, *de iure* and *de facto* actions, manifest power of the will, non-manifest power of the will.

A consideração da onipotência divina desdobrada em *ordenada* e *absoluta* aparece em todos os comentários recentemente editados de Duns Escoto sobre a distinção 44 do primeiro livro das Sentenças de Pedro Lombardo. Da versão mais recente para a mais antiga ou, ao menos, das duas versões mais contemporâneas para a mais antiga[1], temos apresentações semelhantemente detalhadas na *Reportatio* I-A (realizada em Paris e a qual se acredita revista pelo próprio Duns Escoto) e na *Ordinatio* (que já foi também conhecida como *Opus Oxoniense*). A *Reportatio* I-A traz a versão mais longa, uma vez que contém duas questões, das quais, ao menos na letra, a segunda se refere mais diretamente à originalmente proposta por Pedro Lombardo na distinção 44. A primeira é a única que mantém paralelos com os demais comentários, todos com uma única questão, excetuados os argumentos iniciais de 2 a 5 e suas respectivas respostas (os parágrafos de n. 2-5; 15-18 da edição Bonaventure), que tratam sobre a relação entre a onipotência e a ciência divinas, a relação entre o tempo e a eternidade, a discussão sobre a necessidade na ciência, especialmente, na ciência natural[2].

A versão mais antiga, a *Lectura* (também realizada em Oxford), é também a mais sucinta. Nela não encontramos muitos dos trechos que são paralelos na *Reportatio* I-A e na *Ordinatio.* Por outro lado, toda ela tem paralelos com as outras versões, ainda que, no geral, sua argumentação seja apresentada de forma mais enxuta. Apesar das discrepâncias de extensão, a opinião de Duns Escoto relatada nestes três textos nos parece ter permanecido fundamentalmente a mesma. As diferenças de exposição, segundo cremos, várias vezes ajudam a entender mais claramente a intenção do autor. O texto da *Ordinatio*, por exemplo, é o único em que Duns Escoto inicia a distinção 44 recitando e reformulando a questão originalmente proposta por Pedro Lombardo. Na tentativa de entender melhor o sentido dessa apresentação, faremos aqui um breve resumo do caminho traçado pelo Mestre das *Sentenças.*

1. A onipotência divina nas Sentenças de Pedro Lombardo.

a.) O poder, a vontade, a bondade e a justiça divinas são o próprio Deus.

Pedro Lombardo trata da onipotência divina nas distinções 42 a 44 do primeiro livro de suas *Sentenças*. A distinção 42 busca o sentido segundo o qual devemos entendê-la: "se porque Deus tudo pode, se unicamente porque pode aqueles que quer"[3], traçando durante essa discussão as bases da identidade entre o poder, o querer e a razão de Deus:

> "Prova-se por várias autoridades que Deus tudo pode. Com efeito, Agostinho diz no livro das *Questões da antiga e da nova Lei*: 'certamente, Deus pode tudo, mas não faz senão o que convém à sua verdade e justiça'. Igualmente, no mesmo lugar: 'Deus pôde fazer tudo simultaneamente, mas a razão proibiu', isto é, a vontade. De fato, ali chamou

[1] Antonie Vos (2006, p. 37; 63) propõe que, enquanto a *Lectura* foi composta provavelmente entre 1297-1299, tanto o livro I da Ordinatio quanto a Reportatio I-A de Duns Escoto são obras contemporâneas, redigidas em torno de 1301-1302. Oleg Bychkov (2008, p. 44 ss.) destaca, no entanto, que há argumentos que favorecem a proposta de que a redação da *Reportatio* I-A seja um pouco posterior à da *Ordinatio* I, alegando para isso, entre outros, o fato de que algumas passagens aparecem melhor desenvolvidas naquela que na *Ordinatio*. Com efeito, ao menos materialmente, pode-se dizer que isso acontece quanto à distinção 44.

[2] Que o debate acerca da distinção de potências em absoluta e ordenada envolva um aspecto ético/político e outro "natural" ou físico parece ser um ponto comum, que vem sendo destacado pelos comentadores pelo menos desde Pernoud, que, sem levar em conta o texto da *Reportatio* I-A, ao qual apenas recentemente se tem acesso, chegou (equivocadamente) a afirmar o seguinte: "Scotus thus limits his discussion of the two powers of God and of the two orders to the realm of morality – of justice and law. St. Thomas, as we have seen discussed the subject on this level, but on the level of physical causality as well. […] On the other hand, his [*sc.* Scotus] omission of discussing the *potentia absoluta* on the level of physical causality leaves no ground for inference of contingency on this plane." (Pernoud, 1972, p. 87 s.).

[3] Lombardo, 1971, p. 294, lin. 5 s.; *Sententiae in IV Libris Distinctae I*, d. 42, cap. 1: "… prima consideratio occurrit quomodo vere Deus dicatur omnipotens: an quia omnia possit, an tantum quia ea possit quae vult."

> a razão de vontade, porque a vontade de Deus é racional e justíssima. Cumpre reconhecer, então, que Deus tudo pode." (Lombardo, 1971, p. 294, lin. 6-12; *Sententiae in IV Libris Distinctae* I, d. 42, cap. 1)[4].

A fim de estabelecer a "boa" compreensão de Agostinho[5], Lombardo propõe a identidade entre a vontade de Deus e sua razão e justiça. Como veremos, a razão divina *é* entendida por Lombardo no sentido da ordenação ou medida daquilo que é feito, de modo que *não deve ser confundida com o intelecto divino.* Também veremos que Deus não é limitado por seu querer, nem seu querer limitado por sua justiça ou por alguma exigência racional. Boa parte das distinções 42 e 43 proporá uma série de desambiguações que terão em comum uma única tese: Deus age livre e contingentemente, não havendo necessidade que possa ser imposta a suas ações, ainda que essa tese apareça sob uma roupagem um tanto neutra – Deus sempre pode tudo o que quer. Isso se dá porque, nessa discussão sobre a onipotência, Lombardo prefere antes o vocabulário "teológico" (na medida em que retirado das Escrituras e dos textos dos Pais da Igreja) que o filosófico. O que não quer dizer que a discussão desenvolvida perca de vista a matéria filosófica. As relações entre necessidade e contingência, linguagem e significação, identidade, alteridade e não contradição, o possível e o impossível, servem, mesmo que não declaradamente, de pano de fundo para toda a exposição. No sentido inverso, as reinterpretações medievais desta exposição de Lombardo, que aqui revisitaremos, põem às claras o que ali parece velado. Por isso, a narrativa agora proposta não pretende mais que mostrar alguns tópicos que ajudam a situar esse debate posterior.

Anunciado o vínculo entre a vontade, a razão e a justiça divinas, Lombardo discutirá o sentido geral segundo o qual é possível entender a extensão do poder de Deus, começando pelo exame de uma proposta de interpretação aparentemente contr*ária à* autoridade antes apresentada na medida em que concede que Deus *não* pode algumas coisas *em si* (*in se*) que pode *nas criaturas*:

> "Considero que, quanto a isso, se deva responder o seguinte: tais ações, como andar, falar e as desse modo, não são alheias à potência de Deus, mas a ela pertencem. Com efeito, embora Deus não possa ter em si ações deste modo, pois não pode caminhar ou falar e outras desse modo, no entanto, pode operá-las nas criaturas. Faz, com efeito, que o homem ande e fale e o que é desse modo. Portanto, não se tira algo da potência divina por essas ações, porque também estas o Deus onipotente pode fazer." (Lombardo, 1971, p. 294, lin. 19-295, lin. 3; *Sententiae…* , d. 42, cap. 2, n. 1)[6].

A resposta de Lombardo pode, no entanto, ser uma armadilha. Na mão inversa do que acaba de ser respondido, as criaturas podem fazer coisas proibidas para Deus. Deus *não* pode pecar nem fazer o mal. Estas e todas as outras "impotências" atribuídas a Deus acabam, no entanto, sendo reduzidas por Lombardo a dificuldades aparentes, não reais. Poder pecar não é verdadeiramente um poder, mas uma fraqueza (*sc. infirmitas*). Sem maiores explicações sobre isso, a exposição avança apresentando a razão pela qual se diz que Deus *não pode fazer o mal*, tomando por base a opinião de Agostinho segundo duas passagens de sua obra. A primeira, tirada do *Enchiridion*, reafirma que Deus pode tudo aquilo que quer. A segunda, atribuída ao *Sobre o espírito e a letra* – ainda que não possa ser ali encontrada –, reafirma a identidade entre Deus, a justiça e a bondade:

---

[4] "Quod enim Deus omnia possit, pluribus auctoritatibus probatur. Ait enim Augustinus in libro *Quaestionum veteris et novae Legis*: 'Omnia quidem potest Deus, sed non facit nisi quod convenit veritati eius et iustitiae'. Idem in eodem: 'Potuit Deus cuncta simul facere, sed ratio prohibuit', id est voluntas. Rationem nempe ibi voluntatem appellavit, quia Dei voluntas rationabilis est et aequissima. Fatendum est ergo Deum omnia posse.".

[5] De fato, erroneamente se acreditava – Lombardo inclusive – que o autor do texto que virá citado, as *Questões da antiga e da nova Lei,* era Agostinho. Hoje, crê-se que, mais provavelmente, seu autor é Ambrosiastro.

[6] "Quibus id respondendum arbitror, quod huiusmodi actiones, ambulatio scilicet et locutio et huiusmodi, a Dei potentia alienae non sunt, sed ad ipsam pertinent. Licet enim huiusmodi actiones in se Deus habere non possit: non enim potest ambulare vel loqui et huiusmodi, eas tamen in creaturis potest operari. Facit enim ut homo ambulet et loquatur et huiusmodi. Non ergo per istas actiones divinae potentiae detrahitur aliquid quia et haec potest facere Deus omnipotens.".

> "Deus não pode fazer o injusto, porque ele é a suma justiça e bondade. De fato, é onipotente *não porque pode fazer tudo*, mas porque pode realizar tudo *o que quer*, de modo que nada adianta resistir à sua vontade para que não seja completada ou para impedi-la de algum modo." (Lombardo, 1971, p. 296, lin. 10-14; *Sententiae...* I, d. 42, cap. 3, n. 2. Os grifos são nossos.)[7].

Segundo Lombardo, Agostinho teria defendido que Deus "não pode fazer tudo" porque "tudo", ali, seria tomado de modo tão geral que incluiria também o mal, que Deus *nem quer nem pode* (*nec vult nec potest*) porque a ele não convém[8]. Algo convém a Deus porque de acordo com o que ele é: aquele que é suma justiça e bondade não pode querer o mal porque sua natureza é alheia ao mal. O desacordo entre Deus e o mal se dá na medida em que Lombardo, ainda que não o diga aqui, assume a tese agostiniana segundo a qual o mal é a falta de bem. Do mesmo modo que o pecado é a vontade de reter ou de seguir o que a justiça proíbe. A razão pela qual Deus não quer nem pode pecar ou fazer o mal é a mesma: para o Deus que é o sumo bem e a suma justiça, realizar uma imperfeição seria antes fraqueza que poder.

b.) O conveniente, adequado e oportuno.

Na sequência, tendo como principal opinião a combater a de Pedro Abelardo[9], a distinção 43 começa indo direto ao ataque:

> "No entanto, alguns, gloriando-se de sua esperteza, tentaram confinar a potência de Deus sob uma medida. Com efeito, quando dizem: "Deus pode até aqui, e não mais", no que isso difere de encerrar e restringir sua potência, que é infinita, numa medida? Com efeito, falam: *Deus não pode fazer diversamente do que faz, nem fazer melhor aquilo que faz, nem abandonar algo daquilo que faz*." (Lombardo, 1971, p. 298, lin. 7-13; *Sententiae...* I, d. 43, cap. un., n. 1. O grifo é nosso.)[10].

O enunciado é uma tese geral que vai ser desmontada na análise de uma série de afirmações cujos erros, segundo Lombardo, se devem ao fato de que elas geralmente estão carregadas de ambiguidades. As duas primeiras são "Deus não pode fazer senão o que é bom e justo ser feito" e "Deus não pode fazer senão o que sua justiça exige".

Segundo Lombardo, algo *só é* bom e justo porque Deus o faz – muitos *só não são bo*ns e justos porque Deus nem os fez, nem faz, nem fará. Semelhantemente, a vontade divina não é restringida a querer algo porque exigido por sua própria justiça: Deus não faz senão o que *convém* à sua justiça[11]. A noção de conveniência reaparece trazendo de volta o argumento da seção passada: Deus é suma justiça e, assim,

---

[7] "Idem [*sc.* Augustinus] in libro *De spiritu et littera*: 'Non potest Deus facere iniusta, quia ipse summa iustitia et bonitas est. Omnipotens vero est, non quod possit omnia facere, sed quia potest efficere quidquid vult, ita ut nihil valeat eius voluntati resistere quin compleatur, aut aliquo modo impedire eandem."

[8] Cf. Lombardo, 1971, p. 296, lin. 22-297, lin. 1; *Sententiae...* I, d. 42, cap. 3, n. 3: "… Augustinus, ubi dicit: 'Omnipotens non dicitur quod omnia possit' etc., tam ample et generaliter accepit 'omni', ut etiam mala includeret, quae Deus nec vult nec potest. Non ergo negavit eum posse omnia quae convenit ei posse." – "... Agostinho, onde disse: 'não é chamado onipotente porque tudo pode' etc., toma 'tudo' de modo tão amplo e geral que incluiria também os males, os quais Deus nem quer nem pode. Portanto, não negou que ele possa tudo que *convém* a ele poder" (Grifo nosso).

[9] No início da distinção 43 do livro I, os editores propõem a seguinte nota, cujo conteúdo principal é reafirmado no início da distinção 44: "Que o Mestre se opõe ao ensinamento de Pedro Abelardo, quanto a toda esta Distinção, aparece manifestamente tanto nos textos deste, acrescentados abaixo, quanto no testemunho de alguns de seus alunos..." (Lombardo 1971, p. 298). Sobre a interpretação da opinião de Pedro Lombardo, veja-se Courtenay (1990, cap. 2, p. 43-63) e Boulnois (1994, p. 71-78), que também tratam da contraposição de Lombardo a Abelardo.

[10] "Quidam tamen, de suo sensu gloriantes, Dei potentiam coarctare sub mensura conati sunt. Cum enim dicunt: 'hucusque potest Deus, et non amplius', quid est hoc aliud quam eius potentiam, quae infinita est, concludere et restringere ad mensuram? Aiunt enim: Non potest Deus aliud facere quam facit, nec melius facere id quod facit, nec aliquid pratermittere de his quae facit.".

[11] Cf. Lombardo, 1971, p. 299, lin. 25 ss.; lin. 30 s.; *Sententiae...* I, d. 43, cap. un., n. 2: "Si vero per haec verba intelligas eum non posse facere nisi illud quod, si fieret, iustitia eius conveniret, verum dicis. […] Si autem inteligas his verbis eum non posse facere id quod iustitiae eius convenire non potest, verum dicis" (Os grifos são nossos).

tudo que ele faz é justo. Fazer o injusto seria realizar uma imperfeição. As duas soluções têm em comum a tese de que absolutamente nada restringe ou obriga a Deus naquilo que ele quer e faz; nem mesmo sua bondade ou sua justiça.

Toda a argumentação que se segue nesta seção do texto de Lombardo replicará fundamentalmente o mesmo mote. Mas há alguns pontos que nos interessam elencar, por exemplo, a terceira afirmação que, segundo Lombardo, merece reparo – "Deus não pode fazer senão o que deve":

> "de fato, se faz tudo o que deve e não pode fazer senão o que deve, não pode, então, fazer senão o que faz. – Ainda, ou deve abandonar o que abandona para que não o faça, ou não deve. Se não deve, não abandona com correção; de fato, se deve abandonar, então, não deve fazer. Ora, se não deve, nem é, para ele, *adequado* nem *oportuno* fazê-lo; e se, para ele, não é *adequado* nem *oportuno* fazê-lo, então, não pode fazer. Portanto, não pode fazer senão o que faz." (Lombardo, 1971, p. 300, lin. 1-7; *Sententiae...* I, d. 43, cap. un., n. 3. Os grifos são nossos.)[12].

Lombardo repete o modelo de sua resposta anterior apelando para a ambiguidade da afirmação: a palavra "dever", aplicada à onipotência divina, *é* traiçoeiramente dúbia – *venenum habet*. *É* um erro entender "Deus *deve* fazer algo" como um modo de dizer "Deus *quer* fazer algo". Desta maneira, o dever pode ser tomado como uma consequência do querer: Deus *deve* fazer algo porque o *quer*[13] – um erro na medida em que Deus não é devedor de nada. Apenas podemos entender "Deus *deve* fazer algo" no sentido de que ele faz o que, *para ele mesmo*, é devido, adequado; assim: Deus *deve* fazer aquilo que, se fizesse, seria *conveniente* a ele[14], porque *adequado* e *oportuno* (*decet et oportet*) *àquilo que* ele mesmo *é*. Como se vê, a tese geral continua a mesma: nada restringe ou obriga Deus naquilo que ele quer e faz. De novo, apenas a apresentação dos pares conceituais do conveniente: o adequado e o oportuno.

c.) A razão do que é feito e a imutabilidade do poder e do querer divinos.

Outras afirmações analisadas são: 4ª "Nada é feito ou abandonado por Deus senão por uma causa ótima e razoável, ainda que a nós oculta, segundo a qual é oportuno para ele fazer e abandonar o que faz ou abandona"; 5ª "Razão *é* Deus fazer aquilo que faz e não algo diverso"; 6ª "É impossível que seja feito algo além daquilo de que Deus tem presciência"; 7ª "Deus não pode fazer algo que não o que quer"; 8ª "Deus não pode mais do que pode"[15]. Delas, destacaremos apenas a que diz respeito à razão:

> "E, quanto a isso, dizemos que as locuções são ambíguas e, por isso, devem ser determinadas. Com efeito, quando é dito 'não pode fazer senão o que a razão é: que faça', se entendes que ele não pode fazer senão aquilo que é razoável e aquilo que, se fosse feito, seria razoável, o sentido é verdadeiro. No entanto, se entendes que ele não pode fazer

[12] "[...] si vero facit omne quod debet nec potest facere nisi quod debet, non ergo potest facere nisi quod facit. – Item, aut debet dimittere quod dimittit, ne faciat, aut non debet. Si non debet, non recte dimittit; si vero debet dimittere, ergo non debet facere. Si auteCm non debet, nec decet nec oportet eum facere; et si non decet nec oportet eum facere, ergo non potest facere. Non ergo potest facere nisi quod facit. [...]".

[13] Cf. Lombardo, 1971, p. 300, lin. 12-15; *Sententiae...* I, d. 43, cap. un., n. 3: "Ut autem venenum evacueCtur, distingue verbi sensus: 'Non potest Deus facere nisi quod debet', id est nisi quod vult, falsum est: sic enim potest ipse dici debere aliquid quia vult illud." – "Ora, para dissolver a dubiedade, distinga o sentido da palavra: 'Deus não pode fazer senão o que deve', isto é, 'a não ser o que quer' é falso: assim, com efeito, pode ser dito que ele deve algo porque quer aquilo.".

[14] Cf. Lombardo, 1971, p. 300, lin. 15 ss.; *Sententiae...* I, d. 43, cap. un., n. 3: "Si autem dicatur: 'Non potest nisi quod debet', id est non potest nisi illud quod, si faceret, ei bene conveniret, verum est." – "Mas se for dito: 'não pode senão o que deve', isto é, 'não pode senão aquilo que, se fizesse, a ele bem conviria' é verdadeiro.".

[15] Cf. Lombardo, 1971, p. 300, lin. 18 ss.; p. 301, lin. 1 s.; lin. 16 s.; lin. 25 s.; p.302, lin. 4 s.; *Sententiae...* I, d. 43, cap. un., n. 4, 5, 6, 7, 8: "Nihil facit aut dimittit nisi optima et rationabili causa, licet nobis occulta sit, secundum quam oportet eum facere et dimittere quae facit vel dimittit."; "Ratio est eum facere quae facit, et non alia;"; "si praeter prescientiam eius aliquid fieri impossibile est,"; "Per quod videtur non posse facere aliquid nisi quod vult."; "Ex hoc videtur quod Deus non possit plura quam vult sicut non vult plura quam potest." (Os grifos são nossos).

> outros razoáveis e bons a não ser os que quer e faz, o entendimento é falso." (Lombardo, 1971, p. 301, lin. 6-11; *Sententiae...* I, d. 43, cap. un., n. 5)[16].

Para Lombardo, algo só é dito razoável, ou seja, algo que é realizado de acordo com a razão e, desse modo, racional, porque Deus o fez. A razoabilidade ou racionalidade da criação é sempre *consequência* da feitura de algo por Deus e não *condicionante*. A ambiguidade a que Lombardo se refere é, portanto, o fato de que a razão segundo a qual constatamos que as coisas foram feitas é *resultado* da obra divina e não a razão *pela qual* a obra teria sido feita: a razão não restringe Deus a apenas fazer aqueles que quer e faz.

Por fim, a conclusão do capítulo traz uma espécie de síntese de sua tese fundamental:

> "[...] Por essas autoridades e muitas outras isto *é claramente ensinado*: *Deus pode fazer muitos que não faz, os quais não quer*. [...] Com efeito, Deus não quer justificar todos os homens, e, no entanto, quem duvida que o possa? Deus pode, portanto, fazer algo diverso do que faz; e, no entanto, se fizesse algo diverso, ele não seria diverso. E pode querer algo diverso do que quer e, no entanto, sua vontade não pode ser nem outra, nem nova, nem mutável de algum modo. Com efeito, ainda que possa querer o que jamais quis, no entanto, não pode querer nem de modo novo, nem com vontade nova, mas unicamente com a sempiterna; com efeito, pode querer o que pode ter querido desde a eternidade. Com efeito, tanto agora como desde a eternidade, tem a potência de querer o que, no entanto, nem quer agora, nem quis desde a eternidade". (Lombardo, 1971, p. 303, lin. 7 s.; 11-18; *Sententiae...* I, d. 43, cap. un., n. 9-10. O grifo é nosso.)[17].

A conclusão traz um desdobramento para a tese geral defendida durante toda esta distinção 43: se nada restringe a Deus, então, Deus apenas não faz o que não quer. Seu poder e querer são ilimitados e eternos, isto é, sua potência é sempre a mesma: não muda, não aumenta, não diminui. Por isso, ainda agora "pode querer algo diverso do que quer *e, no entanto, sua vontade não pode ser nem outra, nem nova, nem mutável de algum modo*.". Qualquer mudança no que é feito jamais indicaria uma mudança na vontade de Deus, que faz as coisas justas, boas, racionais, etc., simplesmente porque as faz.

d.) A perfeição e a operação das coisas.

Na distinção 44, Lombardo formula a seguinte questão: "Deus pode fazer algo melhor do que faz?"[18]. Ela retoma um dos aspectos enunciados, mas não diretamente considerados, da distinção 43, que criticou a opinião segundo a qual "Deus não pode fazer diversamente do que faz, *nem fazer melhor aquilo que faz*, nem abandonar algo daquilo que faz.". Sua resposta consistirá em novamente mostrar uma série de ambiguidades pertinentes à discussão sobre a onipotência divina. A primeira delas diz respeito àquilo que se duvida se pode ou não ser melhor. Se a referência for exatamente *à*quilo que é a substância divina, Deus não pode fazer senão o igual: o Filho, que possui a mesma substância do Pai, não pode ser senão igual ao Pai. Mas todas as outras coisas que não são da mesma substância de Deus, podem ser melhores do que são:

> "[...] Portanto, Deus pode fazer uma coisa melhor do que fez. Donde Agostinho, *Sobre o Gênesis:* "Deus pôde ter feito tal homem que nem pudesse nem quisesse pecar, e se o tivesse feito, quem duvida de que ele seria melhor?"

[16] "Et ad hoc dicimus locutiones ambiguas esse, et ideo determinandas. Si enim cum dicitur : 'Non potest facere nisi quod ratio est eum facere', intelligas eum non posse facere nisi ea quae rationabilia sunt, et ea quae, si fierent, rationabilia essent, verus est sensus. Si autem intelligas eum non posse facere alia rationabilia et bona, nisi ea quae vult et facit, falsus est intellectus."

[17] "[...] Hi auctoritatibus multisque aliis aperte docetur quod Deus multa possit facere, quae non vult. [...] Non enim vult Deus omnes homines iustificare, et tamen quis dubitat eum posse? Potest ergo Deus aliud facere quam facit; et tamen, si aliud faceret, alius ipse non esset. Et potest aliud velle quam vult, et tamen eius voluntas nec alia, nec nova, nec mutabilis aliquo modo esse potest. Etsi enim possit velle quod nunquam voluit, non tamen noviter nec nova voluntate, sed sempiterna tantum velle potest; potest enim velle quod potest ab aeterno voluisse. Habet enim potentiam volendi et nunc et ab aeterno; quod tamen nec modo vult, nec ab aeterno voluit.".

[18] Lombardo, 1971, p. 303, lin. 22; *Sententiae...* I, d. 44, cap. 1, n. 1: "utrum melius aliquid Deus possit facere quam facit.".

> Do que foi dito, consta que Deus pode tanto fazer algo diverso do que faz, como fazer aquilo que faz melhor do que faz." (Lombardo, 1971, p. 304, lin. 22-27; *Sententiae...* I, d. 44, cap. 1, n. 3)[19].

A questão inicial *não* deve, portanto, ser entendida senão como relativa a coisas diversas da substância divina, que, consideradas em si mesmas, podem ser melhores do que são. Ainda que, como acabamos de ver, a resposta para a questão inicial já tenha sido dada, Lombardo não parece considerar que essa resposta esgote o problema que ele quer ver enfrentado, uma vez que reformula aquela questão inicial a fim de continuar movendo o debate: "[Deus] pode fazer aquilo que faz de um modo *diverso* ou melhor do que faz?"[20].

Assim reformulada, a questão traz de volta outro dos aspectos enunciados na distinção 43 e tira proveito, no desenvolvimento de sua resposta, de uma nova abordagem para a discussão. A onipotência continuará sendo considerada em si mesma, pois a exposição continuará desenvolvida com a finalidade de mostrar que a onipotência divina jamais é restringida ou obrigada a algo do mesmo modo que jamais é alterada ou diminuída: Deus jamais muda seu querer nem deixa de poder fazer algo. No entanto, há, como vimos proposto logo no início desta distinção 44, uma mudança de perspectiva porque essa consideração é feita levando diretamente em conta, pela primeira vez na exposição da argumentação deste tratado, aquilo que é querido e feito por Deus. Desde este ponto de vista, Lombardo distinguirá duas respostas possíveis para a questão, dada uma nova ambiguidade:

> "Se o modo da operação for referido à sabedoria do artífice, não pode haver um modo nem diverso, nem melhor. Com efeito, não pode fazer algo diverso ou melhor do que faz, isto é, por outra sabedoria ou por uma sabedoria maior: com efeito, não pode fazer nada mais sábio do que faz. Contudo, se o modo for referido à própria coisa que Deus faz, dizemos que pode haver um modo tanto diverso como melhor. E, segundo isso, pode ser concedido que pode fazer aquilo que faz melhor e diversamente do que faz porque pode conferir a uns um modo melhor de existência e um modo diverso a outros. Donde Agostinho, em *Sobre a Trindade* XIII, diz que, para o Deus que tudo pode, foi ainda possível um outro modo de nossa libertação, mas nenhum outro foi mais conveniente para que nossas misérias fossem sanadas. Portanto, Deus pode fazer alguns daqueles que faz de outro modo melhor, outros de um modo igualmente bom, outros, ainda, de um modo menos bom do que faz, desde que, no entanto, o modo seja referido à qualidade da obra, isto é, da criatura, e não à sabedoria do Criador." (Lombardo, 1971, p. 304, lin. 30- p. 305, lin. 9; *Sententiae...* I, d. 44, cap. 1, n. 4)[21].

Há dois modos segundo os quais as coisas são feitas: *o modo da operação daquilo que é feito*, referido à sabedoria do artífice, que nunca pode ser melhor do que é, e o *modo de existência da coisa*, referido à própria coisa no que diz respeito à qualidade da obra, modo que pode tanto ser melhor, como pior ("menos bom") ou simplesmente diverso ("igualmente bom", seja lá o que isso queira dizer) do que é. Assim, a resposta para a questão é: no que diz respeito à operação, diferente, sim; melhor, não. Mas no que diz respeito a cada coisa feita, tanto diferente quanto melhor. Importa notar que, ainda que sempre produtora do melhor, a sabedoria do artífice sempre aparece vinculada à sua vontade. Um homem incapaz de pecar talvez fosse, quanto à própria coisa, melhor do que o homem atualmente criado, pecador. E, como vimos, Agostinho

---

[19] "[...] Postest ergo Deus meliorem rem facere quam faciat. Unde Augustinus, *Super Genesim*: 'Talem potuit Deus hominem fecisse, qui nec peccare posset nec vellet; et si talem fecisset, quis dubitat eum meliorem fuisse?' Ex praedictis constat quod potest Deus et alia facere quam facit, et quae facit, meliora ea facere quam facit.".

[20] Lombardo, 1971, p. 304, lin. 29 s.; *Sententiae...* I, d. 44, cap. 1, n. 4: "utrum alio modo vel meliori quam facit, possit ea facere quae facit". Grifo nosso.

[21] "Si modus operationis ad sapientiam opificis referatur, nec alius, nec melior esse potest. Non enim potest facere aliquid aliter vel melius quam facit, id est alia sapientia vel maiori sapientia: nihil enim sapientius potest facere quam facit. Si vero referatur modus ad rem ipsam quam facit Deus, dicimus quia et alius et melior modus ad rem ipsam quam facit Deus, dicimus quia et alius et melior potest esse modus. Et secundum hoc concedi potest quia ea quae facit, potest facere melius et aliter quam facit, quia potest quibusdam meliorem modum existendi praestare, et quibusdam alium. Unde Augustinus in XIII libro *De Trinitate* dicit quod fuit et alius modus nostrae liberationes possibilis Deo, qui omnia potest; sed nullus alius nostrae miseriae sanandae fuit convenientior. Potest igitur Deus eorum quae facit quaedam alio modo meliori, quaedam alio modo aeque bono, quaedam etiam minus bono facere quam facit: ut tamen modus referatur ad qualitatem operis, id est creaturae, non ad sapientiam Creatoris.".

afirma que Deus certamente poderia ter feito um homem assim. O homem foi criado capaz de pecar apenas porque "nenhum outro modo foi mais conveniente para que nossas misérias fossem sanadas", ainda que "um outro modo de nossa libertação" tenha sido possível. Este modo *é o melhor* porque "mais conveniente" para esta escolha.

A resposta de Pedro Lombardo visa um difícil equilíbrio: articular a defesa da contingência da vontade divina – na medida em que admite que Deus poderia e pode fazer coisas qualitativamente melhores ou diversas de como as faz – com a defesa da perfeição da ordem da criação – que se confunde com a sabedoria divina – sem incorrer em qualquer necessitarismo. Deus poderia ter criado um mundo no qual "a nossa libertação" ou ao menos o modo "mais conveniente" para sanar nossas misérias *não* fosse o principal objeto da vontade divina.

e.) "Impotência" e impossibilidade: a onipotência e o tempo.

Após combater longamente opiniões que buscariam "restringir" a onipotência divina, como enunciado especialmente na distinção 43, curiosamente, na continuação da sua discussão, Lombardo irá propor ainda outra questão, que aparentemente tem como consequência exatamente apontar uma espécie de "limite" para a onipotência. Se até agora a discussão visou mostrar a contingência do poder e do querer divinos como o sinal de que ele não pode ser de nenhum modo restringido ou diminuído, a consideração do tempo acabará por mostrar que é possível falar de um "não poder" que tampouco restringe ou diminui a onipotência. *Em si*, o poder e a vontade divinos continuam absolutamente livres de qualquer limitação. Mas *nas criaturas* o poder e a vontade divinos mantêm relação com a temporalidade, o que obriga uma consideração diversa[22]. A segunda questão da distinção 44 visa entender se as escolhas tomadas por Deus podem diminuir sua onipotência: "Deus sempre pode tudo o que pôde certa vez?"[23].

Em sua resposta, Lombardo defende que, assim como Deus sempre sabe / quer o que alguma vez soube / quis "e jamais perde alguma ciência ou muda a vontade que teve, assim sempre pode tudo que pôde alguma vez e jamais é privado de alguma potência sua"[24]. Deus nunca deixa de poder aquilo que alguma vez pôde. Mas isso não significa que pode fazer exatamente aquilo que já fez certa vez novamente agora – esse é o nó da questão:

> "Portanto, não é privado da potência de encarnar ou de ressuscitar, ainda que agora não possa estar encarnado ou ressuscitar. Com efeito, assim como certa vez pôde encarnar-se, assim também pode agora ter estado encarnado, no que se mostra uma potência para a mesma coisa. Com efeito, do mesmo modo que certa vez soube que havia de ressuscitar e agora sabe ter ressuscitado, e ter sabido aquilo certa vez e saber isso agora não é uma ciência diversa, mas completamente a mesma, também, assim como quis ressuscitar certa vez e, agora, ter ressuscitado – no que está expressa a vontade de uma única coisa –, pôde, desse modo, nascer e ressuscitar certa vez, e, agora, pode ter nascido e ressuscitado – e é a potência de uma mesma coisa. Com efeito, se pudesse nascer e ressuscitar agora, não seria o mesmo poder. Com efeito, verbos com tempos diferentes, falados em tempos diferentes e unidos a advérbios diferentes, compõem o mesmo sentido, tal como dizemos ao falar agora: "Ele pode dar aula hoje", mas, amanhã, diremos: "Ele pode ter dado aula" ou "pôde dar aula ontem", *no que está indicada a potência de uma única coisa.* Ora, se ao falarmos em tempos diferentes, empregarmos verbos e advérbios no mesmo tempo, dizendo

[22] Segundo Courtenay, 1990, p. 54, a de que são impostas limitações temporais aos objetos temporais, mas não a Deus: "... Temporal limitations apply not to God's power but to the objects of God's power in time.". Defenderemos aqui que a argumentação de Lombardo visa uma conclusão um pouco diferente: a consideração daquilo que está no tempo dá ocasião para que se entrevejam consequências pertinentes inclusive para aquilo que se dá na eternidade, uma vez que pertinentes à própria potência divina.

[23] Lombardo, 1971, p. 305, lin. 11; *Sententiae...* I, d. 44, cap. 2, n. 1: "utrum Deus semper possit omne quod olim potuit".

[24] Cf. Lombardo, 1971, p. 305, lin. 18-22; *Sententiae...* I, d. 44, cap. 2, n. 2: "Ad quod dicimus quia, sicut omnia semper scit quae aliquando scivit, et semper vult quae aliquando voluit, nec unquam aliquam scientiam amittit vel voluntatem mutat quam habuit, ita omnia semper potest quae aliquando potuit, nec unquam aliqua potentia sua privatur.".

> hoje: "Ele pode dar aula hoje", e dizendo amanhã: "Ele pode dar aula hoje", *não dizemos que ele possa o mesmo, mas diversos."* (Lombardo, 1971, p. 305, lin. 22-306, lin. 9; *Sententiae*... I, d. 44, cap. 2, n. 2-3. Os grifos são nossos.)[25].

O tempo é responsável por uma ambiguidade na relação entre a linguagem e as coisas que, a princípio, provoca não mais que uma confusão quando falamos da onipotência divina. Assim como locuções diversas podem referir-se a uma mesma coisa, coisas diversas podem ser referidas por uma mesma locução: Deus, de fato, encarnou-se e ressuscitou *num dado momento. T*al como Deus pôde encarnar-se e ressuscitar certa vez, ainda hoje pode ter-se encarnado e ressuscitado certa vez, mas fazê-lo novamente agora seria outra coisa: "... Com efeito, se pudesse nascer e ressuscitar agora, *não seria o mesmo poder."*. No entanto, ainda que a descoberta da ambiguidade da linguagem nos tenha levado a identificar a confusão quer de uma única potência que era tomada como duas, quer de duas potências que eram tomadas como uma, essa não parece ser a única conclusão a ser tirada quando consideramos a relação entre a onipotência e o tempo:

> "Reconheçamos, portanto, que Deus sempre pode também tudo aquilo que uma vez pôde, isto é, que tem toda aquela potência que uma vez teve e de toda aquela coisa de que uma vez teve a potência; *mas que não pode fazer sempre tudo aquilo que pôde fazer alguma vez*: pode, certamente, fazer ou ter feito o que pôde *alguma vez*. De modo semelhante, tudo o que quis também quer, isto é, tudo de que teve vontade também tem agora; e de qualquer coisa de que teve vontade também tem agora, no entanto, não quer que seja ou que seja feito tudo o que alguma vez quis que fosse ou que fosse feito, mas quer que tenha sido ou que tenha sido feito. Também se deve falar desse modo sobre a ciência de Deus." (Lombardo, 1971, p. 306, lin. 10-18; *Sententiae*... I, d. 44, cap. 2, n. 4. Os grifos são nossos.)[26].

Sem nunca perder de vista a consideração da onipotência em si mesma, Lombardo propõe uma última camada para o entendimento de sua tese fundamental de que Deus jamais deixa de poder aquilo que uma vez pôde. Embora a onipotência divina nunca seja restringida ou diminuída, a consideração da temporalidade obriga-o também à outra conclusão: que a onipotência divina não possa ser confinada ou diminuída não significa que Deus pode fazer exatamente a mesma coisa em dois instantes distintos do tempo. Assim, a afirmação de que "Deus não pode fazer sempre tudo aquilo que pôde fazer alguma vez" acaba por revelar não só a ambiguidade própria da linguagem. Se Deus esteve encarnado e ressuscitou, "não pode" estar encarnado e ressuscitar agora tanto porque quis tê-lo feito certa vez e não agora, como porque querer fazê-lo agora necessariamente seria querer fazer outra coisa. Além da ambiguidade da linguagem, a temporalidade põe às claras a identidade, a alteridade e a não contradição – próprias inclusive àquilo que não está no tempo –: fazer exatamente a mesma coisa em dois instantes distintos do tempo implica fazer e não fazer esta coisa num dado instante do tempo – o que, quanto àquilo que está fora do tempo, na eternidade, seria o mesmo que fazer e não fazer, gerar *e não gerar* o Filho, por exemplo. A onipotência não é restringida nem diminuída porque a ela escapa o impossível.

---

[25] " Non est ergo privatus potentia incarnandi vel resurgendi, licet non possit modo incarnari vel resurgere. Sicut enim potuit olim incarnari, ita et potest modo esse incarnatus ; in quo eiusdem rei potentia monstratur. Ut enim olim scivit se resurrecturum, et modo scit se resurrexisse ; nec est alia scientia illud olim scivisse, et hoc modo scire, sed eadem omnino. Et sicut voluit, olim resurgere, et modo resurrexisse ; in quo unius rei voluntas exprimitur. Ita potuit olim nasci et resurgere, et modo potest natus fuisse et resurrexisse ; et est eiusdem rei potentia. Si enim posset modo nasci et resurgere, non esset idem posse. Verba enim diversorum temporum, diversis prolata temporibus et diversis adiuncta adverbiis, eundem faciunt sensum, ut modo loquentes dicimus : Iste potest legere hodie ; cras autem dicemus : Iste potest legisse, vel potuit legere heri ; ubi unius rei monstratur potentia. Si autem diversis temporibus loquentes, eiusdem temporis verbis et adverbiis utamur, dicentes hodie : Iste potest hodie legere ; et dicentes cras : Iste potest hodie legere, non idem, sed diversa dicimus eum posse.".

[26] "Fateamur igitur Deum semper posse et quidquid semel potuit, id est habere omnem illam potentiam quam semel habuit, et illius omnis rei potentiam cuius semel habuit; sed non semper posse facere omne illud quod aliquando potuit facere: potest quidem facere aut fecisse quod aliquando potuit. Similiter quidquid voluit, et vult, id est omnem quam habuit voluntatem, et modo habet ; et cuiuscumque rei voluntatem habuit, et modo habet; non tamen vult esse vel fieri omne quod aliquando voluit esse vel fieri, sed vult fuisse vel factum esse. Ita et de scientia Dei dicendum est.".

2. Duns Escoto e a contingência da vontade divina.

Em seu comentário para a distinção 44, Duns Escoto anuncia sua perspectiva do debate modificando a questão originalmente apresentada por Pedro Lombardo nas *Sentenças:* "Deus *pode* fazer algo melhor do que *faz*?". Reproduzida na *Ordinatio*, a questão ganha uma formulação um pouco diversa: "Deus *pôde* fazer as coisas melhor do que *fez?"*[27], marcando principalmente o tempo passado. Feita a citação, Duns Escoto se propõe, então, enfrentar outra questão: "Deus *pode* fazer as coisas *diversamente* de como *foi ordenado* por ele *que sejam feitas?"*[28]. Tal como proposta, essa outra questão pode parecer inspirada no mote da distinção 43 do primeiro livro das *Sentenças*[29], na qual encontramos que aqueles que sustentavam a opinião contrária à defendida por Lombardo teriam afirmado que "*Deus não pode fazer diversamente do que faz*, nem fazer melhor aquilo que faz, nem abandonar algo daquilo que faz". No entanto, como vimos, na própria distinção 44 Lombardo havia assim reformulado sua questão inicial: "[Deus] pode fazer aquilo que faz *de um modo diverso* ou melhor do que faz?". Escolhendo apenas a primeira destas duas considerações, Duns Escoto transpõe o problema de modo a identificar aquilo que Deus fez com a *ordenação* daquilo que é *feito.*

De fato, a questão inicialmente proposta na distinção 44 (ou, talvez, a parte ainda não tratada de sua segunda formulação) é, no que diz respeito à letra, retomada mais claramente apenas na segunda questão apresentada na *Reportatio* I-A, assim formulada: "Deus *pode* fazer melhores do que *fez*?"[30], na qual o primeiro e o terceiro argumentos iniciais reproduzem textos de Agostinho de fato utilizados em passos fundamentais daquela distinção. Nesta segunda questão, as alterações no tempo verbal também marcam a consideração do caráter atual da possibilidade de uma intervenção divina, igualmente presente na primeira questão e nas questões únicas dos outros comentários. Assim, na *Reportatio I*-A, à pergunta "Deus poderia produzir as coisas diversamente do que faz, ou seja, segundo a ordem por ele agora instituída?"[31], segue o seguinte argumento contrário: "Vê-se que não: porque, então, produziria desordenadamente ou *agora* ou *no outro [instante]*..."32. Na *Lectura*: "Deus *pode* produzir a coisa diversamente de como *preordenou*?"[33], para a qual temos o seguinte *sed contra*: "a coisa *pode* ser diferentemente de como *preordenou*, com efeito, isto não inclui contradição..."[34].

Em seja qual for a versão, com sua formulação Duns Escoto parece insistir na possibilidade de uma atuação contínua do poder divino. Se a proposta de Lombardo não fez senão reafirmar que a onipotência divina permanece sempre a mesma *apesar* daquilo que Deus fez, faz e fará, numa abordagem que privilegiava em grande medida a consideração da onipotência divina em si mesma, Duns Escoto parece insistir no fato de que a discussão pode ganhar novo fôlego quando deixamos de lado essa consideração da onipotência e a tomamos conforme é medida segundo aquilo que por ela foi, é e será feito – algo, aliás, já presente nos

[27] Duns Escoto, 1963, p. 363, lin. 6; *Ordinatio* I, d. 44, q. un., n. 1: "utrum Deus potuit res melius fecisse quam fecit". Grifos nossos.

[28] Duns Escoto, 1963, p. 363, lin. 7 s.; *Ordinatio* I, d. 44, q. un., n. 1: "utrum Deus possit aliter facere res quam ab ipso ordinatum est eas fieri". Grifos nossos.

[29] Em Boulnois, 1994, p. 264, encontramos a seguinte justificativa para esse deslocamento: a distinção 43, tal qual havia sido tratada por Duns Escoto, era "une innovation qu'il a fallu intercaler dans le traité de la toute-puissance divine. En revanche, la question de théodicée (Dieu fait-il toujours le meilleur ?) est abandonnée."

[30] Duns Escoto, 2008, p. 537; *Reportatio* I-A, d. 44, q. 2, n. 19: "utrum Deus possit facere meliora quam fecit". Grifos nossos.

[31] Duns Escoto, 2008, p. 531; *Reportatio* I-A, d. 44, q. 1, n. 1: "utrum Deus posset aliter res producere quam facit, vel secundum ordinem institutum ab eo modo". Grifos nossos.

[32] Duns Escoto, 2008, p. 531; *Reportatio* I-A, d. 44, q. 1, n. 1: "Videtur quod non: quia tunc vel modo vel alias inordinate produceret, quod est inconveniens.". Grifos nossos.

[33] Duns Escoto, 1966, p. 545, lin. 5 s.; *Lectura* I, d. 44, q. un., n. 1: "utrum deus aliter potest producere res quam praeordinavit". Grifos nossos.

[34] Duns Escoto, 1966, p. 545, lin. 9-11; *Lectura* I, d. 44, q. un., n. 2: "Contra: res aliter potest esse quam praeordinavit: hoc enim non includit contradictionem; igitur etc.". Grifos nossos.

últimos passos do próprio texto de Lombardo. Se tudo o que Deus fez obedece a certa ordem, é possível que ele faça algo diversamente de como ordenou que fosse feito, ou seja, *além* ou *de modo contrário ou diferente* da ordem por ele agora instituída?

Os argumentos iniciais que dão uma resposta desfavorável para a questão – e que se repetem em todos os comentários de Duns Escoto – propõem haver uma sinonímia entre fazer as coisas diversamente de como foi ordenado serem feitas e fazer desordenadamente. Uma posição semelhante havia sido defendida por Boaventura de Bagnoreggio, que, segundo Courtenay (e também Marrone, 1974, p. 17, n. 11; Randi, 1987, p. 31 s.), não teria visto utilidade na distinção entre a potência absoluta e a ordenada:

> "Nem todos os teólogos acharam a distinção útil [...]. Boaventura, por exemplo, que começou suas leituras sobre as *Sentenças* em 1250, pressentiu que qualquer discussão sobre o que Deus pode fazer ou pode ter feito *fora da ordem de sua sabedoria e justiça estabelecida* atribuía a Deus a possibilidade de fazer o que não era bom, justo ou sábio. Uma vez que tais ações, ainda que consideradas teoricamente, *iriam contradizer a natureza divina*, elas não eram para Boaventura qualquer forma de potência, mas *eram uma forma de impotência que não deveria ser associada* a *Deus*. Voltando à posição anselmiana, no geral, Boaventura evitou utilizar a distinção, embora ele pareça ter concedido alguma validade à distinção entre capacidade divina e volição" (Courtenay, 1990, p. 91. Os grifos são nossos.).

a.) Boaventura: potência absoluta e desordem.

Em seu *Comentário para as Sentenças,* Boaventura esclarece uma dúvida sobre a seguinte passagem da distinção 43 das *Sentenças*: "Por acaso deve ser dito que [Deus] não pôde erguer Judas quanto à mente?":

> "Ainda, pergunta-se sobre isto que disse: *Por acaso deve ser dito que não pôde erguer Judas quanto à mente?* Vê-se, a partir disso, que Deus pode salvar Judas: portanto, por igual razão, condenar Pedro. *Contra: Ele é justo, e não pode negar a si mesmo:* portanto, nem fazer contra a justiça." (Boaventura, 1883, p. 778; *Commentaria in Quattuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi* I, d. 43, dub. 7)[35].

Salvar Judas e condenar Pedro aparece como um problema se resultar numa ação injusta. Boaventura assume a associação de Lombardo entre Deus e a justiça e inicia sua resposta para essa questão negando certa compreensão da distinção entre a potência ordenada e a absoluta:

> "Respondo: alguns distinguem aqui a potência de Deus de dois modos, dizendo que Deus pode ou quanto à potência *absoluta* – e, assim, pode salvar Judas e condenar Pedro – ou quanto à potência *ordenada* – e, assim, não pode. Ora, não se vê que essa distinção seja conveniente, porque Deus nada pode que não possa ordenadamente. Com efeito, p*oder fazer desordenadamente é não poder,* assim como *poder pecar e poder mentir.* Donde não pode mentir nem pela potência *absoluta* nem *ordenada."* (Boaventura, 1883, p. 778; *Commentaria...* I, d. 43, dub. 7, resp.)[36].

Segundo a compreensão rejeitada por Boaventura, *poder* quanto à potência absoluta seria o mesmo que poder – e, uma vez realizada a potência, *agir – contra* a ordem estabelecida ou *desordenadamente.* Claramente, a ação quanto à potência absoluta é entendida como uma ação contra a justiça e, talvez, indicativa de uma potência realmente distinta daquela segundo a qual se dão as ações ordenadas. A razão por trás da rejeição da distinção pode ser alcançada na solução da questão:

> "E em razão disso diga-se que, quando se pergunta se Deus poderia salvar Judas e condenar Pedro, diga-se que ou falas isso pelos méritos mantidos, ou não pelos *méritos mantidos.* Se *pelos méritos mantidos*, digo então que não poderia. Com efeito, isso é o mesmo que afirmar e questionar, como se fosse questionado se poderia julgar injustamente, o que, certamente, longe de qualquer dúvida, Deus não pode. Se, porém, se entender não pelos méritos mantidos, assim, longe de qualquer dúvida, poderia salvar Judas, tirando por meio da graça os pecados e os

[35] "Item quaeritur de hoc quod dicit: *Nunquid dicendum est, non potuit Iudam suscitare in mente?* Ex hoc videtur, quod Deus possit salvare Iudam: ergo pari ratione damnare Petrum. *Contra: Iustus est, et negare se ipsum non potest*: ergo nec facere contra iustitiam."

[36] "Respondeo: Aliqui distinguunt hic potentiam Dei dupliciter, dicentes, Deum posse aut de potentia *absoluta*, et sic potest Iudam salvare et Petrum damnare; aut de potentia *ordinata*, et sic non potest. – Sed haec distinctio non videtur esse conveniens, quia nihil potest Deus, quod non possit ordinate. *Posse* enim *inordinate facere* est *non posse*, sicut *posse pecare* et *posse mentiri*. Unde nec potentia *absoluta* nec *ordinata* potest mentiri.".

deméritos e dando os méritos. No entanto, não pode dar a Pedro méritos maus, mas, tal como deu liberalmente a graça e a natureza, pode tirar ambas ou alguma delas apenas, e então Pedro poderia pecar e Deus punir eternamente. ..." (Boaventura, 1883, p. 778; *Commentaria... I, d.* 43, dub. 7, resp.)[37].

Salvar Judas "mantidos os méritos" é salvá-lo mantidos seus méritos maus, ou seja, contra a ordenação de que todo aquele que morrer em pecado mortal será condenado. Disso decorre a injustiça ou desordenação desta ação. Interessa notar, porém, que, mesmo assim, Boaventura considera que Deus pode salvar Judas, mesmo que não venha a fazê-lo: Deus pode fazer com que ele não morra em pecado mortal, "tirando por meio da graça os pecados e os deméritos e dando os méritos". Boaventura claramente rejeita, portanto, uma interpretação da potência absoluta de Deus segundo a qual Deus agir quanto à potência absoluta é agir *contra* a ordem, ou seja, contra a justiça, por uma ação que prescinde da potência ordenada. Mas a recusa desta interpretação não parece implicar a recusa da própria distinção das potências. Noutra passagem das *Sentenças*[38], Boaventura propõe-se examinar a seguinte questão: Deus poderia tornar reta a afeição ou vontade do demônio? (*"Utrum affectus vel voluntas daemonis possit rectificari")*. Nela, vemos a distinção entre a potência ordenada e absoluta desempenhar um papel relevante na compreensão do problema:

"Respondo dizendo que, assim como dizem os Santos e as autoridades, a vontade do diabo não pode ser retificada de nenhum modo segundo o que o verbo "*pode*" predica a potência que tem alguma *ordenação para o ato.* Pois se for entendido sobre a potência de *agir absolutamente*, Deus sem dúvida tem o poder de restituir a boa vontade ao diabo; no entanto, da parte *do diabo* não há qualquer ordenação para isso, ou melhor, sua vontade tornou-se impossível como dizem os Santos e mostram as razões. Ora, se for questionada *a causa* da impossibilidade para a retidão, deve-se entendê-la quanto a isso: dois concorrem para a retidão da vontade, decaída pelo pecado atual, a saber, da parte *da vontade*, a penitência; da parte *de Deus*, a graça que salva. E cada uma destas falta para o diabo; e, por isso, para ele há a falta completa do caminho da retificação." (Boaventura, 1885, p. 175; *Commentaria...* II, d. 7, p. I, a. 1, q. 1, resp.)[39].

Ainda que Deus pudesse ter retificado a vontade do anjo segundo o que a compreensão de "poder" abrange a potência absoluta, já não pode mais fazê-lo segundo a potência ordenada. Por ser uma substância "espiritual e incorruptível", o anjo foi criado no empíreo, que é o lugar da glória. Por isso, quando peca, ele sai imediatamente "do tempo e estado de mérito":

"Portanto, é patente que a vontade do anjo não é retificável nem foi a partir do tempo posterior à sua queda. Pois uma vez que esteve fora do estado de merecimento, sua condenação lhe foi certissimamente revelada; e, por isso, assim como os bem-aventurados não podem temer a condenação, assim, o anjo mal, em virtude da certeza da condenação, não pode *esperar* a salvação, e, em virtude da ausência da graça, não pode *fazer penitência*, e, por isso,

[37] "Et propter hoc dicendum, quod, quando quaeritur, utrum Deus posset salvare Iudam et damnare Petrum, dicendum, quod aut loqueris *salvis meritis*, aut *non salvis*. Si *salvis meritis*, sic dico, quod non posset. Hoc enim idem est dicere et quaerere, ac si quaereretur, utrum posset iudicare iniuste; quod quidem absque dubio Deus non potest. Si autem intelligatur *non salvis meritis*, sic absque dubio posset salvare Iudam, auferendo per gratiam peccata et demerita et dando merita. Petro autem non potest dare merita mala; sed tamen, sicut liberaliter dedit gratiam et naturam, potest auferre utrumque et alterum tantum; et tunc Petrus posset peccare et Deus aeternaliter punire. Sicut enim Deus liberaliter dedit bonam voluntatem Petro, ita etiam liberaliter *conservat*, similiter et *naturam*. Et sic patent obiecta."

[38] A passagem é conhecida dos comentadores citados e é apontada pela própria edição Quaracchi (Boaventura, 1883, p. 778, nota 3) como indicação de que Boaventura não teria reprovado a distinção nela mesma.

[39] "Respondeo: Dicendum, quod sicut Sancti dicunt et auctoritates, voluntas diaboli nullo modo potest rectificari, secundum quod hoc verbum *potest* praedicat potentiam habentem aliquam *ordinationem ad actum*. Nam si intelligatur de potentia *efficientis absolute*, absque dubio potens est *Deus* diabolo restituere bonam voluntatem; tamen ex parte *diaboli* non est ordinatio aliqua ad hoc, immo facta est voluntas eius impossibilis, ut Sancti dicunt et rationes ostendunt. Si autem quaeratur *causa* impossibilitatis ad rectitudinem, intelligendum est ad hoc, quod ad rectitudinem voluntatis, per actuale peccatum lapsae, duo concurrunt, scilicet ex parte *voluntatis* poenitentia, ex parte *Dei* gratia sanans. Et utrumque deest diabolo; et ideo omnino deest ei via retificationis."

não pode ser bom. Visto isso, é fácil resolver todas as objeções." (Boaventura, 1885, p. 176; *Commentaria... II, d. 7, p. I, a. 1, q. 1, resp.)*[40].

Assim, pecar, para o anjo, significa sua queda e condenação. Para Deus, o limite está em não poder mudar o que já foi feito. Há algo muito diferente, no entanto, no que diz respeito ao homem. Segundo Boaventura, o homem é capaz de ser retificado pela graça de Deus porque, dada sua condição, está num lugar distante do estado de merecimento e no tempo, podendo, enquanto assim estiver, ser salvo pela graça divina:

> "De fato, porque foi criado num corpo animal para que gerasse filhos para o culto de Deus, e, desse modo, numa disposição mais afastada da glória, foi dado ao homem um *lugar* distante do merecimento desde sua condição, a saber, o paraíso terrestre, e foi prefixado para ele um *limite* diuturno em razão do ofício de gerar os filhos. E em razão disso, quando o anjo pecou, imediatamente saiu do tempo e estado de mérito; o homem, não. E, por isso, este pode ser retificado; aquele, não." (Boaventura, 1885, p. 176; *Commentaria...* II, d. 7, p. I, a. 1, q. 1, resp.)[41].

Por fim, a passagem abaixo mostra em que sentido Boaventura propõe a interpretação do exposto segundo a distinção de potências:

> "Com efeito, para a objeção de que pode haver a doação da misericórdia, cumpre dizer que pode quanto à potência absoluta, mas, *quanto à potência ordenada,* que opera segundo a ordem da sabedoria – e Deus não corrompe essa ordem, ou melhor, a segue inviolavelmente –, não deve haver nem pode haver, porque a decisão e a disposição de Deus não podem ser mudadas por razão alguma." (Boaventura 1885, p. 176 s.; *Commentaria…* II, d. 7, p. I, a. 1, q. 1, ad 1m)[42].

Se não houvesse corrupção da ordem (o que já sabemos não ser o caso), Deus poderia doar sua misericórdia para os anjos caídos *quanto à sua potência absoluta.* Não pode fazê-lo, porém, por sua potência ordenada, pelas razões apontadas. Proporcionalmente, voltando ao caso da salvação de Judas, podemos dizer que há uma ação possível para Deus quanto à sua potência absoluta, mas se Deus resolvesse salvá-lo, esta ação se daria de acordo com sua potência ordenada e não contra ela. Para Boaventura, é um erro tomar a potência absoluta como se referente a uma ação que se dá à revelia de uma ordenação, ou seja, como se referente a uma ação distinta daquela feita quanto à potência ordenada.

b.) Henrique de Gand e a distinção de dois modos de ação.

Alguns comentários contemporâneos aproximam a posição de Boaventura com a de Henrique de Gand (Marrone, 1974, p. 17, n. 11; Randi, 1987, p. 32.), defendendo que ambos teriam rejeitado a distinção entre a potência absoluta e a ordenada para Deus. A posição de Henrique de Gand é assim resumida por John Marrone:

> "Henrique de Gand definiu a potência absoluta como a potência usada em pecado, mas de modo válido. Então, diversamente de outros teólogos, Henrique recusou creditar a Deus uma potência absoluta *pela qual ele poderia executar atos que não poderiam ser feitos por sua potência ordenada,* uma vez que isto implicaria que Deus poderia agir *injustamente."* (Marrone 1974, p. 17. Os grifos são nossos.).

---

[40] "Patet igitur, quod voluntas Angeli non est rectificabilis, nec fuit a tempore, ex quo cecidit. Quia enim fuit extra statum meriti, certissime revelata est ei sua damnatio; et ideo, sicut Beati non possunt timere damnationem, ita angelus malus propter certitudinem damnationis non potest *sperare* salutem, et propter absentiam gratiae non potest *poenitere*, et ideo nec bonus esse. – Illis visis, facile est omnia obiecta solvere."

[41] "Homini vero, quia conditus est in corpore animali ad procreandam prolem ad cultum Dei, et ita in dispositione remotiori a gloria, datus est *locus* distans ad merendum a sui conditione, scilicet paradisus terrestris; et praefixus est ei *terminus* diuturnus propter officium procreandi prolem. Et propterea, cum peccavit angelus, statim exiit tempus meriti et statum, homo vero non; et ideo iste potuit rectificari, ille vero non."

[42] "1. Ad illud enim quod obiicitur, quod potest esse condonatio misericordiae; dicendum, quod potest de potentia *absoluta*; sed de potentia *ordinata*, quae operatur secundum ordinem sapientiae – et illum ordinem Deus non corrumpit, immo inviolabiliter servat – non debet esse nec potest esse; quia consilium Dei et dispositio non potest mutari aliqua ratione."

O comentário de Marrone destaca dois pontos: Henrique de Gand rejeita a possibilidade de uma ação divina quanto à potência absoluta que não possa ser executada por sua potência ordenada. Além disso, para ele, a potência ordenada é entendida como a potência da justiça[43]:

> "Com efeito, mesmo que não aconteça que se distinga acerca de Deus entre a potência absoluta e ordenada – "*Deus,* com efeito, visto que não pode pecar, *nada pode quanto à potência absoluta,* a não ser *aquilo que pode quanto à potência ordenada*: com efeito, toda sua potência, seja de qual for o modo que vai ao ato, é ordenada; com efeito, se Deus condenou Judas e salvou Pedro *quanto à potência absoluta e à ordenada* segundo a regra da justiça, *se puder salvar Judas* e afastá-lo da condenação, *e condenar Pedro* e ainda expulsá-lo da salvação, não o pode *quanto à potência absoluta* sem que o possa também *quanto à potência ordenada segundo a regra da justiça*, mas diversa da precedente, segundo a qual até então um era condenado e o outro era salvo, tal qual isto está claramente declarado em nosso Quodlibet XI –, ..." (Gand, 1989, p. 255, lin. 7 – 256, lin. 18; *Quodlibet* XII, q. 31)44.

Henrique nega haver distinção de potências em Deus na medida em que nega a possibilidade para Deus de uma ação *quanto à potência absoluta* que não se dê *também* quanto à potência *ordenada*: "toda sua potência, seja de qual for o modo que vai ao ato, é ordenada" (cf. Porro, 2003, p. 397 s.). Que sua potência ordenada apenas possa fazer algo "segundo a regra da justiça" aparece assim no *Quodlibet* XI:

> "E, assim, digo absolutamente que Deus não pode de nenhum modo fazer algo que não seria adequado de nenhum modo e segundo nenhuma ordem; antes, tudo aquilo que faz, é adequado que ele faça; e tudo o que pode fazer, se fizesse, seria adequado para ele fazer, e não faria senão segundo uma ordem adequada. Donde, se Deus pode condenar Pedro e salvar Judas quanto à potência absoluta, isso não se dá senão porque seria adequado para ele fazê-lo – se fizesse – segundo alguma ordem da justiça, e não poderia fazer isso diversamente." (Gand, 1518, f. 440rC-440rD; *Quodlibet* XI, q. 2)[45].

Embora não deva ser distinguida em Deus, a consideração da potência absoluta serve para apontar que é possível que Deus *mude* a ordem atual. Deus *pode* mudar a ordem vigente salvando Judas e condenando Pedro quanto à sua potência absoluta e a condição para que essa ação seja efetivamente possível é, se

---

[43] A esse respeito, Randi (1987, p. 31) observa que Gregório de Rimini, no século XIV, ainda acreditará poder identificar a distinção de potências em absoluta e ordenada com a dupla *potentia/iustitia.* Embora citando Anselmo, Rimini, de fato, retoma as conclusões da distinção 43 das *Sentenças* de Lombardo e não só identifica, com base na "antiga distinção", a potência ordenada com a justiça, mas também defende o vínculo entre ordenação e vontade divinas num sentido muito próximo daquele que veremos defendido por Duns Escoto, ao propor que aquilo que está em desacordo com a ordem é o impossível: "Huic distinctioni satis concordat alia antiqua, qua dictum est quod quaedam deus non potest de iustitia, quae potest de potentia. Cum enim nihil sit iustum nisi quod est conforme divinae voluntati, quae est prima et summa lex iustitiae iuxta illud Anselmi Proslogio capitulo 12 deo dicentis: 'Id solum iustum est quod vis, et non iustum quod non vis', illud dicitur repugnare divinae iustitiae, quod repugnat divinae voluntati. Illud ergo dicitur deus non posse de iustitia, quod est incompossibile suae ordinationi et voluntati, quae est prima iustitia. Tale autem est omne, cuius oppositum deus vult, quamquam ipsum sit secundum se simpliciter possibile." – "Claramente concorda com essa distinção outra antiga, com a qual foi dito que Deus não pode alguns quanto à justiça que pode quanto à potência. Com efeito, visto que nada seja justo senão o que está em conformidade com a vontade divina, que é a primeira e suma lei da justiça, conforme o *Proslógio* de Anselmo, capítulo 12, que fala para Deus: 'Apenas é justo aquilo que queres, e não é justo o que não queres', passagem pela qual é dito que repugn*a à justiça divina o* que repugna à *vontade divina.* Portanto, com essa passagem se diz que Deus não pode quanto à justiça aquilo que é *incompossível com sua ordenação e vontad*e, que é a justiça primeira: ora, tal é tudo cujo oposto Deus quer *por mais que isso seja simplesmente impossível segundo si mesmo.".* (Rimini,1984, p. 368, lin. 28-36; *Lectura* I, d. 42-44, q. 1, a. 2, resp. Os grifos são nossos.).

[44] *Tractatus super facto praelatorum et fratrum, Pars III, Ratio 10ª Pro Fratribus:* "Licet enim circa Deum non contingat distinguere inter potentiam absolutam et ordinatam – '*Deus* enim eo quod peccare non potest, *nihil potest de potentia absoluta*, nisi *illud possit de potentia ordinata*: omnis enim potentia sua, quocumque modo vadit in actum, ordinata est: si enim Deus Iudam damnavit et Petrum salvavit de potentia absoluta et ordinata secundum regulam iustitiae, *si possit Iudam salvare* et eum a damnatione revocare, *et Petrum damnare* atque eum a salute repellere, hoc non potest *de potentia absoluta*, quin etiam hoc possit de potentia ordinata *secundum* regulam *iustitiae*, sed alterius quam praecedentis, secundum quam unum hactenus damnavit et alterum salvavit, prout hoc satis declaratur in nostro XIº Quodlibet –, ...".

[45] "Et sic absolute dico quod deus nullo modo potest facere aliquid quod nullo modo et secundum nullum ordinem deceret eum facere: immo quicquid facit decet eum facere: et quicquid facere potest, si faceret, deceret eum facere, et non nisi secundum ordinem decentem faceret. Unde si potest deus Petrum damnare et Iudam saluare de potentia absoluta, hoc non est nisi quia deceret eum facere hoc secundum ordinem aliquem iustitie si faceret, nec aliter posset illud facere.".

vier a ser feita, a de que ela ocorra segundo uma *ordem* adequada, a da justiça. Possível, desse modo, é aquilo que, se for feito, será feito de modo adequado e segundo uma ordem. Assim, a potência absoluta diz respeito a tudo aquilo que é, segundo o modo descrito, possível para Deus. A potência ordenada, por sua vez, àquilo que não é só possível, mas que também é feito. Henrique veta, portanto, a distinção de potências para Deus no que diz respeito à ação: toda ação divina se dá quanto à potência ordenada. Isso não parece implicar que ele também descarte qualquer consideração a respeito da potência absoluta quanto a Deus, uma vez que a emprega, nas duas passagens citadas, a fim de indicar tudo aquilo que Deus pode fazer, ainda que não faça. Nesse sentido, ele não parece senão retomar – tal como também parece ter sido o caso em Boaventura – uma compreensão da potência ordenada e absoluta tal qual a que aparece, por exemplo, em Tomás de Aquino:

> "aquilo que se atribui à potência considerada segundo si, diz-se que Deus pode *segundo a potência absoluta.* [...] Ora, o que se atribui à potência divina segundo o que se executa o império da vontade justa, diz-se que Deus pode fazê-lo quanto à *potência ordenada."* (Tomás de Aquino, 1999, p. 138; *Suma de Teologia* I, q. 25, a. 5, ad 1m)[46].

Tendo isso em vista, fica mais fácil perceber em que sentido é possível *distinguir* essas potências *no homem:*

> "... no entanto, acerca do homem puro, bem acontece que se distinga entre a potência absoluta e a ordenada. Com efeito, o homem puro, visto que pode pecar, pode algo – tomando latamente "potência" – quanto à potência absoluta que não pode quanto à potência ordenada: com efeito, quanto à potência absoluta, pode agir quanto aos males da culpa, quanto aos quais não pode agir quanto à potência ordenada. Digo, portanto, sobre o legislador, que é o homem puro capaz de pecar e agir mal, que quanto à potência absoluta pode bem estabelecer ou conceder um privilégio para o qual se segue o inconveniente já mencionado pelo segundo modo..." (Gand, 1989, p. 256, lin. 18-25; *Quodlibet* XII, q. 31)[47].

Se Deus não pode fazer senão aquilo que a ele é adequado, o mesmo não é o caso para o homem. O homem "puro" é aquele que tem a "potência" de pecar e agir mal. A potência de agir mal é dita "potência" em sentido lato porque, provavelmente, é antes uma fraqueza, tal como havia dito Pedro Lombardo a respeito da hipótese de um Deus pecador. O homem apenas tem verdadeiramente uma potência de ação quando age ordenadamente. A distinção de potências, tal como entendida por Henrique de Gand nas passagens citadas do *Quodlibet XII,* diz respeito à possibilidade de distinguir ações e, nesse sentido, a distinção de potências é a distinção de dois modos de operação. Assim, ainda que a distinção de potências como duas formas de agir apenas possa ser aplicada ao homem e seja inconveniente para Deus, a consideração de duas potências, entretanto, tanto é conveniente ao homem como a Deus: mesmo que apenas aja segundo um modo de ação ordenado e justo, mantém-se aberta para Deus, quanto à *potência absoluta,* a possibilidade de fazer *todo* o possível.

Do que acabamos de ver, nem Boaventura nem Henrique de Gand parecem de fato ter refutado ou rejeitado a consideração da onipotência divina nos moldes da potência ordenada e absoluta. O que ambos rejeitam é a interpretação que propõe a distinção da potência ordenada e absoluta *em Deus* como a distinção de *dois modos de agir*, na medida em que entendem que uma ação *quanto à potência absoluta* apenas pode dar-se de modo *desordenado* (Boaventura) ou *injusto* (Boaventura, Henrique de Gand) porque diverso e excludente daquele próprio à ação que se dá *quanto à potência ordenada*. Para ambos, não há justiça sem ordem.

---

[46] "... quod attribuitur potentia secundum se consideratae, dicitur Deus posse *secundum potentiam absolutam*. [...] Quod autem attribuitur potentiae divinae secundum quod exequitur imperium voluntatis iustae, hoc dicitur Deus posse facere *de potentia ordinata*.".

[47] *Tractatus super facto praelatorum et fratrum, Pars III, Ratio 10ª Pro Fratribus:* "... circa hominem tamen purum bene contingit distinguere inter potentiam absolutam et ordinatam. Homo enim purus eo quod peccare potest, aliquid potest, large accipiendo potentiam, de potentia absoluta, quod non potest de potentia ordinata: de potentia enim absoluta agere mala culpae quae non potest agere de potentia ordinata. Dico ergo de legislatore, qui est homo purus potens peccare et malum agere, quod de potentia absoluta bene potest statuere vel privilegium concedere, ad quod sequitur secundo modo inconveniens praedictum, ...".

c.) Duns Escoto e a *Summa Halensis*: distinguindo diversidade de desordem – ações *por direito* e ações *de fato*.

Os argumentos iniciais da apresentação de Duns Escoto retomam, portanto, certa associação entre uma ação *diversa* da ordem atual e uma ação *desordenada.* O argumento apresentado para uma resposta favorável para a questão, *o sed contra,* mostra que essa associação não é necessária:

> "Contra: que alguns sejam feitos diversamente de como são feitos não inclui contradição, como é patente quanto aos contingentes. Ora, Deus pode tudo o que não inclui contradição; portanto, etc." (Duns Escoto, 2008, p. 532; *Reportatio* I-A, d. 44, q. 1, n. 6)[48].

Desde que não incorra em contradição, nada impede que Deus faça as coisas *diversamente* da ordem por ele agora instituída: diferença não implica desordem. A razão para o desatrelamento destes conceitos aparecerá fundamentada na distinção de potências entendida como a distinção de dois *princípios* de ação:

> "em todo aquele que age pelo intelecto e pela vontade, que pode agir em conformidade com a lei reta e, no entanto, não age necessariamente em conformidade com a lei reta, deve-se distinguir a potência ordenada da potência absoluta; e a razão disso é porque pode agir em conformidade com aquela lei reta e, assim, segundo a potência ordenada (com efeito, é ordenada na medida em que é *princípio* da execução de algo em conformidade com a lei reta), e pode agir além daquela lei ou contra ela, e nisto consiste a potência absoluta, que excede a potência ordenada. E, *por isso*, não somente em Deus, mas em todo aquele que age livremente – que pode agir segundo o ditame da lei reta e além de tal lei ou contra ela – deve-se distinguir entre a potência ordenada e a absoluta; [...]" (Duns Escoto, 1963, p. 363, lin. 16-364, lin. 7; *Ordinatio* I, d. 44, q. un., n. 3. Os grifos são nossos.)[49].

De início, o que mais nos deve chamar a atenção neste trecho não é a relação entre o intelecto e a vontade, que será retomada por Duns Escoto depois, mas a associação entre ordenação e lei, reta porque conforme à razão reta[50]. Agir *segundo* a potência *ordenada* é ter a potência como o princípio da execução de algo que se dá em *conformidade* com a lei reta. Do mesmo modo, agir segundo a potência absoluta é ter a potência como o princípio da execução de algo que se dá ou além da lei reta ou contra ela, e, assim, excede a potência ordenada. Tomar a proposta das potências ordenada e absoluta como a distinção de dois modos de ação medidos segundo sua conformidade com a lei reta (o que é bem diverso de tomá-la como uma distinção real entre potências[51]) *e* que têm como *princípio* a potência do agente, ou seja, aquilo que ele pode ou não fazer, é, como veremos, um dos aspectos segundo os quais a posição de Duns Escoto poderá ser vista como "nova". Agir em *conformidade* com a lei reta *nem sempre* requer vontade e liberdade: todas as coisas operam "segundo seus movimentos e segundo a ordem disposta por Deus" e assim, por

[48] "Contra: aliqua aliter fieri quam fiant non includit contradictionem, ut patet de contingentibus. Sed Deus potest quidquid non includit contradictionem; ergo etc.".

[49] "Respondeo: in omni agente per intellectum et voluntatem, potente conformiter agere legi rectae et tamen non necessario conformiter agere legi rectae, est distinguere potentiam ordinatam a potentia absoluta ; et ratio huius est, quia potest agere conformiter illi legi rectae, et tunc secundum potentiam ordinatam (ordinata enim est in quantum est principum exsequendi aliqua conformiter legi rectae), et potest agere praeter illam legem vel contra eam, et in hoc est potentia absoluta, excedens potentiam ordinatam. Et ideo non tantum in Deo, sed in omni agente libere – qui potest agere secundum dictamen legis rectae et praeter talem legem vel contra eam - est distinguere inter potentiam ordinatam et absolutam;".

[50] Cf. Duns Escoto, 1966, p. 535, lin. 12 s.; *Lectura* I, d. 44, q. un., n. 3: "quando est agens quod conformiter agit legi et rationi rectae, …" – "quando há um agente que age em conformidade com a lei e a razão reta, ...".

[51] Cf. Licheto, 1893, p. 746: "Est tamen advertendum, quod potentia absoluta et ordinata in Deo non sunt duae potentiae distinctae ex natura rei, nec formaliter. Immo proprie, cum dicitur potentia absoluta vel ordinata, non dicitur aliqua potentia, sed magis quidam modus agendi, scilicet ordinate vel absolute." – "Advirta-se, porém, que a potência absoluta e a ordenada não são duas potências distintas em Deus a partir da natureza da coisa, nem são distintas formalmente. Longe disso: propriamente, ao se dizer potência absoluta ou ordenada, não se diz alguma potência, mas, antes, um modo de agir, isto é, ordenadamente ou absolutamente."

exemplo, os corpos celestes[52]. Por isso, em todo agente *livre* deve haver a distinção entre uma potência ordenada e outra absoluta, começando por Deus. Por fim, Duns Escoto propõe que seria em razão dessa distinção própria a agentes livres que a seguinte distinção teria sido feita pelos "juristas":

> "[...] *por isso* dizem os juristas que alguém pode fazer algo 'de fato', isto é, quanto à sua potência absoluta – ou 'por direito', isto é, quanto à sua potência ordenada segundo o direito" (Duns Escoto, 1963, p. 364, lin. 7-10; *Ordinatio* I, d. 44, q. un., n. 3. Os grifos são nossos.*)*[53].

A respeito dessa aproximação, Boulnois (2012, p. 91) defendeu que a teoria da potência absoluta e ordenada é apenas um caso particular da distinção geral entre *por direito e de fato.* Duns Escoto parece defender outra coisa. A distinção feita pelos juristas é apresentada na *Ordinatio* como uma *consequência* da distinção de potências e o mesmo é repetido, ainda mais claramente, no texto da *Reportatio* I-A:

> "[...] Com efeito, porque tem aquela regra, pode agir segundo ela; de fato, porque não age necessariamente segundo ela, mas livremente, pode, assim, agir de outro modo. *Donde* os juristas distinguem 'por direito' e 'de fato', e assim é possível distinguir quanto a qualquer poder do juiz ou de quem julga, como o do Papa ou o dos príncipes." (Duns Escoto, 2008, p. 532; *Reportatio* I-A, d. 44, q. 1, n. 7. O grifo é nosso.)[54].

A aproximação dos dois tópicos não é própria de Duns Escoto, que aqui retoma uma ideia já presente na *Summa Halensis,* numa questão que, entre outros, também trata da distinção entre a potência ordenada e a absoluta:

> "Então, quanto àquilo a que se faz objeção: 'não pode ser feito a não ser o que é justo', entende-se: 'não pode ser feito a não ser que ordenadamente'. *Donde*, por mais que se diga *quanto ao homem* poder *por direito* e poder *de fato,* legalmente, porém, se diz que podemos apenas isto: o que podemos *por direito.* No entanto, *em Deus, o* poder *de fato* e o poder *por direito,* segundo o que o direito é dito a adequação da bondade divina, *são o mesmo.* Donde, de um modo se diz 'ser feito o justo' a respeito do homem, de outro modo a respeito de Deus: a respeito do homem, é feito o justo porque aquilo que o homem faz é justo; da parte de Deus, entretanto, é feito o justo porque o Deus que faz é justo. Disto se segue que 'não pode fazer senão o que é justo' no sentido antes dito, a saber, o de que 'se fizesse, seria justo'." (Hales, 1924, p. 220; *Summa Halensis* I, inq. 1, tract. IV, q. 2, m. II, cap. 2, ad obiecta II, 1. Os grifos são nossos.).[55]

Na *Summa,* o homem apenas pode algo *por direito* se *de acordo com a lei,* tal como, na *Ordinatio*, há associação entre aquilo que se pode *por direito* e a potência ordenada. Importa ter claro o limite desta associação. Na *Summa*, a distinção entre poder *por direito* e poder de *fato* não faz sentido senão para o homem, que pode de fato agir de modo injusto – não porque poder de fato seja sinônimo de poder agir injustamente[56], mas porque é possível agir de fato tanto de modo justo como de modo injusto: por isso,

---

[52] Cf. Duns Escoto, 2008, p. 536; *Reportatio* I-A, d. 44, q. 1, n. 17: "Permittit enim res ut in pluribus operari secundum motus suos et secundum ordinem ab eo dispositum. [...]" – "Com efeito, permite que, como em muitos, as coisas operem segundo seus movimentos e segundo a ordem disposta por ele. [...]".

[53] "ideo dicunt iuristae quod aliquis hoc potest facere de facto, hoc est de potentia sua absoluta – vel de iure, hoc est de potentia ordinata secundum iura.".

[54] "Quia enim habet illam regulam, potest agere secundum illam ; quia vero non necessario agit secundum illam sed libere, ideo potest agere alio modo. Unde iuristae distinguunt 'de iure' et 'de facto', et sic potest distingui de omni potestate iudicis vel iudicantis, ut Papae vel principum.".

[55] "Ad illud ergo quod obicit quod 'non potest fieri nisi quod iustum est', intelligitur: 'non potest fieri nisi ordinate'. Unde quamvis homo dicatur posse de iure et posse de facto, dicitur tamen legaliter: hoc solum possumus quod de iure possumus; tamen in Deo idem est posse de facto et posse de iure, secundum quod ius dicit condecentiam bonitatis divinae. Unde 'iustum fieri' aliter dicitur respectu hominis, aliter respectu Dei: respectu hominis iustum fit, quia iustum est illud quod homo facit; ex parte vero Dei iustum fit, quia Deus faciens est iustus. Inde est quod sequitur: 'non potest facere nisi quod iustum est' in sensu praedicto, quod scilicet 'iustum esset, si faceret'." (Os grifos são nossos.).

[56] Como, por exemplo, afirma Courtenay, 1990, p. 102, que é o caso em Duns Escoto: "... Scotus incorporated the analogy developed by the canon lawyer: *potentia ordinata* meant acting according to the law, *de iure*; *potentia absoluta* means acting apart from the law, *de facto*.". Mostraremos, na análise que se segue, que essa descrição não expressa corretamente a posição de Duns Escoto.

em Deus, que apenas faz o que é justo, esses poderes "são o mesmo". Duns Escoto encaminha sua discussão num sentido semelhante, uma vez que, como um esclarecimento a essa associação entre as potências e aquilo que pode se dar *por direito e de fato,* ele expõe o seguinte:

> "Ora, quando aquela lei reta – segundo a qual se deve agir ordenadamente – não está em poder do agente, então sua potência absoluta não pode exceder sua potência ordenada acerca de algum objeto, a não ser que aja *desordenadamente* acerca dele; com efeito, é necessário que aquela lei permaneça – em comparação com tal agente – e, contudo, que a ação 'não conformada àquela lei reta' não seja reta nem ordenada, porque tal agente deveria agir segundo a regra à qual está submetido. Donde todos que estão sob a lei divina, se não agem segundo ela, agem *desordenadamente*." (Duns Escoto, 1963, p. 364, lin. 11-19; *Ordinatio* I, d. 44, q. un., n. 4. Os grifos são nossos.)[57].

Há homens que apenas estão *submetidos* à lei reta, não a tendo sob seu poder. Neles, a potência absoluta não pode por direito exceder a potência ordenada. Mas se eles, de fato, agirem de modo que excede a potência ordenada, eles agirão de modo desordenado e conforme a sua potência absoluta: nem tudo o que estes homens de fato fazem o fazem também por *direito*. Duns Escoto mostra, portanto, em que sentido é correto traçar, assim como vimos acontecer com Boaventura e Henrique de Gand, a associação entre a potência absoluta e uma ação desordenada ou injusta: quando o agente executa uma ação *de fato* mas de modo estranho ao que pode fazer por direito. Mas há outra situação que concorre com esta:

> "Mas quando está no poder do agente a lei e a retidão da lei, de modo que não é reta a não ser porque estabelecida, então o agente pode, a partir de sua liberdade, ordenar diferentemente do que aquela lei reta ditaria; e, no entanto, pode agir ordenadamente com aquilo, porque pode estabelecer outra lei reta segundo a qual aja ordenadamente. E, então, sua potência absoluta *simplesmente não excede* a potência ordenada, porque seria ordenada segundo outra lei assim como segundo a anterior, contudo, excede a potência ordenada precisamente segundo a lei anterior, contra a qual ou além da qual faz. Poder-se-ia dar desse modo o exemplo do príncipe, dos súditos e da *lei positiva."* (Duns Escoto, 1963, p. 364, lin. 11-19; *Ordinatio* I, d. 44, q. un., n. 5. Os grifos são nossos.)[58].

O agente que tem a lei e a retidão da lei sob seu poder pode ordenar uma lei diferente daquela estabelecida. Essa nova lei tanto pode ser contrária àquela lei já estabelecida como dela diversa. Assim, a potência absoluta desse agente simplesmente não excede sua potência ordenada quando suas ações são ordenadas. Melhor: quando esse agente e*stabelece leis ordenadas*. No entanto, segundo a lei anterior, a potência absoluta excede a ordenada na medida em que torna patente o poder do agente, o que fica claro, por exemplo, no texto da *Lectura:*

> "assim como se afirmaria que alguém fosse tão livre (tal como o rei) que pudesse fazer a lei e mudá-la, donde pode agir diversamente para além daquela lei quanto à sua potência absoluta, porque pode mudar a lei e estabelecer outra." (Duns Escoto, 1966, p. 535, lin. 20-23; *Lectura* I, d. 44, q. un., n. 3)[59].

Em suma, no caso do agente que tem a lei e a retidão da lei sob seu poder, como o caso do príncipe que pode impor uma lei a seus súditos, considerada *a ação em si mesma,* a potência absoluta *não excede* a ordenada na medida em que aquilo que o agente faz, fá-lo ordenadamente. Nesse sentido, aquilo que o agente faz *de fato* é o mesmo que ele faz *por direito.* Mas quando a ação é considerada segundo aquilo que

---

[57] "Quando autem illa lex recta – secundum quam ordinate agendum est – non est in potestate agentis, tunc potentia eius absoluta non potest excedere potentiam eius ordinatam circa obiecta aliqua, nisi circa illa agat inordinate; necessarium enim est illam legem stare – comparando ad tale agens – et tamen actionem "non conformatam illi legi rectae" non esse rectam neque ordinatam, quia tale agens tenetur agere secundum illam regulam cui subest. Unde omnes qui subsunt legi divinae, si non agunt secundum illam, inordinate agunt.".

[58] "Sed quando in potestate agentis est lex et rectitudo legis, ita quod non est recta nisi quia statuta, tunc potest aliter agens ex libertate sua ordinare quam lex illa recta dictet; et tamen cum hoc potest ordinate agere, quia potest statuere aliam regem rectam secundum quam agat ordinate. Nec tunc potentia sua absoluta simpliciter excedit potentiam ordinatam, quia esset ordinata secundum aliam legem sicut secundum priorem; tamen excedit potentiam ordinatam praecise secundum priorem legem, contra quam vel praeter quam facit. Ita posset exemplificari de principe et subditis, et lege positiva.".

[59] "sicut, ponatur quod aliquis esset ita liber (sicut rex) quod possit facere legem et eam mutare, tunc praeter illam legem de potentia sua absoluta aliter potest agere, quia potest legem mutare et aliam statuere.".

foi, é e será feito, há uma razão para distinguir aquilo que o agente, segundo a sua potência absoluta, *pode* fazer, daquilo que ele efetivamente faz *segundo a potência ordenada*. A potência absoluta do príncipe (/ rei) *excede* a sua potência ordenada na medida em que ele é tão livre para *fazer* quanto o é para *mudar* a lei – antes que a ação, dessa vez está sendo considerada a extensão da própria potência[60]: *tudo* aquilo que o agente *pode,* de fato, fazer *ainda que* não o faça, de modo que o possível é confundido com tudo aquilo que o agente pode realizar *por direito*. Apenas há sentido numa consideração em que aquilo que é possível *de fato* (segundo a potência absoluta) e aquilo que é possível *por direito* (segundo a potência ordenada) sejam tomados de modo a não serem confundidos quando ambas as potências são consideradas teoricamente ou em si mesmas. Segundo a potência absoluta, o agente pode, *de fato, todo o possível* – tudo aquilo que, segundo a potência ordenada, pode ser feito *quanto ao direito (de iure)*: não há razão para que se alegue inconsistência teórica ou confusão, nos demais textos em que Duns Escoto trata desse tema, segundo a qual não se faria a devida distinção entre o emprego "técnico" e o sentido "comum" da expressão *"de fato"* (cf. Courtenay, 1990, p. 113, n. 60; p. 121). Não há ações que Deus possa realizar *de fato* que também não possa realizar *por direito*, não há lei estabelecida pelo príncipe (/ rei) segundo sua potência absoluta que possa ser reta sem ser também estabelecida segundo sua potência ordenada: "sua potência absoluta *simplesmente não excede* a potência ordenada, porque seria *ordenada* segundo outra *lei* (isto é a nova lei) assim como segundo a anterior".

De um modo geral, a potência absoluta tanto pode ser a origem de ações *desordenadas* quanto claramente passa a ser, seja considerada em si mesma, seja considerada quanto a seus efeitos, a origem, em alguma medida, de todas as ações *ordenadas.* A "novidade" de Duns Escoto é, portanto, considerar, ainda que apenas para certos agentes (mas não só para Deus), a potência absoluta como o *princípio* de uma ação segundo a qual é possível agir *de modo* ordenado, *de potentia ordinata.* Também aqui havia ambiguidade: quanto a Deus, considerada *em si mesma* ou teoricamente, a potência é absoluta na medida em que diz respeito a tudo o que é possível e, desse modo, excede a potência ordenada, mas considerada quanto a seus efeitos, a potência é absoluta porque – em alguma medida – é princípio de todas as ações ordenadas e, desse modo, não excede a potência ordenada, tornando-se indissociável dela. Do mesmo modo, considerada em si mesma ou teoricamente, a potência é ordenada porque é princípio de todas as ações que *podem vir a ser ordenadas,* isto é, que podem vir a ser *em conformidade com a lei.* Considerada quanto a seus efeitos, a potência é ordenada porque princípio de todas as ações ordenadas, tornando-se, em alguns casos, indissociável da potência absoluta: por isso, nem há distinção real de potências, nem qualquer distinção entre agir *quanto à potência ordenada (de potentia ordinata)* e agir *ordenadamente*[61].

No caso do homem, há, apenas, diferença quanto à extensão da potência absoluta. Em si mesma ou teoricamente, a potência é absoluta porque diz respeito a tudo que é possível para ele. Mas, considerada quanto a seus efeitos, a potência absoluta tanto é princípio – em alguma medida – de suas ações ordenadas, não excedendo, de fato, a potência ordenada, como é princípio de suas ações desordenadas, excedendo, de fato, a potência ordenada: "exceder (ou não) a potência ordenada" é uma expressão que marca, portanto, apenas se uma ação se dá (ou não) em conformidade com a lei reta *já estabelecida.* Enquanto, em Deus, a potência absoluta excede a ordenada apenas em teoria, na medida em que pode ordenar muitas ações as

[60] Cf. Licheto, 1893, p. 747: "... excedit ergo ordinatam inquantum est voluntas in se considerata in ordine ad omne possibile ab ipsa fieri vel omitti." – "... portanto, [*sc.* a potência absoluta] excede a ordenada enquanto é a vontade considerada em si quanto à ordem para todo possível de ser feito ou omitido por ela.".

[61] Contra, por exemplo, a interpretação que é assim sintetizada por Leppin, 1998, p. 170: "In the work of the *Doctor subtibilis,* acting *de potentia ordinata* and working *ordinate* are quite different things: the first indicates God acting according to the *universal* laws given by himself, while the second exceeds this sphere…".

quais não quer ordenar, no homem, isso acontece tanto na teoria como também efetivamente, na medida em que todo homem "pode" agir de modo desordenado[62].

Por isso, diferentemente do que já dissemos ter sido sugerido, vemos Duns Escoto propondo a distinção entre o direito e o fato como se ela fosse o correspondente jurídico da distinção teológica. Partindo de uma proposta de compreensão da distinção entre as potências ordenada e absoluta que leva em consideração a diversidade dos agentes, Duns Escoto assume uma interpretação em que as ações *de fato* dizem respeito tanto àquilo que é feito de modo estranho à lei como àquilo que é feito *por direito*, em conformidade com a lei (mesmo que estabelecendo uma lei diversa ou contrária a outra já estabelecida), passando, assim, a ilustrar tanto a totalidade das possibilidades de um agente como a efetiva realização dessas possibilidades[63]. Em razão dessa adequação, Duns Escoto supera posições como as de Boaventura e de Henrique de Gand, que não contemplavam a possibilidade de uma ação quanto à potência absoluta que não fosse desordenada.

d.) Intelecto, vontade e não contradição: a lei universal e o juízo particular.

Estabelecidas as relações entre a distinção das potências e a retidão da lei, Duns Escoto volta sua atenção ao tema da distinção entre o intelecto e a vontade:

> "Portanto, aplicando ao proposto, digo que algumas leis gerais, que ditam retamente, são prefixadas desde a vontade divina, e, certamente, não desde o intelecto divino, que precede o ato da vontade divina, como foi dito na distinção 38. Mas quando o intelecto oferece tal lei à vontade divina (por exemplo, que "tudo que há de ser glorificado antes há de ter a graça"), se agrada à sua vontade, que é livre, é lei reta, e assim se dá quanto às outras leis." (Duns Escoto, 1963, p. 365, lin. 16-366, lin. 7; *Ordinatio* I, d. 44, q. un., n. 6)[64].

Neste ponto, a redação da *Reportatio I*-A é bem mais desenvolvida, reproduzindo na própria exposição o que deveria ser consultado na distinção 38. Ali vemos, por exemplo, que as leis gerais às quais a *Ordinatio* se refere são as leis (ou regras) práticas ou proposições universais estabelecidas desde a sabedoria divina, "ainda que o sejam antes desde a vontade que desde o intelecto de Deus". A razão para essa afirmação é o fato de que nelas "não há necessidade a partir dos termos", assim como vemos em "qualquer todo é maior que sua parte", na qual o sujeito "inclui a causa do predicado". Uma proposição universal como "todo justo há de ser salvo" só é uma regra válida porque Deus assim o quer: não há no sujeito ("todo justo") nada que

[62] Aqui é possível notar a insuficiência, de certo modo indicada por Boulnois, 1994, p. 57, da distinção creditada, com razão, por vários comentadores a Randi – ainda que ele mesmo a diga, ao menos em parte, ter sido sugerida por H. A. Oberman (Randi, 1986, p. 209 s.; 1987b, p. 43) –, de dois modelos interpretativos da distinção de potências: um lógico "pour lequel la puissance absolue est la puissance capable de la totalité des possibles (de tout ce qui est non contradictoire), et la puissance ordonnée correspond au choix d'un ordre particulier", e outro operatório, "pour lequel l'intervention divine *de potentia absoluta* est une possibilité *de fait* de modifier ce qui est *en droit* le cours des choses" (cf. Boulnois, 1994, p. 56 s.). Como vimos, com base na própria descrição proposta, podemos facilmente perceber que o modelo lógico contém também um incontornável caráter operatório: a ordem é escolhida porque realizada – como vimos acima, Tomás afirma sem rodeios que, quanto à potência ordenada, Deus "*executa* o império da vontade justa". Do mesmo modo, também em Duns Escoto há claramente um caráter "lógico": ao mesmo tempo em que a potência absoluta passa a ser tomada como princípio da ação ordenada, a potência ordenada passa a ser considerada capaz da totalidade do que pode ser ordenado sem contradição por ter como princípio a potência absoluta considerada em si mesma. Como vimos, ao menos como tese a ser combatida, o modelo "operatório" da potência absoluta aparece aplicado para Deus pelo menos desde Boaventura e Henrique de Gand.

[63] Por isso, é também excessivamente redutora a consideração segundo a qual Duns Escoto "ne distinguerait plus deux formes de pouvoir mais deux formes d'agir (selon la loi et hors de la loi)" (Boulnois, 1994, p. 57): uma vez que essas formas de agir são geralmente associadas de forma disjuntiva às potências – potência ordenada = *selon la loi;* potência absoluta = *hors de la loi –,* essa descrição caberia antes a Henrique de Gand que a Duns Escoto, pois, para este último, agir "fora da lei" é apenas um dentre vários casos, o qual, como visto, seria possível apenas para o homem.

[64] "Ad propositum ergo applicando, dico quod leges aliquae generales, recte dictantes, praefixae sunt a voluntate divina et non quidem ab intellectu divino ut praecedit actum voluntatis divinae, ut dictum est distinctione 38; sed quando intellectus offert voluntati divinae talem legem, puta quod "omnis glorificandus, prius est gratificandus", si placet voluntati suae – quae libera est – est recta lex, et ita est de aliis legibus.".

necessariamente inclua aquilo que é a ele predicado ("há de ser salvo"). Portanto, é apenas pela vontade divina "que aceita a ambos" – isto é, aceita a junção do sujeito ao predicado como válida –, que temos aquela proposição universal estabelecida *contingentemente* como uma lei ou regra prática[65]:

> "Deus, portanto, ao poder agir segundo aquelas leis, retas enquanto são por ele prefixadas, é dito agir segundo a potência ordenada; ora, enquanto pode muitas ações que não se dão segundo aquelas leis já prefixadas, mas além delas, sua potência é dita absoluta: com efeito, porque Deus *pode a ação que quiser que não inclua contradição e pode agir de todo modo que não inclui contradição* (e tais são muitos outros modos), diz-se, por isso, que então age segundo a potência absoluta." (Duns Escoto, 1963, p. 365, lin. 16-366, lin. 7; *Ordinatio* I, d. 44, q. un., n. 7. Os grifos são nossos.)[66].

Uma vez que a vontade divina estabelece *contingentemente* aquilo que quer, Deus pode tanto agir de acordo com o que estabelece, segundo a potência ordenada, como além daquilo que estabelece, segundo a potência absoluta. Mas, mesmo defendendo uma vontade completamente livre para Deus, Duns Escoto propõe um limite para sua potência absoluta – a não contradição:

> "Donde digo que pode agir ordenadamente quanto a muitos outros; e não inclui contradição que muitos outros possam ser feitos ordenadamente afastando-se daqueles que são feitos em conformidade com aquelas leis quando a retidão daquela lei – segundo a qual se diz que alguém age reta e ordenadamente – está em poder do próprio agente. Por isso, assim como pode agir diversamente, do mesmo modo pode estabelecer outra lei reta que, se fosse estabelecida por Deus, seria reta porque nenhuma lei é reta senão na medida em que é estabelecida pela vontade divina que a aceita; e, então, sua potência absoluta para algo não se estende senão para aquilo que seria feito ordenadamente, se fosse feito: certamente, não seria feito ordenadamente segundo esta ordem, mas seria feito ordenadamente segundo outra ordem. Ordem que a vontade divina poderia estabelecer assim como pode agir." (Duns Escoto, 1963, p. 366, lin. 8-19; *Ordinatio* I, d. 44, q. un., n. 8)[67].

O mesmo limite também atinge a potência ordenada. Deus pode realizar muitas ações diferentes das que realiza e realizou e todas elas podem ser ordenadas "desde que não incluam contradição". Para que uma lei seja reta, basta que ela seja "estabelecida pela vontade divina que a aceita". Esse é outro aspecto da "novidade" já anunciada da solução de Duns Escoto: a vinculação do poder absoluto com a não contradição em vista da ordem – não havendo contradição em que muitos outros, diversos ou contrários à ordem atual, possam ser feitos ordenadamente, Deus pode tudo o que, porque por ele querido, puder ser retamente estabelecido. Ainda que a associação do tema da onipotência divina com a impossibilidade de contradição seja algo implícito – como vimos – ao menos desde Pedro Lombardo e abertamente declarado ao menos desde Tomás de Aquino (Tomás de Aquino, 1999, p. 136 s.; *Suma de Teologia* I, q. 25, a. 4), a mesma associação não parece ter seu lugar claramente estabelecido no debate acerca da distinção de potências. Egídio Romano, por exemplo, defende que, *no que toca* à lei positiva, não há freio para o poder absoluto do Papa. Apenas é adequado a ele observar a lei:

> "No entanto, para um entendimento maior do que é dito e há de ser dito distinguimos uma dupla potência do sumo pontífice e sua dupla jurisdição quanto às coisas temporais: uma *absoluta* e outra *regulada*, porque, como ensinaram os sábios filósofos, o impositor da lei deve ser observador da lei. Portanto, se o sumo pontífice *segundo seu poder absoluto é sem freio e sem* cabresto, ele, no entanto, deve impor a si mesmo freio e cabresto, observando em si mesmo as leis e os direitos. Pois, embora ele esteja acima dos direitos – *falando quanto aos direitos positivos*

[65] Cf. Duns Escoto, 2008, p. 533; *Reportatio I*-A, d. 44, q. 1, n. 9 e *idem* 1966, p. 535 s.; *Lectura* I, d. 44, q. un., n. 4.

[66] "Deus ergo, agere potens secundum illas rectas leges ut praefixae sunt ab eo, dicitur agere secundum potentiam ordinatam; ut autem potest multa agere quae non sunt secundum illas leges iam praefixas, sed praeter illas, dicitur eius potentia absoluta: quia enim Deus quodlibet potest agere quod non includit contradictionem, et omni modo potest agere qui non includit contradictionem (et tales sunt multi modi alii), ideo dicitur tunc agere secundum potentiam absolutam.".

[67] "Unde dico quod multa alia potest agere ordinate; et multa alia posse fieri ordinate, ab illis quae fiunt conformiter illis legibus, non includit contradictionem quando rectitudo huiusmodi legis – secundum quam dicitur quis recte et ordinate agere – est in potestate ipsius agentis. Ideo sicut potest aliter agere, ita potest aliam legem rectam statuere, – quae si statueretur a Deo, recta esset, quia nulla lex est recta nisi quatenus a voluntate divina acceptante est statuta; et tunc potentia eius absoluta ad aliquid, non se extendit ad aliud quam ad illud quod ordinate fieret, si fieret: non quidem fieret ordinate secundum istum ordinem, sed fieret ordinate secundum alium ordinem, quem ordinem ita posset voluntas divina statuere sicut potest agere.".

> –, dado que dê consistência a seus direitos e a suas leis, é adequado para ele governar a Igreja que o acompanha segundo as leis e os direitos." (Romano, 1961, p. 181; *De ecclesiastica potestate* III, cap. 7. Os grifos são nossos.)[68].

A posição de Duns Escoto será clara em afirmar que, assim como a contradição é um limite para Deus, também o será para o poder régio *mesmo quanto à lei positiva*, como veremos mais adiante. Anunciada a contradição como o único limite da potência divina, Duns Escoto introduz a discussão sobre como a contingência da vontade e do poder de Deus é moldada segundo esse limite. No texto da *Reportatio I-A:*

> "porque estas leis estão sob a vontade divina – visto que nenhuma lei é justa a não ser porque a vontade divina a aceita, mas não o inverso –, e a vontade divina pode contingentemente tudo que quer ou não quer, pode por isso estabelecer outra lei, como "toda alma racional será salva" ou algo desse modo. Portanto, a potência absoluta dele não excede a ordenada, porque seria ordenada qualquer lei que fosse diversamente instituída por Deus ou outra daquela que há agora." (Duns Escoto, 2008, p. 533 s.; *Reportatio* I-A, d. 44, q. 1, n. 10)[69].

Além da retomada de uma conclusão importante do texto da *Ordinatio* – que deixa mais uma vez claro que há vez em que o poder por direito e o poder de fato se confundem ("a potência absoluta dele não excede a ordenada *porque seria ordenada qualquer lei que fosse diversamente instituída por Deus ou outra daquela que há agora"*) –, vemos ser retomada a afirmação de que nenhuma lei é justa a não ser porque aceita pela vontade divina. Junto dessa afirmação, Duns Escoto declara a tese que a fundamenta: "a vontade divina pode contingentemente tudo que quer ou não quer". Tudo o que Deus estabelece é contingentemente estabelecido, tal como a lei segundo a qual "toda alma racional será salva". Nela "não há necessidade a partir dos termos". Ainda que a discussão não vá adiante aqui, esta lei não servirá apenas de ilustração para esse exemplo. Voltaremos a isso.

Antes de apresentar a síntese de sua resposta para a questão, Duns Escoto faz uma última distinção afirmando que há dois modos de entendermos que algo "seja ordenado e seja feito ordenadamente". Algo é ordenado ou feito ordenadamente *pela ordem universal* quando há o estabelecimento de uma lei ou regra reta por meio de uma proposição universal, tal como "todo pecador final há de ser condenado", estabelecida por Deus, ou tal como a proposição universal "todo homicida será morto", que porventura tenha sido estabelecida por um rei. De outro modo, dizemos que algo é ordenado ou feito ordenadamente *pela ordem particular* quando o temos expressado na forma de um juízo emitido com base naquela lei reta universal,

[68] "Ad maiorem tamen intelligenciam dictorum et dicendorum distinguemus duplicem potestatem summi pontificis et duplicem eius iurisdiccionem in temporalibus rebus: unam absolutam et aliam regulatam, quia, ut tradiderunt sapientes philosophi, legis positivus debet esse legis observativus. Si ergo summus pontifex secundum suum posse absolutum est alias sine freno et sine capistro, ipse tamen debet sibi frenum et capistrum imponere, in se ipso observando leges et iura. Nam licet ipse sit supra iura, loquendo de iuribus positivis, ut tamen det suis iuribus et suis legibus firmitatem, decet eum secundum leges et iura comissam sibi ecclesiam gubernare.". Segundo Oakley (1968, p. 332), ainda que o texto que agora citamos seja de 1301 (portanto, contemporâneo da *Ordinatio* e da *Reportatio* I-A), nele Egídio Romano traz "a mais extensiva (e, de longe, a mais iluminadora) elaboração" da compreensão que, no século XII, os canonistas – que, em seu texto, Duns Escoto chama de juristas –, e entre eles Henrique de Segusia, o Cardeal Hostiense, tiveram sobre o paralelo que pode ser posto entre o poder do papa e o poder divino a partir da distinção entre a potência absoluta e a ordenada.

[69] "quia istae leges subsunt voluntati divinae – eo quod nulla est lex iusta nisi quia voluntas divina acceptat, non autem e converso –, voluntas autem potest contingenter quodcumque velle vel nolle, ideo potest statuere aliam legem, ut quod omnis anima rationalis salvabitur vel aliquid huiusmodi. Ergo potentia eius absoluta non excedit ordinatam, quia quaecumque lex a Deo instituatur aliter vel alia quam illa quae nunc est, esset ordinata."; cf. *ibidem*, p. 533; n. 9: "Deus autem potest agere omni modo qui non includit contradictionem. Cum igitur multi alii modi non includant contradictionem, potest agere aliter quam de potentia ordinata." – "Ora, Deus pode agir de todo modo que não inclui contradição. Portanto, visto que muitos outros modos não incluem contradição, pode agir diversamente do que pela potência ordenada.".

como o juízo particular de que "este homicida será morto". Em suma, a lei diz respeito exclusivamente a causas universais; o juízo às causas particulares[70].

Tendo esclarecido isso, Duns Escoto retoma a pergunta inicial mostrando como ela deve ser entendida. A questão apresentada na *Ordinatio,* "se Deus pode fazer as coisas diversamente de como foi ordenado por ele que sejam feitas", é analisada da seguinte forma: a proposição "Deus pode produzir as coisas diversamente de como as dispôs" é falsa no sentido da composição, pois, assim tomada, significaria que "Deus produz diversamente do que segundo sua disposição", o que é um contrassenso. Mas a mesma proposição é verdadeira se tomada no sentido da divisão, na medida em que equivale a duas proposições categóricas verdadeiras, a saber, "Deus pode fazer isto agora" (que é o sentido de: "Deus pode produzir as coisas como as dispôs") e "Deus não dispôs fazer isto agora" (que é o sentido de: "Deus pode produzir as coisas diversamente")[71]. Aplicando esta compreensão ao que foi anteriormente discutido, Duns Escoto conclui, em suma, que Deus pode agir diversamente do que está ordenado pela ordem particular *quando,* pela potência absoluta, age, "segundo as leis da justiça"[72], diversamente do que está ordenado pela ordem universal; ou seja, quando, *segundo sua potência absoluta,* age de forma a estabelecer, *segundo sua potência ordenada,* uma *lei universal* diversa da anterior ou a ela contrária – "a potência não é dita ordenada senão segundo a ordem da lei universal; não segundo a ordem da lei reta sobre algo particular":

> "Digo, portanto, que Deus não pode apenas agir diversamente do que está ordenado pela ordem particular, mas pode agir ordenadamente diversamente do que está ordenado pela ordem universal ou segundo as leis da justiça: porque, pela potência absoluta, podem ser ordenados por Deus a serem feitos tanto aqueles que estão além desta ordem, quanto aqueles que estão contra esta ordem, ainda que a potência não seja dita ordenada senão segundo a ordem da lei universal; não segundo a ordem da lei reta sobre algo particular." (Duns Escoto, 1963, p. 367, lin. 9-17; *Ordinatio* I, d. 44, q. un., n. 10-11)[73].

Para dar um exemplo da regra de que o juízo não pode ser modificado pela potência absoluta de Deus sem que a lei universal da qual ele é derivado também o seja[74], Duns Escoto propõe que sejam comparados

---

[70] Cf. Duns Escoto, 1963, p. 367, lin. 1-8; *Ordinatio* I, d. 44, q. un., n. 9: "Uno modo, ordine universali, - quod pertinet ad legem communem 'omnem finaliter peccatorem esse damnandum' (ut si rex statuat quod omnis homicida moriatur). Secundo modo, ordine particulari, - secundum hoc iudicium, ad quod non pertinet lex in universali, quia lex est de universalibus causis; de causa autem particulari non est lex, sed iudicium secundum legem, eius quod est contra legem (ut quod iste homicida moriatur)." – "De um modo, pela ordem universal, que diz respeito à lei comum: 'todo pecador final há de ser condenado' (por exemplo, se o rei estabelecer que todo homicida seja morto). Do segundo modo, pela ordem particular, segundo este juízo ao qual não diz respeito a lei enquanto universal – porque há lei sobre causas universais, sobre a causa particular, porém, não há lei, mas o juízo segundo a lei sobre aquilo que é contrário à lei (por exemplo, que este homicida seja morto)."

[71] Cf. Duns Escoto, 1963, p. 445, lin. 22-27; *Ordinatio* I, d. 44, q. un., *Appendix A*: "Item, sciendum quod haec distinguenda est 'Deus potest aliter producere res quam diposuit'. In sensu compositionis est falsa: significatur enim quod haec est possibilis 'Deus producit aliter quam secundum dispositionem suam'; in sensu divisionis est vera, et sunt duae propositiones categoricae, et est sensus: 'Deus potest facere hoc modo', 'non disposuit facere hoc modo'. Nec tamen sequitur quod inordinate agat, ut patet per praedicta." – "– igualmente, cumpre saber que cabe distinção para 'Deus pode produzir as coisas diversamente de como as dispôs'. No sentido da composição, é falsa: com efeito, significa que a proposição 'Deus produz diversamente do que segundo sua disposição' é possível. No sentido da divisão, é verdadeira: tanto há duas proposições categóricas como o sentido é: 'Deus pode fazer isto agora', '[Deus] não dispôs fazer isto agora'; e, no entanto, não se segue que aja desordenadamente, como é patente pelo que foi dito –,".

[72] Ou seja, segundo a potência ordenada. *Pace* Randi, 1987, p. 54: "Scoto rende *potentia ordinata* coestensivo a *ius* non a *iustitia*...".

[73] "Dico ergo quod Deus non solum potest agere aliter quam ordinatum est ordine particulari, sed aliter quam ordinatum est ordine universali – sive secundum leges iustitiae – potest ordinate agere, quia tam illa quae sunt praeter illum ordinem, quam illa quae sunt contra ordinem illum, possent a Deo ordinare fieri potentia absoluta.[11.] Potentia tamen ordinata non dicitur nisi secundum ordinem legis universalis, non autem secundum ordinem legis rectae de aliquo particulari.".

[74] *Pace* Gelber, 2004, p. 315: "And just as God can set aside one universal order with a new universal order through his absolute power, so through his ordained power *he can make a judgement in a particular case that runs contrary to the universal prescription*.". O grifo é nosso. Sendo a lei uma proposição universal e o juízo a conclusão particular que segue àquela proposição, a posição defendida por Gelber não resultaria numa contrariedade, mas numa contradição, o que Duns Escoto repetidamente nega ser possível.

dois casos, medidos pela lei universal segundo a qual "todo aquele que finalmente morrer em pecado será condenado". Em um dos casos, temos alguém que ainda não morreu, mas cometeu um pecado final ou mortal e que há de morrer em pecado final e ser condenado. No outro caso, temos Judas, que morreu em pecado final e, portanto, já está condenado. Segundo Duns Escoto:

> "é possível que Deus salve aquele que não salva (o qual, no entanto, finalmente morrerá em pecado e será condenado), mas não se concede que ele possa salvar Judas, já condenado – e, no entanto, isto não é impossível pela potência absoluta de Deus, porque não inclui contradição." (Duns Escoto, 1963, p. 367, lin. 17-21; *Ordinatio* I, d. 44, q. un., n. 11)[75].

O dilema é: embora se negue que Deus possa salvar Judas já condenado, salvá-lo não inclui (necessariamente) contradição e, portanto, não é impossível pela potência absoluta de Deus; por outro lado, ninguém nega que é possível que Deus salve aquele que não salva, ou seja, aquele que morrerá em pecado final. Aqueles que alegam que Deus não pode salvar Judas consideram que Deus não pode mudar o passado: o fato de que ele, ao final, morreu em pecado. Assim, se Deus o salvasse, cometeria uma injustiça – salvaria a alguns que finalmente morreram em pecado enquanto condenaria a todos os outros que não fossem excluídos do juízo decorrente daquela lei geral segundo a qual "todo aquele que finalmente morrer em pecado será condenado". Em suma, Deus cometeria uma contradição ao fazer com que estejam simultaneamente em vigor a lei geral sobre a condenação daquele que finalmente morre em pecado e o juízo particular "este que finalmente morreu em pecado não será condenado". No entanto, ninguém negaria que Deus pode salvar o outro, que ainda não morreu em pecado final, porque, enquanto ele viver, Deus pode fazer algo para evitar tal desfecho. Nas palavras de Duns Escoto:

"Portanto, isto, a saber, 'salvar Judas', é impossível daquele modo pelo qual é agora possível salvar o primeiro: portanto, pode salvar este quanto à potência ordenada (o que é verdadeiro), e o outro [Judas] não. Certamente, não pela ordem particular[76] (a qual se dá como se unicamente sobre este passível de ação e de operação particular), mas pela ordem universal, porque, se for salvo, permanecerá agora com as leis retas – as quais verdadeiramente prefixou – sobre a salvação e a condenação de cada um. Com efeito, permanecerá com aquela de que 'o finalmente mal há de ser condenado' (que é a lei prefixada sobre os que hão de ser condenados) porque este ainda não é finalmente pecador, mas pode ser não pecador (maximamente enquanto é peregrino) porque Deus pode preveni-lo por sua graça; assim como se o rei tendo prevenido alguém para que não cometesse homicídio, se não o condena, não atenta contra sua lei

[75] "Quod apparet ex hoc quod possibile est Deum salvare quem non salvat, qui tamen morietur in peccato finaliter et damnabitur, - non autem conceditur ipsum posse salvare Iudam iam damnatum (nec tamen hoc est impossibile potentia absoluta Dei, quia non includit contradictionem);".

[76] Isto é, "Certamente pode salvar o primeiro quanto à potência ordenada não pela ordem particular [...], mas pela ordem universal...". É, no entanto, fácil notar que, diferentemente do que acabamos de apontar, o texto parece sugerir que é o próprio Judas o sujeito do exemplo que se segue, ainda que a solução seja claramente o caso para o pecador que ainda não morreu em pecado final, com ele comparado de partida. De fato, o sujeito pode ser Judas – esse é exatamente o caso escolhido para a exposição da *Reportatio* I-A –, e isso não parece causar problemas para a interpretação que propomos. No entanto, seria estranha a redação proposta para a sequência imediata do trecho aqui citado, reproduzida na próxima passagem citada, que começa assim: "Porém, *não teria permanecido* com aquela lei particular que Judas tivesse sido salvo; etc.", ou seja, logo após uma solução haver sido dada em favor da salvação de Judas. Por conta desse estranhamento, o códice P, como aponta a marginalia da Edição Vaticana, corrige o texto de modo a estabelecer a única interpretação possível nesse caso: "Porém, não *pode permanecer* com aquela lei particular etc.": ou seja, porque Judas morreu em pecado, a solução que acabava de ser apresentada *de fato* não seria possível para ele, sendo mais adequada, então, a solução apresentada em seguida. Uma consequência desta interpretação é o fato de que ela faz com que a *Reportatio* I-A defenda apenas a solução que, na *Ordinatio,* não é considerada a melhor, o que, aparentemente, seria uma falha de revisão: a "melhor" solução da *Ordinatio* será repetida noutra versão das mesmas reportações, a qual, no entanto, também sugere para a primeira das duas soluções da *Ordinatio* a mesma interpretação que aqui defendemos.

universal sobre o homicida." (Duns Escoto, 1963, p. 367, lin. 21-p. 368, lin. 10; *Ordinatio* I, d. 44, q. un., n. 11)[77].

Aquele que ainda não morreu em pecado final pode ser salvo pela potência ordenada, segundo a qual "todo aquele que finalmente morrer em pecado será condenado" (que implica, em sentido contrário, que "todo aquele que *não* morrer em pecado final será salvo") porque pode não morrer finalmente pecador, desde que Deus o previna por sua graça. Assim, quando o salva, Deus não o faz porque fez algo ordenadamente exclusivamente quanto à regra particular, mas porque sua intervenção atuou em concordância com a lei universal, assim como um rei, ao impedir que alguém cometa um homicídio, não precisa executá-lo em atenção à lei universal de que "todo homicida será morto". O caso de Judas é outro:

> "Porém, não teria permanecido com aquela lei particular que Judas tivesse sido salvo; com efeito, pode ter a presciência de que Judas há de ser salvo pela potência ordenada, mas não ordenada deste modo, mas absoluta quanto a este modo, e ordenada de outro modo segundo alguma outra ordem que então seja possível instituir." (Duns Escoto, 1963, p. 368, lin. 10-14*; Ordinatio* I, d. 44, q. un., n. 11)[78].

Uma vez que morreu em pecado, Judas não poderia ser salvo permanecendo a lei particular, isto é, o juízo segundo o qual "o finalmente mal há de ser condenado". Ou seja, para que Judas pudesse ser salvo, Deus haveria de instituir, por sua potência absoluta, uma lei universal que contrariasse a lei estabelecida segundo a qual "todo aquele que finalmente morrer em pecado será condenado", ou seja, Deus haveria de instituir pela potência ordenada uma nova lei "ordenada, mas não ordenada deste modo, mas absoluta quanto a este modo, e ordenada de outro modo segundo alguma outra ordem que então seja possível instituir.".

Diante das indicações da dificuldade de interpretar o sentido dos dois casos que acabamos de expor[79], poderíamos buscar, fora do texto da *Ordinatio,* um exemplo que assegure essa nossa interpretação. Ele não aparecerá nem na *Lectura* nem na *Reportatio* I-A, na qual se considera apenas uma solução para o caso de Judas, ao qual Deus poderia salvar se tivesse, antes de sua morte, "prevenido com sua graça", fazendo, desse modo, com que ele não morresse em pecado final. Assim posta, a solução é semelhante à descrita na exposição do primeiro dos dois casos da *Ordinatio* e igualmente semelhante àquela que vimos dada por Boaventura, apesar de agora formulada segundo os moldes da distinção de potências. Curiosamente, na *Reportatio* I-A, Duns Escoto conclui sua exposição dizendo apenas que Judas, tendo morrido em pecado final, não poderia ser salvo pela potência ordenada, ou seja, mantida a regra de que "todo mau será condenado", por mais que alguém que há de ser condenado, enquanto existir ou viver, ainda o possa:

> "Quanto ao proposto: Deus pôs a lei universal e a ordem de que todo mau será condenado; a ordem particular, que é chamada de juízo, é que este, isto é, Judas, será condenado. Digo que Deus pode salvar Judas pela potência absoluta. No entanto, não pode simplesmente salvá-lo pela potência ordenada e universal, mas pode salvá-lo pela ordem particular se Judas tiver e não tiver sido condenado, porque teria podido preveni-lo pela graça, assim como também a Pedro depois do pecado. Portanto, pode contra a ordem universal pela potência absoluta, mas, então, não haveria desordem, porque teria estabelecido que essa lei fosse ordenada. Donde este que existe como prescito [sc. como "aquele que há de ser condenado"], ainda que haja de ser condenado, pode, no entanto, ser beatificado

[77] "ergo istud, scilicet 'salvare Iudam', eo modo est impossibile quo modo possibile est salvare istum: ergo istum potest salvare de potentia ordinata (quod verum est), et illum non. Non quidem ordine particulari (qui est quasi de isto agibili et operabili particulari tantum), sed ordine universali, quia si salvaret, staret modo cum legibus rectis – quas vere praefixit – de salvatione et damnatione singulorum. Staret enim cum illa 'quod finaliter malus damnabitur' (quae est lex prefixa de damnandis), quia iste adhuc non est finaliter peccator, sed potest esse non peccator (maxime dum est in via), quia potest Deus eum gratia sua praevenire; sicut si rex praeveniret aliquem ne faceret homicidium, si non damnat eum, non facit contra legem suam universalem de homicida.".

[78] "Non autem staret, cum illa particulari lege, quod Iudam salvaret; Iuda enim potest praescire salvandum de potentia ordinata, sed non isto modo ordinata sed absoluta ab isto modo, et alio modo ordinata secundum aliquem alium ordinem tunc possibilem institui.".

[79] Cf. Veldhuis, 2000, p. 227: "... Duns illustrates the distinctions made with the help of two examples, which pose a series of difficulties for the interpreter. …". De fato, os trabalhos que encontramos geralmente apresentam interpretações divergentes ao comentar esses dois casos. Por exemplo, o próprio Veldhuis, 2000, p. 227s.; Adams, 1987, p. 1193-1198; Gelber, 2004, p. 315 s.

pela potência absoluta e pela potência ordenada; no entanto, Judas, pela potência ordenada, não." (Duns Escoto, 2008, p. 533 s.; *Reportatio* I-A, d. 44, q. 1, n. 13)80.

No entanto, bastante próxima do argumento exposto na *Ordinatio* e com exemplos que corroboram nossa interpretação para este texto está a ainda pouco conhecida *Reportatio* I-B[81], que, a respeito do caso do rei e do homicida, diz o seguinte:

> "Digo ainda que há ordem segundo as leis universais, como a de que 'todo homicida será morto' e, permanecendo a lei universal prática, [o agente que está sob a lei] não pode fazer que este homicida não seja morto. Mas o legislador pode salvá-lo de dois modos, se estiver em seu poder. De um modo, prevenindo-o para que não seja homicida, e então pode – ou ao menos pôde – salvar este que agora é homicida permanecendo a lei enquanto universal. De outro modo, pode salvá-lo estabelecendo uma lei contrária, destruindo aquela." (Duns Escoto, 1518, f. LXI *v; Reportatio* I-B, d. 44, q. 1)[82].

No que diz respeito a Deus, lemos:

> "Assim, Deus pode salvar este pecador ainda vivo permanecendo a lei universal porque pode preveni-lo enquanto vive para que não morra em pecado mortal. De outro modo, pode, quanto à potência absoluta, contra esta lei universal, estabelecendo outra, e, no entanto, não quer salvá-lo. Donde pode salvá-lo diferentemente de Judas e Judas diferentemente da pedra – p orque pode salvar este pecador permanecendo a lei universal de que 'todo finalmente mal será condenado' prevenindo-o para que não seja finalmente mal, e, no entanto, não quer salvar este mais do que quer salvar Judas. Pode salvar Judas permanecendo a natureza de Judas, ao pôr outra lei universal: a de que 'toda natureza racional será salva'." (Duns Escoto, 1518, f. LXI *v; Reportatio* I-B, d. 44, q. 1)[83].

Como se vê, o exemplo quanto àquele que ainda não morreu em pecado final permanece fundamentalmente o mesmo por nós já descrito. No caso de Judas, porém, temos uma novidade: Judas pode ser salvo permanecendo sua natureza, ou seja, permanecendo o fato de que, ao final, ele morreu em pecado. Deus poderia salvá-lo de modo ordenado segundo sua potência absoluta estabelecendo uma nova lei universal, a de que "toda natureza racional será salva", a qual já vimos ter aparecido na *Reportatio* I-A sob a forma "toda alma racional será salva". Esta nova lei anula ou destrói a lei anterior, segundo a qual "todo aquele qu*e* finalmente morrer em pecado será condenado". Assim, mesmo finalmente morrendo em pecado, Judas pode ser salvo sem que isso resulte em desordem ou injustiça, pois, estando aquela lei destruída, não há

---

[80] "Ad propositum: Deus posuit legem universalem et ordinem quod omnis malus damnabitur; ordo particularis, qui dicitur iudicium, est quod iste, id est Iudas, damnabitur. Dico quod Deus potentia absoluta potest salvare Iudam. Non tamen simpliciter potest eum salvare potentia ordinata et universali. Potest tamen eum salvare ordine particulari, si Iudas esset et non esset damnatus, quia possit eum praevenire per gratiam, sicut et Petrum post peccatum. Potest igitur contra universalem ordinem potentia absoluta, sed tunc non esset inordinatio, quia statueret istam legem ordinatam esse. Unde iste, praescitus exsistens, licet damnabitur, tamen potest potentia absoluta et potentia ordinata beatificari; non tamen Iudas potentia ordinata".

[81] Tal como a *Reportatio* I-A, na distinção 44, a *Reportatio* I-B traz basicamente as mesmas duas questões: "Deus poderia produzir outros diversamente do que segundo a ordem disposta por ele?" (utrum deus posset producere alia quam secundum ordinem ab ipso dispositum) e "Deus pode fazer melhores do que faz?" (utrum deus possit facere meliora quam facit). Também segue o que dissemos a respeito das outras versões: guarda paralelos com todas e não parece divergir quanto ao conteúdo. Muito próxima da I-A, mas bem mais suscinta que ela, a I-B também traz exemplos que se aproximam mais da narrativa *Ordinatio,* tal como o que apresentaremos em seguida.

[82] "Aliud dico quod ordo est secundum leges uniuersales ut quod omnis homicida occidatur et stante lege uniuersali practica [*sc.* "omni agente libere quod potest agere conformiter regule et disformiter"] non potest facere quin iste homicida moriatur: sed legislator potest istum dupliciter saluare si sit in eius potestate uno modo preueniendo ipsum ne sit homicida et tunc potest istum qui est homicida nunc uel saltem potuit saluare stante lege in uniuersali. Alio modo potest eum saluare statuendo legem contrariam destruendo istam.".

[83] "Sic Deus potest saluare istum peccatorem uiuentem stante lege uniuersali: quia potest preuenire illum dum uiuit ne moriatur in peccato mortali. Alio modo potest de potentia absoluta contra istam legem uniuersalem statuendo aliam: et tamen non uult istum saluare. Unde aliter potest istum saluare quam Iudam et aliter Iudam quam lapidem – quia istum peccatorem potest saluare manente lege uniuersali quod omnis finaliter malus dampnabitur preueniendo istum ne sit finaliter malus: et tamen non uult magis saluare istum quam Iudam. Iudam potest saluare manente natura Iude ponendo aliam legem uniuersalem quod omnis rationalis natura saluabitur.".

chance de ocorrer, quanto ao juízo particular "este (*sc.* Judas) será salvo", uma contradição com aquela regra universal. Em acordo com isso, encontramos, de volta à *Ordinatio*, a seguinte conclusão:

> "Portanto, pode salvar Judas pela potência absoluta – de fato, pela potência ordenada pode salvar este pecador, embora não haja de ser salvo –, mas não pode beatificar a pedra nem pela potência absoluta nem pela ordenada. E, segundo isso, fica patente a respeito de que, em Deus, a potência é dita absoluta: isto se dá na medida em que pode contra a lei universal e não [pode contra a lei] particular." (Duns Escoto, 1963, p. 368, lin. 15-19; *Ordinatio* I, d. 44, q. un., n. 11, *textus interpolatus)*[84].

Mais uma vez, temos a conclusão de que Deus não pode contra a lei particular sem alterar a lei universal. E temos ainda a conclusão omitida no texto da *Reportatio I-B* sobre a pedra: Deus não pode beatificar a pedra *nem pela potência absoluta nem pela ordenada,* muito provavelmente porque "ser beatificado" é um predicado possível apenas para uma natureza racional, dotada de intelecto e vontade, capaz tanto de pecar como de, ao final, não morrer em pecado, o que foge àquilo que a pedra é em sua essência.

A última afirmação da distinção 44 no texto da *Ordinatio* repõe o escopo da discussão até agora apresentada:

> "Ora, como, enquanto qualidade, a vontade divina pode com relação aos particulares e as leis retas que hão de ser instituídas *não querendo o oposto* daquilo que quer agora, foi tratado acima na distinção 39." (Duns Escoto, 1963, p. 369, lin. 1 ss.; *Ordinatio* I, d. 44, q. un., n. 12. O grifo é nosso.)[85].

A distinção 39 é uma defesa da contingência da liberdade divina e da certeza de sua ciência, isto é, expõe o tema da contingência de sua vontade associado à defesa da contingência na ciência divina: a defesa de que, embora a ciência de Deus seja necessária e, assim, Deus conheça de modo necessário e imutável a verdade sobre o contingente, isso não implica que ele seja incapaz de conhecer o contingente (porque contingência é, em certa medida, mudança e a ciência divina não muda) nem implica a mudança da ciência divina (passando de não ciente a ciente conforme ações contingentes passem a ser realizadas) nem, por fim, a perda da contingência das coisas – ou seja, que, porque todas certamente conhecidas por Deus, as coisas já não se dessem livremente, mas necessariamente (*veja-se* Oliveira, 2014, p. 101-132).

A nota de Duns Escoto marca a diferença dos debates estabelecidos: enquanto a distinção 39 considera a vontade divina em si mesma, mostrando de que modo a vontade divina lida contingentemente com seus objetos, a distinção 44, mesmo quando considera as potências *em si mesmas*, as considera a fim de saber *o que é possível fazer*[86]. A discussão sobre a distinção de potências *supõe* a contingência do querer divino, *fundamentada* na distinção 39, numa investigação que passa pela comparação da vontade humana com a divina:

> "Cabe, portanto, investigar a contingência primeira quanto à vontade divina. Para que se veja como ela deve ser posta enquanto qualidade, cumpre primeiro ver quanto à nossa vontade, e ali três: primeiro, para quais há a liberdade

[84] "Potentia ergo absoluta potest Iudam salvare, - potentia vero ordinata potest istum peccatorem salvare, licet non salvabitur; sed lapidem nec potest beatificare potentia absoluta, nec ordinata. Et secundum hoc, patet respectu cuius dicitur potentia absoluta in Deo, id est in quantum potest contra legem universalem et non particularem.".

[85] "Qualiter autem voluntas divina possit circa particularia et circa leges rectas instituendas, non volendo oppositum eius quod nunc vult, dictum est supra distinctione 39.".

[86] *Pace V*eldhuis 2000, p. 228, que ao confundir a discussão da contingência da vontade divina que acabamos de apontar com a da distinção de potências, não acreditou que o tempo tivesse alguma importância para a argumentação desta, mesmo que baseado apenas na solução da *Ordinatio: "*We see that in both examples of the sinner and of Judas, Scotus makes *time* play a significant part, in our view, without good reason. In the case of the sinner, who could be saved within the order of *potentia ordinata*, Duns speaks of a still living sinner who will remain unconverted, but who *could* [be] drawn toward conversion by God in the future, even if God factually will not do so. Judas already died unconverted and condemned. However, with regard to the synchronic possibilities of God's *potentia ordinata* or *potentia absoluta* for an unconverted sinner, time does not play an essential part. The two alternative possibilities of *potentia ordinata* and *potentia absoluta* are therefore available *both* for the former sinner and for Judas. Thus it was also possible for Judas to be converted by God within the order of *potentia ordinata.".*

de nossa vontade; segundo, como, enquanto qualidade, esta liberdade segue-se a possibilidade ou contingência; e, terceiro, sobre a distinção lógica das proposições, de que modo é expressa a possibilidade para opostos." (Duns Escoto, 1963, p. 416, lin. 15-19; *Ordinatio* I, *Appendix A:* d. 38 pars 2 et d. 39, q. 1-5, n. 14)[87].

De acordo com o que é requerido para a compreensão do texto da distinção 44, dessa discussão interessa-nos principalmente o seguinte:

> "E, quanto à vontade divina, há este modo: com efeito, Deus nada pode querer senão na eternidade ou no instante uno da eternidade, e mediante um único querer naquele único instante contingentemente é causa do próprio *a*. Assim como se minha vontade não fosse senão quanto a um único instante do tempo, não escolheria contingentemente o ato do querer naquele instante (e poderia ser merecedora) porque foi anteriormente no ser em outro instante, mas porque livre e contingentemente escolhe tal ato do querer – assim se dá com a vontade divina: naquele instante da eternidade no qual produz *a*, não *a* poderia ser; de outro modo, seguir-se-ia que, havendo a causa, necessariamente haveria *a*." (Duns Escoto, 2008, p. 477; *Reportatio* I-A, d. 39-40, q. 1-3, n. 43)[88].

Tudo o que é querido por Deus o é no instante uno da eternidade. Ainda que a distinção de potências permita entendermos que Deus pode querer *a* no instante *x* e, depois, deixar de querer *a* no instante *y*, não é uma consequência disso que sua vontade teria atos opostos na eternidade[89], ou seja, que o querer divino causaria uma contradição. Para Duns Escoto, apenas poderia haver problema se tal alteração afetasse a potência *não manifesta* da vontade, descrita na passagem acima, ou seja, a que garante a contingência de algo porque, no mesmo instant*e de natureza e*m que a é produzido ou querido, poderia ser não querido ou não produzido. A mudança prevista, segundo a potência absoluta, de uma intervenção, segundo a potência ordenada, na ordem atual, deve-se a uma potência sucessiva, que se dá no tempo: a potência *manifesta* da vontade, sobre a qual, segundo Duns Escoto, não há problematização a ser feita. Opostos jamais podem ser feitos conjuntamente num único instante do tempo. Assim, se feitos, sempre o são separadamente, em instantes diversos do tempo. Esta sucessão temporal não implica, no entanto, que esses opostos não possam ter sido ordenados por Deus no instante indiviso da eternidade: "na eternidade os opostos podem ser feitos separadamente, não conjuntamente, e isto no mesmo instante"[90].

e.) Distinção de potências e a contingência na ciência: o necessário como em muitos.

---

[87] "Primam ergo contingentia oportet quaerere in voluntate divina, - quae, ut videatur qualiter sit ponenda, primo videndum est in voluntate nostra, et ibi tria : primo, ad quae sit libertas voluntatis nostrae ; secundo, qualiter ista libertatem sequatur possibilitas sive contingentia ; et tertio, de logica distinctione propositionum, quomodo exprimitur possibilitas ad opposita.".

[88] "Et isto modo est in voluntate divina: Deus enim nihil potest velle nisi in aeternitate sive in instanti uno aeternitatis, et mediante unico velle in illo unico instanti contingenter est causa ipsius *a*. Sicut si voluntas mea non esset nisi in uno instanti temporis, contingenter eliceret actum volendi in illo instanti (et posset mereri) non quia praefuit in esse in alio instanti, sed quia libere et contingenter elicit talem actum volendi — sic voluntas divina: in illo instanti aeternitatis in quo producit *a*, posset esse non *a*; alias sequeretur quod quando est causa, necessario esset *a*.".

[89] Cf. Duns Escoto 2008, p. 531; *Reportatio I-A, d. 44, q. 1, n. 3, 3º arg. inic.: "*Item, in aeternitate disposuit rem fieri secundum ordinem ab eo institutum. Si ergo potest aliquid aliter producere, et non de novo, ergo in aeternitate potest habere actus oppositos." – "Ainda, dispôs, na eternidade, que a coisa seja feita segundo a ordem instituída por ele. Se, portanto, pode produzir algo diversamente, e não como novo, então, pode ter atos opostos na eternidade.".

[90] Cf. Duns Escoto 2008, p. 536; *Reportatio I-A, d. 44, q. 1, n. 16, ad 3m: "*Ad aliud dico quod in aeternitate possunt fieri opposita divisim, non coniunctim, et hoc in eodem instanti. Patet supra in materia de futuris contingentibus.". Veja-se também Duns Escoto 1963, p. 417, lin. 16-419, lin. 4; *Ordinatio* I, *Appendix* A: d. 38 pars 2 et d. 39, q. 1-5, n. 16. Assim, ao creditar a tese contemporânea das possibilidades sincrônicas como uma das características próprias da distinção de potências, Boulnois (1994, p. 56: *"*Tout en reprenant ces éléments classiques, l'interprétation de Scot tranche sur celle de ses prédécesseurs, pour trois raisons : […] 3e Même lorsqu'il a choisi un ordre, en même temps et sous le même point de vue, Dieu *peut* faire ce qu'il n'a pas décidé. La puissance divine est ouverte à un éventail de possibilités synchronique, et l'état de fait choisi n'exclut pas les autres possibilités.") também confunde a discussão que fundamenta a contingência da vontade divina com a discussão que se preocupa com aquilo que essa vontade livre pode fazer.

Por ocasião de sua análise da argumentação apresentada sobre a distinção da lei universal e do juízo particular, Adams (1987, p. 1196) problematiza o caso bíblico dos três jovens lançados na fornalha e que não foram atingidos pelo fogo (Daniel 3, 13-97). Se "o calor aquece" for uma regra universal comparável àquelas que vimos serem agora examinadas, Adams propõe que deve ter havido uma exceção para ela nos seguintes moldes: "o calor sempre aquece objetos próximos exceto para aqueles três jovens", exemplo que parece contrário à distinção entre leis universais e juízos particulares, como Adams mesma observa. Também pondera que não poderia ser o caso de que "o calor aquece" fosse uma regra geral na maioria das vezes e que tivesse sido substituída pela regra "o calor não aquece", pois a narrativa bíblica aponta que, enquanto os três jovens não foram atingidos pelo fogo, aqueles que os lançaram nas chamas foram mortalmente atingidos por elas e tiveram suas vestes queimadas. "Mas essas preocupações não foram antecipadas por Duns Escoto", aponta.

Trata-se, porém, de um engano. Adams não conheceu o texto da *Reportatio* I-A, que menciona exatamente o caso dos três jovens na fogueira. Nele, Duns Escoto responde que ali vemos algo que acreditamos necessário, mas que, de fato, é o contingente como em muitos (*ut in pluribus*), ou seja, aquilo que acontece *como se dá em muitos casos* e, por isso, ganha um caráter de certa estabilidade[91]. Graças a um comentário incidental – "respondo agora *assim como ontem em certa questão*..." –, descobrimos como entender isso melhor. Duns Escoto aponta algo não previsto pela contra argumentação de Adams: o calor aquece não em função de uma lei geral, mas em função de uma sua afecção, que pode ou não estar presente para seu sujeito:

> "Com efeito, a causa primeira, da qual depende imediatamente qualquer ente absoluto, pode fazer que tal afecção não se siga para tal sujeito nem tenha sua origem a partir dele. Porque, no entanto, Deus coopera, *como em muitos,* com as coisas e permite que elas tenham as afecções próprias, por isso, a afecção pode ser sabida e demonstrada quanto ao sujeito *como em muitos,* embora não sempre ou por necessidade absoluta." (Duns Escoto, 2008, p. 517; Reportatio I-A, d. 42, q. 2, n. 32. Os grifos são nossos.)[92].

Nesse sentido, uma afecção é uma perfeição acidental, diversa de uma perfeição essencial (cf. Duns Escoto, 2008, p. 537-540; *Reportatio* I-A, d. 44, q. 2). Do mesmo modo que aquecer é uma afecção do calor, que algo possa ser aquecido também não é uma lei geral, pois "ser aquecido" é uma afecção que pode ou não se seguir para um sujeito. Seja qual for o milagre que Deus operou ao fazer com que os jovens

[91] Cf. Duns Escoto, 2008, p. 536; *Reportatio* I-A, d. 44, q. 1, n. 17: "Ad aliud concedo quod non est scientia simpliciter necessaria, sed ut in pluribus tantum. Permittit enim res ut in pluribus operari secundum motus suos et secundum ordinem ab eo dispositum. Aliquando tamen, praetermittendo illum ordinem, agit secundum alium ordinem: patet de statione solis tempore Iosue et de tribus pueris in igne et de eclipsi solis in morte Christi, quod fuit contra principia geometriae. Sic ergo modo respondeo, sicut heri in quadam quaestione, quod non est scientia de contingentibus nisi de facto ut in pluribus." – "Quanto ao outro [n. 4], concedo que não há ciência simplesmente necessária, mas unicamente como em muitos. Com efeito, ele permite que, como em muitos, as coisas operem segundo seus movimentos e segundo a ordem disposta por ele. No entanto, às vezes, negligenciando aquela ordem, age segundo outra ordem: é patente sobre a parada do Sol no tempo de Josué, sobre os três jovens no fogo e sobre o eclipse do Sol na morte de Cristo, que foi contra os princípios da geometria. Assim, portanto, respondo agora – assim como ontem em certa questão – que não há ciência sobre os contingentes a não ser de fato, como em muitos.".

[92] "Potest enim causa prima, a qua immediate dependet quodlibet ens absolutum, facere quod ad tale subiectum non sequatur talis passio nec oriatur ex eo. Quia tamen ut in pluribus Deus cooperatur rebus et permittit eos habere proprias passiones, ideo ut in pluribus potest passio sciri et demonstrari de subiecto, licet non semper vel necessitate absoluta."

não queimassem[93], Duns Escoto se vale dessa passagem para mostrar que a defesa da contingência da vontade divina impõe certa modulação para o entendimento da necessidade da ciência. Não há ciência simplesmente necessária, ela é "unicamente como em muitos": sob a ciência são tomadas afecções que "nem sempre ou por necessidade absoluta" podem ser sabidas ou demonstradas quanto a seu sujeito. Em vez de uma necessidade simples, a necessidade da ciência é condicional: contingentes, como os corpos celestes, são naturalmente aptos a certos movimentos que são suas afecções próprias ou perfeições acidentais, a menos que Deus interfira na ordem atual. Mas se esta interferência divina cessar, eles devem voltar à uniformidade de sua aptidão natural:

> "Ora, assim, é necessário e, assim, sabido demonstrativamente, que [contingentes como os corpos celestes] sejam naturalmente aptos a tais movimentos. Mas é feito contingentemente que agora sejam movidos diversamente, como no tempo de Josué ou de Ezequias, ou assim como se lê nas vidas dos pais sobre o Sol, e, por isso, estes não podem ser sabidos demonstrativamente. Mas se têm movimentos tais quais antes se apreendeu que tivessem o Sol e a Lua, então a ciência se segue quanto à necessidade. Donde o Sol e a Lua se encontrarem agora sob o mesmo aspecto como se não tivesse havido ali algum movimento novo ou uma nova conjunção no tempo anteriormente mencionado. O que é patente, porque, assim como um corpo foi movido contrariamente, assim todo o céu ou corpo movido voltou subitamente a seu lugar para que houvesse uniformidade." (Duns Escoto, 2008, p. 536 s.; *Reportatio* I-A, d. 44, q. 1, n. 17)[94].

Em suma, no que diz respeito às coisas naturais, a ausência de contradição faz com que consideremos a distinção entre perfeições essenciais e acidentais. Quanto às coisas naturais, Deus respeita o limite da não contradição se altera apenas aquilo que não faz parte da essência delas. Caso contrário, estaríamos diante da criação de algo completamente novo, o que não é absolutamente impossível. Novamente, o dilema é: uma pedra que pudesse ser beatificada teria de ser algo capaz de pecar. Se Deus criasse uma pedra assim, ou ela já não seria mais simplesmente pedra, ou aquilo que agora conhecemos como pedra teria sido destruído. Ancorada na distinção de potências, tal como proposta por Duns Escoto, a teoria da necessidade condicional da ciência prenuncia o envolvimento desta distinção de potências no problema da intervenção divina quanto às causas segundas, fundamental no desenvolvimento do que veio a ser a discussão ockhamiana. Com sua apresentação da distinção de potências, Duns Escoto entrega para Ockham uma navalha.

Referências bibliográficas:

1. Fontes:

ALEXANDRE DE HALES. 1924. *Summa Theologica. Iussu et auctoritate Rmi P. Bernardini Klumper, totius Ordinis Fratrum Minorum Ministri Generalis. Studio et Cura PP.* Collegii S. Bonaventurae ad fidem codicum edita. Tomus I. Liber Primus. Quaracchi: Ex typographia Collegii S. Bonaventurae.

[93] De fato, Duns Escoto (2008, p. 518; *loc. cit.,* n. 33) não fala ali sobre o calor, mas dá um exemplo sobre o homem: "Ad tertium quando dicitur quod Deus non potest facere hominem sine quantitate, dico quod falsum est. Et cum probas quod 'esse organicum corpus' ponitur in definitione eius, dico quod 'organicum' quod ponitur in definitione eius non dicit quantitatem vel partes tales sub quantitate, sed dicit corpus habens plures partes heterogeneas quibus competit, virtute animae, multiplex operatio. Non dicit tamen tales partes ut extensas per quantitatem, quia breviter numquam in aliqua definitione substantiae est necessario ponendum accidens." – "Para o terceiro, quando é dito que Deus não pode fazer o homem sem a quantidade, digo que é falso. E como provas que 'ser um corpo orgânico' é posto na definição dele, digo que o 'orgânico' posto na definição dele não diz a quantidade ou tais partes sob a quantidade, mas diz o corpo que tem várias partes heterogêneas às quais cabe, em virtude da alma, uma operação múltipla. Não diz, porém, tais partes enquanto extensas pela quantidade, porque, em suma, jamais o acidente deve ser posto como necessário numa definição de substância.".

[94] "Sed quod sint sic apta nata ad tales motus, hoc est necessarium et sic scitum demonstrative. Sed quod modo sint aliter mota, ut tempore Iosue vel Ezechiae, vel sicut legitur in vitis patrum de sole, hoc est contingenter factum et ideo haec non possunt sciri demonstrative. Sed si habent tales motus quales deprehensi sunt sol et luna habere prius, tunc sequitur de necessitate scientia. Unde in eodem aspectu se habent sol et luna modo ac si non fuisset ibi aliquis novus motus vel nova coniunctio temporibus praedictis. Quod patet quia sicut contra movebatur unum corpus, ita totum caelum vel corpus motum subito revertebatur ad locum suum ad habendum uniformitatem."

Boaventura, *vide* Boaventura de Bagnoreggio.

BOAVENTURA DE BAGNOREGGIO. 1883. *Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi in Primum Librum Sententiarum*. Studio et Cura PP. Collegii a S. Bonaventura (ed.). [=*Bonaventurae Opera Omnia*, Tomus I, Distributio II (Distinção 23 à 48)]. Quaracchi: Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae.

_____. 1885. *Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi in Secundum Librum Sententiarum*. Studio et Cura PP. Collegii a S. Bonaventura (ed.). [=*Bonaventurae Opera Omnia*, Tomus II]. 48)]. Quaracchi: Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae.

Duns Escoto, *vide* João Duns Escoto.

EGÍDIO ROMANO. 1961. *De ecclesiastica potestate*. Richard Scholz (ed.). Reimpressão da edição publicada em 1929 por Hermann Böhlaus Nachfolger. Aalen: Scientia.

Francisco Licheto de Bréscia. 1893. *Commentaria*. *In* Duns Escoto, 1893.

Gand, *vide* Henrique de Gand.

GREGÓRIO DE RIMINI. 1984. *Lectura Super Primum et Secundum Sententiarum*. Ediderunt A. Damasius Trapp OSA, Venicio Marcolino. Tomus III Super Primum, Dist 19-48. Berlin/New York: Walter de Gruyter.

Hales, *vide* Alexandre de Hales.

HENRIQUE DE GAND. 1518. *Quodlibeta [...] cum duplici tabella. Paris: Vaenundantur ab Iodoco Badio Ascensio, sub gratia et priuilegio ad finem explicandis.*

_____. 1989. *Tractatus super facto praelatorum et fratrum* (Quodlibet XII, quaestio 31). Ediderunt L. Hödl, M. Haverals. Cum Introductione historica L. Hödl. [= *Henrici de Gandavo Opera Omnia*, vol. XVII] Leuven: Leuven University Press.

JOÃO DUNS ESCOTO. 1518. *Reportata super primum Sententiarum [...] nunquam antea impressa.* Veneunt Parrhisiis cum gratia et priuilegio a Joanne Granion bibliopola: apud clausum brunellum: insigni magni Junci adpendente. [= *Reportatio I-B*, cf. http://www.scoto.net/index.php/duns-scoto/opere Acesso: 28/01/2020].

_____. 1893. *Quaestiones in Primum Librum Sententiarum a distinctione decima quarta ad quadragesimam octavam. Cum commentariiis Rmi. P. F. Francisci Lycheti Brixiensis et Supplemento R. P F. Joannis Poncii Hiberni. L. Wadding (ed.). [= Duns Scoti Opus Oxoniense vel Ordinatio]. Tomus X. Paris: Vivès.*

_____. 1963. *Ordinatio. Liber Primus. Distinctiones vigesima sexta ad quadragesimam octavam*. C. Balić et al. (eds.). [= *Ed. Vaticana*, t. VI]. Città del Vaticano: Quaracchi.

_____. 1966. *Lectura in Librum Primum Sententiarum. Distinctiones octava ad quadragesimam quintam. C. Balić et al.* (eds.). [= *Ed. Vaticana*, t. XVII]. Città del Vaticano: Quaracchi.

_____. 2008. *Reportatio I-A: The examined report of the Paris Lecture* - Latin Text and English Translation. A. B. Wolter e O. V. Bychkov (ed. e trad.). Volume 2 (*distinctiones* 22-48). St. Bonaventure (NY): The Franciscan Institute.

Licheto, *vide* Francisco Licheto de Bréscia.

Lombardo, *vide* Pedro Lombardo.

PEDRO LOMBARDO. 1971. *Sententiae in IV Libris Distinctae*. Edio Tertia ad fidem codicum antiquorum restituta. Tom. I, Pars II. Libri I et II. Grottaferrata: Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas.

Rimini, *vide* Gregório de Rimini.

Romano, *vide* Egídio Romano.

TOMÁS DE AQUINO. 1993. *Summa Theologiae*. Torino: Edizioni San Paolo, 3ª edição.

2. Estudos:

ADAMS, M. Mc. 1987. The Distinction Between Ordered and Absolute Power. In : ADAMS, M. MC. 1987. *William of Ockham*. Notre Dame, Indiana : University of Notre Dame Press, p. 1186-1207.

BOULNOIS, O. (org.). 1994. *La Puissance Et Son Ombre*. De Pierre Lombard à Luther. Paris: Aubier.

_____. 2012. From divine omnipotence to operative power. *Divus Thomas*, vol. 115, n. 2, p. 83-97.

BYCHKOV, O. V. 2008. The Nature of Theology in Duns Scotus and his Franciscans Predecessors. *Franciscan Studies*, vol. 66, John Duns Scotus Doctor Subtibilis. In Memoriam 1308-2008, p. 5-62.

COURTENAY, W.J. 1990. *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power.* Bergamo: Pierluigi Lubrina.

GELBER, H. G. 2004. *It could have been otherwise*. Contingency and Necessity in Dominican Theology at Oxford, 1300-1350. Leiden, Boston: Brill.

LEPPIN, V. 1998. Does Ockham's Concept of Divine Power Threaten Man's Certainty in His Knowledge of the World? *Franciscan Studies*, vol. 55, p. 169-180.

MARRONE, J. 1974. The Absolute and the Ordained Powers of the Pope. An Unedited text of Henry of Ghent. *Mediaeval Studies*. Volume XXXVI. Toronto: PIMS, p. 7-27.

OAKLEY, F. 1968. Jacobean Political Theology: The Absolute and Ordinary Powers of the King. *Journal of the History of Ideas*. Vol. 29, n. 3 (Jul.-Sept.), p. 323-346.

OLIVEIRA, C. E. de. 2014. *Entre a Filosofia e a Teologia: os futuros contingentes e a predestinação divina segundo Guilherme de Ockham. Coleção Filosofia Medieval.* São Paulo: Paulus.

PERNOUD, M. A. 1972. The theory of the *Potentia Dei* according to Aquinas, Scotus and Ockham. *Antonianum*, XLVII, 1, p. 69-95.

PORRO, P. 2003. Henry of Ghent on ordained and absolute power. In: GULDENTOPS, G.; STEEL, C. (ed.). 2003. *Henry of Ghent and the transformation of scholastic thought*. Studies in Memory of Jos Decorte. Leuven: Leuven University Press, p. 387-408.

RANDI, E. 1986. Ockham, John XXII and the Absolute Power of God. *Franciscan Studies*, vol. 46, William of Ockham (1285-1347) Commemorative Issue Part III (1986), p. 205-216.

_____. 1987. *Il sovrano e l'orologiaio* : Due immagini di Dio nel dibattito sulla "potentia absoluta" fra XIII e XIV secolo. Firenze: La Nuova Italia Editrice.

_____.1987b. A Scotist way of distinguishing between God's Absolute and Ordained Powers. In: Hudson, A. & Wilks, M. 1987. *From Ockham to Wyclif*. Oxford. Basil Blackwell, p. 43-50.

VELDHUIS, H. 2000. Ordained and Absolute Power in Scotus' *Ordinatio* I 44. *Vivarium*, 38, 2. Leiden: Brill, p. 222-230.

VOS, A. 2006. *The Philosophy of John Duns Scotus*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Recebido em 01 de julho de 2020. Aceito em 05 de março de 2021.

doispontos:
Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos

Buridan e as proposições de futuro contingente

Buridan on Future Contingents

Roberta Magalhães Miquelanti
Universidade Federal da Bahia – UFBA
rmiquelanti@ufba.br

Resumo: O filósofo medieval João Buridan (século XIV) desenvolve uma semântica complexa, baseada na distinção entre contexto de enunciação e contexto de avaliação, para determinar as condições de verdade de uma proposição. O objetivo do presente artigo é analisar essa semântica e, mais precisamente, compreender suas implicações relativas às proposições de futuro contingente. Propõe-se aqui que a distinção entre contexto de enunciação e contexto de avaliação permite uma abordagem satisfatória das condições de verdade de proposições de futuro contingente. Defende-se que essa abordagem é satisfatória porque ela evita tanto as consequências desagradáveis advindas da negação do Princípio da Bivalência quanto a adesão ao determinismo.

Palavras-chave: João Buridan, futuros contingentes, lógica medieval, princípio da bivalência, determinismo, necessidade.

Abstract: The Medieval philosopher John Buridan (14th century) develops a complex semantics based on the distinction between context of utterance and context of evaluation in order to establish the truth conditions of propositions. This article intends to analyze this semantics and, in particular, to understand its consequences concerning future contingent propositions. This article states that the distinction between context of utterance and context of evaluation results in a satisfactory approach of the truth conditions of future contingent propositions. The approach is considered satisfactory because it avoids, on the one hand, the unpleasant consequences related to the denial of the Principle of Bivalence, and, on the other hand, the attachment to determinism.

Keywords: John Buridan, future contingents, medieval logic, principle of bivalence, determinism, necessity.

I- Introdução

Um dos problemas lógicos mais debatidos durante a Idade Média diz respeito à determinação do valor de verdade de proposições acerca de eventos futuros. O famoso problema tem sua origem no capítulo nove do *De Interpretatione*, no qual Aristóteles questiona sobre o valor da verdade da proposição "Amanhã haverá uma batalha naval". Ao nos questionamos acerca do valor de verdade dessa proposição, intuitivamente tendemos a considerar que ela ainda não é nem verdadeira nem falsa, já que diz respeito a um evento que ainda não ocorreu. Mas tal posição vai de encontro a um dos princípios básicos da lógica, o Princípio da Bivalência, segundo o qual toda proposição deve ser ou verdadeira ou falsa. Se nos comprometemos com a verdade dessa tese, então devemos assumir que a proposição "Amanhã haverá uma batalha naval" é ou verdadeira ou falsa. Assim, se a considerarmos como verdadeira, então necessariamente amanhã haverá uma batalha naval, e, se falsa, então necessariamente amanhã não haverá uma batalha naval. Logo, tal posição implica o compromisso com uma visão determinista acerca dos eventos futuros. Essas duas posições parecem ter consequências desagradáveis: a primeira, que defende que proposições acerca do futuro não são nem verdadeiras nem falsas, abandona uma lei da lógica; a segunda mantém o Princípio da Bivalência, mas se compromete com o determinismo.

O objetivo deste artigo é mostrar como o filósofo medieval João Buridan (séc. XIV) apresenta uma solução a esse problema que, ao mesmo tempo, preserva o princípio da bivalência e evita o compromisso com o determinismo. A chave da solução buridaniana está no desenvolvimento de uma semântica complexa para a determinação do valor de verdade de proposições, que distingue entre o contexto de enunciação e o contexto de avaliação de proposições.

II- As condições de verdade de proposições de futuro

Nas *Questiones Longe Super Librum Peri Hermeneias*, Buridan dedica a décima questão do primeiro livro ao tratamento do problema dos futuros contingentes.[1] Buridan propõe como exemplo a seguinte proposição "Eu lerei amanhã". Seguindo o princípio da bivalência, Buridan considera que ou a proposição "Eu lerei amanhã" ou sua contraditória "Eu não lerei amanhã" deve ser verdadeira, pois é impossível que ambas sejam verdadeiras ou ambas sejam falsas.

Na teoria buridaniana, a determinação do valor de verdade das proposições categóricas *de inesse* depende da determinação da suposição dos termos da proposição. Para que uma proposição categórica afirmativa em suposição pessoal seja verdadeira, é preciso que os seus termos, a saber, o sujeito e o predicado, suponham pela mesma ou pelas mesmas coisas; portanto, para sua falsidade é suficiente que eles não suponham pela mesma coisa ou que o sujeito (ou o predicado) por nada suponha. Assim, uma proposição como "Um homem é branco" é verdadeira se o termo "homem" e o termo "branco" supõem pela mesma coisa. Tal regra para determinação do valor de verdade parece ter como consequência uma implicação existencial, pois numa proposição categórica verdadeira os termos sujeito e predicado da proposição devem referir-se às mesmas coisas e essas coisas devem existir. Na análise de proposições relativas ao tempo presente, essa regra pode ser facilmente verificada ao analisarmos como as coisas são no mundo no momento da enunciação da proposição. Mas em alguns casos as proposições podem tratar de situações em que os referentes dos termos não existem atualmente, mas podem vir a existir, como no caso da proposição "O Anticristo virá". Assim, o problema com relação às proposições futuras é que não podemos determinar, no momento da sua enunciação, se os termos da proposição supõem ou não por alguma coisa, já que o

[1] "Utrum aliqua propositio de contingenti futuro sit determinate vera." (BURIDANUS, *Questiones Longe Super Librum Peri Hermeneias* , I.10, p. 45. Doravante, essa obra será indicada como QSPH).

evento ainda não existe. Logo, a regra usada para determinação das condições de verdade da proposição parece falhar, pois continuamos sem poder determinar se a proposição é verdadeira ou falsa.

Contudo, essa falha da teoria só parece ocorrer porque tentamos avaliar o valor de verdade de uma proposição que se refere a um evento futuro em um momento anterior a este evento, isto é, no contexto da enunciação da proposição. Tal distinção entre o contexto de enunciação e o contexto de avaliação da proposição foi proposta por John Macfarlane (2003) como solução ao problema dos futuros contingentes e parece aplicar-se muito bem à semântica buridaniana.

Buridan defende uma semântica proposicional, o que significa que o valor de verdade de uma proposição é dado em função das suas partes. As propriedades semânticas das partes da proposição são, portanto, essenciais na determinação do valor de verdade da expressão complexa. Os termos sincategoremáticos também exercem um papel fundamental na determinação do valor de verdade da proposição, pois determinam a seleção dos supósitos de um termo dentre tudo aquilo que ele significa. Por exemplo, a ocorrência de certos termos em uma proposição pode estender a suposição de um outro termo para referentes que não existem atualmente. Tal propriedade semântica é chamada ampliação (*ampliatio*) e torna possível que um termo suponha por coisas passadas, futuras ou mesmo possíveis. Isso ocorre em contextos em que ocorrem verbos ou termos que indiquem tempo passado ou futuro, verbos ou termos modais e termos intencionais. Nesses casos, temos um contexto especial de avaliação de proposições: a avaliação do valor de verdade de proposições em que figuram termos ampliativos parte sempre do momento presente para o momento indicado pelo tempo indicado pelo verbo. Numa proposição afirmativa contendo verbo no tempo presente e em que não há ocorrência de termos ampliativos, o verbo no tempo presente restringe a suposição dos termos às coisas significadas pelos termos que existem no momento da enunciação da proposição. Nesse caso, o momento de avaliação da proposição coincide com o momento de tempo em que ela é avaliada. Mas nos casos em que um verbo no tempo passado figura em uma proposição, tal termo faz com que os outros termos da proposição suponham pelas coisas passadas, além das coisas presentes significadas pelo termo. Assim, se enunciamos a proposição "Um homem foi filósofo", o verbo 'foi', no tempo passado, faz com que o termo 'homem' suponha por todos os homens que foram ou são filósofos, como Sócrates ou Platão. Nesse caso, fica claro que, apesar de a frase ser enunciada no momento presente T, ela é avaliada em um momento de tempo T1, em que T1 é igual ou anterior a T.

Esse mesmo esquema também pode ser aplicado ao caso de proposições em que ocorrem verbos no tempo futuro. Assim, numa proposição como "Um homem correrá", o verbo 'correrá' faz com que essa proposição seja avaliada em um momento T2, posterior ou igual ao momento T em que essa proposição é enunciada. De acordo com essa regra, não podemos determinar se uma proposição de tempo é verdadeira ou falsa no momento T em que foi enunciada, se o contexto de avaliação dessa proposição se refere a um momento T2 posterior a T e se o evento ainda não ocorreu em T2. Apesar disso, podemos determinar corretamente quais são as condições de verdade dessa proposição. Isso significa que uma proposição em que ocorrem termos indicando tempo futuro, como "O Anticristo correrá", será verdadeira se no momento T2 de avaliação, posterior ao momento T de enunciação dessa proposição, for verdadeira a proposição "O Anticristo corre", isto é, se o Anticristo correr em T2. Isso mostra que uma proposição afirmativa de futuro tem as mesmas condições de avaliação de uma proposição afirmativa de tempo presente, o que quer dizer que ela será verdadeira se, no momento de avaliação, seus termos suporem pelas mesmas coisas.

Assim, o ponto essencial para a avaliação do valor de verdade de proposições em que ocorre o fenômeno semântico da ampliação pela ocorrência por verbos no tempo futuro ou passado é a distinção entre o contexto de enunciação e o contexto de avaliação. Essa solução permite a Buridan manter a noção de bivalência e, ao mesmo tempo, o indeterminismo de proposições relativas a eventos futuros. Nesse sentido, Buridan explica:

> Assim parece que esta proposição "eu lerei amanhã" é verdadeira, se lerei amanhã, e falsa, se não [lerei amanhã]. E ainda que se siga que eu leia amanhã, ainda é possível que eu não leia amanhã. Ou ainda, se se segue que eu não lerei amanhã, também é possível que eu leia amanhã, pois muitas coisas para as quais é possível vir a ser, não serão, e muitas coisas podem ser que não serão. De outra forma, tudo o que acontece aconteceria por necessidade, o que consideramos ser impossível (QSPH I.10, p. 45).[2]

Buridan indica nesse trecho que a proposição categórica afirmativa de tempo futuro "Eu lerei amanhã" será verdadeira se eu ler amanhã, isto é, se amanhã a proposição "Eu não leio" for verdadeira, o que confirma que mesmo as proposições de futuro se encaixam no esquema de determinação das condições de verdade traçado por Buridan. Mas ele também afirma tais eventos não ocorrem necessariamente: existe tanto a possibilidade de que ocorram como de que não ocorrem.

Apesar dessa consideração, Buridan propõe uma distinção entre proposições de passado e presente e proposições de futuro:

> (...) com relação à diferença entre aquelas [proposições] de [tempo] presente ou passado e essas de futuro. E, por esta razão, chamo aquelas verdadeiras de maneira determinada, pois é impossível que não sejam ou não tenham sido verdadeiras, e falsas de maneira determinada [determinadamente], pois é impossível que não sejam falsas ou não tenham sido falsas. E não se segue o mesmo dessas "eu lerei amanhã" ou "eu não lerei amanhã". Pois dessa <proposição> afirmativa, ainda é possível ou sempre pode ser possível que amanhã a mesma não seja nem tenha sido verdadeira, pois é possível que eu não leia amanhã. Do mesmo modo argumenta-se que não é verdadeira de maneira determinada. E, de modo semelhante, se é falsa, não é falsa de maneira determinada, pois sempre é possível e será possível que amanhã a mesma não seja nem tenha sido falsa, pois é possível que eu leia amanhã. Logo, não é nem verdadeira nem falsa de maneira determinada. E o mesmo da negativa (QSPH, 1.10, p. 46-47).[3]

A seguir, devemos tentar entender em que sentido Buridan considera a distinção entre essas proposições, ou em que sentido as proposições de tempo passado ou presente são determinadas.

III. Proposições temporais podem ser necessárias?

Diferentemente das proposições de futuro, que dizem respeito a um evento contingente, Buridan considera que as proposições de passado e de presente são determinadamente verdadeiras ou falsas, pois é impossível que aquilo que ocorreu não tivesse ocorrido. Esse raciocínio também vale para proposições de presente, pois aquilo que ocorre no tempo presente tornar-se-á passado. Nesse sentido, podemos atribuir às proposições relativas a eventos passados e presentes a necessidade, pois uma proposição é considerada determinada se é impossível não ser ou não ter sido verdadeira. Ora, uma proposição considerada necessária é aquela que é sempre verdadeira, enquanto as proposições que podem ser verdadeiras em alguns casos são contingentes e as que não podem ser verdadeiras são impossíveis.[4] Mas tal visão parece levar ao

---

[2] "Hoc apparet, quia hec propositio 'ego legam cras' si cras legam, vera est, si non, falsa est. Et tamen licet ego legam cras, adhuc possibile est quod ego non legam cras. Vel etiam, licet ego non legam cras, adhuc tamen possibile est quod ego legam cras, quia multa erunt que adhuc possibile est quod non erunt et multa possunt esse que non erunt. Aliter quecumque evenient de necessitate evenirent, quod supponimus esse impossibile."

[3] "(...) quantum ad hoc differentiam inter illas de presenti vel preterito et istas de futuro. Et arguitur ratione quia hoc voco determinate verum quod impossibile est de cetero non esse vel non fuisse verum, et determinate falsum quod impossibile est de cetero non esse vel fuisse falsum. Et sic non est de ista 'ego legam cras' vel 'ego non legam cras'. Modo de affirmativa adhuc possibile est et erit possibile usque cras quod ipsa non est nec fuit vera, quia possibile est quod ego non legam cras. Igitur ipsa non est determinate vera. Et similiter si est falsa, tamen non est determinate falsa, quia adhuc est possibile et erit possibile usque cras quod ipsa non est nec fuit falsa, quia possibile est quod ego legam cras. Igitur nec est determinate vera nec falsa. Et similiter de negativa."

[4] "(...) ista dicatur 'necessaria' que est et semper erit vera et quod non poterit esse falsa, licet ante fuit falsa. Et dicitur 'impossibilis' que nec est nec poterist esse vera, licet possuit esse vera. Et dicitur 'possibilis' quia est vel de cetero poterit esse vera" (QSPH I.10, p. 56).

determinismo. Poderíamos perguntar-nos: não seria possível que esse evento pudesse ter ocorrido de forma diferente?

Essa questão nos leva diretamente a uma discussão acerca do *status* modal de proposições temporais. Segundo Jaakko Hintikka (1973), seria esse o problema visado por Aristóteles no capítulo nove do *De Interpretatione*: a tentativa de definir o *status* modal de sentenças temporalmente definidas, isto é, que se referem a eventos históricos individuais. Esse tipo de sentença tem como característica possuir um valor de verdade definido e imutável, e, logo, tais sentenças são necessárias, se verdadeiras, e impossíveis, se falsas. Já as sentenças temporalmente indefinidas possuem um valor de verdade mutável, isto é, podem ser consideradas verdadeiras ou falsas em diferentes momentos de avaliação e são, portanto, contingentes. O problema gerado é que, se sentenças temporalmente definidas são verdadeiras, elas devem ser consideradas sempre verdadeiras e, logo, necessariamente verdadeiras. Para Hintikka, Aristóteles resolve esse problema ao indicar a distinção entre os diferentes sentidos de necessidade: uma sentença temporalmente indefinida e qualificada como verdadeira é considerada necessária no sentido de que seu valor de verdade é imutável a partir do tempo em que foi avaliada, isto é, se uma proposição P é verdadeira em T, P é necessariamente verdadeira em qualquer momento T1 posterior a T. Isto significa que ela é considerada necessária a partir do momento em que é avaliada, em um contexto temporal, como uma sentença temporalmente determinada. E seria esse o sentido de necessidade que devemos considerar quando Aristóteles considera que "o que é, é necessariamente, quando é" (*De Intepretatione* 19a23). Mas disso não se segue que P seja necessariamente verdadeira em todos os tempos. Ao contrário, uma sentença temporalmente determinada que é dita ser verdadeira, e, logo, necessariamente verdadeira, pode tornar-se contingente se há uma mudança no contexto temporal. Assim, o essencial para Hintikka é que Aristóteles distingue entre ser necessariamente verdadeiro, com qualificação temporal, e ser necessariamente verdadeiro, sem qualificação temporal, ou absolutamente. Mas, segundo Hintikka, tal distinção é insuficiente para resolver o problema da qualificação modal de sentenças futuras temporalmente determinadas.

Poderíamos dizer que, na semântica buridaniana, uma proposição só é dita verdadeira ou falsa em relação a um contexto de enunciação e de avaliação,[5] o que resolve a distinção entre sentenças temporalmente determinadas e indeterminadas.[6] Mas Buridan também fornece um quadro mais refinado de qualificações modais para esse tipo de proposição. No *De Demonstrationibus*, Buridan distingue quatro graus de necessidade:

> E muitos são os graus que podem ser postos a partir dos quais uma proposição *per se* é dita necessária, pois são diversos os graus de necessidade e de perseidade (*perseitatis*). O primeiro grau de necessidade ocorre quando não é possível falsificar uma proposição por nenhuma potência enquanto sua significação continua a mesma, ou serem as coisas diferentes do que significa. Outro grau é aquele segundo o qual é impossível falsificar ou as coisas serem diferentes segundo a potência natural, embora isso seja possível sobrenaturalmente e miraculosamente, como "o céu se move", "o mundo é esférico", "todo lugar é preenchido". O terceiro grau é aquele segundo a hipótese da constância do sujeito, como "o eclipse da lua ocorre pela interposição da terra entre o sol e lua", "Sócrates é animal", "Sócrates é capaz de rir". Estas são ditas necessárias, pois Sócrates, sempre que é, é um homem que pode rir, e é necessário, sempre que houver um eclipse da lua, que o mesmo ocorra devido à interposição <da terra entre o sol e a lua>. Há ainda um quarto modo, segundo a restrição. Pois assim como "possível" é dito algumas vezes de maneira ampla em relação a todo o tempo presente, passado e futuro, e algumas vezes restrito em relação ao presente ou ao futuro, assim como foi dito no final do *De Caelo*, que não há potência ou poder com relação ao passado, isto é, com relação ao que foi feito, mas apenas sobre o que é ou virá a ser; pois dizemos ser necessário tudo aquilo que

[5] Para uma análise da teoria buridaniana de avaliação de proposições Cf. PRIOR (1969), PERINI-SANTOS (2013).

[6] Devemos notar que uma das soluções ao problema das proposições relativas a eventos de futuro contingente atribuída a Boécio consiste na distinção entre proposições determinadamente (*definite*) verdadeiras ou falsas e proposições indeterminadamente verdadeiras ou falsas, as últimas correspondendo a proposições de futuro contingente. Apenas as proposições determinadamente verdadeiras ou falsas estariam comprometidas com o determinismo. No entanto, Boécio não parece fornecer uma explicação aprofundada do que é uma proposição indeterminadamente verdadeira ou falsa. Já a solução buridaniana fornece uma explicação da distinção beociana em um quadro semântico homogêneo para avaliação de proposições de passado, presente e futuro. Acerca da posição de Boécio cf. KNUUTTILA (2010).

> tenha sido e que seja impossível que não tenha sido. E, da mesma forma, "necessário" e "impossível" podem ser tomados segundo a restrição ou de maneira ampla (*Summulae de Demonstrationibus* 8.6.3).[7]

Interessa-nos o quarto grau de necessidade. É segundo um sentido restrito de necessidade que consideramos necessárias proposições de passado e de presente, isto é, considerando que não podem ter seu valor de verdade modificado, visto que se referem a eventos que já ocorreram e que não podem ser modificados. É segundo esse sentido de necessidade que Buridan considera tais proposições determinadas:

> Devemos notar que estar absolutamente determinado sob uma disposição significa ser sob essa disposição e é impossível que não seja ou não tenha sido sob essa disposição. Assim, eu já estou determinado a ler, pois leio, e é impossível que não esteja lendo agora. E deste modo inteligimos determinada proposição como verdadeira ou falsa. Segue-se ainda que tudo o que foi, foi determinado a ter sido, pois o mesmo já foi e é impossível que não tenha sido assim, pois, o que foi branco, foi determinado a ser branco. Mas dos outros digo que nem tudo o que é, é determinado a ser, pois eu existo, mas também não é impossível que eu não existisse (QSPH, 1.10, p. 47).[8]

Os eventos do passado e do presente só são considerados determinados ou necessários quando acontecem ou já aconteceram. Assim, se ontem eu li um livro, é impossível que eu não tenha lido ontem. Mas quando o evento ainda não ocorreu, existe tanto a possibilidade de que ele ocorra como a de que ele não ocorra, o que fica claro quando Buridan coloca a possibilidade de que ele não tivesse existido, o que nega uma possível leitura determinista da sua teoria. Mas de fato, a partir do momento em que existo, é impossível que eu não exista ou que eu não tenha existido.

Além desse tipo de necessidade, Buridan considera a necessidade nos casos em que a proposição é sempre verdadeira e, portanto, necessária, como no caso da proposição "Todo homem é necessariamente animal". No caso dessa proposição, a presença do termo modal "necessariamente" modifica as condições de verdade dessa proposição: para que ela seja verdadeira, ela precisa então ser verdadeira em qualquer situação de avaliação, seja passada, presente, futura ou possível. Logo, uma das condições para que consideremos tal proposição verdadeira é que a proposição "Todo homem será animal" também deve ser verdadeira. Contudo, vimos que o valor de verdade das sentenças futuras é indeterminado. Mas esta é uma condição para que consideremos a proposição "Todo homem é necessariamente animal". A verdade dessa sentença, contudo, parece incontestável.

---

[7] "Et adhuc possent poni alii gradus, ex eo quod oportet propositionem per se esse necessariam, quia sunt diuersi gradus necessitatis et, secundum hoc, etiam perseitatis. Est enim primus gradus necessitatis quia per nullam potentiam est possibile propositionem falsificari stante significatione, uel aliter habere quam significat. Alius gradus est quia impossibile est falsificari uel aliter habere per naturalem potentiam, licet sit possibile supernaturaliter et miraculose, ut "caelum mouetur", "mundus est sphaericus", "omnis locusest plenus". Tertius gradus est ex suppositione constantiae subiecti, ut "eclipsis lunae est per interpositionem terrae inter solem et lunam", "Socrates est homo", "Socrates est risibilis". Haec enim dicuntur necessariae sic quia necesse est quandocumque est Socrates ipsum esse hominem et risibilem, et necesse est quandocumque est eclipsis lunae ipsam esse per interpositionem ... et caetera. Adhuc est quartus gradus, secundum restrictionem. Nam sicut "possibile" dicitur aliquando ample, in ordine ad omne tempus praesens, praeteritum et futurum, et aliquando restricte, in ordine ad praesens uel futurum, iuxta illud quod dicitur in fine primi de Caelo quod non est uirtus siue potestas ad praeteritum, scilicet eius quod est factum secundum eius quod est factum esse uel futurum esse; quod enim fuit dicimus quod necesse est fuisse et impossibile est non fuisse. Ita et "necesse" et "impossibile" dicuntur secundum restrictionem uel ample" (BURIDANUS, *Summulae de Demonstrationibus,* 8.6.3).

[8] "Notandum est quod simpliciter determinari ad aliquam dispositionem significat quod sit sub illa dispositione et quod impossibile sit tale non fuisse vel non esse tunc sub illa dispositione. Ut quod iam ego sum determinatus ad modo legendum quia modo lego, et impossibile est quin ego nunc legerim. Et isto modo intelligimus determinationem propositionis ad veritatem vel falsitatem. Sicut enim dico quod omne quod fuit, determinatum est ad fuisse, quia ipsum fuit tunc et impossibile est cetero quod ipsu non fuerit tunc, ita quod fuit album, determinatum est ad fuisse album. Sed de eo quod est ego dico quod non omne quod est, est determinatum ad esse, quia ego sum et tamen non impossibile est me non esse."

Para explicar a verdade dessa proposição e ao mesmo a indeterminação do valor de verdade de proposições que se referem a eventos futuros, Buridan faz uma diferenciação entre proposições *de inesse* e proposições *de accidens*. As primeiras dizem respeito à necessidade da relação entre os termos sujeito e predicado, e não implicam a existência atual daquilo que é significado pela proposição. Contudo, a proposição *de inesse* parece implicar que se as coisas a que se refere o termo sujeito existirem, então poderemos necessariamente predicar dessas coisas um determinado predicado. Assim, se um homem existe, necessariamente podemos atribuir a ele o predicado "animal". Já as proposições *de accidens* tratam de relações entre sujeito e predicado que só são verdadeiras se a relação de predicação entre sujeito e predicado existe no momento denotado pelo tempo do verbo. Assim, uma proposição como "Um homem correu" só é verdadeira se em algum momento anterior ou igual à enunciação dessa proposição foi verdadeira a proposição "Um homem corre". Porém, com relação aos eventos futuros, não podemos determinar se esse tipo de predicação ocorre ou não antes que o evento ocorra. Logo, apenas as proposições futuras *de accidens* são contingentes e possuem um valor de verdade indeterminado, mas não as *de inesse*, como a proposição "Todo homem é animal":

> (...) segue-se que aquela é necessária "todo homem é animal", pois toda proposição afirmativa em que o sujeito supõe por algo é verdadeira. E se é necessário que sempre suponha por algo, e se tal proposição foi colocada, essa proposição é necessária (QSPH I.10, p. 52).[9]

Há, assim, uma diferença entre a necessidade relativa a eventos passados e presentes, que ocorre porque é impossível que o valor de verdade de tais proposições possa mudar, e a necessidade relativa a proposições *de inesse*, ou de necessidade *simpliciter*, pois nesse caso é impossível que a proposição possa ter um valor de verdade diferente. Isto explica por que podemos considerar que proposições como "Todo homem é animal" e "Todo homem é necessariamente animal"[10] são verdadeiras. Nesse caso, é importante notar que nas proposições "Todo homem é animal" e "Todo homem é necessariamente animal" o verbo "é", no tempo presente, perde sua função de restringir a referência dos termos sujeito e predicado ao tempo conotado pelo verbo.[11]

---

[9] "(...) ita bene sicud illa est necessaria 'omnis equus est animal', quia omnis propositio affirmativa in qua subiectum pro aliquo supponit est vera. Et si necesse est quod semper supponat pro aliquo, si talis propositio proponatur, ista propositio est necessária."

[10] Apesar de o termo 'necessariamente', presente na proposição [4], indicar uma leitura modal da proposição, uma análise mais detalhada mostra que, na verdade, se trata de uma proposição *de inesse*, já que a verdade dessa proposição implica que as seguintes proposições também devem ser verdadeiras: "Todo homem foi animal", "Todo homem é animal" e "Todo homem será animal". Isso ignifica que há uma relação de predicação essencial entre um sujeito e um predicado, que é determinada pela matéria da proposição. Nesse caso, Buridan considera que os termos estão em um tipo especial de suposição, a suposição natural, que é típica de enunciados científicos. Assim, esse tipo de proposição também teria uma leitura temporalmente determinada na teoria buridaniana. Para uma discussão sobre esse ponto, cf. MIQUELANTI (2017).

[11] Ernesto Perini-Santos (2017) mostra como na análise ockhamiana a tese da necessidade do passado é válida apenas para proposições de presente segundo as coisas (*secundum rem*) e segundo a voz (*secundum vocem*), mas não para proposições de presente apenas segundo a voz, como no caso da proposição "Pedro é predestinado", em que o caráter futuro da avaliação da proposição é dado pelo categorema "predestinado", apesar de a cópula estar no tempo presente. Assim, a restrição da tese da necessidade do passado é apresentada como a saída ockhamiana para evitar o determinismo. Contudo, a motivação para a restrição dessa tese parece ser de caráter semântico, apesar do caráter ontológico da questão. Uma análise mais detalhada da obra buridaniana seria necessária para determinar se a tese sobre a necessidade do passado é válida para todo tipo de proposição, o que, a princípio, parece ser o caso (vale lembrar que Buridan não possui tratados teológicos, e Ockham discute essa questão ao tratar do tema da presciência divina). Na questão XI das QSPH, Buridan sublinha que os eventos futuros não são necessários e que essa tese é de natureza teológica, mostrando assim que o autor não segue uma visão determinista. No entanto, Buridan diz que se eliminarmos o *casus* da ação da potência divina, devemos aceitar que tudo aquilo que virá a ser, quando vier a ser, será necessário (como indicamos acima, em QSPH, 1.10, p. 47). Sobre o tratamento ockhamiano da questão dos futuros contingentes, ver também OLIVEIRA (2007).

Ainda com relação às proposições futuras *de inesse*, Buridan diz:

> A quarta conclusão é que nem toda proposição categórica afirmativa *de inesse* é verdadeira ou falsa de maneira determinada, pois a que é verdadeira, ainda é possível que nunca seja ou tenha sido verdadeira, mas falsa, e a que é falsa, ainda é possível que não seja nem tenha sido falsa, mas verdadeira (QSPH, I.10, p. 49).[12]

Nesse trecho, ao considerar que nem toda proposição *de inesse* é verdadeira ou falsa de maneira determinada, Buridan parece considerar o sentido amplo de necessidade ou de acordo com o primeiro grau de necessidade. Nesse caso, somente é necessária uma proposição que não pode ser falsificada considerando que seu significado permanece o mesmo, isto é, não é possível que as coisas sejam diferentes do que ela significa. Mas devemos lembrar que tanto as proposições (enquanto são ocorrências vocais) quanto as coisas do mundo são contingentes na visão buridaniana, dado que Deus, em sua potência absoluta, pode simplesmente fazer com que nenhuma dessas coisas exista. Assim, no *casus* em que Deus aniquilasse todos os homens, as proposições "Um homem é animal" ou "Um homem será animal" seriam simplesmente falsas.

IV. Conclusão:

Vemos como a distinção entre o contexto de enunciação e o contexto de avaliação é essencial para entendermos a resposta do autor ao problema dos futuros contingentes. Buridan não considera que as proposições de futuro não tenham valores de verdade. Como vimos, Buridan diz que "esta proposição "eu lerei amanhã" é verdadeira se lerei amanhã e falsa se não [lerei amanhã]" (QSPH I. 10, p.45). No entanto, tal valor de verdade ainda não pode ser determinado no momento da enunciação da proposição. Tal razão é explicada em termos semânticos, na medida em que o contexto de enunciação e contexto de avaliação dessa proposição são diferentes. O esquema mais complexo de determinação de condições de proposições permite a Buridan manter o Princípio de Bivalência, sem negar o estatuto contingente dos eventos futuros. Contudo, amanhã poderemos dizer que a proposição "Eu lerei amanhã", dita hoje, foi verdadeira ou falsa. Nesse sentido, Buridan coloca:

> (...) concedo segundo o caso posto que esta [proposição "Eu lerei amanhã"] foi ontem verdadeira, mas nunca de maneira determinada. Mas hoje pelo meu ato determinado de ler é que ela se tornou verdadeira e após isso é impossível que não tenha sido verdadeira (QSPH I.10, p.49).

Referências bibliográficas:

ACKRILL, J. L. 1963. *Aristotle's Categories and De Interpretatione*. Oxford: Clarendon Press.

JOHANNES BURIDANUS. 1983. *Questiones Longe Super Librum Peri Hermeneias.* Edited whit an introduction by Ria Van Der Lecq. Nijmegen: Ingenium Publishers.

_____. 2001. *Summulae de Demonstrationibus.* Introduction, critical edition and indexes by L. M. de Rijk. Gronigem-Harem: Ingenium Publishers, Arstistarium.

_____. 2004. *Summulae de Practica Sophismatum*. Introduction, critical edition and indexes by Fabienne Pironet. Turnhout: Brepols.

HINTIKKA, J. 1973. *Time and Necessity: Studies in Aristotle's Theory of Modality*, Oxford: Oxford University Press.

[12] "Quarta conclusio est quod non omnis propositio de futuro affirmativa kategorica de inesse est determinate vera vel falsa, quia que est vera adhuc possibile est quod nunquam est vel fuit vera sed falsa, sed que est falsa, possibile est quod non est nec fuit falsa sed vera."

KNUUTTILA, S. 2010. Medieval Commentators on Future Contingents in *De Interpretatione 9*. *Vivarium*, 48, 1-2, p. 75-95.

MacFARLANE, J. 2003. Future contingents and relative truth. *The Philosophical Quarterly*, 53, 212, p. 321-336.

MIQUELANTI, R. 2017. Reavaliando a *suppositio naturalis*: relações entre linguagem, ciência e modalidade na teoria lógica de João Buridan. Tese de Doutorado. Belo Horizonte. Universidade Federal de Minas Gerais.

OLIVEIRA, C. E. 2010. Entre Aristóteles e a fé: Guilherme de Ockham e a determinação da verdade nas proposições sobre o futuro contingente. *Dois Pontos*, Curitiba, 7, p. 137-169.

PERINI-SANTOS, E. 2013. When the Inference "p is True, therefore p" Fails: John Buridan on the Evaluation of Propositions. *Vivarium*, 51, p. 411- 424.

_____. 2017. La dernière cigarette. Sur *le Tractatus de Praedestinatione* et *de Praescientia Dei respecte Futurorum Contingentium* de Guillaume d'Ockham. In: GRELLARD, C. (Org.). *Miroir de l'amitié* - Mélanges offerts à Joel Biard à l'occasion de ses 65 ans. Paris: Vrin, p. 35-48.

PRIOR, A. 1969. The possibly-true and the possible. *Mind*, 78, p. 481–492.

Recebido em 29 de fevereiro de 2020. Aceito em 11 de fevereiro de 2021.

doispontos:
Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos

L'assertion positive comme conjecture de l'autre dans l'altérité et l'influence eckartienne chez Nicolas de Cues

Affirmative assertion as conjecture of the other in the otherness and the Eckhartian influence at Nicholas of Cusa.

Pedro Calixto
Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF
calixto_ferreira@hotmail.com

Résumé: Nicolas de Cues (1401-11 août 1464) assume pour l'essentiel la thèse érigénienne et alanienne de l'incognoscibilité de Dieu et de la quiddité des choses. Il développe et approfondit la conscience de la supériorité de la négation sur l'affirmation *in divinis* qui avait permis au Néoplatonisme Médiéval d'élaborer une théorie sémantique du langage en nette rupture avec le triptyque aristotélicien qui établit la nécessité d'une correspondance entre chose, pensée et signe : pour Nicolas de Cues, l'essence du langage est dans la production d'un sens, et celui-ci peut être entièrement indépendant de la possibilité d'appréhension de son objet. La présente recherche entend démontrer que cette thèse de l'incognoscibilité divine est intimement liée à une autre thèse d'ordre épistémologique qui décrète radicalement que toute affirmation est une conjecture au sujet du réel et que notre esprit est dans l'impossibilité d'atteindre la vérité de façon adéquate. Il n'existe pas de connaissance humaine certaine, car la quiddité des choses qui détermine leurs essences véritables est inaccessible.

Mots-clés: Nicolas de Cues, *De Coniecturis*, épistémologie, conjecture, négation, Maître Eckhart.

Abstract: Nicholas of Cusa (1401-11 August 1464) assumes essentially the Erigenian and Alanian thesis of the incognoscibility of God and the quiddity of things. He develops and deepens the awareness of the superiority of negation about the affirmation *in divinis* which had enabled Medieval Neoplatonism to develop a semantic theory of language in clear break with the Aristotelian triptych which establishes the need of a correspondence between thing, thought and sign: according to Nicholas of Cusa, the essence of language is in the production of a meaning that can be entirely independent from the possibility of apprehending its object. The present research intends to show that the thesis of divine incognoscibility is intimately linked to another thesis of an epistemological order that radically decrees that all affirmative proposition is a conjecture about reality and that our mind is unable to adequately reach the truth. There is no certain human knowledge: the quiddity of things which determines their true essences is inaccessible.

Keywords: Nicholas of Cusa, *De Coniecturis*, epistemology, conjecture, negation, Meister Eckhart.

Introduction

Nicolas de Cues assume pour l'essentiel la thèse érigénienne et alanienne de l'inconnaissabilité de Dieu et de la quiddité des choses. Si toute connaissance est une conjecture au sujet du réel, c'est que notre esprit est dans l'impossibilité d'atteindre la vérité de façon adéquate. Il n'existe pas de connaissance humaine certaine, car la quiddité des choses qui détermine leurs essences véritables est inaccessible :

> « Puisque, au début de mon traité sur *La docte ignorance*' tu as contemplé, beaucoup plus profondément et plus clairement que moi-même, malgré mon effort, la précision insaisissable de la vérité [*praecisionem veritatis inattingibilem*]. D'où la conséquence : toute assertion humaine positive du vrai est conjecture. En effet, l'accroissement de la connaissance du vrai est inépuisable. »[1]

En effet, comme l'ont bien noté E. Cassirer (1977, p. 56), M. de Gandillac (1941, p. 133-229) et, plus récemment, J.-M. Counet (2000, p. 295.), c'est dans une perspective idéaliste que Nicolas de Cues rédige son *De Coniecturis.* La thèse défendue dans cet ouvrage, rédigé en 1444, c'est-à-dire juste après le *De Docta Ignorantia,* est que toute science constitue une conjecture, c'est-à-dire un objet de l'esprit humain.

Mais, contrairement à Jean Scot, chez Nicolas de Cues la recherche d'une fondation de la théorie de l'impossibilité de la saisie eidétique de l'essence des choses et de Dieu, se déploie sur un terrain proprement épistémologique. En effet, chez l'Erigène, la théorie de l'inconnaissance de l'ΟΥΣΙΑ se fonde en dernier ressort sur le mythe du péché originel. Pour lui, si l'homme ne peut connaître les choses dans leurs essences, c'est en raison de la limitation qui suit sa chute du Paradis, laquelle a engendré une distension spatio-temporelle et en conséquence une extériorisation du *monde* par rapport à son lieu originel qu'est l'homme.

Or il n'en va pas de même chez Nicolas de Cues. Dans la perspective du Cardinal, si nous n'avons pas accès à la connaissance des choses elles-mêmes, c'est que l'acte de connaître, qui érige à juste titre l'affirmation comme modèle idéal de discours, est en réalité entièrement déterminé par la négation comme altérité. C'est la négation comme altérité qui lui fait dire que toute affirmation au sujet de la vérité est une conjecture : « En conséquence, toute assertion positive humaine du vrai est conjecture. »[2]

Cela étant, la problématique de la négation comme altérité dans l'épistémologique cusaine se présente, nous le verrons, comme l'envers du statut de la négation dans l'épistémologie et la logique aristotéliciennes.

I - Partie

L'esprit est le principe de nos conjectures.

1) La nature créatrice de l'esprit humain

Le caractère spécifique de la conception cusaine de la connaissance comme conjecture se trouve dans le fait qu'elle exclut toute immédiateté entre connaissance et objet de connaissance, ce qui le conduit à décréter que la vérité précise est inaccessible à l'esprit fini :

[1] NICOLAS DE CUES, *De Coniecturis*, I, prologue, § 2, 5-9 ; édition Meiner: « *Quoniam autem in prioribus doctae ignorantiae libellis multo quidem altius limpidiusque quam ego ipse nisu meo praecisionem veritatis inattingibilem intuitus es, consequens est omnem humanam veri positivam assertionem esse coniecturam ; non enim exhauribilis est adauctio apprehensionis veri.* » Toutes les traductions de l'œuvre *De Coniecturis* sont nôtres.

[2] *De Coniecturis*, I, prologue, § 2, 5-9 ; édition Meiner, p. 4 : « *Consequens est omnem humanam veri positivam assertionem esse coniecturam.* »

> « Le quelque chose n'est pas atteint [*Non igitur attingitur aliquid*], en tant qu'il est [*uti est*], si ce n'est dans la vérité précise [*nisi in propria veritate*], par laquelle il est [*per quam est*]. »[3]

En rupture avec la tradition modiste issue de l'aristotélisme, Nicolas de Cues conçoit l'esprit humain comme principe producteur de ses conjectures :

> « Il convient, dit-il, de faire sortir [*prodire oportet*] nos conjectures de notre esprit [*Coniecturas a mente nostra*], comme le monde réel [*uti realis mundus*] sort de la raison divine [*a divina ratione*]. »[4]

De même que le réel trouve son fondement en Dieu qui se manifeste, et en se manifestant engendre le monde en s'auto-engendrant, de même l'esprit humain, verbe incarné et *imago Dei,* se produit lui-même, c'est-à-dire produit les signes par l'intermédiaire desquels il voit la manifestation de Dieu qui, en s'incarnant (devenant monde), se donne à voir à lui :

> « En effet, l'esprit humain, haute similitude de Dieu, participe comme il le peut à la fécondité de la nature créatrice ; il produit à partir de lui-même [*ex se ipsa*], en tant qu'image de la forme toute puissante [*ut imagine omnipotentis formae*], les choses rationnelles [*rationalia*] à la ressemblance des étants réels [*in realium entium similitudine*]. »[5]

D'un côté, en tant qu'image divine, l'esprit humain prend part à l'aspect productif de la nature créatrice ; en deuxième lieu, sa production est le résultat d'un agir sur soi-même (*ex se ipsa*), de même que le monde comme théophanie est l'expression *ad extra* d'un processus intra-trinitaire :

> « C'est pourquoi l'esprit humain s'est exprimé [*exstitit*] sous la forme d'un monde conjectural [*Coniecturalis itaque mundi*], de même que l'esprit divin [s'est exprimé sous la forme d'un monde] réel. C'est pourquoi cette entité divine absolue est tout ce qui est dans tout ce qui est, et ainsi l'unité de l'esprit humain est l'entité de ses conjectures. Or Dieu produit toutes choses par lui-même, si bien qu'il est en même temps principe intellectuel et fin de toutes choses ; ainsi le déploiement [*explicatio*] du monde rationnel, qui procède de l'enveloppement [*complicante progrediens*] de notre esprit, est à cause de ce fabricateur même [à savoir l'esprit]. »[6]

De même que Dieu assure l'être à chaque chose existante, de même l'unité de l'esprit humain constitue l'être de ses propres conjectures. Par conséquent, la thèse selon laquelle le monde est le déploiement divin, ou mieux Dieu s'auto-déployant, ne se soutient pas à partir d'une connaissance du monde tel qu'il est, puisqu'il est *in Deo*, en Dieu même inconnaissable, mais bien plutôt à partir de l'auto-explication de notre esprit. Autrement dit, ce que nous voyons de la théophanie divine n'est rien d'autre qu'une « *anthropophanie* », c'est-à-dire l'auto-expression de l'esprit humain. Et ce à tel point que, de même que le monde comme théophanie ne subsiste pas en dehors de Dieu, de même, si l'esprit était enlevé, l'ensemble de nos conjectures succomberait. À la façon dont la théophanie puise son être dans l'unité divine, la multiplicité conceptuelle de la manifestation de notre esprit serait un néant si l'on ôtait l'unité enveloppante de notre esprit :

---

[3] *De Coniecturis, I, chap. XI, § 55 ; édition Meiner, p. 56: « Non igitur attingitur aliquid, uti est, nisi in propria veritate, per quam est. »*

[4] *De Coniecturis I, chap. V, § 5 ; édition Meiner, p. 7 : « Coniecturas a mente nostra, uti realis mundus a divina infinita ratione, prodire oportet. ».*

[5] *De Coniecturis I, chap. V, § 5 ; édition Meiner, p. 7: « Dum enim humana mens, alta dei similitudo, fecunditatem creatricis naturae, ut potest, participat, ex se ipsa, ut imagine omnipotentis formae, in realium entium similitudine rationalia exserit. »*

[6] *De Coniecturis I, chap. V, § 5 ; édition Meiner, p. 8: « Coniecturalis itaque mundi humana mens forma exstitit uti realis divina. Quapropter ut absoluta illa divina entitas est omne id quod est in quolibet quod est, ita et mentis humanae unitas est coniecturarum suarum entitas. Deus autem omnia propter se ipsum operatur, ut intellectuale sit principium pariter et finis omnium ; ita quidem rationalis mundi explicatio, a nostra complicante mente progrediens, propter ipsam est fabricatricem. »*

> « En effet, la raison seule [*sola enim ratio*] est la mesure [*mensura*] de la grandeur et de la composition, si bien que si on l'enlève, il ne reste rien d'eux [*nihil horum subsistat*] ; de même, si l'on nie l'entité infinie [*entitate infinita negata*], il est évident que les entités de toutes choses [*omnium rerum entitates*] sont niées [*negatas*]. C'est pourquoi l'unité de l'esprit enveloppe [*complicat*] en lui toute multiplicité, et l'égalité enveloppe [*complicat*] toute grandeur, comme la connexion enveloppe la composition. »[7]

La triade théo-ontologique *Unitas, Aequalitas et Conexio* de Thierry de Chartres et Alain de Lille est ici mobilisée non pas d'abord comme preuve du dogme de la Trinité, ni même comme fondement ontologique de l'existence du multiple, mais avant tout comme fondant ce processus auto-expressif qu'est l'esprit humain. La proposition « l'esprit est l'image de Dieu » veut dire qu'il (l'esprit humain) est une unité trinitaire : *unitas, aequalitas* et *conexio*. Cette\ triade fonde l'auto-explication de l'esprit, qui devient le substrat compliqué (c'est-à-dire sans plis ou enveloppé) de son propre déploiement, condition *sine qua non* pour qu'il ait la vision du monde comme *Dei apparitio*.

> « Mais pour saisir mon propos et recevoir la pensée comme principe des conjectures, rappelle-toi qu'on a montré que le premier principe de toutes choses, notre pensée, est unitrine. Unique est, en effet, le principe de l'inégalité et de la division des choses, et de l'unité absolue de ce principe procède la pluralité, de son égalité procède l'inégalité et du lien procède la division. De même notre pensée, qui ne conçoit la nature créatrice que comme intellectuelle [*ita mens nostra, quae non nisi intellectualem naturam creatricem concipit*], se fait le principe unitrine de sa fabrique de raisons [*se unitrinum facit principium rationalis suae fabricae*]. De fait, la raison seule est la mesure de la multitude, de la grandeur et de la composition [*Sola enim ratio multitudinis, magnitudinis ac compositionis mensura est*] [...] »[8]

A l'instar de Dieu, l'esprit qui n'est rien du tout se pose en tant qu'affirmation de ce qu'il devient, c'est-à-dire de ce qu'il voit, car l'esprit est tout ce qu'il voit. Cette thèse dominante que défend Nicolas de Cues dans le *De Coniecturis* sera reprise et approfondie dans le *De Mente*.

Nicolas de Cues exclut d'emblée toute possibilité d'adéquation entre notre connaissance et les choses. Nos connaissances, dit-il, n'atteignent jamais la vérité, puisque aucune précision, c'est-à-dire aucune identité n'est possible entre le quelque chose et la connaissance que nous pouvons en avoir. L'intellect ne peut s'identifier avec l'objet de la science, étant donné que la précision (*praecisio*) que présuppose une telle identité n'est jamais atteinte.

De ce fait, toute affirmation au sujet de la vérité ne dépasse pas le stade de conjecture. L'ensemble de la science est une conjecture faite par l'esprit fini, dans sa tentative de *produire* des assimilations, c'est-à-dire des ressemblances avec la réalité, qu'en elle-même il est inapte à atteindre. Pour Nicolas de Cues, la connaissance n'est jamais une adéquation de l'intellect à la chose extérieure.

2) Coniectura igitur est positiva assertio[9]

---

[7] *De Coniecturis* I, chap. I, § 6 ; édition Meiner, p. 10.

[8] *De Coniecturis,* I, chap. I, § 6 ; édition Meiner, p. 9 : « *Ut autem ad apprehensionem intenti inducaris et mentem coniecturarum principium recipias, advertas quoniam, ut primum omnium rerum atque nostrae mentis principium unitrinum ostensum est, ut multitudinis, inaequalitatis atque divisionis rerum unum sit principium, a cuius unitate absoluta multitudo, aequalitate inaequalitas et conexione divisio effluat, ita mens nostra, quae non nisi intellectualem naturam creatricem concipit, se unitrinum facit principium rationalis suae fabricae. Sola enim ratio multitudinis, magnitudinis ac compositionis mensura est* [...]. ».

[9] *De Coniecturis*, I, chap. XI, § 57 ; édition Meiner, p. 58.

L'emploi du terme *coniectura* chez Nicolas de Cues exprime bien la double distance associée à l'emploi de ce mot chez Saint Augustin et Thomas d'Aquin[10]: (a) premièrement, la conjecture se définit par opposition à la certitude, et cette « connaissance » n'atteint pas la vérité ; (b) deuxièmement, la conjecture se caractérise par la médiateté. Connaître, c'est avant tout voir un signe produit par l'esprit, et non pas la vérité de la chose.

Dans cette perspective, quelle est la fonction de la négation dans l'épistémologie du Cardinal ? Joue-t-elle un rôle dans sa conception de l'affirmation comme conjecture ?

Avant de répondre à ces questions, notons d'emblée l'association que fait Nicolas de Cues dès le Prologue du *De Coniecturis* entre le mot *coniectura* et la modalité affirmative de la proposition. Citons en latin ce texte très important :

> « Tu as vu que la précision de la vérité est inatteignable, par conséquent toute proposition positive sur le vrai est une conjecture humaine. »[11]

Cette association de la conjecture à la proposition affirmative est réitérée au paragraphe 57 du même ouvrage :

> « Tu vois maintenant que les assertions positives des sages sont des conjectures. […] D'elle-même tu conçois l'assertion positive, que tu affirmes précise selon ton regard. […] L'assertion positive est donc une conjecture. »[12]

Le mot 'conjecture' a donc été choisi à dessein afin de désigner le statut épistémologique de la proposition affirmative. En ce sens, le *De Coniecturis* aurait pu s'intituler *De la vérité de la proposition affirmative*, puisque conjecturer équivaut à affirmer.

Or, que toute proposition affirmative soit une conjecture implique la nécessité de tenir compte de la négativité foncière intervenant entre la connaissance et la *res* dont l'être n'est jamais atteint. Ce faisant, Nicolas de Cues rompt avec l'opinion commune selon laquelle l'aboutissement de l'acte de connaître est essentiellement positif sous prétexte que seule la proposition affirmative est en mesure de nous livrer l'essence du quelque chose ; il s'attaque ici à l'illusion qui associe la proposition affirmative à la conscience d'une possession et la négation comme la conscience d'une dépossession.

Dans la perspective cusaine l'on doit reconnaître que la proposition affirmative est produite sur fond de négativité. La *res* étant autre que l'objet connu, la proposition affirmative n'est plus en mesure d'énoncer l'essence de la chose, mais seulement une conjecture produite par l'esprit connaissant.

Lorsque l'on s'interroge sur les sources de cette conception cusaine de la connaissance, on est frappé par sa ressemblance avec la conception eckhartienne de la connaissance comme abstraction, même si l'opposition mobilisée par Nicolas de Cues n'est pas celle de l'Être et du Néant mais celle de l'*Aequalitas* et de l'*Alteritas*, qu'il a puisée chez Thierry de Chartres. Et cela parce que Nicolas de Cues ne pense pas l'acte de connaître comme abstraction du simple à partir du multiple mais comme production du multiple dans le simple à partir du multiple. Il convient donc de jeter un regard sur la conception eckhartienne de la connaissance et sur le rôle de la négation dans l'acte de connaître.

---

[10] Cf. Augustin, *Sermo* LXXX, (PL 38, p. 498) : « *Petisti, non est tibi datum quod petebas? Crede Patri, qui si tibi expediret daret tibi. Ecce de te ipso fac tibi conjecturam. Qualis est enim apud te filius tuus nesciens res humanas, talis es et tu apud Dominum nesciens res divinas*. » Cf. J.-M. Counet, *Mathématiques et Dialectique chez Nicolas de Cues*, Vrin, 2000, p. 297. Pour Thomas d'Aquin, voir *Summa Theologica,* IIa IIae, q. 48 a. unic. et IIa IIae, q. 49, a. 4.

[11] *De Coniecturis,* I, prologue, § 2, 4-5 ; édition Meiner, p. 3 : « [...] *praecisionem veritatis inattingibilem intuitus es, consequens est omnem humanam veri positivam assertionem esse coniecturam*. ».

[12] *De Coniecturis*, I, chap. XI, § 57 ; édition Meiner, p. 58 : « *Vides nunc assertiones positivas sapientum esse coniecturas.* [...] *de ipsa positivam assertionem concipis, quam praecisam secundum oculum affirmas,* [...]. *Coniectura igitur est positiva assertio*. ».

II - Partie

La connaissance abstraite et la négation chez Maitre Eckhart

L'abstraction implique selon Maître Eckhart une négativité certaine, et cela pour deux raisons : elle s'effectue d'un côté par dépouillement des déterminations des créatures dans leur être individuel ; d'autre part, la connaissance implique l'extériorité du connaissable ; autrement dit, le connaissable n'est pas le connaissant, il est « autre que ».

Ce thème est très développé dans les *Questions parisiennes*, 1 et 2, les *Sermons allemands*, 9-69-70-71, ainsi que dans les *Rationes Equardi*, œuvres auxquelles nous nous référons dans l'étude qui suit.

1) La nature extatique de l'acte de connaître chez Maître Eckhart

Maître Eckhart remarque d'abord que l'intellection créée en tant que vision du quelque chose se réalise toujours par saisie d'une impression de ce qui est « étranger », c'est-à-dire de ce qui est *autre* que le sujet connaissant. La connaissance du *ceci* et du *cela* est donc, par sa nature même, tournée vers l'extérieur. Cette altérité constitue un élément fondamental dans la connaissance des choses sensibles. L'âme n'est rien des choses qu'elle connaît, et ce « n'être rien des choses qu'elle connaît » est la condition de la possibilité de la connaissance :

> « [...] que l'intellect, en tant qu'intellect, n'est rien des choses qu'elle connaît [*nihil est eorum quae intelligit*]. Il lui faut être 'sans-mélange' [*'immixtus'*], 'n'ayant rien de commun avec autre chose' [*'nulli nihil habens commune'*] afin de les connaître toutes, comme il est dit dans le *De Anima* au livre III, tout comme la vue doit n'avoir aucune couleur pour les voir toutes. Si donc l'intellect en tant qu'intellect n'est aucune chose, par conséquent l'exercice du connaître intellectif lui non plus n'est pas un être. [*nec intelligere est aliquod esse*] »[13]

Maître Eckhart fait appel, pour corroborer cette négativité qui fonde la connaissance, au caractère non mélangé (*immixtus*) de la pensée[14]. Autrement dit, à sa simplicité :

> « La dernière certitude dans l'âme, c'est la nature toute simple de l'âme. Cette nature de l'âme est si délicate que l'espace la préoccupe si peu, *comme si elle n'*était *pas du tout en lui*. On le voit à ceci : si un homme avait un ami cher à une distance d'un millier de milles, son âme de tout son pouvoir accourrait vers ce lieu et y aimerait son ami. »[15]

En outre, l'abstraction opérée par l'intellect humain, nécessaire à la connaissance de l'étant concret, est considérée par Maître Eckhart comme un acte de réduction au néant. Cet acte de réduction au néant se fonde sur le fait que la connaissance intelligible, qui a comme condition préalable la perception d'une impression extérieure au sujet connaissant, et qui implique de ce fait un passage de l'extérieur à l'intérieur, est perçue par Maître Eckhart comme une conversion d'une modalité d'être (être réel) à une modalité intellectuelle qu'il appelle non-être car elle procède par dépouillement et donc par négation: l'acte de connaître s'effectue grâce à la puissance négative de l'âme, qui consiste à écarter du connaissable le « plus grossier », c'est-à-dire à prélever l'image de l'extérieur en *la dépouillant* aussi bien de la matière que de l'*ici* et du *maintenant* :

---

[13] Cf. Maître Eckhart, *Question Parisienne* I, § 2. Traduction E. Weber modifiée, in *Maître Eckhart* à *Paris,* PUF, 1984, p. 169 : « [...] *quia intellectus, in quantum intellectus, nihil est eorum quae intelligit, sed oportet quod sit 'immixtus', 'nulli nihil habens commune', ut omnia intelligat, ut dicitur in* III De anima*, sicut visum oportet nullum habere colorem, ut omnem colorem videat. Si igitur intellectus, in quantum intellectus, nihil est, et per consequens nec intelligere est aliquod esse.* »

[14] Cette référence à Aristote, dans un cadre de pensée qui lui est tout fait étranger voire hostile, ne suffit pas à cacher le fossé qui sépare la pensée de Maître Eckhart de celle du Stagirite, puisque cet appel au caractère simple de l'âme a ici pour objectif de démontrer sa non-étantité.

[15] Maître Eckhart, *De la perfection de l'*âme ; traduction P. Petit, *Oeuvres de Maître Eckhart, Sermons-traités,* Gallimard, 1942, p. 69.

> « À quel point elles [les pensées] sont amples et à quel point elles sont insondables, c'est merveille. Je puis tout aussi aisément penser à ce qui est au-delà des mers qu'ici même auprès de moi. »[16]

Ce mouvement négatif qui consiste à dépouiller le connaissable de la temporalité propre au sensible dévoile la parenté de l'âme avec l'éternité. Donc ce n'être rien des autres choses, condition de connaissance, implique un dépassement des réalités sensibles et une remontée jusqu'à leur principe : les idées créatrices qui sont dans la pensée divine. N'être rien des choses du monde implique donc dans ce contexte le privilège d'un être supérieur aux choses spatio-temporelles.

La connaissance affirmative capable de délimiter, de définir quelque chose de déterminé, ne s'exerce pas sans cette puissance infinie et indéterminée de l'âme. En ce sens, nous pourrions dire que l'affirmation est entièrement dépendante de la négation.[17] Mais de quelle sorte de négation s'agit-il ? Tout d'abord il ne s'agit pas d'un manque :

> « On objectera : si l'intellect [*intellectus*] n'est ni ici, ni maintenant, ni ceci, elle n'est donc absolument rien [*<nec> hic nec nunc nec hoc, ergo penitus nihil est*]. Je réponds que l'intellect est un *pouvoir naturel* de l'âme. De la sorte il est quelque chose, car l'âme est un véritable étant et, à ce titre, il assure la fonction de source-et-principe pour ses pouvoirs naturels. »[18]

Ici le n'être rien n'est nullement associé à une faiblesse quelconque, à une pauvreté, mais à un pouvoir sur. L'âme n'est rien de ce qu'elle connaît, car elle exerce un pouvoir de connaissance sur les autres choses. Elle n'est rien car elle peut devenir tout.

Ce n'être rien d'autre, conclut Maître Eckhart, équivaut à la négation de l'être du connaître intellectif lui-même : « si donc la pensée intellective en tant que telle n'est aucune chose, par conséquent l'exercice du connaître intellectif lui non plus n'est pas un être. »[19]

Voyons maintenant en quoi la connaissance intellective peut être considérée comme un non-être. Pour ce faire nous allons suivre de près l'argumentation de Maître Eckhart, dans les *Questions parisiennes* I, afin de constater la démarche négative qui conduit Maître Eckhart à saisir l'essence du connaître intellectif.

2) La connaissance négative de l'intellect.

(a) L'objet ne peut assurer l'être à la connaissance intellective.

Après avoir signalé, en faisant appel à l'épistémologie aristotélicienne du *De Anima,* que la pensée intellective s'exerce par un mouvement extérieur, Maître Eckhart ajoute un élément essentiel de cette économie négative. En effet, chez Aristote, ce n'est certes pas la pierre qui est dans l'âme, mais sa forme[20]. Cela n'empêche cependant pas que la forme constitue en dernier ressort l'essence, l'*ousia* de la chose connue.

---

[16] Ibidem. p. 75.

[17] Ce que nous constatons ici dans le domaine de la connaissance se vérifie par la suite dans le domaine ontologique, où c'est l'infinité du monde intelligible qui produit l'étant déterminé et illimité. Le genre et l'espèce, premiers par rapport aux choses individuelles, jouent le rôle d'engendrement du fini.

[18] *Questions parisiennes*, 1, 7 ; édition et traduction, E. Weber modifiée, in *Maître Eckhart* à *Paris,* PUF, 1984, p. 173-174 : « *Cum dices: si intellectus est <nec> hic nec nunc nec hoc, ergo penitus nihil est, dico quod intellectus est potentia naturalis animae. Sic est aliquid, quia anima est verum ens, et ut verum ens principiat suas potentias naturales.* »

[19] *Questions parisiennes*, 1, 2 ; édition et traduction E . Weber, in *Maître Eckhart* à *Paris,* PUF, 1984, p. 169 : « *Si igitur intellectus, in quantum intellectus, nihil est, et per consequens nec intelligere est aliquod esse.* »

[20] Cf. Aristote, *De Anima* 3, c. 8 ; 431 b 29 sqq.

Cependant, dit Maître Eckhart, la substance peut donner l'être à l'objet, c'est à dire à l'objet extérieur à la pensée. Mais l'objet, donc ce qui est connaissable, ne peut aucunement assurer l'être à la pensée, même si la connaissance exige l'objet extérieur, car l'extériorité même de l'être de l'objet empêcherait une telle opération :

> « De plus : l'opération et la puissance en tant que puissance tiennent leur être de l'objet, car l'objet (d'opération) est comme le sujet (support des attributs ou des accidents). Or le sujet donne l'être à ce dont il est sujet. Donc l'objet aussi donnera l'être à ce dont il est objet, c'est-à-dire à la puissance et à l'opération. Mais l'objet est à l'extérieur et l'être quelque chose d'intérieur. » [21]

Là encore, c'est l'extériorité même du connaissable qui exige la déréification de l'être du connaître intellectif. La connaissance a son origine dans l'être, mais elle ne peut, de par sa nature même, être *une chose du monde* :

> « Le connaître qui est de par l'objet et de même la puissance comme telle ni ne sont aucunement être ni n'ont aucun être. ».[22]

(b) « Ce qui s'oppose à la substance et l'accident n'est pas étant ».[23]

Dépouillée de tout ce qui constitue l'étant mondain, c'est-à-dire libérée des dix prédicaments ainsi que du couple substance/accident, la forme intelligible qui est principe du connaître sensitif et intelligible ne tombe pas, affirme Maître Eckhart, sur la raison de l'étant :

> « Que l'espèce-intelligible qui est principe du connaître intellectif ne soit d'aucune façon un étant [*non sit aliquo modo ens*], je le prouve comme suit : l'étant qui est dans l'âme s'oppose aussi bien à l'étant qu'on distribue en dix prédicaments qu'à la substance et à l'accident, ainsi qu'il ressort clairement du livre VI de la *Métaphysique*. Mais ce qui s'oppose à la substance et à l'accident n'est pas étant. Donc l'étant qui est dans l'âme n'est pas un étant [*Ergo ens in anima non est ens.*]. Or l'espèce-intelligible est un étant qui est dans l'âme. »[24]

Notons que ce dépouillement des dix prédicaments équivaut à écarter de l'espèce intelligible tout accident de l'être individuel des choses appréhendées dans leurs natures composées. Autrement dit, l'acte d'abstraire est avant tout un acte de prise de distance à l'égard de la multiplicité. Cela a pour conséquence d'atteindre un niveau supérieur du réel, celui qui est constitué par la simplicité.

> « De plus : est plus noble la faculté dont l'acte est plus noble. Mais le connaître intellectif, qui est l'acte de l'intellect, est plus noble que l'acte de la volonté, car le connaître intellectif procède en épurant [*depurando*] et parvient jusqu'à l'étance de la chose [*entitatem rei*] dans sa nudité [*nudam.*] »[25]

L'opposition être/non-être signalée ici par Maître Eckhart équivaut à l'opposition néoplatonicienne un/multiple. Saisir ce qui constitue le propre du connaître intellectif revient à saisir l'opposition constitutive de ces deux niveaux du réel : l'un constitué par la multiplicité et l'autre par l'unité transcendante. Maître

---

[21] *Questions parisiennes* 1, § 3 : « *Item: operatio et potentia, ut potentia, habet suum esse ab obiecto, quia obiectum est sicut subiectum. Sed subiectum dat esse ei, cuius est subiectum. Ergo et obiectum dabit esse ei cuius est obiectum, scilicet potentiae et operationi. Sed obiectum est extra et esse est aliquid intraneum.* »

[22] Ibidem, p. 170 : « *Ergo intelligere quod est ab obiecto, et similiter potentia, in quantum huiusmodi, non sunt aliquod esse nec habent aliquod esse* ».

[23] Ibidem, 1, § 4 ; p. 171 : « *Condivisum contra substantiam et accidens non est ens* ».

[24] Cf. ibidem. 1, § 4 ; p. 171 : « *Quod autem species, quae est principium ipsius intelligere, non sit aliquo modo ens, probo: quia ens in anima condividitur contra ens, quod dividitur in decem praedicamenta, et contra substantiam et accidens, ut patet VI Metaphysicae. Sed condivisum contra substantiam et accidens non est ens, ergo ens in anima non est ens. Species autem est ens in anima.* »

[25] *La Question de Gonzalve d'Espagne contenant les raisons d'Eckhart* § 6, ratio 3 ; éd. Alain de Libera *in Maitre Eckhart* à *Paris*, PUF, 1984, p. 207 : « *Item: illa potentia est nobilior, cuius actus est nobilior. Sed Intelligere, quod est actus intellectus, est nobilior actu voluntatis, quia intelligere vadit depurando et pertingit usque ad nudam entitatem rei.* »

Eckhart est en mesure de faire appel au non-être afin d'appréhender ce qui constitue la puissance de l'intelligible, à savoir l'unité qui donne l'être.

(c) L'âme n'est pas le sujet (*subiectum*) de l'espèce intelligible mais son lieu.

La forme intelligible, en tant qu'universel, est donc *principe substantiel* de l'objet qui lui est extérieur. De ce fait l'âme ne peut, selon Maître Eckhart, assurer l'essence de la forme abstraite. La forme n'est pas un accident de l'âme, car l'âme n'étant pas une chose parmi les autres, n'est non plus substance, et surtout l'âme ne peut nullement être considérée comme « *subiectum* » (substance) des formes intelligibles, lesquelles constitueraient des attributs accidentels de l'âme. Si tel était le cas, le lien entre connaissance et réalité serait définitivement rompu. Or ce n'est nullement cela qu'entend défendre Maître Eckhart. Pour lui la connaissance abstraite quitte le ceci particulier pour atteindre l'espèce, c'est-à-dire l'universel qui constitue la source du particulier.

L'âme n'est donc pas le « *subiectum* » des formes intelligibles mais leur *lieu*, et plus précisément, non pas l'âme dans son ensemble mais seulement une partie de l'âme, l'intellect :

> « Si l'espèce-intelligible était un étant [*si species sit ens*], elle serait alors accident, et non pas substance [*non enim est substantia*]. Mais elle n'est pas un accident, puisque l'accident a un sujet dont il tient l'être et que l'espèce intelligible a un objet et non pas un sujet, puisqu'il y a différence entre lieu et sujet. L'espèce-intelligible se trouve dans l'âme non comme dans un sujet, mais comme dans un lieu. 'L'âme est en effet le lieu des espèces-intelligibles, non pas l'âme tout entière, mais l'intellect' [*Anima enim est locus specierum, non tota, sed intellectus*]. Or il est clairement établi que si l'espèce-intelligible avait un sujet, c'est l'âme qui serait son sujet. C'est pourquoi l'espèce-intelligible n'est pas un étant [*species non est ens*]. »[26]

Or le propre de la catégorie de *lieu* est de contenir et non pas d'assurer l'essence, même si le lieu, comme l'a remarqué Jean Scot, constitue une donnée préalable, une condition *a priori* de l'être ex-sistentiel du quelque chose[27]. En ce sens, dans le cas de l'intellection créée, si l'âme rationnelle a le pouvoir de contenir, en vertu de la connaissance, la forme intelligible, c'est toujours en fonction d'un objet extérieur à l'âme, auquel l'espèce assure l' « existence ». Par conséquent, l'âme n'est pas un étant parmi les autres, mais elle n'est pas non plus le sujet et le connu, son objet, car elle a besoin de l'extériorité pour se déployer. C'est la raison pour laquelle Maître Eckhart opte pour sa non-réification. Cependant, que l'espèce intelligible soit source d'être ne veut pas dire qu'elle soit elle-même étant. Après la déréification de l'âme, Maître Eckhart insiste sur la non-réification de l'espèce.

(d) La non-étantité de la forme intelligible est indispensable à la connaissance.[28]

Dans les *Questions parisiennes* I Maître Eckhart fait appel au caractère représentatif de la connaissance afin de corroborer sa thèse de la non-étantité de la connaissance. Le non-être de l'image est fondamental au caractère intentionnel de la connaissance, qui est de rendre présent (*repraesentare*) l'être absent.[29]

Etant donné que la finalité de l'image est de représenter une chose à l'intellect, son mode d'existence se doit d'être celui qui représente le mieux une chose. Or, ce n'est en n'étant pas l'étant qu'elle représente que l'image le rend présent à l'intellect. C'est parce qu'elle n'est pas l'étant représenté qu'elle peut le représenter.

---

[26] Cf. *Question Parisienne* I, § 5 : « *Si species sit ens, est accidens ; non enim est substantia. Sed species non est accidens, quia accidens habet subiectum, a quo habet esse. Species autem habet obiectum et non subiectum, quia differunt locus et subiectum. Species autem est in anima non sicut in subiecto, sed sicut in loco. Anima enim est locus specierum, non tota, sed intellectus. Constat autem, si haberet subiectum species, quod anima esset eius subiectum. Quare species non est ens.* »

[27] Cf. *De la division de la nature,* I, 485 D.

[28] Cf. *Question Parisienne* I, 6.

[29] Cf. V. Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart,* Vrin, Paris, 1998, p. 247.

Ce n'être pas n'est donc pas un accident, il est condition de possibilité pour qu'il y ait représentation. Elle est présence certes, mais ce en raison d'une absence qu'elle entend combler. Toute image qui voudrait acquérir une consistance propre éloignerait de sa fonction représentative et tendrait à remplacer la chose même, ce qui n'est pas sa vocation première. Si l'espèce-intelligible était un étant, selon Maître Eckhart, elle s'écarterait de sa fonction qui est de représenter. C'est pourquoi, dit Maître Eckhart, l'image n'est pas un étant.

> « Comme espèce-intelligible a pour fin de représenter la chose auprès de la pensée intellective, elle doit être constituée de manière à rendre présente de la meilleure manière si elle est non-étant plutôt que si elle était étant. Bien plus : si elle était étant, elle s'écarterait de sa fonction qui est de représenter. C'est pourquoi elle n'est pas étant. A moins de dire qu'elle est étant-dans-l'âme. »[30]

Ce parcours du statut ontologique de la connaissance intellective chez Maître Eckhart fournit des éléments essentiels pour mieux comprendre la mobilisation de la négation dans l'épistémologie cusaine. Voici ce que nous devons retenir :

1. La connaissance est avant tout un acte de prise de distance à l'égard de la multiplicité. Ce dépouillement a pour effet d'atteindre une modalité supérieure du réel, celui qui est constitué par la simplicité. L'opposition être / non-être signalée ici par Maître Eckhart équivaut à l'opposition un/multiple.[31] Saisir ce qui constitue le propre du connaître intellectif revient à saisir l'opposition constitutive de ces deux niveaux du réel : l'un constitué par la multiplicité et l'autre par l'unité transcendante.[32]

2. Cette négation introduit *l'altérité* dans l'appréhension des *différents* niveaux du réel. Elle n'est ici nullement une privation d'être, insiste Maître Eckhart, puisque la pensée est conçue comme puissance d'opération capable de saisir la différence entre des strates distinctes du réel. Il convient donc de considérer les portées tranchantes des négations que Maître Eckhart fait intervenir pour distinguer l'être et le connaître intellectif comme indiquant une altérité. Les négations, dans ce contexte, ne sont pas synonymes de privation, mais de différence.

Nous pouvons ainsi, semble-t-il, éviter les écueils soulignés par plusieurs auteurs au sujet de l'expression « nihilismes intelligibles » forgée par V. Lossky pour désigner la conception eckhartienne du connaître intellectif.[33] En considérant ce nihilisme comme l'insertion de la différence entre des niveaux du réel, où chaque niveau inclut son exclusion et se constitue comme être relationnel, nous pouvons préserver la pertinence de cette expression en faisant intervenir de façon verticale cette fois la négation du *Sophiste* de Platon. En effet, si l'on se penche sur le titre même de la *Question*, avec un regard attentif sur le mot *utrum* qui le constitue, on est, semble-t-il, d'emblée tourné vers la négativité nécessaire à l'appréhension de la

---

[30] *Question Parisienne* I, 6 ; ibidem p. 172 : « *Cum igitur finis speciei sit repraesentare rem intellectui, debet esse secundum quod melius repraesentat rem. Melius autem repraesentat, si sit non-ens, quam si esset ens. Immo si esset ens, abduceret a repraesentatione. Quare non est ens, nisi dicas quod sit ens in anima.* ».

[31] Selon Lossky, les raisons des choses ont, dans l'intellect divin, la même « pureté » et « plénitude » essentielle. En tant que « pure », une raison idéale doit être exclusivement ce qu'elle est, c'est à dire distincte de toute autre raison. Mais en tant qu'*esse plenum*, elle doit rester indistincte du *vivere* et de l'*intelligere* de Dieu. Cette antinomie de la distinction indistincte s'exprime dans l'image de la « vie » ou du « bouillonnement formel », où les *choses* se compénètrent dans l'un sans donner lieu à l'altérité et au nombre, qui n'apparaîtront que dans la production extérieure, sous les formes substantielles des êtres particuliers. Cf. V. Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu*, p. 135.

[32] *Sermon* XXIX ; in *Maître Eckhart* à *Paris*, p. 195 : « *Ubi nota quod unitas sive unum videtur proprium et proprietas intellectus solius. Entia siquidem materialia constat quod sunt unum et non unum, utpote quanta vel saltem composita ex forma materia. Entia vero immaterialia, puta intellectualia, sunt non unum, vel quia ipsorum essentia non est esse, vel potius fortassis, quia ipsorum esse non est intelligere. Sunt ergo ex esse et essentia vel ex esse et intelligere.* »

[33] Par exemple, Alain de Libera et Weber, *Maître Eckhart* à *Paris*, p. 74 : le terme nihilisme ne semblerait pas très heureux car il oublierait que la pensée intellective se définit par la pensée divine, et qu'elle est causée par les choses. Cf. p. 169, note nº 7.

distinction entre deux niveaux différents du réel.[34] Nous rappelons que Jean Scot Erigène, dans le prologue du livre I de son *Periphyseon*, avait déjà signalé la différenciation des degrés dans la nature comme une des possibles oppositions de l'être et du non-être[35].

Dans le *Deuxième commentaire sur la Genèse*, Maître Eckhart entend prouver par six arguments que les raisons des choses n'étaient pas privées d'être avant d'être produites à l'extérieur. Elles sont par là-même antérieures aux êtres créés, et sont donc incréées[36].

3. Il convient de noter en outre que le propre de cette négation qu'implique l'altérité est d'introduire dans le *même* l'identité relationnelle. En ce sens, ce qui est dit être ou néant ne l'est dit comme tel qu'en tant qu'il est relatif. Cette relativité entraîne une possible interchangeabilité de termes. Autrement dit, si l'un des pôles est appelé « être », l'autre sera par rapport à lui non-être et vice versa. C'est cela, croyons-nous, qui permet à Maître Eckhart d'établir un changement de sémantique et d'appeler néant ce qui est ici nommé être, sans que cela entraîne une rupture ou une incohérence sur le plan ontologique.

III – Partie

La fonction de l'altérité et la production des conjectures chez Nicolas de Cues

Nous avons vu dans ce qui précède deux éléments importants de l'épistémologie cusaine : d'abord, toute définition est une production de l'esprit ; ensuite, l'acte de connaître se réalise par un processus indéfini dans lequel l'esprit se crée en tant que monde conjectural. Or ces deux thèses cusaines se fondent en dernière instance sur sa conception de l'altérité. L'affirmation comme conjecture est co-déterminée par la négation comme altérité : « L'unité de la vérité inatteignable est donc connue par l'altérité conjecturale. »[37]

Nous avons signalé comme source de cette conception la thèse eckhartienne selon laquelle toute définition est acquise sur fond d'une négativité inhérente à l'acte cognitif. Voyons maintenant comment le Cardinal approfondit et systématise son héritage eckhartien.

Chez Nicolas de Cues l'altérité intervient à plusieurs niveaux de l'acte cognitif :

1. Tout d'abord, le sujet connaissant n'est pas, c'est-à-dire est *autre* que la chose ;

2. Ensuite, l'altérité joue aussi dans l'intersubjectivité, car la vision ne *s'altère* pas seulement dans un même individu selon les différentes étapes de son existence, mais elle diffère surtout d'un individu à un *autre* ;

3. Enfin, affirmer est poser une différence, déterminer un autre. Par conséquent, le mouvement de notre appréhension du vrai est infini.

1) L'altérité et le sujet

Que le monde conjectural soit l'auto-déploiement de l'esprit est une conséquence de l'insurmontable altérité qui intervient entre sujet et réel – le sujet n'est pas le monde, c'est-à-dire il est *autre* que le monde :

[34] En effet, l'altérité est présente dès le titre des questions. Question 1 : *Utrum intelligere angeli, ut dicit actionem, sit suum esse ; Question 2 : Utrum in deo sit idem esse et intelligere.*

[35] Jean Scot, *De la division de la nature*, 443, a.

[36] Cf. *LBI. Parabole. Gen.* 11, 39-53.

[37] *De Coniecturis*, I, prologue § 2, 9-11 ; édition Meiner, p. 4 : « *Cognoscitur igitur inattingibilis veritatis unitas alteritate coniecturali* ».

> « Conçois que rien en effet de ce que tu peux comprendre n'est intelligible en tant qu'il est, si tu admets que ton intellect est autre chose que l'intelligible lui-même ; en effet, seul l'intelligible lui-même est compris dans son intellect propre, d'où sort l'étant, en tant qu'il est, et autrement dans toutes les autres choses. »[38]

La vérité d'une chose est atteinte selon la modalité d'être dans laquelle elle est.[39] A cause de cette altérité insurmontable entre le sujet et la chose, le sujet est, par rapport à ses conjectures, à la fois source d'être et paradigme de mesure de ce qui est connu, c'est-à-dire mesuré.

L'intellect est source d'être de ses propres conjectures, car c'est en lui qu'elles puisent leur mode d'être, c'est-à-dire dans autre chose que dans l'être dans lequel les choses sont.[40] L'intellect est ce qu'il connaît. Une fois la conjecture produite, la vision existe dans et par l'intellect connaissant. Connaître, c'est produire une autre modalité d'existence que celle que les choses ont en dehors de nos connaissances. La pensée cusaine a hérité cela de la mystique d'Eckhart.

2) L'altérité et l'intersubjectivité

Si la totalité des sciences n'est que conjecture de l'esprit humain (lequel n'atteint jamais la vérité), notre connaissance ne constitue cependant pas un agglomérat d'illusions dont on ferait mieux de se débarrasser afin de demeurer dans une nescience irrémédiable. Nicolas de Cues ne cesse dans ses œuvres de vanter les mérites des arts et de suggérer de nouvelles méthodes susceptibles d'accroître les connaissances humaines[41]. Quelle est la raison d'un tel paradoxe ?

La conjecture est le moyen indispensable pour surmonter l'altérité ou la différence entre les individus d'une communauté. En effet, sans conjecture, il n'y aurait pas de langage, lequel constitue le fondement du commerce entre les êtres humains, condition d'un bien vivre avec autrui. C'est grâce au langage que l'être humain peut arriver à une meilleure entente et à une meilleure entraide.[42] Car l'ensemble des signes constitutifs du langage ont comme fonction non pas de saisir, mais de pointer vers, diriger le regard d'autrui vers cette Unité première qui se donne non pas en tant que telle, mais en tant que promesse d'une vision, dont le sujet constitue le centre de production.

Cependant, si le langage instaure la relation nécessaire à la vie en communauté, Nicolas de Cues n'est pas dupe : l'altérité ne cesse jamais de s'interposer. Il ne pourrait en être autrement, puisque la communication instaurée par le langage est toujours relative car unifiant des esprits infiniment différents.

---

[38] *De Coniecturis*, I, XI § 55, 1-4 ; édition Meiner, p. 56 : « *Nullum enim intelligibile, uti est, te intelligere posse conspicis, si intellectum tuum aliam quandam rem esse admittis quam intelligibile ipsum ; solum enim intelligibile ipsum in proprio suo intellectu, cuius ens exsistit, uti est, intelligitur, in aliis autem omnibus aliter*. »

[39] Cf. *De Coniecturis*, I, XI § 55.

[40] Cf. *De Coniecturis,* I, XI § 56.

[41] Cf. *De staticis experimentis* ; édition Meiner, t. V, p. 119 : « *IDIOTA: Quamquam nihil in hoc mundo praecisionem attingere queat, tamen iudicium staterae verius experimur et hinc undique acceptum. Sed dicito quaeso, cum non sit possibile in eadem magnitudine esse idem pondus in diversis diversam habentibus originem: an ne quisquam experimentales ponderum conscripserit differentias?*

ORATOR: Neque legi neque audivi.

IDIOTA: Utinam quisquam nobis hanc consignationem praesentaret! Supra multa volumina caripenderem. »

[42] Cf. *Compendium*, chap. II, § 4 : « *Et quoniam animalia eiusdem speciei se mutuo fovent et iuvant, ut melius vivant, oportet, ut speciem suam cognoscant et se mutuo, quantum perfectio speciei deposcit, audiant et intelligant. Gallus enim alia voce convocat gallinas, dum invenit pastum, et alia de milvo, quem ex umbra praesentem percipit, eas avisat, ut fugiant. Et quia nobiliori animali est maior cognitio necessaria, ut bene sit, hinc hominem inter cuncta maximam notitiam habere oportet. Nam sine artibus mechanicis et liberalibus atque moralibus scientiis virtutibusque theologicis bene et feliciter non subsistit. Cum igitur homini cognitio plus ceteris sit necessaria, hinc 'omnes homines natura scire desiderant'. Quibus traditio doctrinae convenit,ut indoctus a doctiori informetur. Quae cum non nisi per signa fieri possit, ad cognitionem signorum descendamus.* ». Edition Meiner, t. XI 3, p. 4-5.

> « Parce que l'intelligence créée, d'actualité finie, existe dans un autre seulement de façon autre [*in alio non nisi aliter exsistit*], en sorte qu'il demeure une différence entre tous ceux qui conjecturent, il ne pourra être très certain sinon le fait que les différents degrés du vrai insaisissable demeurent différents, mais que les conjectures sont à leur tour sans mesure, et ainsi, bien que l'un soit peut-être plus proche que l'autre, comme il en est des sens, aucun ne voit jamais indéfectiblement. »[43]

D'autre part, si l'altérité joue un rôle important dans les relations intersubjectives, elle intervient aussi de façon non négligeable dans l'évolution que peut subir l'univers conjectural d'un même individu au cours de son existence :

> « Remarque après cela que, chez les êtres qui voient, la vue varie avec la variété de la réduction [*visum variari in videntibus ex varietate contractionis eius*]. Car notre vue suit les passions du corps et de l'âme. Ainsi, on voit d'abord avec amour et joie, puis avec douleur et colère, d'abord comme un enfant, puis comme un homme, enfin avec sérieux, comme un vieillard. »[44]

La vérité n'est pas du ressort de l'intersubjectivité. Il serait par conséquent illusoire de la concevoir comme adéquation entre des sujets différents d'un même contenu de connaissance. Elle est encore moins la proie de l'arbitraire de l'individu. Un simple coup d'œil à l'intérieur de soi, une simple réévaluation de nos positions d'autrefois, devraient suffire à nous dissuader de vouloir nous approprier la vérité.

Cette conception de la vérité est intimement liée au négatif qui est impliqué dans notre activité cognitive : le mouvement même qu'effectue l'esprit humain dans sa quête de la vérité, ne peut faire que dans et par l'altérité. C'est la raison pour laquelle la progression de notre appréhension du vrai est sans fin : « La progression de l'appréhension du vrai, en effet, est inépuisable. »[45]

Pouvoir connaître la vérité d'une chose équivaudrait à être apte à saisir pleinement et sans exception la totalité du réel. Cela nous étant inaccessible, notre appréhension de n'importe quelle chose se fait, selon le Cardinal, par une progression infinie où les perspectives déjà cernées demeurent suspendues à l'infinité des perspectives non encore délimitées. Et ce à tel point que comprendre parfaitement l'essence d'une chose est impossible à l'esprit humain, car inséparable de la compréhension du tout :

> « Si la grandeur distingue le tout à partir de toute chose, alors rien n'est connu, si toutes les choses ne sont pas connues. [...] Car la partie n'est pas connue si le tout n'est pas connu ; en effet le tout mesure la partie. [...] De la même manière la partie comparée à une partie doit conserver son tout. »[46]

En guise de conclusion, selon Nicolas de Cues, si le Dieu inconnu est à juste titre la Monade qui enveloppe toute chose, alors la connaissance parfaite de la plus infime de ses créatures présupposerait la connaissance divine :

> « De là il sera nécessaire que la science du tout et de ses parties précède la science de l'un. C'est pourquoi si Dieu, qui est l'exemplaire de l'universalité, est ignoré, rien ne peut être connu de l'universalité, et si l'universalité est

[43] *De Coniecturis*, prologue, § 3 ; édition Meiner, t. III, p. 4-5 : « *Quoniam autem creata intelligentia finitae actualitatis in alio non nisi aliter exsistit, ita ut omnium coniecturantium differentia remaneat, non poterit nisi certissimum manere diversorum diversas eiusdem inapprehensibilis veri graduales, improportionabiles tamen ad invicem esse coniecturas, ita quidem, ut unius sensum, quamvis unus forte alio propinquius, nullus umquam indefectibiliter concipiat.* »

[44] *De visione Dei,* II, § 7 ; édition Meiner, t. VI, p. 11. Traduction A. Minozzoli, p. 35 : « *Advertas post haec visum variari in videntibus ex varietate contractionis eius ; nam sequitur visus noster organi et animi passiones. Unde iam videt aliquis amorose et laete, post dolorose et iracunde, iam pueriliter, post viriliter, deinde seriose et seniliter.* »

[45] *De Coniecturis,* I, prologue § 2, 5-6 ; édition Meiner, p. 3 : « *Non enim exhauribilis est adauctio apprehensionis veri* ».

[46] *Idiota De Mente,* Chap. X ; édition Meiner, t. V, p. 91 : « *Si magnitudo integritatem ab omnibus discernit nihil ergo scitur, nisi omnia sciantur. [...] Nam non scitur pars nisi toto scito ; totum enim mensurat partem.* [...] *Similiter pars ad partem comparata suam integritatem debet observare.* »

ignorée, rien de manifeste ne peut être connu de ses parties. Ainsi, la science de Dieu et de toutes choses précède la science de toute autre chose ».[47]

La relation existante entre le sujet connaissant et le monde perçu comme manifestation divine, n'est pas celle qui poserait d'une part un sujet et de l'autre un agglomérat d'entités plus ou moins indépendantes ayant en elles-mêmes leur principe d'existence. Chez Nicolas de Cues, la part de la différence est fondamentale dans la structure ontologique du quelque chose. La connaissance, se trouvant dans l'incapacité de déterminer la totalité des différences, ne peut que reconnaître son incapacité à saisir l'essence du quelque chose. Méconnaître l'une de ses relations constitue déjà un signe de notre impossibilité d'accéder à la vérité, la sagesse étant le savoir conscient de cette ignorance primordiale.

Une proposition affirmative est toujours une conjecture quand celui qui la pose est conscient de ne pas connaître pleinement l'ensemble des différences qui la constituent. Le mouvement cognitif est toujours en tension vers le quelque chose qu'il ne peut cependant jamais atteindre de manière adéquate ; aucune définition n'est donc définitive.[48]

Quant à la vérité, elle n'est pas de l'ordre du connaître. Cette idée a été développée par Nicolas de Cues dans un autre traité, le *De Deo Abscondito*, rédigé en 1444, c'est-à-dire l'année où il finit la rédaction du *De Coniecturis*. Cette œuvre présente le dialogue entre un Païen et un Chrétien. A la stupeur du Païen qui s'étonne que le Chrétien adore un Dieu qu'il ne connaît pas, Nicolas de Cues démontre, en faisant appel à la notion d'altérité, que non seulement Dieu n'est pas connu, mais que la vérité des choses les plus évidentes ne l'est pas non plus :

« Le Gentil : Il me semble que tu manques profondément de raison, toi qui dis que tu ne peux rien savoir.

Le Chrétien : Moi, je comprends par la science l'appréhension de la vérité. Qui dit qu'il sait, dit qu'il a appréhendé la vérité.

Le Gentil : Je le crois aussi.

Le Chrétien : Comment donc peut-on appréhender la vérité si ce n'est par elle-même ? Et elle n'est pas appréhendée, quand celui qui appréhende est avant et après la chose appréhendée.

Le Gentil : Je ne comprends pas que la vérité ne puisse être appréhendée que par elle-même.

Le Chrétien : Penses-tu qu'elle soit compréhensible *autrement* et *dans autre chose* ?

Le Gentil : Je le pense.

Le Chrétien : Visiblement, tu te trompes. […]

Le Gentil : Comment donc est connu de moi ce qu'est un homme, ce qu'est une pierre, et de même pour tout ce que je sais ?

Le Chrétien : Tu ne sais rien d'eux, mais tu penses savoir. […] Comme tout ce qui est su ne peut être su en vérité, et non par cette science, par laquelle on peut savoir, mais autrement et d'une autre manière – autrement et d'une

[47] *Idiota De Mente,* Chap. X ; édition Meiner, t. V, p. 91 : « *Unde necesse erit, ut ad scientiam unius praecedat scientia totius et partium eius. Quare Deus, qui est exemplar universitatis, si ignoratur, nihil de universitate, et si universitas ignoratur, nihil de eius partibus sciri posse manifestum. Ita scientiam cuiuslibet praecedit scientia Dei et omnium.* »

[48] Voir à ce sujet l'intéressante interprétation de H. Rombach, *Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*, Bd. 2, Alber Verlag, Freiburg-München, 1966.

autre manière que la manière qui est la vérité elle-même, la vérité n'est pas sue-, pour cette raison, il est insensé, celui qui pense savoir quelque chose en vérité, et il ignore la vérité. »[49]

Dans ces conditions, Dieu seul peut connaître le monde sans que sa connaissance soit soumise au principe de l'altérité, puisque les choses ne sont autres que la vision ou la connaissance que Dieu a d'elles. Nicolas de Cues écarte de la vérité toute possibilité d'appropriation, la vérité étant de l'ordre du vivre :

« Le Gentil : Quel homme est donc savant, si rien ne peut être su ?

Le Chrétien : Il doit être considéré comme connaisseur, celui qui sait qu'il est ignorant. Et il vénère la vérité, celui qui sait que sans elle, il ne peut rien appréhender, soit l'être, soit le vivre, soit le comprendre. »[50]

Références bibliographiques:

ARISTOTE. *De Anima*; Trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1995.

AUGUSTIN. *Sermo* LXXX; *Patrologia Latina Migne,* t. 38.

CASSIRER, E.. *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Vieweg, Teubner Verlag, Darmstadt, 1927.

COUNET, J.-M.. *Mathématiques et Dialectique chez Nicolas de Cues*, Paris, Vrin, 2000.

GANDILLAC, M. de. *La Philosophie de Nicolas de Cues,* Aubier, Paris, 1941.

MAÎTRE ECKHART. *Questions Parisiennes ;* Traduction E. Weber, in *Maître Eckhart* à *Paris,* Paris, PUF, 1984.

_____. *Les raison d'Eckhart* ; in: *La Question de Gonzalve d'Espagne contenant les raisons d'Eckhart*; éd. Alain de Libera, in *Maitre Eckhart* à *Paris*, Paris, PUF, 1984.

PETIT, P.. *Oeuvres de Maître Eckhart, Sermons-traités,* Paris, Gallimard, 1942.

[49] *De Deo Abscondito*, § 3-5 ; édition Meiner, t. IV, p. 4-5 : « *GENTILIS: Videtur mihi quod tu penitus ratione careas, qui dicis nihil sciri posse.*

CHRISTIANUS: Ego per scientiam intelligo apprehensionem veritatis. Quid dicit se scire, veritatem se dicit apprehendisse.

GENTILIS: Et idem ego credo.

CHRISTIANUS: Quomodo igitur potest veritas apprehendi nisi per se ipsam? Neque tunc apprehenditur, cum esset apprehendens prius et post apprehensum.

GENTILIS: Non intelligo istud, quod veritas non possit nisi per se ipsam apprehendi.

CHRISTIANUS: Putas quod aliter *apprehensibilis sit et* in alio*?*

GENTILIS: Puto.

CHRISTIANUS: Aperte erras. [...]

GENTILIS: Quomodo ergo mihi notum est, quid homo, quid lapis, et ita de singulis quae scio?

CHRISTIANUS: Nihil horum scis, sed te putas scire. [...] Cum omne id quod scitur et non ea scientia, qua sciri potest, non scitur in veritate sed aliter et alio modo - aliter autem et in alio modo a modo, qui est ipsa veritas, non scitur veritas -, hinc amens est, qui se aliquid in veritate scire putat et veritatem ignorat. ».

[50] *De Deo Abscondito*, § 6 ; édition Meiner, t. IV, p. 5 : « *GENTILIS: Quis hominum igitur est sciens, si nihil sciri potest?*

CHRISTIANUS: Hinc censendus est sciens, qui scit se ignorantem. Et hic veneratur veritatem, qui scit sine illa se nihil apprehendere posse sive esse sive vivere sive intelligere. »

THOMAS D'AQUIN. *Somme Théologique ;* trad. A. D. Sertillanges, Paris, Desclée, 1925.

LOSSKY, V.. *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart,* Vrin, Paris, 1998.

NIKOLAUS VON CUSA. *Compendium ;* édition, introduction et notes de B. Von Decker et K. Bormann, Editions F. Meiner, Hambourg, 1982, *Opera Omnia,* t. XI 3.

_____. *De Coniecturis;* Editions F. Meiner, Lipsiae, 1932, *Opera Omnia,* t. III.

_____. *Idiota De Mente;* édition, introduction et notes de L. Bauer, Éditions F. Meiner, Hambourg, 1937, *Opera Omnia,* t. V.

_____. *De staticis experimentis*; édition, introduction et notes de L. Bauer, Éditions F. Meiner, Hambourg, 1937, *Opera omnia,* t. V.

_____. *De visione Dei ;* édition, introduction et notes d'A. D. Riemann, Éditions F. Meiner, Hambourg, 2000, *Opera omnia*, t. V.

ROMBACH, H.. *Substanz, System, Struktur*. *Die Ontologie des Funktionalismus un der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*, Bd. 2, Alber Verlag, Freiburg-München, 1966.

Recebido em 01 de julho de 2020. Aceito em 11 de fevereiro de 2021.

doispontos:
Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos

Christine de Pizan e o humanismo francês: elementos para contextualização histórica

Christine de Pizan and French humanism: elements for a historical contextualization

Ana Rieger Schmidt
Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS
ana.rieger@gmail.com

Resumo: O presente artigo busca oferecer elementos suficientes para localizar a filósofa e poetisa Christine de Pizan no contexto intelectual do humanismo francês no início do XV. Esse objetivo responde a uma dificuldade que acompanha o estudo da atividade filosófica do período medieval em meio laico. Enquanto mulher, Pizan é necessariamente laica, e sua produção literária se deu fora dos limites normalmente delineados como objeto de estudo dos historiadores da filosofia medieval, qual seja, a produção tipicamente escolástica.

Palavras-chave: Christine de Pizan, humanismo, cânone, filosofia laica, Jean Gerson, mulheres filósofas.

Abstract: This paper seeks to provide sufficient elements to locate the philosopher and poet Christine de Pizan in the intellectual context of early 15th-century French humanism. This objective responds to a difficulty that accompanies studies of the philosophical activity of the medieval period in a secular environment. As a woman, Pizan is necessarily secular and her literary production took place outside the limits normally outlined as an object of study by historians of medieval philosophy, that is, a typical scholastic production.

Keywords: Christine de Pizan, humanism, canon, layman philosophy, Jean Gerson, women philosophers.

Se Christine de Pizan certamente representa uma pensadora de caráter extraordinário quanto ao seu estatuto de *femme de lettres* no medievo e quanto à atualidade de suas ideias, isso não deve levar-nos a apresentá-la como uma figura isolada de seu contexto doutrinal. Procuraremos mostrar que Pizan pertence ao meio intelectual e cultural que se desenvolveu na corte de Carlos VI, onde conviveu e debateu com nomes centrais do nascente pensamento humanista francês. Para tanto, nossa exposição organizar-se-á segundo três eixos: (i) uma caracterização concisa do humanismo e sua expressão parisiense; (ii) uma avaliação do programa de traduções desenvolvido por Carlos V de obras centrais do pensamento medieval latino para língua vernácula; (iii) procuraremos identificar na obra de Pizan traços típicos de influência humanista, bem como constatar pontos de contato concretos entre sua produção intelectual e aquela dos primeiros humanistas parisienses.

Entender o lugar de Christine de Pizan para a compreensão da atividade filosófica que marca a passagem do séc. XIV ao séc. XV significa necessariamente atentar à produção intelectual proveniente dos meios laicos deslocando, portanto, a atenção do historiador das produções destinadas ao meio clerical. Esclarecemos que, neste contexto, o termo *laïcus* se limita àqueles que não concluíram os estudos nas faculdades de artes ou de teologia. Cabe notar que, apesar das numerosas referências no período medieval aos laicos como *illiterati*, no contexto humanista de Pizan já não é mais o caso de associar esse adjetivo à ignorância do latim e à ausência de cultura[1]. Há, nesse momento, um entendimento partilhado de que não é preciso ser clérigo para ser cultivado, mesmo se este ainda representa uma prestigiosa elite intelectual[2].

Os primeiros humanistas e a corte de Carlos VI

Os estudos pioneiros de Gilbert Ouy[3] permitiram compreender as particularidades do movimento humanista francês, bem como constatar que seu início pertence já às últimas décadas do séc. XIV, durante o reino de Carlos VI. Este movimento acolhe as ideias de Petrarca e reage a elas, interessa-se especialmente pela filosofia moral acompanhada de certa preocupação estética, bem como revela uma tomada de consciência nacional. Assim como no humanismo italiano, verifica-se o apreço por autores antigos que não figuram entre os *auctoritates* recorrentes dos escolásticos: em detrimento da quase hegemonia de Aristóteles, autores como Platão, Cícero e Sêneca são frequentados a partir de uma preocupação com aliar a filosofia (entendida como transformação do sujeito) à retórica (arte oratória de Cícero desprezada nos meios escolásticos)[4]. O recurso à autoridade de Agostinho também é bem presente, mas nesse caso configura mais propriamente um elemento de continuidade com o pensamento escolástico medieval.

Parece um consenso entre os medievistas que Jean Gerson (1363-1429), ao lado de Jean Montreuil (1354-1418), são os primeiros intelectuais a expressar claramente tal "*révolution dans les esprits*". Ambos ocupam posições importantes relativas à corte de Charles VI: Gerson é chanceler da Universidade de Paris; Montreuil é secretário do rei. Ambos apresentam em seus escritos os elementos característicos do humanismo elencados acima. Se tomarmos como paradigma o caso de Gerson, podemos destacar seu sermão de 1389, redigido contra o dominicano Juan de Monzón. Trata-se de um tratado cujo prólogo constitui, segundo G. Ouy, um verdadeiro manifesto do nascente humanismo parisiense[5]: em um latim que emula a eloquência de Petrarca, afirma que Paris (e não Roma) é o verdadeiro bastião cultural do

[1] Sobre a depreciação do termo *laïcus* e sua associação a *illiteratus*, ver CONGAR, 1983.

[2] Em Petrarca, a palavra *illiteratus* será completamente revalorizada ("*virtus iliterata*") em sua crítica do saber universitário (PETRARCA, 2000, p. 78). Ver IMBACH e KÖNIG-PRALONG, 2013, p. 184.

[3] OUY, 1967; 1980; 1973; 1997.

[4] Para um tratamento mais amplo sobre as características do humanismo cf. EBBERSMEYER, 2017.

[5] OUY, 1973, p. 26.

mundo e exalta o prestígio da Universidade de Paris, tida como superior às demais[6]. Ainda que um traço importante do humanismo alimentado por Petrarca seja a crítica à escolástica[7] e seu monopólio do conhecimento teórico, Gerson (que é teólogo de formação[8]) toma o prestígio da Universidade de Paris como consequente ao aspecto nacionalista de seu humanismo[9], alimentado pela rivalidade com os ingleses (guerra de cem anos) e pela reação ao patriotismo do próprio Petrarca (registrado na infame declaração "*oratores et poetae extra Italiam non quaerantur*" [10]).

A recepção de Petrarca em território francês pode ser em parte avaliada a partir da presença considerável nas bibliotecas francesas de manuscritos de suas obras produzidos nos séculos XIV e XV[11]. Acrescente-se a isso sua viagem a Paris a convite de Jean le Bon em 1361, bem como a tradução do *De remediis* para o francês por Jean Daudin em 1378 a pedido de Carlos V[12]. Acrescente-se que o Collège de Navarre possuía em 1380 pelo menos uma cópia do *Bucolicum carmen*[13], e sabemos que no mesmo período os textos *Secretum, De vita solitaria, De otio religiosorum* e *Psalmi penitentiales* se encontravam na biblioteca da abadia de Saint-Denis e compunham o programa de leituras dos monges[14]. Mais relevante, no entanto, é a influência dos humanistas italianos direta sobre os textos dos parisienses. Note-se a esse respeito que Gerson menciona Petrarca explicitamente em um sermão endereçado à corte em 1389, citando o *De remediis*: *"[...] ne tu n'en plus estre certain se tu n'as este malheureux et infortunez par aucun temps, car en adversité voit on l'amy. Pour ce dit Pétrarque : felix se nescit amari"*[15]. Jean Montreuil se corresponde com Coluccio Salutati[16], outro nome central da vertente italiana.

---

[6] "La France, qui, de tout temps s'est illustrée pas ses vaillant guerriers et ses sages penseurs, a souffert jusqu'ici d'une grave pénurie d'historiens sérieux et de poètes de génie. Encore que, grâce à Dieu, elle soit déjà grande et glorieuse, si ses écrivains avaient déployé la même activité que ceux de l'Antiquité, elle brillerait aux yeux de nos contemporains, et surtout des générations futures, d'un plus vif éclat et serait, en quelque sorte, plus immortelle. [...] L'université de Paris, de toutes la plus ancienne, a toujours été supérieure aux autres par sa réputation et son prestige. Certains croient trouver son origine à Rome, d'autres à Athènes, d'autres encore en Égypte [...]. Quoi qu'il en soit, une chose est sûre, c'est que toutes les autres universités sont venues après elle, ou plutôt qu'elles en découlent ainsi que d'une source vive qui, se divisant en quatre facultés comme en autant de fleuves, irrigue toute la surface de la terre de l'onde bienfaisante du savoir" (GERSON, 1995 p. 108-9).

[7] Desenvolveremos esta crítica mais abaixo.

[8] Gerson, diferentemente de Montreuil, foi teólogo. No entanto, seria equivocado por essa razão desqualificá-lo como humanista, conforme desenvolve MATUSEVICH (2001, p. 49-50): "L'accord s'établit entre Gerson et Montreuil, contre les historiens qui n'ont que trop déclamé sur l'opposition entre théologiens et humanistes, même quand ils semblent dire la même chose. Cet accord n'est pas à situer sur l'axe de la pensée antique, mais plus exactement sur l'axe de la pensée chrétienne la plus consciente d'elle-même. Ni Gerson ni Jean de Montreuil n'éprouvaient le moindre doute à ce sujet. Disposant les textes offerts à leur studieuse curiosité selon la hiérarchie qui est naturelle en climat chrétien, ils s'accordaient aussi bien sur l'intérêt et le mérite des auteurs païens que sur le primat inconditionné de la théologie. Ainsi Jean de Montreuil trouva en Gerson son idéal théologique et rhétorique sans jamais chercher aucune autonomie de pensée. Cet idéal est bien un idéal d'humaniste avec culte de l'éloquence et de la perfection oratoire".

[9] A superioridade de Paris aparece ainda em seu poema *Josephina*: "C'est toi d'abord que viennent féconder ses eaux, O Paris sans pareille, ô mère des études, Plus grande que l'Egypte et plus grande qu'Athènes, Car plus noble et plus pure est ta philosophie, Où nulle erreur ne mêle sa senteur malsaine" (GERSON, 1995 p. 111).

[10] "Inútil buscar bons oradores e poetas fora da Itália" (PETRARCA, 2004, p. 114).

[11] Para uma lista completa e descrição dos manuscritos latinos de Petrarca conservados nas bibliotecas da França ver PELLEGRIN, 1976.

[12] MONFRIN, 1963, p. 174;

[13] O célebre saque da Bibliothèque de Navarre de 1418, bem como a ausência de um inventário, não nos permitem saber se seus estudantes tiveram acesso a outras obras de Petrarca.

[14] OUY, 1997, p. 415-34.

[15] Jean Gerson, *Pour le mercredi des Cendres*, citado a partir de MATUSEVICH, 2001 p. 52.

[16] BILLANOVICH e OUY, 1966.

Nesse contexto, não é possível entender o florescimento de *foyers culturels* fora das universidades sem mencionarmos a importância das chancelarias e das secretarias ligadas ao rei. Especialmente no séc. XIV temos o desenvolvimento de uma burocracia real que recrutava como funcionários (secretários, chanceleres) graduados na Universidade de Paris, dos quais muitos pertenciam originalmente a uma camada social nova, cuja aparição se deve ao fim do período feudal: os *clercs laïcisés*. Estes recebem a tonsura e seguem seus estudos sem avançar ao nível de teólogos, depois se tornam laicos (casam-se) e seguem carreiras administrativas. Constatam-se o elevado nível cultural e a curiosidade intelectual desses funcionários da corte[17]. Os grandes nomes do início do humanismo francês foram todos membros de uma chancelaria importante: já mencionamos o caso de Jean Gerson, que sucede a Pierre d'Ailly como chanceler da Universidade de Paris; além de Jean de Montreuil, também Gontier Col, Jacques de Nouvion e Jean Lebègue foram membros de uma chancelaria real; Nicolas de Clamanges e Jean Muret pertenceram à chancelaria pontifical de Avignon. Nesse contexto, o Collège de Navarre (fundado em 1304 por Jeanne de Navarre, esposa de Phillipe ele Bel) é visto como uma espécie de berço de humanistas. Seus estudantes eram admitidos muitas vezes sem contrapartida financeira, muitos vindos do interior, e ali recebiam uma formação em gramática, lógica ou teologia. Ensinaram nessa instituição Pierre d'Ailly, Nicolas de Clamanges, Jean Gerson e Nicole Oresme. Ainda que tenha recebido e formado muitos dos protagonistas do humanismo, não é claro que a formação recebida no Collège de Navarre tenha uma relação determinante em sua orientação intelectual: a elaboração de textos de cunho humanista por esses intelectuais não coincide com o seu período de formação, mas são obras de maturidade, justamente quando eles já haviam assumido posições de chancelaria[18]. De fato, a concentração de humanistas nas chancelarias reais, cujas atividades diplomáticas envolviam viagens a Roma, permite explicar a influência italiana e a recepção de Petrarca[19].

Uma caraterística da corte de Carlos VI é a formação de círculos literários, dos quais se destaca a *Cour amoureuse de Charles VI*, fundada em 1400 em Paris para "*honorer et servir toutes dames et damoiselles*" e para "*passer partie du temps plus gracieusement*"[20]. A *cour amoureuse* surge a partir da retomada da temática do amor cortês e do espírito *chevaleresque*; seus estatutos incluem a defesa da honra das mulheres – Marechal Boucicaut, com outros doze cavaleiros, funda a Ordem da *Dame blanche à l'Escu vert*, buscando proteger com suas armas exclusivamente as mulheres. A *cour* possuía uma carta de centenas de membros e seus respectivos brasões (*armoires*); suas reuniões contavam com um cerimonial preciso e um prêmio destinado ao melhor poeta. Ao lado de nomes como Antoine de La Salle estavam chanceleres e secretários do rei: Jean de Montreuil, Gontier Col, Guillome Maigret e Jean Castel (filho de Pizan) figuram na lista de membros, além dos secretários Jean Sans Peur, Baude des Bordes e Jean Talance, e dois grandes mecenas das artes e literatura, o Duque d'Orléans e o Duque de Berry[21].

Há nesses *foyers culturels* uma atmosfera de renovação e de amadurecimento intelectual; ela é aberta a novas influências e a trocas com a Itália e seus autores mais prestigiosos. Essa atmosfera prospera em um contexto laico ligado à administração real constituída sobretudo sob Carlos VI. As guerras (Cem Anos, *armagnacs* contra *bourgignons*) prejudicarão esse fervor cultural, já restrito a Paris, para reaparecer somente no final do século XV[22].

---

[17] OUY,1973, p. 37.

[18] Cf. ROCCATI, 1995.

[19] BAUTIER,1990 e PONS 1990.

[20] Ver BOZZOLO e LOYAU, 1982-2018.

[21] BAUTIER, 1990, p. 33.

[22] Simbolicamente marcado pela instalação da imprensa de Guillaumme Fichet e Robert Gauguin na Sorbonne, em 1472. Cf. PONS, 1990, p. 149.

O programa de traduções de Carlos V

A consciência nacional que acompanha o humanismo francês está ligada à valorização da língua vulgar como veículo de conhecimento. Ao mesmo tempo que valoriza e desenvolve o latim clássico, fomenta a produção em línguas vernáculas[23]. A ampliação do domínio do francês foi em grande medida impulsionada por Carlos V e seu projeto de traduções, cuja dimensão e importância os trabalhos incontornáveis de Léopold Deslile e Serge Lusignan[24] nos permitem avaliar. O programa de traduções dizia respeito a *auctoritates* medievais, mais precisamente, obras que estavam na base do ensino universitário: como a Bíblia, obras dos padres da Igreja, filósofos e teólogos. Os tradutores mais importantes para nossa discussão são Nicole Oresme[25] (tradutor de parte do corpus aristotélico: *Ethiques*, 1370; *Politiques*, 1372-1374; *Yconomiques*, 1374; *Du ciel et du mon*de, 1374) e Raoul de Presles (tradutor da *Cité de Dieu* de Agostinho, 1371-1375).

Um traço distintivo dessas traduções consiste no fato que, na medida em que foram encomendadas pelo rei, representam um interesse externo ao contexto clerical: são os laicos reclamando acesso aos textos latinos[26]. "O gesto de traduzir ... manifesta a vontade de se apropriar em francês de bens culturais cuja aquisição dependia até então do aprendizado da língua dos clérigos ... [o latim] se afirmava pelo seu direito de exclusividade da manifestação do saber" (LUSIGNAN, 1987, p. 140). Tal característica é essencial para entender esse movimento cultural e a constituição da *Librarie du Louvre*[27]: a primeira biblioteca europeia cuja concepção se aproxima àquela de uma biblioteca pública[28].

---

[23] Essa é precisamente a compreensão de Dante. Como demonstra Ruedi Imbach (IMBACH e KÖNIG-PRALONG, 2013, p.161), Dante faz da linguagem um objeto filosófico: seu interessantíssimo tratado latino *De vulgari eloquentia* é exclusivamente dedicado à questão da formação e da multiplicação dos diferentes idiomas de um ponto de vista racional (e não como punição pós-Babel). A questão da atividade filosófica em língua vulgar é tematizada no *Convivio*: Dante visa destinatários "iletrados", ou seja, aqueles que não puderam concluir uma formação universitária. Mesmo reconhecendo a superioridade científica do latim, Dante vê nessa língua uma barreira para a instrução do público laico, defendendo que a filosofia não deve ser restrita a uma pequena elite aristocrata.

[24] DELISLE, 1907; LUSIGNAN, 1987; ver também MONFRIN, 1963.

[25] Carlos V a respeito da encomenda das traduções de Nicole Oresme em documento de 21 de maio de 1372: "Nous faisons translater à nostre bien amé le doyen de Rouen, maistre Nicolle Oresme, deux livrez, lesquieux nous sont très nécessaires, et pour cause, c'est assavoir Politiques er Yconomiques; et pour ce que nous savons que le dit maistre Nicolle a à ce faire grant peine et grant diligence, et que il convient que pour ce il delaisse toutes ses autres oeuvrez et besoignes quelconques, ...". *Apud:* DELISLE, 1879, p. 259.

[26] Convém listar outras traduções importantes que não foram diretamente encomendadas por Charles V, mas realizadas no contexto da corte real: Laurent de Premierfait traduz para próximos de Charles V: *De amicitia* de Cicero, *De casibus virorum et mulierum illustrium* e *Decameron* de Boccacio; Nicolas de Gonesse traduz o *De remediis* de Petrarca. Antes do programa de traduções de Charles V, cabe destacar: Henri Gauchy traduz para Phillipe le Bel (1268-1314) o *De regimine principium* de Gilles de Rome, para o mesmo rei, Jean de Meun (autor do *Romain de la Rose*) traduz o *De consolatione philosophiae* de Boécio, o *De re militari* de Végèce, as Cartas de Pedro Abelardo e Heloisa. Segundo LUSIGNAN (1987 p. 135), trata-se de um movimento complexo, iniciado já no século XIII, que "revela a conexão estreita entre a tradução para o francês dos *autorictates* e o poder real; uma política cultural que se inicia timidamente sob Philippe III, se intensifica sob Philippe le Bel e Jean le Bom, e atinge seu apogeu sob Carlos V; ele continuará sob Phillip ele Bon".

[27] A biblioteca real contava com 836 volumes, era o acervo medieval do ocidente mais importante, depois da biblioteca do papal em Avignon (1300 volumes em 1375) e da Sorbonne em Paris (1720 volumes em 1338). Além das disciplinas das sete artes liberais – *trivium* (gramática, retórica e dialética) e *quadrivium* (aritmética, geometria, música, astronomia) – que organizavam os volumes nas prateleiras, somavam-se a elas a teologia, direito e medicina, além da astrologia, ausente nas universidades. Cf. POTIN, 2007.

[28] LUSIGNAN, 1987, p.135: "*il faut attendre Charles V pour voir se réaliser l'idée d'une bibliothèque royale qui soit presque une bibliothèque d'État*". Até então os manuscritos possuídos por reis eram vistos como objetos pessoais, e não como pertencentes a uma instituição. Aliás, não existem no período medieval propriamente *catálogos* de bibliotecas. Esses são deduzidos a partir de inventários de bens (os quais incluíam além dos livros outros objetos de valor) e registros de empréstimos, no caso de bibliotecas universitárias.

O proêmio das traduções de Nicole Oresme nos oferece a oportunidade de entender as dificuldades e a importância atribuídas ao programa patrocinado pelo rei. Embora Carlos V certamente conhecesse o latim, Oresme reconhece que o texto aristotélico é de difícil compreensão, de modo que mesmo um leitor apto poderia beneficiar-se de uma tradução[29]. De fato, tornar esses textos acessíveis ao público laico envolvia um trabalho de mediação: além de lidar com as dificuldades da transposição de uma língua a outra (como a limitação do vocabulário francês e a concisão estilística latina), cabia ao tradutor tornar o conteúdo inteligível ao leitor não especialista. De fato, muitas dessas traduções acompanham glosas oriundas da prática dos comentários universitários.

Ainda que reconheça o estatuto privilegiado do latim como *langue savante*, Oresme espera que o projeto global de traduções possa melhorar a língua vernácula e torná-la mais apta a expressar o conhecimento científico. Essas dificuldades pontuais são vistas como uma consequência do estado atual da língua vernácula, a qual pode ser aperfeiçoada. Este é um dos importantes legados do esforço de *translater*: o exercício da língua serve a torná-la mais refinada. Assim, Oresme tem consciência de que seu exercício de tradução constitui uma contribuição para a língua francesa.

Além de justificar o pedido do rei com base no valor da obra para a educação política e moral do monarca[30], figura neste texto uma reflexão sobre o aporte cultural da tarefa recebida. Oresme entende sua tarefa como a sequência histórica da transmissão de saberes que se deu do mundo grego ao mundo latino – a qual, por sua vez, foi possível graças às traduções do grego para o latim. Ora, o latim hoje tomado como língua erudita já conheceu o estado de língua ignorante de ciência. Oresme se pronuncia claramente sobre a legitimidade da atividade de tradução:

> Parece-me que devemos bendizer e louvar o Rei no céu que proveu seu povo com um rei terreno de tamanha sabedoria, que – além de outras graças por Ele ofertadas – o inspirou com tão nobre vontade que este dedica sua atenção e entendimento a tão importantes ciências [...]. Certamente, traduzir tais livros em francês e explicar também em francês as artes e as ciências é um trabalho muito vantajoso, pois se trata de uma língua nobre e comum a pessoas de grande inteligência e prudência. Como diz Cícero em seu livro *Acadêmicos*[31], assuntos difíceis e de grande autoridade são prazerosos e agradáveis às pessoas na língua de seu país. Isso é dito ainda em diversos outros livros contra a opinião de alguns, a saber, que era um bem traduzir as ciências do grego para o latim e explicá-los e expô-los em latim. Ora, naquele momento para os romanos o grego representava, em relação ao latim, o mesmo que, para nós, o latim representa hoje em relação ao francês. Naquele tempo os estudantes conheciam grego em Roma e em outros lugares, e as ciências eram comumente explicadas em grego, enquanto que nesse país a língua

[29] ORESME, 1940, p. 99: "Mais pour ce que les livres morals de Aristote furent faiz en grec, et nous les avons en latin moult fort a entendre, le Roi a voulu, pour le bien commun, faire les translater en françois, afin que il et ses conseilliers et autvres les puissent mieulx entendre, mesmement Ethiques et Politiques".

[30] Nicole Oresme, em seu Prefácio ao *Quadriparti* de Ptolomeu, justifica a iniciativa de Carlos V e outros que buscaram ter acesso a livros em língua vernácula: "sont pluseurs gens de langue françoise qui sont de grant entendement et de excelleent enging et qui n'entendent pas souffisanment latin, et pour ce les vaillans roys de France ont fait aucuns livres translater en françois, et principalment la divine escripture et certaines hystoires plaines de bons examples et dignes de mémoire, desquelz roys est issu Charles, hoir de France, a present gouverneur du royalme, qui nulle vertu ne veut trespasser ne laissier, en laquelle il ne ensuive ou sourmonte ces bons prédécesseurs, et après ce que il a eu en son language l'Escripture divine, il veut aussi avoir des livres en françois de la plus noble science de cet siècle... ». apud: MONFRIN, 1963, p. 173.

[31] CÍCERO, 2010, p. 73-4.

> comum e materna era o latim. Portanto, posso concluir que a consideração e o propósito de nosso bom rei Carlos V, que faz traduzir os livros bons e excelentes em francês, deve ser elogiada.[32]

Assim, a análise do prefácio de Nicole Oresme à tradução da *Ética* de Aristóteles nos permite constatar que o movimento de tradução foi percebido por Oresme como uma etapa da *translatio studii* (LUSIGNAN, 1987, p. 147). Ainda que a motivação vise fundamentalmente à prática de governar (e não a uma preocupação estética e desinteressada), as traduções impulsionam o movimento de laicização da filosofia. Sob esse aspecto, as encomendas de Carlos V levadas a cabo por Oresme são inovadoras e pertencem ao espírito humanista nascente, do qual Christine de Pizan é herdeira.

A crítica humanista à escolástica

Apesar de suas peculiaridades, os movimentos humanistas italiano e francês pertencem a um mesmo episódio da história intelectual europeia, cuja expressão inclui o que chamamos acima de "tomada de consciência nacional", a qual localiza as respectivas capitais – Roma e Paris – no centro da *translatio studii*. Além disso, podemos mencionar como seus traços característicos a busca por uma direção moral e edificante do saber filosófico. Tal concepção passa pela crítica do que chamaremos de *monopólio clerical do conhecimento*. Para completarmos a oposição aqui esboçada, convém definir o que entendemos por escolástica, em especial o discurso filosófico praticado nesse contexto. Sem tomá-la como um bloco homogêneo, podemos mencionar alguns elementos mínimos de identidade: seu local por excelência é a Universidade e seu registro e transmissão se dão em latim; ela se expressa principalmente pala dinâmica argumentativa da *disputatio*; o modelo adotado é essencialmente o aristotélico, o que inclui a primazia da metafísica na hierarquia dos saberes – entendida como ciência suprema na medida em que orienta o filósofo à contemplação das primeiras causas. A escolástica se compromete ainda com a compreensão da felicidade como vida contemplativa, aqui também orientada para o mais nobre objeto do conhecimento.

A crítica ferrenha de Petrarca aos escolásticos, notadamente, desafia a compreensão do que deve ser o filósofo, na medida em que busca a sabedoria através de uma nova disciplina moral. Em *De sui ipsius et multorum ignorantia*, encontramos o que pode ser considerado como sua primeira formulação: Petrarca se defende da acusação de ignorância por quatro amigos através de um ataque aos aristotélicos, acusados de tomar Aristóteles como um Deus (PETRARCA, 2000, p. 78). Segundo Petrarca, Aristóteles ter-se-ia enganado a propósito de diversas verdades, como a eternidade do mundo e sobre como alcançar a verdadeira felicidade, a saber, por meio da imortalidade da alma. Essa constatação se transforma em uma crítica dos filósofos profissionais, que teriam renegado a revelação, opondo Cristo a Aristóteles.

> E o que dizer dos outros que não sonham mais sobre a infinidade dos mundos e dos espaços, mas sobre a eternidade de nosso mundo? Além de Platão e os platônicos, quase todos os filósofos compartilham dessa opinião [...] eles se

[32] ORESME, 1940, p. 98-101: "Si me semble que nous devons beneir et loer le Roy du ciel qui a son pueple pourveu de tel roy terrien plain de si grant sagesse, et qui avecques les autres graces que il lui a données, il li a inspirée si noble volonté que il met sa cure et son entente a si bonnes sciences [...]. Et pour certain, translater telz livres en françois et baillier en françois les arts et les sciences est un labeur moult proffitable, car c'est un langage noble et commun a genz de grant engin et de bonne prudence. Et comme dit Tulles en son livre de Achadémiques, les choses pesantes et de grant auctorité sont délectables et bien aggreables as genz ou langage de leur païs ; et pour ce dit-il ou livre dessus dit et en pluseurs autres contre l'opinion d'aucuns, que c'estoit bien de translater les sciences de grec en latin et de les baillier et traiter en latin. Or est il ainsi que pour le temps de lors, grec estoit en regart de latin, quant as Romains, si comme est maintenant latin en resgart de françois quant a nous. Et estoient pour le temps les estudiants introduiz en grec et a Romme et aillieurs, et les sciences communelment bailliees en grec ; et en ce pays, le langage commun et maternel c'estoit latin. Doncques puis-je bien encore conclure que la considéracion et le propos de nostre bon roi Charles V est a recommender qui fait les bons livres et excellents translater en François".

> opõem à verdade e à religião, secretamente nos cantos ridicularizando Cristo, adorando Aristóteles, quem eles não compreendem. E como não quero me juntar a eles, criticam-me e atribuem à ignorância aquilo que pertence à fé.[33]

> Há algo que digo prontamente – que é talvez audacioso, mas verdadeiro – Aristóteles, de fato, viu a felicidade como a coruja pode ver o sol, isto é, ele não viu dela senão a luz e os raios, sem enxergá-la em si mesma. Aquele que não edificou a felicidade sobre um verdadeiro terreno nem sobre bases sólidas, mas que construiu um edifício ambicioso sobre terreno instável, em país inimigo e longínquo, este não entendeu nada. Ou bem, se ele entendeu algo, esqueceu aquilo sem o que não podemos alcançar a felicidade, a saber, a fé e a imortalidade.[34]

Cabe notar que a crítica de Petrarca não é inteiramente inédita: é possível encontrar a mesma crítica, em teor não menos polêmico, realizada internamente à própria escolástica[35]. Tome-se, por exemplo, o caso de Pedro Olivi quando repreende os aristotélicos por submeterem seus intelectos a Aristóteles como ao seu Deus[36]; ou ainda a ressalva de Alberto Magno: "*dizemos que aquele que acredita que Aristóteles foi um deus deve acreditar que ele nunca se enganou; mas que cremos que ele foi um homem, então sem dúvida alguma ele pode ter se enganado assim como nós*"[37]. De fato, a tese da insuficiência da razão diante da fé é sabidamente lugar-comum entre os teólogos escolásticos. Sendo a relação entre teólogos, mestres e a autoridade aristotélica muito mais complexa que a oposição *universitários x humanistas*, a originalidade do ataque de Petrarca recai principalmente sobre sua origem laica e seu distanciamento consciente dos escolásticos[38].

Em reação ao saber clerical, Petrarca procura construir sua própria concepção da filosofia de expressão literária, bem como uma reflexão sobre os pressupostos éticos desse novo fazer filosófico. Para Petrarca, essa renovação é possível retornando a Sêneca, Cícero e ao pensamento cristão de Agostinho. Como veremos, o caso de Pizan (análogo ao de Gerson) alia o deslocamento do monopólio teórico para o contexto laico da corte real ao reconhecimento da premência da Universidade de Paris. Veremos ainda que a crítica pizaniana à autoridade dos filósofos tem uma função significativa em sua crítica à tese da imperfectibilidade da forma feminina, especialmente disseminada nos meios aristotélicos. Para tanto, é preciso antes inserir Pizan no contexto intelectual desenhado acima.

Pizan e o programa de traduções de Carlos V

Sabe-se que Pizan é recebida na corte de Carlos V ainda criança quando seu pai, Tommaso de Pizzano, é apontado como astrólogo do rei em 1368[39]. Pizan é grande admiradora de Carlos V, a quem atribuiu a alcunha "o sábio" em seu *Livre des faits et bonnes moeurs du sage Roy Charles V*, biografia encomendada

[33] PETRARCA, 2000, p. 135: "Quid de aliis dicam, qui non mundorum innumerabilitatem infinitatemque locorum, ut hi proximi, sed mundi huius eternitatem astruunt? In quam sententiam, preter Platonem ac platonicos, philosophi fere omnes [...] oppugnant veritatem et pietatem, clanculum in angulis irridentes Cristum, atque Aristotilem, quem non intelligunt, adorantes, meque ideo, quod cum eis genua non incurvo, accusant, quod est fidei ignorantie tribuentes".

[34] PETRARCA, 2000, p. 99: "Cum mihi tamen – audacter forsan hoc dixerim, sed, ni fallor, vere – ut solem noctua, sic ille felicitatem, hoc est lucem eius ac radios, sed non ipsam vidisse videatur; nempe qui illam nonsuis in finibus nec solidis in rebus edificium velut excelsum procul in hosticum tremulaque in sede fundeverit, illa vero non intellexerit, sive intellecta neglexerit, sine quibus prorsus esse felicitas non potest, fidem scilicet atque immortalitatem."

[35] Cf. Prefácio de Olivier Boulnois em PETRARCA, 2000. R. Imbach chama a atenção para o mesmo fato; no entanto, Boulnois e Imbach discordam sobre o valor filosófico da contribuição de Petrarca. Cf. IMBACH e KÖNIG-PRALONG, 2013, p. 181, n.3; p. 189, n. 2. Contra: Boulnois, em PETRARCA, 2000, p. 36. Nesse mesmo sentido, ver DE LIBERA, 1997. Avaliar a dimensão filosófica dos escritos de Petrarca ultrapassa os propósitos desse artigo. Basta-nos indicar nossa preferência pela leitura de R. Imbach.

[36] OLIVI, 1922, p. 461: "*captivantes intellectus suos sibi tanquam deo eorum*".

[37] ALBERTO, 2003, p. 57: "*qui credit Aristotelem fuisse deum, ille debet credere quod nunquam erravit. Si autem credit ipsum esse hominem, tunc procul dubioerrare potuit sicut et nos*".

[38] Para um excelente estudo sobre como os escolásticos entendiam sua própria atividade intelectual, bem como um relato das críticas internas a esse meio, ver KÖNING-PRALONG, 2001.

[39] Para uma descrição do percurso intelectual de Tommaso de Pizzano, ver WILLARD, 1984, p. 17-21.

pelo Duque da Borgonha em 1404. Nela, o monarca é descrito como um filósofo[40], na medida em que busca a compreensão das coisas elevadas em teologia e metafísica. Sua erudição motiva, segundo Pizan, seu famoso programa de traduções:

> E lembremos ainda a sabedoria do rei Carlos V, o grande amor que tinha pelo estudo e pela ciência, e que isso bem se demonstra pela bela coleção de livros notáveis e pela bela biblioteca na qual ele mantinha os mais notáveis volumes, os quais foram compilados pelos maiores autores, seja a Santa Escritura, de teologia, de filosofia e demais ciências, muito bem escritos e ricamente <ornados> pelos melhores copistas [...]. Ainda que ele compreendesse o latim e não precisasse de ajuda para lê-lo, foi com grande providência e pelo amor que tinha pelos seus sucessores que, para uso futuro, quis provê-los com os ensinamentos e ciências introdutórias a todas as virtudes; é a razão pela qual ele solicitou a grandes mestres, versados em todas as ciências e artes, traduzir do latim para o francês os livros mais importantes, tal como a Bíblia em três modos, a saber, o próprio texto, em seguida o texto com glosas, e então de modo alegorizado; também o grande livro de Santo Agostinho, *A Cidade de Deus*[41]; também o *Livro do Céu e do Mundo*[42]; o livro *De Soliloquio*[43] de Santo Agostinho, A *Ética* e a *Política*[44] de Aristóteles, dos quais ele mandou acrescentar novos exemplos; *Sobre a Arte Militar*[45] de Vegécio; os dezoito livros das *Propriedades das Coisas*[46], a obra de Valerius Maximus[47]; o *Policraticus*[48]; Tito Lívio[49] e tantos outros. Ele manteve permanentemente mestres encarregados [das traduções], pelas quais receberam consideráveis pagamentos.[50]

Encontramos no elogio de Pizan à erudição do rei a mesma ideia de *translatio studii* presente em Oresme. No mesmo espírito dos primeiros humanistas franceses, Pizan vê no prestígio e na história da criação da

---

[40] PIZAN, 1936-1940, p. 12-13: "Et que nostre roy Charles fust vray philosophe, c'est assavoir, ameur de sapience, meismes imbuez en ycelle, appert par ce que il fu vray inquisiteur des hautes choses premieraines, c'est assavoir de haulte theologie, qui est le terme de sapience, qui n'est aultre chose que cognoistre Dieu est ses hautes vertus celestes, par naturele science. En ce le demoustra nostre bon roy, car il voult en ycelle par sages maistres estre instruit et apris, et, pour ce que peut-estre n'avoit le latin, pour la force des termes soubtilz, si en usage comme la langue françoise, fist de theologie translater plusieurs livres de saint Augustin et aultres docteurs par sages theologiens, si comme sera cy après declairié, ou chapitre de ses translacions; et de theologie solvente vouloit ouir, entendoit les poins de la science, en sçavoit parler, sentoit par raison et estude ce que theologie demoustre, laquelle chose est vraye sapience" .

[41] Traduzida, assim como a Bíblia, por Raoul de Presles em 1371-1375. Para as notas referentes aos tradutores, cf. DESLILE, p. 80ss., bem como às respectivas notas da editora.

[42] Trata-se do *De caelo* de Aristóteles, traduzido por Nicole Oresme em 1377.

[43] Tradutor desconhecido. O volume de fato consta no inventário da referida biblioteca.

[44] Traduzidos por Nicole Oresme em 1372-1374.

[45] Tradutor incerto. Carlos V possivelmente obteve essa cópia através de Jean de Meun e não a mandou traduzir.

[46] Obra de Barthélemy o Inglês, traduzida por Jean Corbechon em 1372.

[47] Os primeiros quatro livros são traduzidos por Simon de Hesdin em 1375; o restante será traduzido por Nicolas de Gonesse somente em 1401 a pedido do Duque de Berry.

[48] Por Jean de Salisbury, traduzido por Denis Foulecaht em 1372.

[49] Pizan se engana neste ponto: a tradução referida se encontra na biblioteca, mas foi encomendada por Jean II e foi traduzida por Pierre Bersuire.

[50] PIZAN, 1936-1940, p. 43-4: "Ne dirons nous encore de la sagece du roy Charles, la grant amour qu'il avoit à l'estude et à science; et qu'il soit ainsi bien le demoustroit par la belle assemblée des notables livres et belle librairie, qu'il avoit de tous les plus notables volumes, qui par souverains auteurs aient esté compilés, soit de la Sainte Escripture, de theologie, de philosophie et de toutes sciences moult bien escrips et richement [aournés] et tout temps les meilleurs escripvains [...]. mais non obstant que bien entendist le latin et que ja ne fust besoing que on lui exposast, de si grant providence fu, pour la grant amour qu'il avoit à ses successeurs, que, au temps à venir, les voult pourveoir d'enseignemens et sciences introduisables à toutes vertus; dont, pour celle cause fist par solempnelz maistres, souffisans en toutes les sciences et ars, translater de latin en françois tous les plus notables livres, si comme la Bible en .iii. manieres, c'est assavoir: le texte, et puis le texte et les gloses ensemble, et puis d'une autre maniere alegorisée; item, le grant livre de saint Augustin, *De la Cité de Dieu*; item, le *Livre du Ciel et du Monde*; item, le livre de saint Augustin *De soliloquio*; item, des livres de Aristote, *Ethiques* et *Politiques*, et mettre nouveaux exemples; item, Vegece, *De chevalerie*; item, les XIX livres des *Proprietés des choses*; item, Valerius Maximus; item, *Policratique*; item, Titu Livius, et tres grant foison d'aultres, comme sanz cesser y eust maistres, qui grans gages en recevoient, de ce embesoignés".

Universidade de Paris uma França herdeira do saber dos antigos[51]. O processo de traduções é descrito como uma etapa intrínseca da transmissão dos saberes teóricos. Seu relato sobre a relação de Carlos V com a Universidade de Paris é claro a esse respeito:

> Sobre o amor do rei Carlos V pela ciência e o estudo, ele o demonstrou através de sua filha, a Universidade de Paris, à qual ele garantiu integralmente privilégios e franquias, e lhe acordou ainda outros, não admitindo que fossem interrompidos. Tinha grande respeito pela congregação de clérigos e pelo estudo. Solicitava frequentemente a presença do reitor, dos mestres e grandes clérigos para ouvir a doutrina de sua ciência, usufruía seus conselhos no que toca à espiritualidade, honrava-os sustentando-os benévola e pacificamente. A respeito da Universidade de Paris e do grande amor que o rei tinha por ela, permito-me contar como ela se instalou em Paris [...]: [Alcuíno de Iorque], percebendo o grande amor que [Carlos Magno][52] tinha pela ciência, e a pedido deste, fez com que seus estudos fossem transferidos de Roma para Paris, assim como eles já haviam passado da Grécia para Roma.[53]

Pizan, cuja amizade com Giles Malet (inventoriador e gardien de la librerie du Louvre) é conhecida[54], pôde usufruir o acesso à biblioteca real e seus volumes traduzidos. Sabe-se que Pizan compreendia o latim (como atestam, dentre outros exemplos, o uso recorrente do Manipulos Florum de Tomas Hubernicus e do Comentário de Tomás de Aquino à Metafísica de Aristóteles), mas ela buscava frequentemente o auxílio das traduções francesas, como as realizadas por Oresme, a Consolação da Filosofia de Boécio e A Cidade de Deus de Agostinho[55].

Pizan leitora dos antigos e dos italianos

Pizan nasce em um contexto intelectual singular: como mencionado acima, ela é filha de um homem com educação universitária, tendo passado sua infância na cultivada corte de Carlos V. Seu marido, Etienne du Castel, também completou estudos universitários[56]; em 1380, ano de seu casamento, foi designado como secretário do rei, fato que aproxima Pizan do meio das chancelarias e suas atividades culturais. Essas informações biográficas inserem Pizan em um meio que favorece imensamente seu acesso aos livros. De fato, um rápido sobrevoo sobre seus títulos mais conhecidos nos permite constatar que Pizan frequentou os nomes mais importantes do humanismo nascente. Verificamos, por exemplo, sua admiração por Dante, descrito como "*Dant de Florence, le vaillant Poete*" (PIZAN, 1959, vol. 2, p. 15). Em uma passagem do *Chemin de long estute*, Pizan relata o encontro do poeta com Virgílio no inferno: "Dante de Florença recorda em seu livro – que escreve com belíssimo estilo – como ele entrou na floresta e foi tomado pelo

[51] O mesmo tema é retomado em *Chemin de longue estude* (PIZAN, 2000, p. 436-8): "[...] et pour l'amour qu'ot a scïence sans demour [Charles Maine] l'université fist de Romme venir a Paris, et grant somme de previleges leur donna, et ainsi clergie amena a Paris et le noble estude des clers par sa solicitude". Para a discussão sobre o emprego de estereótipos nacionalistas nos textos politicamente engajados de Pizan, cf. RICHARDS, 1992, p. 75-94.

[52] Note-se que a Universidade de Paris não surge no tempo de Carlos Magno (742-814), mas na segunda metade do séc. XII.

[53] PIZAN, 1936-1940, p. 46-7: "A ce propos que le roy Charles amast science et l'estude, bien le moustroit à sa très amée fille l'Université des clers de Paris, à laquelle gardoit entierement les previleges et les franchises, et plus encore lui en donnoit et ne suffrist que ilz leur fussent enfrains. La congregation des clers et de l'estude avoit en grant reverence; le recteur, les maistres et les clers solempnez, dont y a maint, mandoit souvent pouir la dottrine de leur Science, usoit de leurs conseilz de ce qui apertenoit à l'esperituaulté, moult les honnoroitet portoit em toutes choses, tenoit benivolens et en paix; et ceste matiere de l'Université de Paris, et la grant amour que le roy y avoit, m'ingere à dire comment ele vint à Paris [...]. [Alcun] pour la grant amour qu'il vid que [Charlemaines] avoit à la Science, et par priere, qu'il lui en fist, tant pourchaça par son sens que il amena et fist translater les estudes des sciences de Romme à Paris, tout ainsi comme jadis vindrent de Grece à Romme".

[54] WILLARD, 1984, p. 42. A propósito de Malet, Pizan escreve: "Le roy Charles avoit un sien varlet de chambre lequel, pour cause que lui en savoit plusieurs vertus, moult amoit; celluy, par espécial sur tous autres, souverainement bien lisoit et bien ponctoit [faisait bien ressortir les points du discours] et entendens home estoit (...); car encore est vif, chevalier, maistre d'ostel, sage et honorez, comme il fust par ledit roy moult enrichis" (PIZAN, 1936-1940, p. 43). O inventário de G. Malet realizado em 1373 pode ser consultado em MALET, 1836.

[55] Sobre as fontes latinas e francesas de Pizan, ver DULAC e RENO, 1995; FORHAN 2000.

[56] WILLARD, 1984, p.34.

medo" (PIZAN, 2000, p. 154)[57]. Em sua última carta a Gontier Col, Pizan toma Dante como modelo de eloquência na língua italiana[58]. Na *Cité des Dames*, Petrarca é mencionado em dois momentos: Pizan o cita explicitamente (PIZAN, 1982, p. 111) invocando provavelmente o *De remediis*[59] para lamentar o caso de filhos que anseiam pelas riquezas de seus pais. Na mesma obra, narra o conto de Griselda (tomada como exemplo de virtude), valendo-se da versão oferecida por Petrarca em seu *De oboedentia ac fide uxoria mythologia,* de 1373[60]. Sem dúvida, o catálogo de mulheres notáveis *De Mulieribus Claris* de Boccaccio (traduzido para o francês em 1401) constitui uma das fontes mais importantes para Pizan, cujos *exempla* são sistematicamente retomados na *Cité des Dames*[61]. Por fim, cabe observar que Pizan recorre repetidas vezes a Cícero e a Sêneca em *Le chemin de longue estude*, buscando uma caracterização da sabedoria aplicável ao príncipe[62]. Deve-se, assim, reconhecer o interesse de Pizan pelas obras dos antigos e dos seus conterrâneos humanistas, ainda que os tenha acessado muitas vezes de modo indireto.

Christine de Pizan e a Querelle de la Rose

O ponto de contato mais importante entre Pizan e os nomes do nascente humanismo francês é sem dúvida a *Querelle de la Rose*[63]. Protagonizado por Christine de Pizan, Jean de Montreuil e Gontier Col, o debate se dá a partir de uma troca de cartas envolvendo a crítica do amplamente difundido *Romance da Rosa* de Jean de Meun. A primeira versão do *Roman* conta com 4 mil versos, foi escrita em 1236 por Guilherme de Lorris e emprega alegorias dentro da estética do amor cortês. A sequência de Jean de Meun (17 mil versos adicionais) se apresenta como uma sátira romântica em que predomina uma visão depreciativa das mulheres, ali representadas como ardilosas e desleais. A disputa se inicia formalmente em 1401 quando Pizan escreve uma primeira carta diretamente em resposta a Jean de Montreuil, denunciando os intelectuais que elogiam a versão de Meun e defendem o conteúdo dos seus versos. Pizan entende que todo autor deve assumir a responsabilidade moral pelas suas obras e que o retrato difamatório do sexo feminino teria um efeito corrosivo sobre seus leitores, além de apresentar uma compreensão equivocada do amor. Gontier Col entra no debate em setembro de 1401 criticando Pizan duramente e iniciando uma segunda troca de cartas que se estenderá até outubro de 1402. Pizan decide tornar pública a disputa copiando as cartas e enviando-as à rainha Isabel de Baviera e ao *provost* de Paris, Gullaume de Tignoville, em fevereiro de 1402.

---

[57] "Dant de Florence recorde en son livre qu'il composa ou il moult beau stile posa quant en la silve fu entrez ou tout de paour ert oultrez".

[58] "Se realmente queres ouvir as melhores descrições do paraíso e do inferno, apresentadas nos termos mais sutis da alta teologia, mais eficaz e poeticamente, leia o livro de Dante, em que ele esclarecer-te-á o que é algo escrito na língua florentina no mais alto grau de perfeição". (*Mais se mieulx vuelx ouyr descripre paradis et enfer, et par plus soubtilz termes et plus haultement parlé de theologie, plus proufi tablement, plus poetiquement et de plus grantefficace, lis le livre que on appelle le Dant, ou le te fais exposer pour ce que il est en lengue flourentine souverainnement dicté*). Cf. MCWEBB, 2013, p. 176.

[59] Cf. PETRARCA, 2002, vol. 1, p. 758ss.

[60] Cf. Nota de Earl Jeffrey Richards em PIZAN 1982, p. 265. Esse relato foi traduzido para o francês por Philippe de Mézières em seu *Livre de la vertu du sacrement du mariage* (1384-89).

[61] WILLARD, 1984, p. 135.

[62] PIZAN, 2000. Versos que mencionam Cícero: vv. 5149, 5297, 5813, 5994; versos que mencionam Sêneca: vv. 4589, 4649, 4663, 4817, 4831, 5097, 5170, 5347, 5367, 5633, 5662, 5694, 5703, 5967, 6023, 6041.

[63] Cf. MCWEBB, 2013.

Em 17 de maio de 1402, Jean Gerson escreve um tratado contra o *Romance da Rosa*, tomando o partido de Pizan. Em sua carta *Talia de me*, endereçada a Gontier Col, o humanista se refere claramente a Pizan[64]:

> E porque em seu ataque à minha curta obra me colocaste juntamente com aquela mulher notável, pergunto-te se essa mulher viril à qual diriges tuas palavras [...] demonstrou o erro contido no provérbio "é melhor enganar do que ser enganado", não teria ela o refutado?[65]

A *querelle* é considerada o primeiro debate público em defesa do sexo feminino, temática que será amplamente explorada nos circuitos humanistas[66]. Esse discurso "moralizante" adotado por Pizan em grande medida adianta elementos que serão retomados na argumentação desenvolvida na *Cité des Dames* (1405) em defesa do sexo feminino. O debate marca também uma mudança em sua carreira: Pizan deixa para trás os poemas para se dedicar à prosa, visando também espelhos de educação dos príncipes e tratados de natureza política.

Pizan e a Cour amoureuse de Carlos VI

É possível encontrar na obra de Pizan diversas referências a membros preeminentes da *cour amoureuse* de Carlos VI[67]. Dentre eles está Eustache Deschamps, poeta reconhecido e admirador de Pizan, com quem trocou correspondência em 1404[68]. Jean de Torsay é celebrado em uma *ballade* de Pizan[69]; Jean le Meingre (Boucicaut), célebre cavaleiro próximo a Carlos VI, é elogiado por sua coragem e lealdade ao rei no *Débat des deux amants*[70], a mesmo título de Jean de Châteaumorand[71]. Charles Savoisy também é citado por Pizan no *Débat des deux amants*[72]; Pizan dedica a Jean de Werchin o *livre des Trois Jugements*[73]. Guillaume de Tignoville, *prevost* de Paris, será o destinatário da compilação epistolar do *Roman de la Rose*, como mencionado acima. O filho de Pizan, Jean de Castel, também pertenceu à *cour amoureurse*, bem como Jean Montreuil e Gontier Col, cuja troca epistolar com Pizan foi evidenciada acima. Cabe mencionar ainda a importância dos mecenas no domínio das artes e ligados à corte real, tal como o Duque de Berry: entre seus protegidos estão Gontier Col e Christine de Pizan[74].

---

[64] Além da correspondência, há indícios indiretos sobre a influência de Gerson sobre Pizan, amplamente discutidos na bibliografia especializada: Earl Jefferey Richards (RICHARDS, 2000. p. 199-200) argumenta que tanto Pizan como Gerson fazem uso do *Lamentationes de Matheolus* em um momento em que esse texto era pouquíssimo conhecido, o que pode indicar que Gerson foi fonte de Pizan. Nas primeiras páginas do livro da *Cidade das Damas,* Pizan diz que alguém havia emprestado a ela esse livro juntamente com outros: "entre mains me vint d'aventure un livre estrange, non mie de mes volumes, qui avec autres livres m'avoit este baillié si comme em garde" (PIZAN, 1997a, p. 40). Para outras aproximações textuais entre Gerson e Pizan que poderiam indicar uma troca intelectual, ver WILLARD, 1984, p. 19-23; SEMPLE, 1998, p. 118.

[65] Jean Gerson, *Talia de me*, em MCWEBB, 2013, p. 353: "Et quia me, in opusculi mei impugnacione, cum insigni femina miscuisti, quero si virilis illa femina cui tuus sermo dirigitur [...] arguit erroneum hoc pro proverbio positum: «Melius est decipere quam decipi», nonquid non recte redarguit?".

[66] Cf. EBBERSMEYER, 2017, p. 201ss.

[67] Ver BOZZOLO e LOYAU, 1982-2018.

[68] Cf. *A Letter to Eustache Morel* em (PIZAN 1997b, p. 111-112). Sobre a correspondência ver LACASSAGNE, 2002; RIBÉMONT, 2002, p. 103-108.

[69] PIZAN, 1886-1896, vol. I, p. 221.

[70] PIZAN, 1886-1896, vol. II, p. 96.

[71] PIZAN, 1886-1896, vol. II, p. 98.

[72] PIZAN, 1886-1896, vol. II, p. 99.

[73] PIZAN, 1886-1896, vol. II, p. 111-57.

[74] WILLARD, 1984, p. 45.

Assim, não parece exagerado concluir que Pizan atuou na *cour* de Charles VI, como atestam as frequentes interações e trocas literárias com membros dessa confraria. Certamente, isso não nos permite dizer que ela pertenceu à *cour*, já que seu nome não figura na lista de membros – a qual não incluía mulheres (não encontramos nomes identificáveis como femininos em sua lista de 952 membros).

Pizan e a crítica ao monopólio clerical do saber

Nas obras em prosa de Pizan, deparamo-nos com uma complexa estrutura argumentativa alheia às produções tipicamente universitárias (comentários, Sumas, questões disputadas, etc). Nesse sentido, suas práticas não emulam a *disputatio* tal como ela era praticada no contexto escolástico, mas se expressa combinando retórica com uma preocupação de convencimento pela razão, usando ao mesmo tempo recursos literários (como os *exempla*[75]) e recursos lógicos (como demonstrações por *reductio ad absurdum*). Na *Cité des Dames* Pizan avança argumentos para reabilitar a natureza feminina diante da compreensão difundida segundo a qual a mulher é um ser inferior. Neste ponto encontramos um aspecto importante do pensamento de Pizan, a saber, sua crítica ao monopólio clerical do conhecimento. Podemos apresentá-la sob dois aspectos: a refutação dos propósitos misóginos difundidos nos meios eruditos e a defesa da laicização dos saberes teóricos. Ora, essa crítica somente é viabilizada se a autoridade dos filósofos for desafiada através da constatação da falibilidade intrínseca de seus discursos. Pizan procura mostrar que o raciocínio dos homens doutos, mesmo se tem a pretensão de universalidade, pode ser enviesado.

> Repare que os maiores filósofos que já existiram, a partir dos quais tu argumentas contra teu próprio sexo, não puderam distinguir o falso do verdadeiro, mas se contradizem repetidamente. Assim como tu mesma viste no livro da *Metafísica*, onde Aristóteles retoma e refuta suas opiniões e fala igualmente de Platão e outros filósofos. E notes que ainda que santo Agostinho e outros doutores da Igreja fizeram o mesmo com algumas passagens de Aristóteles, ainda que ele seja chamado de príncipe dos filósofos, e tenha sido soberano em filosofia natural e moral. Parece que tomas todas as palavras dos filósofos como artigos de fé, e que eles não podem errar.[76]

Com relação à tradição dos espelhos dos príncipes, Pizan estabelece uma verdadeira enciclopédia de saberes ao alcance dos laicos, na qual as ciências teóricas (incluindo a metafísica) são incluídas dentre os saberes esperados do soberano. Em seu *Livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V,* no capítulo intitulado "*Prova de que o rei Carlos foi verdadeiro filósofo e sobre o que é a filosofia*", Pizan defende a sabedoria do rei ideal como incluindo o conhecimento das primeiras causas:

> [Carlos V] frequentemente queria ouvir sobre teologia, entender pontos específicos dessa ciência, saber falar sobre ela, percebia pela razão e pelo estudo o que a teologia demonstra, o que é a verdadeira sabedoria [*sapience*]; a esse respeito mencionamos o que diz Aristóteles em sua *Metafísica*[77]: ela é dita teologia ou ciência divina na medida em que considera as essências ou substâncias separadas, ou ainda coisas divinas; ela é dita Metafísica, isto é "além da natureza", de *metha* em grego, que quer dizer "para além de", e *phisis*, que quer dizer "natureza", na medida em que ela considera o ente [*ens*] e as coisas que se seguem dele. Ela é dita filosofia primeira na medida em que considera

[75] Para o uso medieval do exemplum em contexto argumentativo, ver BRÉMOND; LE GOFF; SCHMITT, 1982. Ver também PAUPERT, 2016.

[76] PIZAN, 1997a, p. 48: "Regardes se les tres plus grans philosophes qui ayente esté que tu argues contre ton mesmes sexe en ont point determine faulx et au contraire du vray et se ilz reppunent l'un l'autre et reprennent, si comme tu mesmes l'as veu ou livre de la *Methaphisique*, la ou Aristote redargue et reprent leurs oppinions et recite semblablement de Platon et d'autres. Et nottes derechef se saint Augustin et autres docteurs de l'Eglise ont point repris mesmement Aristote en aucines pars, tout soit dit le prince des philosophes et en qui philosophie naturelle et morale fu souverainement. Et il semble que tu cuides que toutes parole des philosophes soient article de foy et que ils ne puissant errer."

[77] Como bem indica a editora S. Solente (PIZAN, 1936-1940, t. II, p. 15, n.2), Pizan se serve aqui do Proêmio do comentário de Tomás de Aquino à *Metafísica* de Aristóteles. "Secundum igitur tria praedicta, ex quibus perfectio huius scientiae attenditur, sortitur tria nomina. Dicitur enim scientia divina sive theologia, inquantum praedictas substantias considerat. Metaphysica, inquantum considerat ens et ea quae consequuntur ipsum. Haec enim transphysica inveniuntur in via resolutionis, sicut magis communia post minus communia. Dicitur autem prima philosophia, inquantum primas rerum causas considerat" (AQUINO, 1950, p. 1-2).

as primeiras causas das coisas. Desse modo, ela é chamada sabedoria, e esse é seu nome apropriado na medida em que é uma ciência muito geral e faz com que seu possuidor conheça todas as coisas".[78]

Como aponta C. König-Pralong (IMBACH; KÖNIG-PRALONG, 2013, p. 199-200), tal configuração dos saberes representa uma transformação importante, especialmente se consideramos que o espelho dos príncipes mais reputado de seu tempo – o *Livre du gouvernement des princes* de Egídio de Roma – adota uma atitude com relação aos laicos manifestadamente condescendente, reduzindo seu saber a conhecimentos práticos visando à utilidade social. Nesse contexto, podemos dizer que Pizan denuncia claramente o monopólio clerical do saber teórico, reivindicando a metafísica como saber legítimo para não clérigos.

Conclusão

O último quarto do séc. XIV conhece uma transformação nos ânimos de certa elite intelectual parisiense: sob a influência inegável de Petrarca, um humanismo nascido no contexto das chancelarias reais, marcado por um interesse renovado pela antiguidade clássica e um novo espírito crítico, se prolonga por todo o século XV. A expressão do humanismo que reverbera na obra de Pizan envolve, por um lado, o reconhecimento da preeminência da Universidade de Paris como lar do saber, mas também valoriza o deslocamento da vida cultural francesa para a corte levado a cabo pelo programa de traduções. Sua marca mais importante está no deslocamento de um discurso filosófico resinificado para os meios laicos.

Sem dúvida, o pertencimento de Pizan ao contexto humanista não constitui uma identificação total, mas exige nuances: seus textos não são redigidos no latim de Cícero e seu pensamento possui pontos claros de continuidade com a escolástica (como a importância do aristotelismo em seu pensamento político e presença da metafísica na hierarquia dos saberes). Não se trata, portanto, de uma imitação dos antecedentes italianos. Individualmente, os pontos de contato entre Pizan e o movimento humanista francês identificados neste artigo não constituem condições suficientes para localizar Pizan no centro do movimento humanista, mas tomados conjuntamente nos permitem perceber que Pizan não é uma pensadora isolada e seus escritos refletem o mesmo contexto intelectual de Jean Gerson, Jean Montreuil e Gontier Col.

Através de seus argumentos do recurso a uma variedade de aparatos retóricos que visam em última instância à edificação moral de seus leitores, Pizan encontra um modo de legitimar seu discurso filosófico. Suas motivações para engajar-se nos debates de seu tempo emanam de uma visão transformadora e emancipadora do que significa ser uma filósofa.

Referências bibliográficas:

Fontes Primárias

ALBERTO Magno. 2003. *Physica*, ed. P. Hossfeld (Opera Omnia IV), Monasterii Westfalorum: Aschendorff.

AQUINO, Tomás de. 1950. *In duodecim libros metaphysicorum Aristotelis expositio.* Ed. M. R. Cathala e R. M. Spiazzi. Turin-Rome: Marietti.

[78] PIZAN, 1936-1940, t. II, p. 13-14: "[...] de theologie solvente vouloit ouir, entendoit les poins de la science, en sçavoit parler, sentoit par raison et estude ce que theologie demoustre, laquelle chose est vraye sapience et, à ce propos dirons ce que Aristotle en sa *Methaphisique* et autre part desclaire sus ceste matière. Elle est dicte theologie ou science divine en tant que elle considere les essences ou substances separées ou les divines choses. Elle <est> ditte Methaphisique, c'est à dire oultre nature, de *metha* en grec, qui vault autant à dire comme oultre, et *phisis*, qui vault dire nature, en tant que elle considere ens et les choses, qui ensuivent à lui. Elle est dicte premiere philosophie en tant que elle considere les premieres causes des choses. Autressi elle est ditre sapience, et son proper nom en tant que elle est tres generale et fait son possesseur cognoistre toutes choses".

CÍCERO, 2010. *Les académiques*. trad. José Kany-Turpin. Paris: Flammarion.

GERSON, Jean. *Josephina*. 1995. trad. G. Ouy, in: Patrimoine littéraire européen: Prémices de l'humanisme, 1400-1515, Anthologie en langue française, Bruxelles: De Boeck Université, p. 111.

MALET, Giles. 1836. *Inventaire ou Catalogue des livres de l'ancienne bibliothèque du Louvre*, Paris: Bure frères.

MCWEBB, Christine. 2013. *Debating the Roman De La Rose: A Critical Anthology*. Florence: Taylor and Francis.

OLIVI, Pedro. 1992. Questiones in II librum Sententiarum, ed. Olieu, Pierre J. e Bernard Jansen. B. Jansen, Queracchi: Ex typographia Collegii S. Bonaventurae

ORESME, Nicole. 1940. *Le livre de Ethiques d'Aristote*, edited by A.D. Menut, New-York.

PETRARCA, Francesco. 2000. *De sui ipsius et multorum ignorantia (Mon ignorance et celle de tant d'autres)*. Préface d'Olivier Boulnois et traduction de Juliette Bertrand. Grenoble: Jérôme Millon.

PETRARCA, Francesco. 2002. *De remediis utruisque fortune*. ed. C. Carraud, Grenoble: Jérôme Millon.

PETRARCA, Francesco. 2004. *Lettres de la vieillesse*. ed. Elvira Nota. trad. de Claude Laurens, t. III. Paris: les Belles lettres.

PIZAN, Christine de. 1886-1896. *Oeuvres poétiques*. ed. M. Roy, Paris: Firmin Didot.

PIZAN, Christine de. 1936-1940. *Le livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V*. ed. S. Solente, 2 vols, Paris: Champion.

PIZAN, Christine de. 1982. *The Book of the City of Ladies*- tred. Earl Jeffrey Richards. New York: Persea Books.

PIZAN, Christine de. 1997a. *La città delle dame*. A cura di Patrizia Caraffi, ed. Earl Jeffrey Richards. Milano: Luni editrice.

PIZAN, Christine de. 1997b. *The Selected Writings of Christine de Pizan*. trad. Renate Blumenfeld-Kosinski e Kevin Brownlee; ed. by Renate Blumenfeld-Kosinski, New York-London: Norton.

PIZAN, Christine. 1959. *Le Livre De La Mutacion De Fortune*. Ed. Suzanne Solente. 2 Vols. Paris: A.&J. de Picard.

PIZAN, Christine. 2000. *Le Chemin De Longue Étude*. Edited by Andrea Tarnowski. Paris: Librairie générale française.

Fontes Secundárias

BAUTIER, R.H. 1990. Chancellerie et culture au Moyen Âge. in: C*ancelleria e cultura nel Medio Evo*, ed. G. GUALDO, Città del Vaticano: Archivio Segreto, p. 1-75.

BILLANOVICH, G e OUY, G. 1966. La première correspondence échangée ente Jean de Montreuil et Coluccio Salutati. *Italia Medioevale e Umanistica* 7, p. 337-374.

BILLANOVICH, G e OUY, G. 1966. La première correspondence échangée ente Jean de Montreuil et Coluccio Salutati, *Italia Medioevale e Umanistica* 7, p. 337-374.

BOZZOLO, Carla e LOYAU, Helène. 1982-2018. *La cour amoureuse de Charles VI*. Paris: Le Léopard d'or.

BRÉMOND, Claude; LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. 1982. *L'exemplum*, Turnhout: Brepols.

CONGAR, Yves. 1983. Clercs et laïcs au point de vue de la culture au Moyen Âge: "laicus" = sans lettres. *Etudes d'ecclésiologie médiévale* 5, p. 309-332.

DE LIBERA, Alain. 1997. Pétrarque et la romanité. in *Figures italiennes de la romanité*, sous la direction de Ch. Menasseyre et A. Tosel, Paris: Kimé, p. 7-35.

DELISLE, Léopold. 1879. Les Éthiques, les Politiques et les Economiques d'Aristote traduites et copiées pour Charles V. In: *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 23e année, n. 4, p. 269-270.

DELISLE, Léopold. 1907. *Recherches sur la librairie de Charles V*. 2 vols., Paris: Champion.

DULAC, Liliane; RENO, Christine. 1995. L'humanisme vers 1400, essai d'exploration à partir d'un cas marginal: Christine de Pizan, traductrice de Thomas d'Aquin. in *Pratiques de la culture écrite en France au XVe siècle*. Actes du colloque international du CNRS, Paris, 16-18 mai 1992, ed. M. Ornato et N. Pons. Turnhout: Brepols, p. 161-78.

EBBERSMEYER, Sabrina. 2017. Humanism. in S. GOLOB & J. TIMMERMANN (Eds.), *The Cambridge History of Moral Philosophy. Cambridge:* Cambridge University Press, p. 192-207.

FORHAN, Kate L. 2000. Reading Backward: Aristotelianism in the political thought of Christine de Pizan. in *Au champ des escriptures*. IIIe Colloque international sur Christine de Pizan, Lausanne, 18-22 juillet 1998, ed. Eric Hicks, Diego Gonzalez et Philippe Simon. Paris: Champion, p. 359-381.

IMBACH, Ruedi; KÖNIG-PRALONG, Catherine. 2013. *Le Défi Laïque*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.Ouy, Gilbert. 1967.

KÖNING-PRALONG, Catherine. 2001. *Le bon usage des savoirs*, Paris: Vrin.

LACASSAGNE, Miren. 2002. L'échange épistolaire de Christine de Pizan et Eustache Deschamps. in: *Contexts and Continuities*. Proceedings of the IVth International Colloquium on Christine de Pizan, ed. Angus J. Kennedy, Rosalind Brown-Grant, James C. Laidlaw e Catherine M. Müller. Glasgow: University of Glasgow Press, t. 2, p. 453-465.

LUSIGNAN, Serge. 1987. *Parler vulgairement: les intellectuels et la langue française aux XIIIe et XIVe siècles*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.

MAZOUR-MATUSEVICH, Yelena. 2001. Gerson et Pétrarque: humanisme et l'idée nationale. *Renaissance and Reformation*. New Series, Vol. 25, No. 1, p. 49-50.

MONFRIN, Jacques. 1963. Humanisme et traductions au Moyen Âge. In: *Journal des savants,* p. 161-190.

OUY, Gilbert. 1967. Gerson, émule de Pétrarque. *Romania* LXXXVIII, p. 201-222.

OUY, Gilbert. 1967. Gerson, émule de Pétrarque. *Romania*, t. 88, p. 175-231.

OUY, Gilbert. 1973. L'humanisme et les mutations politiques et sociales en France aux XIVe et XVe siècles. In: *l'Humanisme français au début de la Renaissance*. 14e Colloque international de Tours, Centre d'Études Supérieures de la Renaissance, Paris, J. Vrin, p. 27-44.

OUY, Gilbert. 1980. L'humanisme du jeune Gerson. dans *Genèse et débuts du grand schisme d'Occident: 1362-1394*, Colloques internationaux du C.N.R.S., Paris, Éditions du CNRS, p. 256-68.

OUY, Gilbert. 1997. Pétrarque et les premiers humanistes français. In: *Petrarca, Verona e l'Europa*. Atti del Convegno internazionale di studi, Verona, 19-23 settembre 1991, ed. Giuseppe Billa-novich et Giuseppe Grasso, Padoue: Editrice Antenore, p. 415-34.

PAUPERT, Anne. 2016. Te donrai preuve par exemples: statut et fonction des exemples historiques. In: *La Cité des Dames de Christine de Pizan*. L'exemple historique: Norme et pédagogie de l'exemplarité du Moyen Âge au XVIe siècle, éd. Danièle Duport et Didier Lechat, *Elseneur*, n° 31, 27-42.

PELLEGRIN, Elisabeth. 1976. *Manuscrits de Pétrarque dans les bibliothèques de France*. Padone: Antenore.

PONS, N., 1990. Les chancelleries parisiennes sous les règnes de Charles VI et Charles VII, in: *Cancelleria e cultura nel Medio Evo*, ed. G. GUALDO, Città del Vaticano: Archivio Segreto, p. 137-168.

POTIN, Yann. 2007. Des inventaires pour catalogues? Les archives d'une bibliothèque médiévale: la librarie royale du Louvre (1368-1429). in BÖDEKER, H.E., SAADA, A. (org.), *Bibliotek als Archiv*, Götingen: Vandenhoeck & Ruprecht, p. 119-139.

RIBÉMONT, Bernard. 2002. Le poète et l'épistoliaire: note sur une drôle de correspondance entre Christine de Pizan et Eustache Deschamps. *Revue de l'AIRE* 27, p. 103-108.

RICHARDS, Earl Jefferey. 2000. Christine de Pizan and Jean Gerson: An Intellectual Friendship. In *Christine de Pizan 2000*: Studies in Honnor of Angus J. Kennedy, edited by John Campbell, Nadia Margolis. Amsterdam-Atlanta: Rodopi, p. 187-208.

RICHARDS, Earl Jeffrey. 1983. Christine de Pizan and the Question of Feminist Rhetoric. *Teaching Language through Literature 22*, p. 15-24.

ROCCATI, G. Matteo. 1995. La formation des humanistes dans le dernier quart du xive siecle. in *Pratiques de la culture écrite en France au XVe siècle*. Actes du colloque international du CNRS, Paris, 16-18 mai 1992, ed. M. Ornato et N. Pons. Turnhout: Brepols, p. 55-73.

SCHMIDT, R. Ana. 2018. Christine de Pizan contra os filósofos. In: SCHMIDT, R. Ana, SECCO, Gisele, ZANNUZI, Inara. (org.) *Vozes Femininas na Filosofia*, Porto Alegre: Editora da UFRGS.

SEMPLE, Benjamin M. 1998. The critique of knowledge as power: the limits of philosophy and theology in Christine de Pizan. In C*hristine de Pizan and the Categories of Difference*, éd. Marilynn Desmond, Minneapolis: University of Minnesota Press, p. 41-70.

WILLARD, Charity Cannon. 1984. *Christine de Pizan: her life as Works*. New York: Persea Books.

Recebido em 29 de fevereiro de 2020. Aceito em 11 de fevereiro de 2021.

doispontos:
Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos

Agostinho de Hipona, Sermão 24: Deus, quem é semelhante a ti? (Salmo 82, 2)[1]

Augustine of Hippo, Sermon 24: Who, o God, is like you? (Psalm 82, 2)

Tradução:

Cléver Cardoso Teixeira de Oliveira
Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de São Paulo –USP
clevercardoso@usp.br
Moacyr Novaes
Universidade de São Paulo – USP
novaesm@usp.br

Resumo: Tradução do Sermão 24 de Agostinho de Hipona: Deus, quem é semelhante a ti? (Salmo 82, 2). Proferido no Concílio de Cartago em 16 de Junho de 401 d.C.

Palavras-chave: Agostinho, violência, cristianismo, paganismo, autoridade, tolerância.

Abstract: Translation of Augustine of Hippo's Sermon 24: Who, o God, is like you? (Psalm 82, 2). Preached at the Council of Carthage on the 16th of June 401 AD.

Keywords: Augustine, violence, christianism, paganism, authority, tolerance.

[1] Tradução de Cléver Cardoso e Moacyr Novaes, com base na edição *Patrologia Latina*, Series 38.

Pequena notícia histórica

O Sermão aqui traduzido foi proferido no Concílio de Cartago em 16 de Junho de 401 d.C.. Em meio a um conflito entre cristãos e praticantes da religião pagã, diversos éditos foram publicados ao longo da última década do século IV, alguns proibindo práticas religiosas pagãs e outros, permitindo. Nesse contexto, com o propósito de realizar uma cerimônia tradicional – a douração da barba da estátua de Hércules –, a elite da cidade teria feito um apelo para que o governador permitisse sua restauração. Provavelmente pagão, o governador teria seguido os éditos de manutenção dos templos como legado histórico de Roma e permitido a realização de tal cerimônia.[2] Essa restauração da estátua, então, foi vista pelos cristãos como uma provocação, gerando a reação de a barbearem dentro do próprio templo pagão, sem transgredir a lei que proibiria sua destruição.[3]

Nesse quadro de violência potencial entre cristãos e pagãos, os Bispos decidiram realizar um Concílio com membros de toda África, a fim de demonstrar aos líderes imperiais que eles estariam prontos não só para barbear uma estátua, como para ações mais radicais. O Sermão consistiria na tentativa de Agostinho de acalmar os ânimos da discussão. Sobre o resultado, sabemos que, ao final do Concílio, os Bispos aprovaram solicitar ao poder imperial uma ordem oficial para a completa destruição de todos os elementos de cultos pagãos dos edifícios norte-africanos.[4]

(CC & MN)

"Deus, quis similis tibi?"[5]

1. Graças ao Senhor, nosso Deus, que o louvor lhe seja multiplicado, a quem convém o hino em Sião.[6] Graças àquele a quem cantamos com corações e vozes devotos: "DEUS, QUEM É SEMELHANTE A TI?".[7] Porque sentimos Sua santa caridade incrustada em vossos corações; porque vocês o temem como Senhor e o amam como Pai. Graças àquele que é desejado antes de ser visto, é sentido no presente e é esperado no futuro. Graças àquele que amamos sem descartar o temor, que tememos sem impedir o amor. A Ele bendizemos, a Ele honramos, para vós e em vós. "POIS O TEMPLO DE DEUS É SANTO E ESSE TEMPLO SOIS VÓS."[8] Agora vejam quanto Ele vive, e como Ele vive, quando as pedras de Seu templo[9] assim vivem. Pensai, Irmãos, no que dizeis e a quem dizeis: "Ó Deus, quem é semelhante a ti?"[10]. Os templos dizem a seu Deus: "Ó Deus, quem é semelhante a ti?". As pedras vivas dizem a quem as habita: "Ó Deus, quem é semelhante a ti?". Apresente-se aos corações de vocês toda criatura, a terra e tudo que há

[2] Cf. Magalhães de Oliveira, J. C. *"Ut maiores pagani non sint":* pouvoir, iconoclasme et action populaire à Carthage au début du Ve siècle (saint Augustin, Sermones 24, 279 et Morin I), *Antiquité Tardive* (2006) 14, 245–62.

[3] Um édito emitido por Apolodoro em Agosto de 399. Esse Édito bania elementos pagãos de paradas e celebrações, mas proibia a pilhagem de estátuas e ídolos, que deveriam ser excluídos dos templos por oficiais públicos somente após uma investigação sobre sua história.

[4] Cf. Shaw, B. *Sacred Violence: African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine.* Cambridge University Press: 2011, pp. 230-232.

[5] Com exceção do versículo "Deus, quem é semelhante a ti?", todas as demais traduções bíblicas são baseadas na *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 1995.

[6] Cf. *Salmo* 64, 2.

[7] *Salmos* 82,2; 34,10. Reproduzimos em caixa alta a primeira ocorrência de citações bíblicas (a partir daí, em itálico).

[8] *Primeira Epístola aos Cor*íntios 3, 17.

[9] Cf. *Primeira Epístola de Pedro* 2, 5.

[10] *Salmos* 82,2; 34,10.

na terra, o mar e tudo que há no mar, o ar e tudo que há no ar, o céu e tudo que há no céu: "ELE DISSE E FORAM FEITOS; MANDOU E FORAM CRIADOS."[11] Portanto, "Ó Deus, quem é semelhante a ti?", que o diga todo coração fiel, que o diga toda língua obediente, que o diga cada consciência devota, que o diga com segurança: "Ó Deus, quem é semelhante a ti?". Pois a Ele dizemos, àquele de quem não nos enrubescemos. Ele é digno disso; é isso que convém às pedras vivas.

2. Que as pedras mortas sintam em si a misericórdia das pedras vivas! Digo mortas, não aquelas que compõem esses edifícios, nem aquelas em que opera o ferro do artífice, nem as que o homem esculpiu para que fossem deuses, ou melhor, que o homem esculpiu para que fossem chamadas de deuses: não são estas que chamo de pedras mortas, mas os homens aos quais tais deuses são semelhantes.[12] Pedras vivas são aquelas a quem se dirige o apóstolo Pedro e lhes diz: "E, TAMBÉM VÓS, IRMÃOS, COMO PEDRAS VIVAS, REUNI-VOS NA EDIFICAÇÃO DO TEMPLO SANTO DE DEUS."[13] Que assim seja, meus Irmãos, que as pedras mortas sintam em si a misericórdia das pedras vivas! Por que nos agitamos? Por que nos afligimos ou na angústia ou na dilatação de nosso coração? Por que nos preocupamos, por que nos afanamos, senão para livrar uma pedra de outra pedra? Pois as pedras vivas têm olhos e veem, têm ouvidos e ouvem, têm mãos e operam, têm pés e caminham.[14] Pois elas conhecem quem as fez, adoram seu artífice e louvam seu escultor. Mas as pedras mortas, escravas de pedras, dão atenção a deuses mas não recebem atenção, adoram mas não são reconhecidas, oferecem sacrifícios e tornam-se elas mesmas sacrifícios ao diabo. Com efeito, Irmãos, se elas tivessem olhos para ver e ouvidos para ouvir[15], lhes seria muito ver as profecias de Cristo serem cumpridas? Por acaso seria muito dar atenção a livros verídicos e a oráculos não enganosos? Mas por que não veem? Por que não ouvem? Também isto disse a profecia: "SEJAM SEMELHANTES A ELES TODOS QUE OS FAZEM, E TODOS QUE NELES CONFIAM."[16] Então são já sem esperança ou delas não cabe esperar nada? De nenhum modo. Mas que se pode esperar de pedras mortas? Que outra coisa vocês pensam, senão o que já temos por escrito: "POIS EU VOS DIGO QUE MESMO DESTAS PEDRAS DEUS PODE SUSCITAR FILHOS A ABRAÃO."[17]

3. Assim, amadíssimos, como já sabeis a que Deus dissemos: "Ó Deus, quem é semelhante a ti?"[18], de quem não nos enrubescemos, cuja inscrição não lemos em uma pedra, mas carregamos no coração, cujo nome é conhecido de todos e vive naqueles que creem, que habita nos submissos, que debela os soberbos; como já sabemos a quem dissemos: "Ó *Deus quem é semelhante a ti?"*, não nos levem a odiá-los os homens que Deus fez, mas a odiar o que o homem mesmo fez de mal no homem criado bom por Deus. Homem é um único nome e é nome de criatura. Busco o artífice dessa criatura: Deus. Por acaso Deus é o criador somente do homem? Não é o artífice também de todas estas coisas: do gado, do peixe, da ave, do anjo, do céu, da terra, dos astros, do sol, da lua, de tudo criado e governado, acima e abaixo, dos seres ínfimos bem como dos supremos, conectados pelo vínculo da unidade? Sim, mas o homem ele fez à Sua imagem e semelhança.[19] É dito que o homem tem alguma semelhança com Deus. E quanta semelhança com quanto? Quem é semelhante a quem? O homem a Deus. "QUE É O HOMEM", se não "TE LEMBRARES DELE?"[20]

---

[11] *Salmo* 148, 5.

[12] Cf. *Baruc* 6, 38.

[13] *Primeira Epístola de Pedro* 2, 5.

[14] Cf. *Salmo* 113 5-7.

[15] Cf. *Evangelho segundo Mateus* 11, 15.

[16] *Salmo* 113, 8.

[17] *Evangelho segundo Mateus* 3, 9.

[18] *Salmos* 82, 2; 34, 10.

[19] *Gênesis* 1, 26-27.

[20] *Salmo* 8, 5.

Digamos então a nosso Deus também nós, homens feitos à Sua imagem e semelhança, digamos: *"Deus, quem é semelhante a ti?"*[21] Se o homem, feito à imagem e semelhança de Deus, perguntou corretamente e perguntou verdadeiramente: *"Deus, quem é semelhante a ti?"* (pois acrescentou: "LEMBRAI-VOS DE QUE SOMOS PÓ"),[22] se o homem feito à semelhança de Deus está longe da semelhança de Deus, se essa semelhança é tão distante que não admite comparação decorosa, se ainda assim o coração do homem, o coração do cristão que não pode dizer "ao deus homem", prefere ler: "ao deus Hércules", lê acima, olhando para baixo, interrogando sobre de quem fala a inscrição em que se diz "ao deus Hércules" (a inscrição não fala, mas antes se lê: "ao deus Hércules."), que este homem diga de quem se fala. Ambas são mudas, ambas são insensatas. Em cima há uma mentira, embaixo uma ficção. Uma inscrição que acusa quem escreveu e confunde quem adora; uma inscrição que, ao invés de recomendar uma pedra deus, indica um homem estulto. Uma inscrição que impõe a algo fictício um fictício nome de Deus e apaga do livro dos vivos o nome do adorador. Que partícula de sentido sente em si aquele que não sente que é insensato adorar?

4. Contudo, Deus tem poder para fazer com que surjam dessas pedras filhos de Abraão.[23] Atenção ao que fez no homem o Deus a quem dissemos: "*Deus, quem é semelhante a ti?*"[24]. Presta atenção no próprio homem que Ele fez, destrói o que foi feito pelo homem contra aquele que fez o homem. [Ele] golpeia e cura, mata e dá vida.[25] Pois àquele a quem dissemos: *Senhor, quem é semelhante a ti?*, acrescentamos em seguida: "NÃO FIQUES CALADO, NEM FIQUES MANSO, Ó DEUS!"[26] O que pensar? Neste cântico, meus Irmãos, será que provocamos a ira de Deus, a quem dissemos: "*Não silencies, nem fiques manso, ó Deus.*"? Não é fato que nos dirigimos àquele que enviou ou àquele mesmo que veio e disse: "APRENDEI DE MIM, PORQUE SOU MANSO E HUMILDE DE CORAÇÃO."?[27] O manso e humilde de coração é Cristo, Filho de Deus. O que pensar? Ele diz: "*Aprendei de mim, porque sou manso e humilde de coração*", e nós dissemos a ele: *"não fiques calado, nem fiques manso, ó Deus!"* E se Ele nos responder: "Homem, já não é suficiente que você não aprenda de mim a ser manso e você ainda quer me ensinar a não ser manso?" Vejam, meus Irmãos, sejam atentos, ajudem-me com vossa piedosa atenção e casta oração, ajudem-me a sair, em nome de Deus, dessa angústia. As palavras divinas parecem conflitar. Parecem soar o contrário entre si, a não ser que venha um entendimento, e o recebamos daquele a quem dissemos: "ó Deus, quem é semelhante a ti?"[28]. Recebamos também o que ele disse: "*vou te dar o entendimento*"[29]. Conhecemos estas palavras: "MINHA PAZ VOS DOU."[30] Cristo as disse, para que os cristãos tenham paz entre si. Como vão imitá-lo? Como vão escutá-lo, se as próprias palavras divinas não são capazes de manter a paz entre si? Prestem atenção, vejam como uma ressonância entre expressões contrárias. "VINDE A MIM"[31] e "APRENDEI DE MIM".[32] O quê? Primeiramente, quem chama? A quem chama? Para o que chama? Ouçam quem chama: "EU TE CONFESSO, Ó PAI, SENHOR DO CÉU E DA TERRA, PORQUE OCULTASTE ESTAS COISAS AOS SÁBIOS E DOUTORES E AS REVELASTE AOS PEQUENINOS. SIM, PAI,

[21] *Salmo* 82, 2.

[22] *Salmo* 102, 14.

[23] Cf. *Evangelho segundo Mateus* 3, 9; *Evangelho segundo Lucas* 3, 8.

[24] *Salmos* 82, 2; 34, 10.

[25] Cf. *Deuteronômio* 32, 39; *Primeiro Livro dos Reis* 2, 6.

[26] *Salmo* 82, 2.

[27] *Evangelho segundo Mateus* 11, 29.

[28] *Salmo* 82, 2.

[29] Salmo 31, 8.

[30] *Evangelho segundo João* 14, 27.

[31] *Evangelho segundo Mateus* 11, 28.

[32] *Evangelho segundo Mateus* 11, 29.

PORQUE ASSIM FOI DO TEU AGRADO. TUDO ME FOI ENTREGUE POR MEU PAI."[33] Eis aqui quem chama: "TUDO ME FOI ENTREGUE POR MEU PAI, E NINGUÉM CONHECE O FILHO SENÃO O PAI, E NINGUÉM CONHECE O PAI SENÃO O FILHO, E AQUELE A QUEM O FILHO O QUISER REVELAR."[34] Enorme magnitude e inefável altitude! "*Tudo*" – disse – *"me foi entregue por meu Pai."* – Só eu o reconheço e só por Ele sou reconhecido. O quê? Nós remanescemos? Não o reconhecemos? E onde fica: *"A quem o Filho o quiser revelar"*?

5. Vosso ânimo e cuidado da fé, o ardor da caridade e a abundância de zelo santo pela casa de Deus[35] já apareceram em vossos gritos, testemunhos bastante claros de vosso coração. Deixem que também apareça o cuidado – com essa vossa vontade – dos poucos fiéis de Deus que vos governam. Pois vocês, Irmãos – como Ele disse - são o povo de Deus e as ovelhas de Seus pastos.[36] Vocês têm pastores em nome de Deus; eles, por sua vez, servos do Pastor e membros do Pastor. O ânimo da multidão e sua vontade de fazer algo já puderam aparecer nesses gritos, mas o cuidado que poucos têm por vocês deve se manifestar não com gritos, mas com feitos. Assim, meus Irmãos, porque vocês já fizeram aquilo que lhes cabe por meio da aclamação, permitam-me provar se também vamos fazer o que nos cabe por meio da ação. Nós já aprovamos vocês. Comprovem, após esses gritos, testemunhos de vosso coração e de vosso cuidado, se nós seremos preguiçosos quando se tratar de agir naquilo em que se deve agir. Longe de nós que vocês sejam aprovados, e nós reprovados. Mas dado que, a respeito do que aclamaram, a vontade de agir é una, é nossa e de vocês, mas o modo de agir não pode ser o mesmo, pensamos, caríssimos, que por isso é preciso que nós aceitemos a vontade de vocês, e que vocês esperem de nós a decisão para cumprir vossa vontade. Para que os membros de Cristo não discordem[37], cumpram todas as funções que lhes são próprias no corpo de Cristo. Faça o olho, localizado na parte superior, aquilo que cabe ao olho, a orelha o que [cabe] à orelha, a mão o que [cabe] à mão, o pé o que [cabe] ao pé, para que não haja cisões no corpo, mas que este se mantenha unido de modo que os membros sejam solícitos uns com os outros. Assim nos alegramos e congratulamos com vossa caridade, porque vocês obedeceram o senhor santo, nosso colega e vosso Bispo, que vos falou esta manhã. Continuem assim, não abandonem essa via, para que não caiam. Grande será a ajuda de Deus para fazerem aquilo que quiserem, se fizerem o que ele ordenar. "QUE É O HOMEM?"[38] Como já comecei a perguntar, todo homem, sem exceção? O que é a vida dos homens que, como está escrito, "É VAPOR QUE LOGO DESAPARECE"?[39] Pensem, Irmãos, sobre nossa fragilidade, nossa humildade, a condição carnal, a passagem volátil deste mundo, e vejam que tudo depois irá bem para nós, se toda nossa esperança estiver naquele que é o único em que ela pode ser colocada com firmeza. Mas como estará ali nossa esperança, se não obedecermos Seus preceitos?

6. Por acaso dizemos: "Deixem de querer tal coisa"? Ao contrário, damos graças porque vocês querem o que Deus quer. Com efeito, a destruição de toda superstição dos pagãos e gentios é o que Deus quer, Deus ordenou, Deus predisse, Deus já começou a implementar e até mesmo já completou em grande parte por muitos lugares da terra. Se a vossa vontade for começar por esta cidade, de tal modo que queiram abolir primeiro aqui as superstições do demônio, talvez o trabalho fosse árduo, mas não sem esperança. Mas se estas coisas já foram feitas com eficácia onde foram iniciadas, onde não havia exemplos precedentes, com quanto maior eficácia, em nome do Senhor e com a ajuda de Sua mão direita, acreditamos que se

[33] *Evangelho segundo Mateus* 11, 25- 27.

[34] *Evangelho segundo Mateus* 11, 27.

[35] Cf. *Salmo* 68, 10.

[36] Cf. *Salmo* 94, 7.

[37] Cf. *Epístola aos Romanos* 12,5; *Primeira Epístola aos Coríntios* 12,12; *Epístola* aos Efésios 4, 25.

[38] *Salmo* 8, 5.

[39] *Epístola de Tiago* 4, 14.

possa também fazê-las, quando já se pronunciaram exemplos precedentes? Vocês gritaram: "Assim como Roma, também em Cartago!" Se até na capital dos gentios, cabeça do Império, já há um precedente, os membros não o seguirão? Pensem, Irmãos, prestem atenção aos livros dos próprios gentios, escutem daqueles nos quais remanesceram relíquias da própria infelicidade. Seja escutando ou lendo, conheçam seus escritos e vejam que os deuses de lá são chamados de romanos. Por isso, os deuses daqui são chamados de romanos. Também quando foram coagidos a adorar tais deuses e se recusaram sob o ímpeto furioso dos pagãos, os cristãos suportaram a selvageria deles, que chegava ao derramamento de sangue. E parecia que toda a culpa dos mártires cujo sangue foi derramado era a de não querer adorar os deuses romanos, era a de rejeitar as cerimônias romanas, não suplicar aos deuses romanos. E todo furor e toda inveja não aconteciam, senão em nome dos deuses romanos. Então, se os deuses romanos desapareceram de Roma, por que remanesceram aqui? Prestem atenção, Irmãos, a isto que eu disse e inibam que aconteça. "Deuses romanos! Deuses romanos!"[40] Se os deuses romanos desapareceram de Roma, por que remanesceram aqui? Se pudessem andar, alguém diria que fugiram de lá para cá. Mas não fugiram. Remanesceram ali em Roma? Aquele que em outro tempo era chamado deus Hércules, já não está em Roma. Aqui, porém, ele quis ter uma barba dourada. Quando já não está lá [em Roma], aqui ele quis ter uma barba folheada a ouro. Errei em dizer: ele quis. O que pode querer uma pedra inanimada? Ela não quis nada, não podia nada. Mas aqueles que queriam vê-lo com a barba dourada, enrubesceram com a falta da barba. Mas não sei qual sugestão assaltou o novo magistrado. O que ele fez? Não fez com que a pedra fosse honrada por um cristão, mas fez de modo que o cristão, tomado pela ira contra a superstição, fosse raspar a barba. Não o inclinou a aceitar, e sim o moveu à vingança. Irmãos, considero que foi mais vergonhoso a Hércules ter a barba raspada, do que a cabeça arrancada. O que foi posto por um erro deles, foi retirado para vergonha deles. Chamam Hércules de o deus da força. Todo seu vigor está na barba. Para o seu mal reluziu. O que não brilhava na luz do Senhor, ardia não na luz, mas na dor.

7. Façam silêncio então. Vejam agora o Deus a quem os fiéis declamam e dizem: "Deus, quem é semelhante a ti? Ó Deus, não silencies, nem fiques manso, ó Deus!"[41] O que eu quis sustentar é que dizem "nem fiques manso", não procurando destruir os homens, mas os erros. Não fica manso, então fica irado. Mas é Deus, então age também com misericórdia. Fica irado e age com misericórdia. Irado para ferir, com misericórdia para curar.[42] Irado para mortificar, com misericórdia para vivificar.[43] Em um único homem faz isto. Não como se mortificasse uns e vivificasse outros, mas com os mesmos tanto fica irado, como fica manso. Irado com os erros e manso com os costumes corretos. "EU VOU FERIR E EU VOU CURAR, EU VOU MATAR E EU FAREI VIVER".[44] Um único Saulo, depois chamado Paulo, foi derrubado e levantado. Derrubado infiel e levantado fiel. Derrubado perseguidor e levantado pregador. Se [Deus] não fica irado, como foi raspada a barba de Hércules? De fato, ele o fez por meio de Seus fiéis, de Seus cristãos, pelas autoridades por ele estabelecidas e já submetidas ao jugo de Cristo. Portanto, Irmãos, aceitem isso de bom grado e esperem já, com a ajuda de Deus, a prosperidade nas demais coisas. Amém.

Recebido em 17 de dezembro de 2020. Aceito em 19 de dezembro de 2020.

[40] Provável voz do público (NT).

[41] *Salmo* 82, 2.

[42] Cf. *Deuteron*ômio 32, 39.

[43] *Primeiro Livro dos Reis* 2, 6.

[44] *Deuteronômio* 32, 39.

doispontos:
Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos

Sobre a causalidade: tradução da Discussão XVII do *Tahafut al-falasifa (Incoerência dos filósofos*), de Al-Ghazali

On Causality: translation of Discussion XVII, from Al-Ghazali's *Tahafut al-falasifa (The Incoherence of the Philosophers*).

Tadeu M. Verza
Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG
tmverza@gmail.com

Resumo: O debate sobre a causalidade na filosofia árabe é extenso e se vale de diferentes tradições. O texto que aqui traduzo, a Discussão XVII do T*ahafut al-falasifa* (A *Incoerência dos filósofos*) é parte fundamental deste debate pois mobiliza todo o arcabouço conceitual disponível até então (aristotelismo, neoplatonismo, kalam) e se torna referência obrigatória para futuras discussões.

Palavras-chave: causalidade, ocasionalismo, filosofa árabe, *Tahafut al-falasifa*, Al-Ghazali.

Abstract: The debate on causality in Arabic Philosophy is vast and based on different traditions. The text I translate here, Discussion XVII from *Tahafut al-falasifa* (*The Incoherence of the Philosophers*), is a fundamental piece of this debate once it mobilizes all the conceptual range available at the time (Aristotelianism, Neoplatonism, kalam) becoming an obligatory reference for upcoming discussions.

Keywords: causality, occasionalism, arabic philosophy, *Tahafut al-falasifa*, Al-Ghazali.

Introdução

A relação de Al-Ghazali com a filosofia foi um tema debatido por seus contemporâneos[1] assim como também o é atualmente[2]. O mesmo vale para a natureza do *Tahafut al-falasifah* (*Incoerência dos filósofos*)[3]. Quer se trate de uma pseudorrefutação com a finalidade de fornecer um álibi que lhe escuse da acusação de defender a filosofia[4], quer seja uma obra contra os filósofos, contra Avicena ou contra avicenianos[5] (ou, até mesmo, quer se trate de uma obra apócrifa[6]), fato é que não é contra a filosofia, mas contra o modo pelo qual alguns a fizeram. Sob esta perspectiva, o *Tahafut* é contra, mas de um modo muito específico: trata-se de um *pars destruens*. A intenção de Al-Ghazali não é apresentar teorias (verdadeiras) nas vinte discussões que compõem a obra, mas mostrar que do ponto de vista argumentativo as posições dos filósofos apresentadas nestas discussões não apenas não foram demonstradas[7], mas em três casos[8] elas atentam diretamente contra a Lei Revelada e, portanto, não podem sequer almejar tal *status*.

A Discussão XVII[9] não é exceção a esta perspectiva da obra. Ainda que nela Al-Ghazali não pretenda defender uma teoria sua[10], apesar de haver comentadores que nela enxergam uma tomada de posição[11], sua importância a torna referência obrigatória para qualquer discussão sobre causalidade na filosofia árabe[12].

---

[1] Sobre a controvérsia de Nishapur, cf. TREIGER, 2012, p. 96 et seq.; GARDEN, 2005 e 2010 e GRIFFEL, 2009.

[2] JANSSENS, 2001 e 2003; GRIFFEL, 2004 e 2006; TREIGER, 2012

[3] Para uma introdução a esta obra, cf. ORMSBY, 2007, p. 74-86; GRIFFEL, 2017 e VERZA, 2017.

[4] TREIGER, 2012, p 96.

[5] JANSSENS, 2001. Em certo sentido, considerando a passagem seguinte, estas três perspectivas parecem se fundir: "Restrinjamo-nos a expor a inconsistência da opinião daquele que os antecedeu, aquele que é o filósofo por excelência e o primeiro mestre [isto é, Aristóteles], pois ele organizou as ciências [dos filósofos] e as purificou, eliminou a digressão das opiniões deles e selecionou as que estão mais próximas aos princípios dos caprichos deles. [...]. Os mais confiáveis quanto à transmissão e verificação [de Aristóteles] entre os filosofantes (*mutafalsafa*) no Islã são al-Farabi e Avicena. Restrinjamo-nos a invalidar o que escolheram e consideraram correto das doutrinas dos que os conduziram ao erro, pois o que deixaram de lado e se recusaram a perseguir não se duvida de sua imperfeição e não se precisa de exame mais profundo para as refutar. Que se saiba que nos restringimos à rejeição das doutrinas deles de acordo com a transmissão destes dois homens, de modo que não se propague o discurso de acordo com a propagação das doutrinas" (TF *proemium*, §§8-9, p. 8-9; M. §9-11). Cabe observar que apesar de Al-Ghazali mencionar Al-Farabi como um filósofo para o qual sua atenção estará voltada, não há qualquer estudo robusto sobre o uso que é feito dele no *Tahafut*.

[6] LAZARUS-YAFEH, 1975, p. 254-255.

[7] "[...] Não nos comprometemos neste livro senão a afrontar a doutrina [dos filósofos] e a cobrir de terra o propósito das provas deles, incluindo evidenciarmos a incoerência deles. Não buscamos defender uma doutrina particular e, com isso, não nos afastamos da intenção do livro [...]. Quanto a afirmar a verdadeira doutrina, comporemos sobre ela um livro depois de completar este [...] e o chamaremos Princípios da crença (*Qawa'id al-'aqa'id*). Nele nos devotaremos a afirmar como nos devotamos neste livro a destruir [...]. (TF I, §101-2, p. 77-8; M. §134.)

[8] São elas: a defesa da preeternidade do mundo (tratada na Discussão I), a de que o conhecimento de Deus não abrange os particulares (Discussão XIII) e a da negação da ressurreição dos corpos e da reunião dos espíritos aos corpos no dia do juízo (Discussão XX). Cf. TF §1-2, p. 376; M. §1-2, p. 230. Sobre a acusação de al-Ghazali, cf. BELLO, 1989; FRANK, 1991 e GRIFFEL, 2005.

[9] A Discussão XVII é um dos textos mais comentados da filosofia árabe. Muitas e diversas são as conclusões que dela os comentadores tiram, muitas e diversas são as estratégias de leitura. Destaco, no entanto, as seguintes fontes secundárias: GOODMAN, 1978; MARMURA, 1981 e 1995; ALON, 1980; ABRAHAMOV, 1988; FRANK, 1992; RIKER, 1996; PERLER & RUDOLPH, 2000; LIZZINI, 2002; MCGINNIS, 2006; GRIFFEL, 2009 e DAIBER, 2015.

[10] Cf. FRANK, 1991, p. 11, n. 3; HALEVI, 2002, p. 23.

[11] GOODMAN, 1978 e MARMURA, 1981.

[12] Sobre o tema, cf: GIMARET, 1980; KUKKONEN, 2002; GRIFFEL, 2009; ARIF, 2009; LÓPEZ-FARJEAT, 2015; TAYLOR, 2015; TWETTEN, 2016 e RICHARDSON, 2015.

A Discussão XVII parte da seguinte afirmação: "A conexão entre o que por hábito se crê ser uma causa e o que se crê ser um causado não é, segundo nós, necessária"[13]. É da negação da implicação recíproca entre causa e causado no âmbito da causalidade segunda que Al-Ghazali inicia sua desconstrução da teoria da causalidade nos moldes aristotélicos. Vale notar que não se trata de uma tese que ele visa defender, mas é algo que se segue uma vez que se estabeleça a incapacidade dos filósofos de demonstrar haver uma relação necessária entre causa e causado. Dado que a necessidade não se verifique, e não se pode atribuir ao acaso aquilo que percebemos ser o caso no mais das vezes, por exemplo, a morte que se segue à decapitação, resta que seja Deus o responsável pela conexão. Porém, os filósofos consideram impossível que possa haver decapitação sem morte. No entanto, sendo Deus o responsável e a relação não sendo necessária, isto poderia ser o caso sem que fosse um absurdo.

Também não se pode dizer que Al-Ghazali esteja negando a causalidade. Ao afirmar ser uma relação necessária, os filósofos também negam tanto que Deus tenha o poder de impedir a mútua implicação entre causa e causado quanto que a não implicação seja possível. Assim, ao negar a necessidade da relação, ele abre espaço para Deus atuar voluntariamente no âmbito da causalidade segunda, e não para afirmar o ocasionalismo. Sob este pano de fundo, Al-Ghazali apresentará três posições (*maqamat*) relativas à relação causa e causado tomando como exemplo a queima do algodão pelo fogo.

A primeira (p. 278, §3[14]) assume que o fogo é o único agente da queima do algodão na medida em que age não por escolha, mas por natureza[15]. A perspectiva desta primeira é metafísica, pois Al-Ghazali argumentará que o que levou os filósofos a terem esta posição foi a observação da recorrência dos eventos. Porém, da recorrência, dirá Al-Ghazali, pode-se inferir apenas concomitância: "A observação mostra a ocorrência com [o contato com o fogo] mas não mostra a ocorrência [da queima] pelo [contato com o fogo] nem que não há uma [outra] causa [da queima] que não ele"[16]. Esta é a tônica da analogia do homem cego e seu objetivo é o de abrir espaço para a ação divina.

A segunda (p. 281, §8)[17], com uma perspectiva da filosofia da natureza, diferentemente da primeira que tem a fogo como agente exclusivo da queima, assume haver formas emanadas das esferas celestes que necessariamente e por natureza têm ação causal sobre os causados, mas que no limite essa ação é condicionada pelas diferentes predisposições do receptáculo. É por isso que os filósofos não aceitam que Abraão não seja queimado quando lançado ao fogo, pois é da natureza do corpo humano queimar quando incendiado. Esta segunda posição é criticada por Al-Ghazali por duas vias (*maslak*).

Na primeira (p. 283, §10), argumenta que uma vez que se admita que Deus age por vontade, ele pode fazer com que Abraão não seja queimado. O contra-argumento que ele mesmo apresenta é paradigmático: não se pode imaginar que por agir pela vontade, quando você sair de casa e deixar em cima de sua mesa um livro ao voltar Deus o terá transformado em um cavalo porcalhão. Para Al-Ghazali isto é impossível porque Deus cria em nós o conhecimento das coisas possíveis.

Na segunda via (p. 286, §15), Al-Ghazali admite a necessidade da ação do fogo, ou seja, o fogo não pode não queimar e o que é passível de ser queimado não pode não ser queimado uma vez posto em contato

[13] Tratei das implicações desta afirmação inicial, além de outros aspectos da Discussão XVII, em VERZA, 2020.

[14] Refiro-me à paginação e paragrafação do texto árabe devidamente marcados na tradução.

[15] Cabe notar que Al-Ghazali afirma na Discussão III que nenhum inanimado realiza ação causal: "No entanto, o agente não é chamado agente ou produtor simplesmente por ser uma causa, mas por ser uma causa de maneira específica, isto é, [agir] por vontade e por escolha" (TF III, § 4, p. 97; M. III §4).

[16] TF XVII, p. 279, §5.

[17] Cf. MARMURA, 1981.

com o fogo. Porém, ele defende que Deus poderia conter o calor do fogo para que ele não queimasse ou poderia agir de tal modo a emular algo da natureza, ou seja, ele poderia conceder um atributo àquilo passível de ser queimado que faria com que não se queimasse, como é o caso do talco, que quando aplicado a algo evita que este algo se queima. É importante notar que nesta segunda via Deus não viola a natureza daquilo sobre o qual ele atua – fogo e algodão ainda que um não queimando e outro não sendo queimado permanecem fogo e algodão – o que é diferente da primeira via, na qual o fogo deixa de ser fogo, pois não tem a natureza de queimar, e o algodão, algodão. Nela, Deus faz com que o processo natural ocorra mais rapidamente, caso da transformação do cajado em serpente. A admissão desta possibilidade é importante para Al-Ghazali pois lhe autoriza a argumentar que se os filósofos permitem que a matéria seja circuitada por Deus mais rapidamente do que o processo natural permitiria, o que impediria de se admitir o milagre? Isto porque não se nega que haja um processo natural na geração dos vermes ainda que eles sejam gerados espontaneamente e desconheçamos em que medida estão predispostos para receber as formas emanadas. O fato de se desconhecer a predisposição de algo para receber determinada forma não significa que seja impossível que a receba.

As duas vias da segunda posição apresentam teorias que harmonizam natureza e vontade divina, dando lugar ao conhecimento científico e fugindo do determinismo e do ocasionalismo. Estas duas teorias dão origem a duas leituras: a de Goodman[18] e a de Marmura[19]. O primeiro considera que a real posição de Al-Ghazali é a segunda porque entende que ele rejeita o ocasionalismo estrito como extremamente voluntarista e incompatível "com uma noção digna do divino"[20]. Marmura, por sua vez, ainda que reconheça a natureza disputativa do *Tahafut*, entende que uma vez consideradas outras obras, como o *Iqtisad fi al-i'tiqad*[21] (*Moderação na crença*), a real posição de al-Ghazali seria a primeira. Não nos cabe entrar em maiores detalhes das escolhas destes dois autores. No entanto, cabe destacar que tanto a primeira quanto a segunda via são considerados por Al-Ghazali como "possíveis"[22] na Discussão XX.[23]

A terceira posição não é explicitada como tal por Al-Ghazali e se costuma iniciá-la na p. 292, §24[24]. Viu-se que na segunda via da segunda posição a figura da possibilidade orientou a discussão: as consequências absurdas se se admite que tudo está sob o poder de Deus e a observação de Al-Ghazali de que está sob o poder de Deus tudo o que é possível. Em ambos os casos, ambos reconhecem que Deus pode criar o que é possível. Resta então saber o que seria impossível para Deus, e este é o tema que governa a terceira posição[25]. Al-Ghazali não aceitará a noção de que o impossível é aquilo que viola o PNC, mas o definirá como tudo que "não está sob o poder [de Deus]". O impossível consistirá em afirmar uma coisa e ao mesmo tempo negá-la, afirmar o mais específico enquanto se nega o mais geral, ou afirmar duas coisas enquanto se nega

[18] GOODMAN, 1978 e 2013.

[19] MARMURA, 1981.

[20] GOODMAN, 1978, p. 107.

[21] Esta obra conta com uma tradução integral recente (AL-GHAZALI, 2014) e três parciais (ABU ZAYD, 1968, publicada em livro em ABU ZAYD, 1970; MARMURA, 1994 e DAVIS JR., 2005).

[22] CF. TF XX, § 44, p.368; M. XX, §48. Ao considerar que ambas são possíveis, Al-Ghazali entende que que cada uma é possível em si, e não que são conjuntamente possíveis. O que as faz possíveis para ele, além da consistência interna, é o fato de que nelas há lugar para os milagres que os filósofos rejeitam, pois permitem uma alteração na ordem da natureza, quer seja uma ordem de fato quer seja a ordem dada pelo hábito. (Cf. MARMURA, 1981, p. 97)

[23] A segunda via é longa e repleta de argumentos e contra-argumentos, os quais não cabe apresentar aqui. Para a estrutura detalhada da Discussão XVII, cf. KILIÇ, 2006, p. 46-49.

[24] Vale observar que ela está tão organicamente vinculada com a segunda posição que ou Al-Ghazali se enganou ao dizer que faria a análise por meio de três posições ou está se referindo aos três diferentes modos de entender a relação entre causa e causado expressas na primeira posição e nas duas vias da segunda.

[25] A terceira discussão é antes de tudo uma discussão sobre modalidade. Sobre ela, cf. PERLER & RUDOLPH, 2000, p. 96-105 e GRIFFEL, 2009, p. 162 et seq.

uma delas. Tendo em vista esta definição, Al-Ghazali nega que possa haver vontade sem conhecimento, que seja possível criar conhecimento em matéria inanimada, que Deus possa alterar o gênero de algo. O que é digno de nota é que ao justificar a possibilidade de alterar o gênero, ele diz que é possível um cajado se transformar em serpente pois haveria entre eles uma matéria comum, mas que não seria possível que o negro se transformasse em um pote, pois não haveria entre eles matéria comum.

***

Traduzo a Discussão XVII[26] a partir da edição crítica de Boyges (ALGAZEL, 1927, doravante Bo), da qual sigo a paragrafação, indicando a quebra de páginas por colchetes e bloco de cinco linhas por barras oblíquas. Comparei o texto desta edição com o das de Marmura (AL-GHAZALI, 2000, doravante M), Dunya (AL-GHAZALI, 1972, doravante D) e Byju (AL-GHAZALI, 1994, doravante By). Consultei também as traduções de Marmura (AL-GHAZALI, 2000), Hyman (AL-GHAZALI, 1973, doravante H), Kamali (AL-GHAZALI, 1963, doravante K) e as traduções parciais de Van der Bergh (AVERROËS 1954, doravante B para tradução e B2 para notas), Campanini (AVERROÈ, 1997, doravante C) e Lizzini (2002, doravante L).

Al-Ghazali

A Incoerência dos filósofos

Discussão XVII

[Sobre causalidade]

[277.2] [§1] A conexão[27] entre o que por hábito se crê ser uma causa e o que se crê ser um causado não é, segundo nós, necessária. Ao contrário, [em] quaisquer duas coisas[28] [onde] esta não é aquela e aquela não é esta e [onde] a afirmação de uma delas não implica a afirmação da outra nem a negação [de uma delas] implica a negação da outra, a necessidade de existência de uma delas não [implica] a existência da outra nem a necessidade da inexistência /5/ de uma delas [implica] a inexistência da outra[29]. Por exemplo, saciar [a sede] e beber, fartar-se e comer, queimar e contato com o fogo, iluminar e nascer do sol, morrer e ser degolado[30], curar e beber o remédio, purgar o intestino e usar purgante, e assim por diante relativamente a todas as coisas testemunhadas[31] nas conexões[32] [que ocorrem] na medicina, astronomia, técnicas [278] e ofícios[33]. A conexão entre [as coisas] no que antecede[34] deve-se a um decreto[35] de Deus – exaltado seja – que as cria lado a lado[36], [e] não porque a existência [da conexão é] necessária por si, não passível de

[26] Agradeço às professoras Catarina Belo e Meline C. Sousa pela leitura de uma versão anterior desta tradução. A profa. Belo está concluindo uma tradução integral do *Tahafut al-Falasifa*, a ser publicada pela Calouste Gulbenkian.

[27] Erturk traduz "coincidência" (2001, p. 232).

[28] Isto é, causa e causado.

[29] Para esta passagem, cf. GOODMAN, 1978, p. 86; MARMURA, 1989, p. 286; PERLER; RUDOPH, 2000, p. 98; GRIFFELL, 2009, p. 158.

[30] Literalmente: "cortar o pescoço". M, C, B: "decapitação"; K: "separar a cabeça do tronco".

[31] *Mushâridât*. O termo também tem o sentido de observação direta, de algo experienciado.

[32] Conexões entre o que se crê ser causa e o que se crê ser causado.

[33] C: "ciência e artes"; M, K, H: "artes e técnicas"; B: "ciência e técnicas"; L: "atividades produtivas e arte". Cf. nota 16 de L).

[34] Isto é, nos exemplos.

[35] *Taqdir*. Sobre a noção de *qadar*, cf. de VLIEGER, 1903; GARDET, 1997; NAGY, 1997; BELO, 2008 e LEVERING, 2010.

[36] B1: "ordem sucessiva"; K: "um segue o outro".

separação. Antes, está sob o poder [de Deus] criar o fartar-se sem o comer, criar a morte sem a degola, e [criar] a continuação da vida com a degola, e assim por diante quanto a todas as conexões. Porém, os filósofos rejeitam sua possibilidade[37] /5/ e afirmam sua impossibilidade.

[§2] A investigação sobre estas questões além da enumeração é demorada. Delimitemos um único exemplo, a queima do algodão com o contato com o fogo[38], por exemplo, pois admitimos a ocorrência do contato entre ambos sem a queima [do algodão] e admitimos que se origine[39] a transformação do algodão em cinzas em brasa[40] sem contato com o fogo. Porém, [os filósofos] negam a admissibilidade [disso].

[§3] Nesta discussão[41] a disputa [se apresenta segundo] três posições[42]. /10/ A primeira posição [é aquela em que] o oponente sustenta que o agente da queima é exclusivamente[43] o fogo, que ele é o agente por natureza, não por escolha, pois não é possível para ele se abster [de fazer] o que é de sua natureza após seu contato com um receptáculo que o receba. [§4] E isto é o que negamos. Porém, dizemos ser Deus, quer pela mediação dos anjos quer sem mediação, o agente da queima pela criação do negror no [279] algodão, da separação [dele] em partes e por fazê-lo ser brasa ou cinza.

Quanto ao fogo, ele é inanimado, pois não possui ação[44]. [§5] Qual a prova de que ele é o agente? [Os filósofos] não tem prova senão a observação da ocorrência da queima com o contato com o fogo. A observação mostra[45] a ocorrência com [o contato com o fogo] mas não /5/ mostra a ocorrência [da queima] pelo [contato com o fogo] nem que não há uma [outra] causa [da queima] que não ele[46]. Pois não há discordância [com os filósofos] de que a infusão do espírito e das faculdades perceptiva e motora no sêmen dos animais não é engendrada pelas naturezas confinadas no quente, no frio, no úmido e no seco, de que o pai não é agente do filho[47] por colocar o esperma no útero nem é o agente da vida, da visão, da audição [ou de quaisquer outras] qualidades[48] [do filho]. É bem conhecido que [as qualidades] /10/ existem [no pai][49], mas não dizemos[50] que elas existem por ele. Ao contrário, a existência delas deve-se ao primeiro[51], quer sem mediação, quer com mediação dos anjos responsáveis pelas coisas originadas.

---

[37] Isto é, a do decreto de Deus criar lado a lado causa e causado.

[38] Sobre este exemplo, ver WOLFSON, 1976, p. 544.

[39] *Huduth*. O termo implica o vir a ser de algo no tempo a partir da não existência. Cf. GARDET, 1986, p. 548 e KUKKONEN, 2014.

[40] A expressão "em brasa" não é gratuita. A brasa é algo que a cinza guarda da ação do fogo, o que seria diferente se se tratasse de cinzas apenas, pois nada guardaria do fogo.

[41] Lendo *BI* conforme aparato em Bo.

[42] *Maqamat*. GOODMAN, 1978, p. 88, n. 2: "estágios"; ERTURK, 2001, p. 234: "níveis".

[43] Sigo a sugestão de H.

[44] ERTURK, 2001, p. 234: "As to fire, it is inanimate and has no act of doing".

[45] Opto por traduzir *tadal* não por seu sentido mais forte de provar, donde *dalil*, prova, mas por mostrar, o que parece mais apropriado ao contexto.

[46] Isto é, o fogo. A observação não mostra nem que a queima ocorre devido ao contato com o fogo nem que há outra causa da queima além do fogo. C e H: "Deus". ERTURK (2001, p. 236) elenca cinco razões de por que não se pode traduzir a passagem como o faz H.

[47] C: "embrião".

[48] *Al-ma'ani*: "designa as qualidades recomendadas ou aprovadas, tais como conhecimento, ciência, piedade, etc". (LANE, 1863, p. 2181). Cf. também WEHR, 1980. M: "poderes".

[49] M: "[the placing of the sperm]"

[50] Mantenho a leitura de Bo.

[51] Isto é, Deus.

E isto é o que declaram os filósofos que advogam [a existência do] artífice, e a disputa [que se trava] é [280] com eles.

Já está claro que a existência com a coisa não prova que é existente por ela. [§6] De fato, esclareceremos isto por meio de um exemplo, qual seja, um cego de nascença, se tem em seus olhos uma cobertura e não fica sabendo[52] por ninguém a diferença entre a noite e o dia, se tem removida a cobertura de seus olhos de dia e abrisse suas pálpebras, e então visse cores, suporia que a percepção obtida /5/ por seus olhos das formas das cores [teve como] agente o descobrir da visão, e [suporia que] todas as vezes[53] que sua visão estivesse sã e descoberta, o véu levantado, e uma pessoa frente [a ele] dotado de cor, então seguir-se-ia inevitavelmente que veria e não consideraria nunca que não veria [dadas estas condições][54]. [Isto] até quando o sol se puser e o ar escurecer. [Então,] fica ciente de que a luz do sol é a causa da impressão das cores na visão. Portanto, a partir de quê o oponente crê que há, nos princípios de existência, causa (*'illa*) ou causas (*asbab*)[55] das quais /10/ emanam estas coisas que são originadas com a ocorrência do contato entre elas, senão [do fato de] que [os princípios de existência] são estáveis, não deixam de existir, que não são corpos em movimento que desaparecem, mas se deixam de existir ou desaparecem percebemos a separação[56] e compreendemos que ali há uma causa (*sabab*) além daquela que observamos? [281] Não se escapa disto[57] tendo em vista o raciocínio [baseado no] fundamento [dos filósofos].

[§7] É por isso que os que aderem à correta posição[58] estão de acordo de que estes acidentes e originados[59], os quais se dão com a ocorrência de contato entre os corpos e, em geral, com a diferença da relação entre eles, são emanados do doador de formas, que é um dos anjos[60], de modo que disseram que a impressão da forma das cores no olho se dá /5/ devido ao doador das formas.

Quanto ao nascer do sol, a pupila sã e o corpo colorido, [estes] são preparatórios para, ou preliminares[61] à, recepção por parte do receptáculo dessas formas[62]. E eles aplicam isto a todo originado. Com isto se

---

[52] Lit.: "aprender por escutar".

[53] Lit.: "sempre"

[54] Sigo H.

[55] Apesar de *sabab* e *'illa* serem sinônimos, *sabab* teria um sentido mais fraco, não se referindo a causas essenciais, mas aos motivos. Segundo ela, quando os dois se opõem, *sabab* indicaria as causas segundas e *'illa* a causa primeira. (GOICHON, 1965, §286). Segundo FRANK (1957, p. 251): "O termo *sabab* (mais frequente no plural, *'asbab*) é usado para denotar o elemento em uma cadeia ou uma concatenação de causas ou de fatores em uma sequência causal que leva de algum ato ou evento inicial a um evento resultante em um sujeito diferente daquele em que a sequência foi iniciada. A relação de *sabab* com seu resultado (*musabbab*) não precisa ser necessária; isto é, o termo, *per se*, não implica que o resultado se segue imediata e inevitavelmente do *sabab* ou da sequência de *'asbab*, nem o *sabab* é necessariamente a causa de um único efeito [...]. *'Illa*, por outro lado, é usado, quando em sentido estrito, mais comumente como a causa determinante direta ou primária que produz seu efeito (*ma'lul*) imediata e necessariamente, sem a intervenção de qualquer outro fator causal; a existência do *'illa* necessita o do *ma'lul* e um único *'illa*, em contraste com *sabab*, não pode produzir senão um efeito."

[56] Separação entre causa e causado.

[57] Isto é, desta conclusão.

[58] *Muhaqqiqun*. CF. GOICHON, 1965, §174.

[59] *Hawadith*. M, B e K: "eventos", C: "contingentes" e H: "coisas que vêm a ser".

[60] Lendo "*mim malaik*" como B, D e M. Já H, K e C seguem Bo e traduzem "que é um anjo ou anjos". B traduz "que é um anjo ou uma pluralidade de anjos".

[61] B e C: "preparações e disposições", M: "readiers and preparers", H e K: "preparatórios e preliminares". *Mu'add* e *muhayyi'* são termos sinônimos, motivo pelo qual traduzi *wa* por "ou" - como se pode verificar pelas ocorrências na *Metafísica da Shifa'* [IBN SINA, 1960] (IV.2, II.2, VI.2, VIII.2, IX.2, IX.3, I.3) onde se encontra a doutrina que al-Ghazali expressa aqui na passagem. Destaco, no entanto, IX.5.335.15-20, IX.1.301.18 e VI.2.207.7.

[62] Lendo "*lihadihi al-sawar*".

invalida a alegação daqueles que admitem que o fogo é o agente da queima, que o pão é o agente do fartar-se e que o remédio é o agente da saúde, e isto para todas as causas (*asbab*). /10/

[§8] A segunda posição é a daqueles que admitem que estes originados emanam de princípios dos originados[63] mas que a predisposição para a recepção das formas ocorre por estas causas presentes e observáveis, exceto que aceitam que estes princípios [são princípios] também das coisas que procedem deles por necessidade[64] e por natureza, não por meio de deliberação e escolha[65], como a processão da luz [282] a partir do sol e a diferenciação dos receptáculos quanto à recepção [da forma] apenas devido à diversidade de suas predisposições, pois um corpo polido recebe os raios do sol e os reflete até outro lugar ser iluminado por eles, mas o barro não os recebe, e o ar não impede a penetração da luz [do sol] mas a pedra impede. Algumas coisas amolecem devido ao sol, outras endurecem, outras embranquecem, como a roupa do lavadeiro[66] /5/ e outras, como o rosto dele, enegrecem[67]. Sendo assim, o princípio é [apenas] um, mas os vestígios[68] [deste princípio] são diversos devido às diferentes predisposições do receptáculo. Deste modo, os princípios de existência emanam [continuamente] o que deles procede, não tendo impedimento ou parcimônia [na emanação do que deles procede], estando a incapacidade apenas no receptor.

[§9] Se isto é assim, quando quer que supusermos fogo com sua característica [própria] e supusermos dois [pedaços de] algodão idênticos terem contato com o fogo da mesma maneira, como conceber que /10/ queime um dos dois e não o outro não havendo escolha? A partir desta noção [os filósofos] negam a ocorrência [do arremessamento de] Abraão ao fogo sem o queimar-se, mas o fogo permanecendo fogo, e alegam que isto[69] não é possível senão removendo o calor do fogo (mas isto |283| o excluiria de uma existência como fogo) ou pela transformação da essência de Abraão ou de seu corpo em pedra ou em algo sobre o qual o fogo não tenha influência. Porém nem isto é possível nem aquilo é possível.

[§10] A resposta a isto tem duas vias. A primeira [consiste em] dizer que não admitimos que os princípios não ajam por escolha e que Deus não aja por vontade, pois já resolvemos a questão quando da refutação da alegação [dos filósofos] acerca disto na discussão da originação[70] do mundo. Se se estabelece que o agente produz a queima por sua vontade quando o algodão entra em contato com o fogo, é possível se pensar[71] que não produza queima com a existência do contato.

---

[63] C: "princípios analogamente contingentes".

[64] Traduzo *luzûm* em sentido não técnico (Cf. KAZIMIRSKI, p. 989). Para o sentido técnico, de concomitância, cf. GOICHON,1965, p. 645.

[65] B e C: "vontade".

[66] Sigo L.

[67] Segundo GOODMANN (1978, p. 95, n. 2) a referência aqui é a Sexto Empírico, *Contra os físicos* I, 246 e *Contra os lógicos* I, 192.

[68] *Athar* também significa efeito, e assim traduz M, C, B, H. L traduz por "influxo".

[69] Isto é, o não queimamento de Abraão.

[70] O verbo *khalaqa* significa criar, produzir, porém reserva-se criar para traduzir *ibda'*, que designa mais propriamente criação da totalidade das coisas. Assim, optou-se por traduzir *khalaqa* por dar origem, produzir. GOICHON, 1965, §227, indica que seu sentido está mais limitado à criação de seres no âmbito da natureza.

[71] Literalmente, "no intelecto". M: "racionalmente", C: "logicamente", H: "segundo a razão", K: "é concebível". Cf. GOODMAN, 2013, p. 455.

[§11] Diz-se que isto acarreta a perpetração /10/ de absurdidades repugnantes[72], pois quando se nega a implicação de causados a partir de suas causas[73], e se atribui [os causados] à vontade de seu originador[74], também [isto acarreta que] a vontade não teria um curso específico determinado[75], mas que a variação e diversidade dela fossem possíveis [284]. Portanto, que se admita que cada um de nós estejamos defronte a bestas predadoras, chamas abrasadoras, montanhas imponentes, inimigos com armas em riste[76], mas que ele não os vê pois Deus, abençoado seja, não produz nele a visão.

[§12] E alguém que deixe um livro em casa, que se admita que se transforme, no seu retorno à casa, em um escravo imberbe, inteligente e desembaraçado[77] /5/ ou que se transforme em um animal. Ou, se deixa um escravo em casa, que se admita que se transforme em um cão; se deixa cinza, que se admita que se transforme em almíscar ou que a pedra se transforme em ouro e o ouro em pedra. Se for perguntado sobre isto deveria dizer: não sei o que há em casa agora. O que sei é que deixei em casa um livro e que talvez agora seja um cavalo que tenha sujado a biblioteca da casa com sua urina e suas fezes. E [também] deixei em casa /10/ um jarro d'água e talvez ele tenha se transformado em uma macieira, pois Deus tem poder sobre todas as coisas e não é necessário (*daruri*) que o cavalo tenha sido produzido a partir do sêmen, nem é necessário que a árvore tenha sido produzida a partir da semente. Antes, não é necessário que tenha sido produzido a partir [285] de algo. Talvez [Deus] produza coisas que antes não tinham existência. Certamente, se ele[78] olha para um homem que não viu senão agora e lhe for perguntado se este foi gerado, que hesite e diga que é concebível que seja uma das frutas do mercado que tenha se transformado em homem, e que ele é este homem, pois Deus tem o poder sobre todas as coisas possíveis, e isto é possível. Portanto, é inevitável /5/ que ele hesite. Esta seção é de vasto escopo quanto à sua ilustração [por exemplos], mas este é o suficiente.

[§13] A resposta [a esta via] consiste em que digamos que, se se estabelece que a existência (*kawn*) do possível não permite que se produza no homem o conhecimento de sua inexistência[79], seguem-se essas absurdidades. Porém, não somos conduzidos à dúvida por estas imagens que vocês apresentam, pois Deus produz em nós o conhecimento de que estas coisas possíveis (*mumkinat*) /10/ não foram feitas e não sustentamos que estas coisas são necessárias, mas que são [coisas] possíveis (*juz*) de ocorrer e possíveis (*juz*) de não ocorrer, e o hábito[80] persistente delas uma vez após outra estabelece em nossas mentes seu curso em conformidade com o hábito passado de modo firme, o qual não se desfaz. [286]

[§14] Certamente, é admissível (*juz*) que um dos profetas saiba através dos modos indicados [pelos filósofos] que alguém não chegará de viagem amanhã e que sua chegada [amanhã] é possível. No entanto, [o profeta] sabe da não ocorrência desta possibilidade. Antes, isto é como olhar para um homem comum e então saber que ele não conhece nada[81] do oculto nem apreende os inteligíveis sem instrução, mas,

---

[72] *Muhal*: Absurdo, inconsistente, impossível, autocontraditório, o que não pode ser concebido como existindo na realidade (Cf. LANE, 1863). Traduzo este termo, e os de mesma raiz, por "impossível" ou "absurdo", conforme o contexto.

[73] M: "que os efeitos se seguem necessariamente de suas causas", C: "dependência necessária dos efeitos e das causas", B: "dependência necessária dos efeitos ou suas causas".

[74] *Muktari'*. O termo designa a produção, o trazer à existência algo que não havia existido antes. Diz-se, também, de Deus, do criar sem intermediários. Cf. LANE, 1863.

[75] C: "lógica específica de comportamento", B: "padrão particular definido", H: "padrão particular bem definido".

[76] Literalmente: "preparadas, predispostas".

[77] *Mutaṣarrif*. Trata-se de um epíteto e designa alguém que age conforme sua vontade na gestão de um negócio ou afazer. (Cf. LANE, 1863)

[78] Isto é, aquele que não tem certeza se vai encontrar um cavalo em casa tendo lá deixado um livro.

[79] Isto é, inexistência do possível. Ou seja, no caso, o livro se transformar em cavalo.

[80] Sobre a noção de hábito (*'adah*), cf. WOLFSON, 1976, p. 544 et seq.

[81] Lit.: "nem uma coisa nem outra".

apesar disto, não negar que o /5/ fortalecimento da alma e da intuição[82] (*hads*) [deste homem comum se dê] de tal modo que apreenda o que apreendem os profetas, que conhecem a possibilidade [da chegada] mas, no entanto, sabem que esta possibilidade não ocorrerá. Se Deus infringe o hábito fazendo [uma possibilidade][83] ocorrer no tempo em que os hábitos são infringidos, ele suprime estes conhecimentos[84] dos corações [dos homens] e não [mais] os produz. Consequentemente, nada obsta que algo seja possível[85] relativamente à capacidade[86] de Deus, e que conheça previamente [este algo] e que não o fará, apesar de sua possibilidade, em algum tempo e [por causa disto] produza em nós o conhecimento que não o fará neste tempo. Não há nesta fala [dos filósofos] nada além de aviltamentos.[87]

[§15] A segunda via, na qual se escapa destes aviltamentos, é a que admitimos |287| que o fogo é produzido com uma constituição [tal que] quando entram em contato com ele dois algodões similares, [o fogo] queima os dois e não distingue se são similares sob todos os aspectos. Porém, mesmo assim, julgamos que um profeta possa ser lançado ao fogo e não se queimar quer pela alteração de um atributo do fogo quer pela alteração de um atributo do profeta. Então, [no primeiro caso], seria originado por Deus ou pelos anjos um atributo no fogo que conteria o calor dele em seu [próprio] corpo /5/ de modo que não o abandonaria, e assim seu calor permaneceria nele e teria [ainda] a forma de fogo e a verdadeira natureza (*haqiyqa*) dele. No entanto, nem seu calor nem sua influência produziriam efeito. [No segundo caso], seria originado no corpo do indivíduo um atributo que não [faria com que] deixasse de possuir carne e osso, mas que repeliria a influência do fogo.

[§16] Vemos que quem se cobre de talco e em seguida entra em um forno candente, não sofre a influência [do fogo]. Quem não testemunha isto, nega-o. Assim, a negação do oponente de que o poder [de Deus] inclui estabelecer /10/ algum atributo no fogo ou no corpo [do indivíduo] que impeça a queima é como a negação daqueles que não testemunham o talco e sua influência. Entre as coisas que estão sob o poder (*maqdurat*) de Deus estão coisas maravilhosas e prodigiosas e nós não testemunhamos nenhuma delas. Então, por que devemos negar a possibilidade delas e julgar serem impossíveis?

[§17] O mesmo [ocorre] quanto à revivificação dos mortos e a transformação do cajado em cobra, que são possíveis desta maneira, qual seja, a matéria é receptiva de todas as coisas. Portanto, a terra e os outros elementos se convertem em uma planta, e a planta se converte quando comida pelo animal em sangue, depois o sangue se converte em sêmen, depois o sêmen, colocado no útero, toma a forma (*tahallaqa*) de um animal. E isto, de acordo com o hábito, ocorre em um tempo longo. Então, por que o oponente nega[88] que Deus seja capaz de circuitar a matéria por estes estágios em um tempo (*waqt*) mais curto do que aquele com o qual se está familiarizado? Se é concebível [que o faça] em um tempo mais curto, não há impedimento para [que o faça em um tempo] menor, e então estas potências /10/, em sua operação, se acelerariam e resultariam no que é o milagre do profeta.

---

[82] *Hads* é uma disposição que permite se obter conhecimento sem grande esforço ou mesmo instrução. Trata-se de um termo técnico da profetologia aviceniana Cf. ERAN, 2007 e GRIFFEL, 2004 e 2015.

[83] M: "[milagre]", B: "[evento]", C: "[a chegada]".

[84] Conhecimento produzido pelo hábito de que algumas possibilidades não ocorrem.

[85] PERLER; RUDOPH, 2000, p. 87: "(logicamente) possível".

[86] No plural em árabe.

[87] C traduz, equivocadamente: "Em todo este discurso não há absolutamente nada de inconcebível".

[88] M: "considera impossível", C e B: "declara impossível".

[§18] Se se pergunta: isto[89] procede da alma do profeta ou de algum outro princípio segundo a escolha[90] do profeta? |289| [§19] Dizemos: quando vocês admitem relativamente à permissibilidade da ocorrência[91] das chuvas, dos relâmpagos e dos terremotos [estes se darem] por meio do poder da alma do profeta, isto ocorre [segundo vocês] a partir dele [mesmo] ou a partir de um outro princípio? Nossa afirmação quanto a isso é como a afirmação de vocês quanto àquilo[92]. O mais importante para nós e para vocês é atribuir isto a Deus, quer sem intermediação, quer com intermediação dos anjos, ainda que o momento que faz jus[93] à ocorrência /5/ [do milagre é aquele em que] a atenção do profeta está voltada a ele e [em que] a ordem do bem (*nizan al-khayr*)[94] se determina no aparecimento dele[95] para que se mantenha o curso regular[96] da ordem da Revelação[97], pois isto[98] confere preponderância para o lado da existência [ao milagre]. A coisa[99] por si mesma é possível e o princípio dela é magnânimo e generoso. Porém, [o milagre] não emana dele senão quando a necessidade torna preponderante sua existência e o bem vem a estar determinado nele[100]. Mas o bem não vem a estar determinado nele senão quando um profeta, na comprovação de sua profecia, precisa dele para propagar /10/ o bem.[101]

[§20] Tudo isto está de acordo com o rumo que o discurso [dos filósofos toma] e [admitir isso] é, para eles, uma consequência [necessária] na medida em que introduziram[102] o tema de que o profeta se distingue por meio de uma propriedade que é contrária ao hábito do homem, pois a extensão possível desta propriedade não é abarcada pelo intelecto. Então, por que é preciso, com isto, negar aquilo cuja transmissão [290] é autentificada por inumeráveis relatos[103] e [a que] a Revelação (*shar'*)[104] dá seu assentimento?

---

[89] Isto é, o milagre.

[90] M: "sugestão", H e K: "incitamento".

[91] Literalmente: "cair", "descender".

[92] L: "aqueles [fenômenos]".

[93] MCGINNNIS, 2006, p. 458: "demanda". L: "tem direito", M: "digno de".

[94] "A terminologia é aviceniana e al-Ghazali segue de perto Avicena ao defender que o profeta é necessário para acarretar a boa ordem. Avicena, no entanto, fala da "necessidade" da profecia, um termo que al-Ghazali evita. Cf. *Metafísica* X.2: 441-43. Nesta discussão al-Ghazali tenta, tanto quanto possível, falar na linguagem dos filósofos de modo a mostrar que, mesmo em termos de alguns dos seus próprios princípios, esses milagres que eles rejeitam podem ser defendidos. Na *Iqtiṣād* ele deixa clara sua posição: a existência do profeta é possível, não necessária. *Iqtiṣād*, 195 ff." (M, p. 241, nota 14). C: "ordem providencial", M: "ordem do bem", K: "Sistema do Bem"

[95] Isto é, do milagre. MCGINNIS (2006, p. 458) traduz : "a ordem de bem é óbvia em seu aparecimento".

[96] Traduzo *istimrār* por "manter o curso regular". Cf. LANE, 1863. L: "perpetrar", M: "durar" C: "consolidar a permanência", B: "garantir a duração", H: "preservar".

[97] C: "religião" (ele não traduz o termo "ordem"), M: "lei revelada", H: "Lei", L: "ordenamento da Lei [religiosa]", K: "Bem".

[98] Isto é, a ordem do bem e a atenção do profeta.

[99] Para MCGINNIS (2006), "coisa" aqui recupera o evento milagroso.

[100] Isto é, o milagre.

[101] Sigo a sugestão de LIZZINI, 2002, p. 179.

[102] Lit.: "abrem a porta" (H e K). M: "apresenta o tópico", C: "investigam", B: "permitem".

[103] *Tawatur.* Trata-se de um termo técnico da ciência do *ḥadīth* que designa uma "sucessão não interrompida da tradição relativa a uma ação ou fala de Muhammad e na qual entre todos que a reportam não há uma única pessoa cuja autoridade possa ser negada" (KAZIMIRSKI, p. 180-1). Segundo Juynboll, *tawātur* é "um termo relativo a atestação ampla de um *ḥadīth* particular por meio de múltiplas vertentes de um *isnād* nas fontes, cuja falsidade, em grande escala nessa tradição assim apoiada, é considerada absurda ou fora de questão" (JUYNBOLL, 2007, p. xxiv). Cf. também AHMAD, 1981, p. 74, onde o autor analisa a posição de al-Ghazali de que premissas *tawaturat* são fonte de certeza.

[104] M e B: "Lei religiosa", C e H: "Lei", K: "Lei Sagrada"

[§21] Em geral, porque não há senão o sêmen que recebe a forma do animal, (as potências animais são emanadas sobre ele a partir dos anjos, os quais, segundo [os filósofos] são princípios das coisas existentes) nunca se produz a partir do sêmen do homem senão um homem e do sêmen do cavalo senão um cavalo, visto que /5/ a ocorrência [do cavalo], a partir do [sêmen] do cavalo, torna-se necessária pela preponderância, na ocasião, da forma do cavalo sobre as outras formas, pois, deste modo, [o sêmen] não recebe senão a forma [que é] objeto de preponderância (*mutarajjakha*), sendo por isso que o trigo nunca germina a partir da cevada, nem a partir da semente da pêra uma maçã. Ademais, vemos que [alguns] tipos de animais são gerados a partir da terra mas nunca procriam, como os vermes, e outros [tipos] que tanto são gerados quanto procriam, como o rato, a serpente e o escorpião, sendo que a geração deles [também] se dá /10/ a partir da terra.

A predisposição deles para receber formas varia devido a coisas desconhecidas para nós, e não está sob o poder do humano o exame delas, pois, segundo [os filósofos], as formas não emanam dos anjos por desejo nem por acaso, nem emanam sobre todos os receptáculos, [mas] apenas [sobre] o que está predisposto por si a recebê-las. As predisposições variam, e seus princípios, segundo [os filósofos], são as configurações dos planetas (*kawakib*) e a variação da relação[105] [291] dos corpos celestes quanto a seus movimentos.

[§22] Já ficou claro a partir disto que nos princípios das predisposições [encontram-se coisas] maravilhosas e prodigiosas, tanto que os mestres da talismânica lograram, a partir do conhecimento das propriedades das substâncias minerais e do conhecimento das estrelas[106], a combinação das potências celestiais com as propriedades minerais. Então, fizeram uso das características[107] destas [propriedades] terrestres e buscaram com elas uma posição[108] específica [dos planetas] e com ela produziram coisas prodigiosas no mundo. Às vezes, espantam serpente e escorpião de um país, [às vezes afastam] percevejos de [outro] país e outras coisas semelhantes que se sabe [estar entre as coisas] da ciência talismânica.

[§23] Se os princípios das predisposições não podem ser determinados[109] , [se] não podemos alcançar o âmago deles e [se] não temos a possibilidade de os enumerar, de onde conheceremos a impossibilidade da predisposição [vir a] ocorrer em alguns corpos[110] pela alteração de seus estágios em um tempo mais curto de modo a que estejam predispostos para receber uma forma para a qual não estavam predispostos anteriormente e que disto surge o milagre? Isso não se nega senão por uma limitação da capacidade de compreensão, [pela falta de] familiaridade com os existentes superiores[111] e pela perplexidade com os segredos[112] de Deus, exaltado seja, com relação à conformação física[113] [dos corpos] e da natureza. Quem

---

[105] C, B: "posições relativas diferentes", H: "diferentes relações".

[106] *'Ilm al-nujum*. M e H: "conhecimento das estrelas", B e C: "qualidade característica dos minerais e das estrelas"

[107] *Shakal*. Diz respeito ao modo, maneira com o que algo se apresenta ou à forma, figura, semelhança que algo possui. (Cf. LANE, 1863). M: "certas formas", C: "modelar", B: "figuras (*shapes*)", K e H: "figuras" (*figures*)

[108] *Tali'*. O termo significa "ascensão", principalmente vinculado aos astros, e pode também significar "horóscopo" (HAVA, p. 428; KAZIMIRSKI, p. 1491). No entanto, acredito que o sentido seja a procura por uma posição dos corpos celestes que, juntamente com o domínio dos poderes das coisas terrestres, faça acontecer ou favoreça o acontecimento de algo singular. Portanto, traduzo *ṭāliʾ makhṣus* por "posição específica" e não por "horóscopo específico" (como M e K) ou "ascensão específica". Esta passagem parece ser ignorada por C. B traduz por "virtude especial".

[109] M: "além da enumeração", B: "critério fixo", K: "inumeráveis".

[110] Tradução alternativa: "de onde conhecemos que a ocorrência de uma predisposição em algum corpo é impossível".

[111] Isto é, os corpos celestes. M: "entes exaltados ", C: "realidades muito sublimes",

[112] *Asrar* (sing: *sir*). Sobre o termo, Cf. JABRE, 1970, 117-119.

[113] *Khilqa*. M: "criação", K: "seres criados", E, B e H: "sendo criado". MARTIN (1994) traduz por "conformação física" por se tratar de um termo que traduz o grego ἡ μορφή. Opto por ela por julgar que melhor se adequa ao contexto, pois acima já se mostrou que não conhecemos todos os elementos que entram na determinação da predisposição para receber uma forma.

perscruta os prodígios das ciências[114] não considera de modo algum improvável, tendo em vista o poder [292] de Deus, o que se relata dos milagres dos profetas.

[§24] Se se diz: nós[115] concedemos a vocês que tudo que é possível está sob o poder de Deus e vocês concedem a nós que tudo que é impossível não está sob o poder [de Deus]. Entre as coisas, há as que se sabe serem impossíveis, as que se sabe serem possíveis e as que o intelecto tem dúvidas /5/, pois não decide ser impossível nem possível. Agora, qual a definição do impossível[116] (*mahal*), segundo vocês[117]?

Se se recorre à combinação entre a negação e a afirmação em uma [mesma] coisa, então digam[118] que [dadas] de duas coisas, esta não sendo aquela e aquela não sendo esta[119], a existência de uma delas não demanda a existência da outra. /§25/ E digam que Deus tem o poder de produzir uma vontade sem o conhecimento do que é querido e [tem o poder de] produzir conhecimento sem vida e [digam que Deus] tem o poder de movimentar a mão de um morto, /10/ sentá-lo e com a mão [dele] escrever volumes de livros e realizar uma atividade [manual] com os olhos abertos, e com a visão fixa [na atividade], embora não enxergue, não esteja vivo, nem tenha poder. Apenas Deus, louvado seja, produz, movendo as mãos [do morto] estas ações ordenadas, e o movimento vem de Deus. Permitindo-se isto, invalida-se a diferença entre o movimento voluntário e /293/ o tremor, pois a ação habilidosa[120] não indicaria nem o conhecimento nem o poder do agente.

[§26] É preciso, [então, que Deus] tenha o poder de converter os gêneros. Portanto, ele converteria a substância em acidente, e converteria conhecimento em poder, negrura em brancura e som em cheiro, assim como teve o poder de converter o inanimado em animado e a pedra em ouro. Além destas, seguir-se-iam [outras] incontáveis impossibilidades.

[§27] Responde-se[121] que não se tem poder sobre o impossível[122]. A impossibilidade [consiste em] afirmar e negar algo simultaneamente, afirmar o mais específico e, simultaneamente, negar o mais geral ou afirmar duas coisas e, simultaneamente, negar uma [delas]. O que não se reduz a estes [três tipos] não é uma impossibilidade e o que não [se reduz] a uma impossibilidade está sob o poder [de Deus][123].

[§28] Quanto a combinar preto e branco, é uma impossibilidade, pois entendemos pela afirmação da forma do preto no receptáculo a negação da aparência do branco e a existência do preto. Portanto, sendo compreendida a negação /10/ do branco pela afirmação do preto, a afirmação e a negação simultâneas do branco é uma impossibilidade. Assim, não é concebível que uma pessoa esteja em dois lugares [ao mesmo tempo] pois entendemos pela [afirmação] de ela estar em casa seu não estar em [um lugar] que não a casa.

---

[114] M: "quem estuda [indutivamente] as maravilhas das ciências", B: "quem tem examinado as muitas maravilhas das ciências".

[115] Isto é, filósofos.

[116] Sobre os sentidos de impossibilidade na discussão sobre causalidade, ver WOLFSON, 1976, p. 578 et seq.

[117] Isto é, filósofos.

[118] C: "admitam". Apesar de aparentemente ser este o sentido pretendido, não é contemplado pelos dicionários consultados.

[119] Cf. a formulação do problema no início do texto (§1).

[120] Ou "ação que se atribui ser decorrente de sabedoria" (cf. LANE, 1863). M: "ato bem projetado", C: "ato ponderado", B: "ato judicioso", H: ato prudente".

[121] Ou seja, Al-Ghazali responde às consequências que os filósofos teriam que admitir caso considerassem o impossível ser apenas a violação do princípio de não-contradição (§24).

[122] Lit.: "o impossível não é objeto do poder". Ou seja, o impossível é aquilo que não pode ser feito. Trata-se de uma definição de impossível e não faz referência específica a Deus, como traduz C e B. M: "o impossível é aquilo que não tem o poder [de ser realizado], H: "Ninguém [nem mesmo Deus] tem poder sobre o impossível".

[123] Lit.: "o que não [se reduz] a uma impossibilidade é objeto do poder [de Deus]".

Portanto, não é possível supor que ela esteja [em um lugar] que não a casa simultaneamente ao estar em casa, entendendo-se pela negação [de estar em casa] o [estar em outro lugar] que não a casa. Do mesmo modo entendemos por vontade uma busca pelo conhecido: se se assume uma busca e não se conhece [o que se busca] não haverá vontade |294|. Nisto[124] haveria a negação do que entendemos por [vontade]. Também seria impossível produzir no inanimado o conhecimento, pois entendemos por inanimado aquilo que não apreende. Se se produz nele apreensão, então denominá-lo inanimado pelo sentido que entendemos por [inanimado] seria impossível. Se [o inanimado] não apreende, então denominar aquilo que é produzido[125] conhecimento, enquanto seu receptáculo não apreende nada, é impossível. Este, então, é o motivo [pelo qual a produção da apreensão no inanimado] é impossível[126].

[§29] Quanto a converter /5/ os gêneros[127], alguns *mutakallimun*[128] já falavam que Deus tem o poder [de o fazer]. Dizemos que o vir a ser de uma coisa em outra coisa não é inteligível pois o preto, quando é transformado em panela[129], por exemplo, o preto permanece [existindo] ou não? Se não permanece[130], então não é transformado, mas ele deixa de existir e outra vem a existir. E se [permanece] existindo simultaneamente com a panela, então não foi transformado, mas outra [coisa] foi adicionada a ele.

Se o preto permanece [existindo] e a panela deixa de existir, então ele não se transformou, mas permaneceu o que era. Quando /10/ dizemos que o sangue se transformou em sêmen queremos [dizer] com isso que esta matéria por si se despiu de uma forma e vestiu-se com outra forma. Em suma, uma forma reduziu-se à inexistência e uma forma começou a ser, e haveria aí uma matéria subsistente a qual ocorreria sucessivamente duas formas. Quando dizemos que a água se transformou em ar por meio do aquecimento, queremos [dizer] com isto que a matéria receptiva da forma da água despe-se desta forma e recebe outra forma, pois a matéria é comum e o atributo muda. |295|

O mesmo ocorre quando dizemos que o cajado se transformou em uma cobra e a terra em animal. Entre o acidente e a substância não há uma matéria comum, [assim como] não há entre o preto e a panela e entre o restante dos gêneros uma matéria comum. Portanto, por causa disto[131], isto[132] é impossível.

Quanto a Deus mover a mão de um morto e colocá-lo na forma de alguém vivo, sentado e escrevendo, de modo que a partir do movimento de sua mão decorra uma escrita ordenada, [isto] não é impossível

---

[124] Isto é, supor uma vontade sem se ter conhecimento do que é buscado.

[125] Isto é, a apreensão.

[126] Sigo H.

[127] Conforme observa GRIFFEL (2009, p. 159) o termo "gênero" (*ajnas*) é usado aqui no sentido empregado pelo *kalam*, principalmente o ash'arita, ou seja, diz respeito aos corpos que se consistem de átomos. O sentido não seria aristotélico, conforme defende GOODMAN (1978).

[128] M: "Teólogos dialéticos islâmicos".

[129] M: "panela", C: "capacidade [de ação]", B, K, H: "poder". GRIFFEL (2009, p. 159) também reconhece a tradução por "panela". WOLFSON (1976, p. 588) traduz por "poder" e afirma que a referência de al-Ghazali é uma passagem da *Maqalat*, de al-Ash'ari, em que se lê: "Alguns dizem [...] que Deus tem o poder de transformar corpos em acidentes e acidentes em corpos [...]. E alguns dizem que a descrição de Deus como tendo poder sobre isso é impossível, pois a transformação [sobre a qual Deus tem poder] é apenas a destruição em uma coisa de um conjunto de acidentes e a criação nela de outro conjunto de acidentes" (p. 567, ll. 7-12). Se este for o caso, traduzir por "poder" não faz sentido, pois "preto" e "poder" são dois acidentes.

[130] Lit.: "inexistente".

[131] Isto é, não haver matéria comum entre acidente e substância e entre os gêneros.

[132] Isto é, a transformação entre gêneros.

por si enquanto os eventos couberem a uma vontade livre para escolher[133]. Isto é negado apenas por causa do recorrente hábito do contrário[134].

[§30] [Quanto à] afirmação [dos filósofos] de que com isso se invalida a evidência de que o ato ordenado [é efetuado] em virtude do conhecimento do agente, isto não é [o caso], pois agora o agente é Deus, a quem se atribui sabedoria[135], e é agente do ato [ordenado].

[§31] Quanto à afirmação [dos filósofos] de que não permaneceria a diferença entre o tremor e o movimento voluntário, diríamos que aprendemos isto por nós mesmos, pois observamos em nós mesmos a diferença entre estes dois casos e expressamos o sentido desta diferença pela capacidade, pois sabemos que |296| dois casos possíveis, a ocorrência de um [se dá] sob uma condição e a do outro sobre [outra] condição. Em uma condição o movimento é produzido pela capacidade [de o produzir] e em outra condição o movimento é produzido sem a capacidade [de o produzir].

Quando olhamos para outra [pessoa] diferente de nós e vemos vários movimentos ordenados ocorre em nós o conhecimento da capacidade[136] delas [de os realizar] e estes conhecimentos Deus os produz, louvado seja, por meio da regularidade dos hábitos[137] por meio dos quais se conhece a existência de um dos tipos possíveis, mas não torna evidente a impossibilidade do segundo tipo.

Referências bibliográficas:

ABRAHAMOV. 1988. Al-Ghazali's Theory of Causality. *Studia Islamica* 67, 1988: 75-98.

ABU ZAYD. 1968. *Ghazali on Divine Attributes*: A Critical and Annotated Translation of the Chapters on Divine Attributes and their Properties in *al-Iqtisad fi-l-I'tiqad* of Iman Al-Ghazali. Thesis, McGill University, 1968.

ABU ZAYD. 1970. *Al-Ghazali on Divine Predicates and their Properties*: A Critical and Annotated Translation of These Chapters in *Al-iqtisad fi-l-i'tiqad*. Lahore: SH. Muhammad Ashraf, 1970.

AHMAD, 'A. T. 1981. *Al-Ghazali's View on Logic*. Ph. D. Thesis, University of Edinburgh, 1981.

ALGAZEL. 1927. *Tahafot al-falasifat*. Texte arabe établi et accompagné d'un sommaire latin et d'index par Maurice Bouyges. Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1927.

AL-GHAZALI. 1963. *Incoherence of the Philosophers*. Lahore: Pakistan Philosophical Congress, 1963.

AL-GHAZALI. 1972. *Tahafut al-falasifa*. Ed. Dunya. Cahira, Dar al-ma'arif, 1972.

[133] M: "ser dotado de escolha", C: "ser dotado de liberdade de escolha", B: "ser voluntário", K e H: "alguém que age por escolha".

[134] Ou seja, não temos o hábito de ver um morto escrevendo.

[135] M-ḥ-k-m pode ser lido *muḥakkam*, árbitro e *muḥakkim*, a quem se atribui sabedoria (*ḥikma*) ou quem controla eventos (Cf. LANE, 1863). Tendo em vista o contexto e as diferentes traduções, opto por "a quem se atribui sabedoria". Nesse sentido, não sigo a variante proposta por M de ler '*alim* (cognoscente) em vez de *fa'il* (agente), pois assim a passagem guarda a relação entre ação e conhecimento, conforme exposto por Al-Ghazali acima.

[136] Traduzo *qudra* neste caso como capacidade, e não como poder.

[137] C, B, H e M: "curso habitual" (dos eventos).

AL-GHAZALI. 1973. The Incoherence of the Philosophers, Concerning the Natural Sciences. Transl. Arthur Hyman. In: HYMAN; WALSH (Eds.). *Philosophy in the Middle Ages*, 2nd ed. Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1973: 278-284.

AL-GHAZALI. 1994. *Tahafut al-falasifa*. Ed. Byju. Damascus, 1994.

AL-GHAZALI. 2000. *The Incoherence of the Philosophers*. A parallel English-Arabic text translated, introduced, and annotated by Michael E. Marmura. 2nd. Ed. Brigham Young University Press, 2000.

AL-GHAZALI. 2014. *Moderation in Belief* (*al-iqtisad fi al-i'tiqad*). Transl. and notes A. M. Yaqub. The University of Chicago Press, 2014.

ALON, I. 1980. Al-Ghazali on Causality. *Journal of the American Oriental Society* 100, 4, 1980: 397-405.

ANAWATI, G. C. 1986. Huduth al-'alam. *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Leiden: E. J. Brill, 1986.

ARIF, S. 2009. Causality in Islamic Philosophy: The Arguments of Ibn Sina. *Islam and Science* 7, 1, 2009.

AVERROÈ. 1997. *L'Incoerenza dell'Incoerenza dei Filosofi*. Trad. Massino Campanini. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1997.

AVERROËS. 1954**.** *Tahafut al-Tahafut* (The Incoherence of the Incoherence), 2 vols. London: Luzac, 1954.

BELLO, I. A. 1989. *The Medieval Islamic Controversy between Philosophy and Orthodoxy*: *'Ijma* and *ta'wil* in the Conflict Between al-Ghazali and Ibn Rushd. Leiden: E. J. Brill, 1989.

BELO, C. 2008. Predestination and Human Responsibility in Medieval Islam: Some Aspects of a Classical Problem. *Didaskalia* 38, 1, 2008: 139-151.

DAIBER, H. 2015. God versus Causality Al-Ghazali's Solution and its Historical Background. In: TAMER (Ed.). *Islam and Rationality*. The Impact of al-Ghazali. Papers Collected on His 900th Anniversary, vol. 1. Leiden: E. J. Brill, 2015.

DAVIS JR. 2005. *Al-Ghazali on Divine Essence*: A Translation from the *Iqtisad fi al-I'tqad* with Notes and Commentary. Thesis, University of Utah, 2005.

DE VLIEGER, A. 1903. *Kitâb al Qadr*. Matériaux pour servir à l'étude la doctrine de la prédestination dans la théologie musulmane. Leiden: E. J. Brill, 1903.

ERAN, A. 2007. Intuition and Inspiration: The Causes of Jewish Thinkers' Objection to Avicenna's Intellectual Prophecy (*Hads*). *Jewish Studies Quarterly*, Volume 14, 2007: 39-71.

FRANK, R. 1991-92. Al-Ghazali on *Taqlid*. Scholars. Theologians and Philosophers. *Zeitschrift für die Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften* 7, 1991-92; 207-52.

FRANK, R. 1992. *Creation and the Cosmic System: Al-Ghazali and Avicenna*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1992.

GARDEN, K. 2010. Al-Mazari al-Dhaki: al-Ghazali's Maghribi Adversary in Nishapur. *Journal of Islamic Studies* 21, 1, 2010: 89-107.

GARDEN, K. 2005. *Al-Ghazali's Contested Revival*: *Ihya' 'ulum al-Din* and its Critics in Khorasan and the Maghrib. Ph. D. Thesis, The University of Chicago, 2005.

GARDET, L. 1997. Al-kada' wa'l-kadar. *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition. Leiden: E. J. Brill, 1997: 365-367.

GIMARET, D. 1980. *Théories de l'acte humain en théologie musulmane* (Theories of Human Action in Islamic Theology), Paris: Vrin, 1980.

GOODMAN, L. 1978. Did al-Ghazâlî Deny Causality? *Studia Islamica* 47, 1978: 83-120.

GOODMAN, L. 2013. Al-Ghazali and Hume on Causality. *Ishraq*: Islamic Philosophy Yearbook 4, 2013: 448-472.

GRIFFEL, F. 2015. Philosophy and Prophecy. In: TAYLOR; LÓPEZ-FARJEAT (Eds.). *The Routledge Companion to Islamic Philosophy.* Routledge, 2015.

GRIFFEL, F. 2004. Al-Ghazali's Concept of Prophecy: The Introduction of Avicennian Psychology into Ash'arite Theology. *Arabic Sciences and Philosophy* 14, 2004: 101-44.

GRIFFEL, F. 2005. *Taqlid* of the Philosophers. Al-Ghazali's Initial Accusation in the *Tahâfut*. In: GUNTHER (Ed.). *Ideas, Images, and Methods of Portrayal. Insights into Arabic Literature and Islam*. Leiden: E. J. Brill, 2005: 253-273.

GRIFFEL, F. 2006. MS London, British Library Or. 3126: An Unknown Work by al-Ghazali on Metaphysics and Philosophical Theology. *Journal of Islamic Studies* 17, 1, 2006: 1-42.

GRIFFEL, F. 2009. Al-Ghazali's Appropriation of Ibn Sina's Views on Causality and the Development of the Sciences in Islam. In: BAYHAN et ali (eds.). *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler / International Ibn Sina Symposium*: Papers. 2 vols. Istanbul: Büyükşehir Belediyesi, 2009: 2:105–126.

GRIFFEL, F. 2009. *Al-Ghazali's Philosophical Theology*. Oxford Univ. Press, 2009.

GRIFFEL, F. 2017. Al-Ghazali's *Incoherence of the Philosophers*. In: EL-ROUAYHEB; SCHMIDTKE (Eds.). *Oxford Handbook of Islamic Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2017: 191-209.

HAVA, J. G. 1899. *Arabic-English Dictionary*. Beyrut: Catholic Press, 1899.

IBN SINA. *Al-Ilahiyat*. Ed. M.Y. Moussa, S. Dunya and S. Zayed, Cairo: Organisme General des Imprimeries Gouvernementales, 1960.

JABRE, F. 1970. *Essai sur le lexique de Ghazali*. Contribution à l›étude de la terminologie de Ghazali dans ses principaux ouvrages à l›exception du *Tahāfut*. Beyrouth: Publications de l'Université Libanaise, 1970.

JANSSENS, J. 2001. Al-Ghazzali's *Tahafut*: Is it Really a Rejection of Ibn Sina's Philosophy. *Journal of Islamic Studies* 12, 1, 2001: 1-17.

JANSSENS, J. 2003. Al-Ghazali and His Use of Avicennian Texts. In: MAROTH (Ed.). *Problems in Arabic Philosophy*. Piliscsaba: The Avicenna Institute of Middle Eastern Studies, 2003: 38-49.

JUYNBOLL, G. H. A. (Ed.). 2007. *Encyclopedia of Canonical Hadith*. Leiden: E. J. Brill, 2007.

KAZIMIRSKI, A. de Biberstein. 1860. *Dictionnaire Arabe-Français*: contenant toutes les racines de la langue arabe: leurs dérivés, tant dans l'idiome vulgaire que dans l'idiome littéral, ainsi que les dialectes d'Alger et de Maroc, 2 Tomes. Paris: Maisonneuve et Co. Éditeurs, 1860.

KILIÇ, M. F. 2016. An Analysis of the Section on Causality in Khojazada's *Tahafut*. Nazariyat Journal for the History of Islamic Philosophy and Science 3, 1, 2016: 43-76.

KUKKONEN, T. 2014. Eternity. In: *Encyclopaedia of Islam* III, Edited by Fleet et ali. Leiden: E. J. Brill, 2014. Consulted online on 06 November 2018.

KUKKONEN, T. 2002. Causality and Cosmology, Arabic Debate. In: KUKKONEN; MARTIKAINEN (Eds.). Infinity, Causality, and Determinism. Cosmological Enterprises and Their Preconditions. Peter Lang, 2002: 19-43

LANE, L. 1863. *Arabic-English Lexicon*, 8 vols. London: Williams & Norgate, 1863.

LAZARUS-YAFEH, H. 1975. *Studies in Al-Ghazali.* Jerusalem: Magnes Press: 1975.

LEVERING, M. 2010. Providence and Predestination in Al-Ghazali. *New Blackfriars* 92, 2010: 55-70.

LIZZINI, O. 2002. Occasionalismo e causalità filosofica la discussione della causalità in al-Ghazali. *Quaestio* 2, 2002: 155-183.

LÓPEZ-FARJEAT, L. X. 2015. Causality in Islamic Philosophy. In: TAYLOR; LÓPEZ-FARJEAT (Eds.). *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*. New York, Routledge, 2015.

MARMURA, M. 1981. Al-Ghazali's Second Causal Theory in the 17th Discussion of his *Tahafut*. In: MOREWEDGE (Ed.). *Islamic Philosophy and Mysticism*. New York: Delmar Press, 1981: 85-112.

MARMURA, M. 1994. Ghazali's Chapter on Divine Power in the *Iqtisad*. A*rabic Sciences and Philosophy* 4, 1994: 279-315.

MARMURA, M. 1995. Ghazalian Causes and Intermediaries: Review Frank. Creation and the Cosmic System: Al-Ghazali and Avicenna. *Journal of the American Oriental Society* 115, 1, 1995: 89-100.

MARTIN, A. 1984. *Averroès, Grand commentaire de la* Métaphysique *d'Aristote*, livre lam-lambda. Paris: Les Belles Lettres, 1984.

MCGINNIS, J. 2006. Occasionalism, Natural Causation and Science in al-Ghazali. In: MONTGOMERY (Ed.). *Arabic Theology Arabic Philosophy from Many to One*. Leuven: Peeters, 2006.

NAGY, G. K. 1997. Al-kada'. *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition. Leiden: E. J. Brill, 1997: 364-365.

ORMSBY, E. 2007. *Ghazali*. Oneworld, 2007.

PERLER, D.; RUDOPH, U. 2000. *Occasionalismus*: Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen und im europäischen Denken. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.

RICHARDSON, K. 2015. Causation in Arabic and Islamic Thought. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2015 Edition). Disponível em https://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/arabic-islamic-causation/. Acessado em 01/2020.

TAYLOR, R. 2015. Primary and Secondary Causality. In: TAYLOR; LÓPEZ-FARJEAT (Eds.). *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*. New York, Routledge, 2015.

TWETTEN, D. 2016. Aristotelian Cosmology and Causality in Classical Arabic Philosophy and Its Greek Background. In: JANOS (Ed.). *Ideas in Motion in Baghdad and Beyond*: Philosophical and Theological Exchanges between Christians and Muslims in the Third/Ninth and Fourth/Tenth Centuries. Liden: E. J. Brill, 2016: 312-433.

VERZA, T. M. 2017. Sobre as Incoerências de al-Ghazali e Averróis: estruturas, conteúdos e projetos filosóficos. In: MILAN; MATOS (Org.). *Diálogo das civilizações*: cultura e passagens. São Paulo: EDUNIFESP, 2017.

VERZA, T. M. 2020. Quando o fogo não queima, quando a decapitação não mata: causalidade no *Tahafut al-falasifa* XVII, de al-Ghazali. *Dissertatio*, volume suplementar 10: 157-185.

WEHR, H. 1980. *Dictionary of Modern Written Arabic*. Lebanon: Librairie du Liban, 1980.

WOLFSON, H. A. 1976. *The Philosophy of Kalam*. Harvard Uni. Press, 1976.

Recebido em 26 de fevereiro de 2020. Aceito em 11 de fevereiro de 2021.