

The book cover features a rich, illuminated border in a medieval manuscript style. The border is composed of a series of circular vignettes, each containing a different scene. These scenes include figures playing musical instruments like harps and lutes, figures in various poses, and figures interacting with animals. The color palette is dominated by earthy tones like ochre and green, with accents of blue and red. The central text is set against a plain white background.

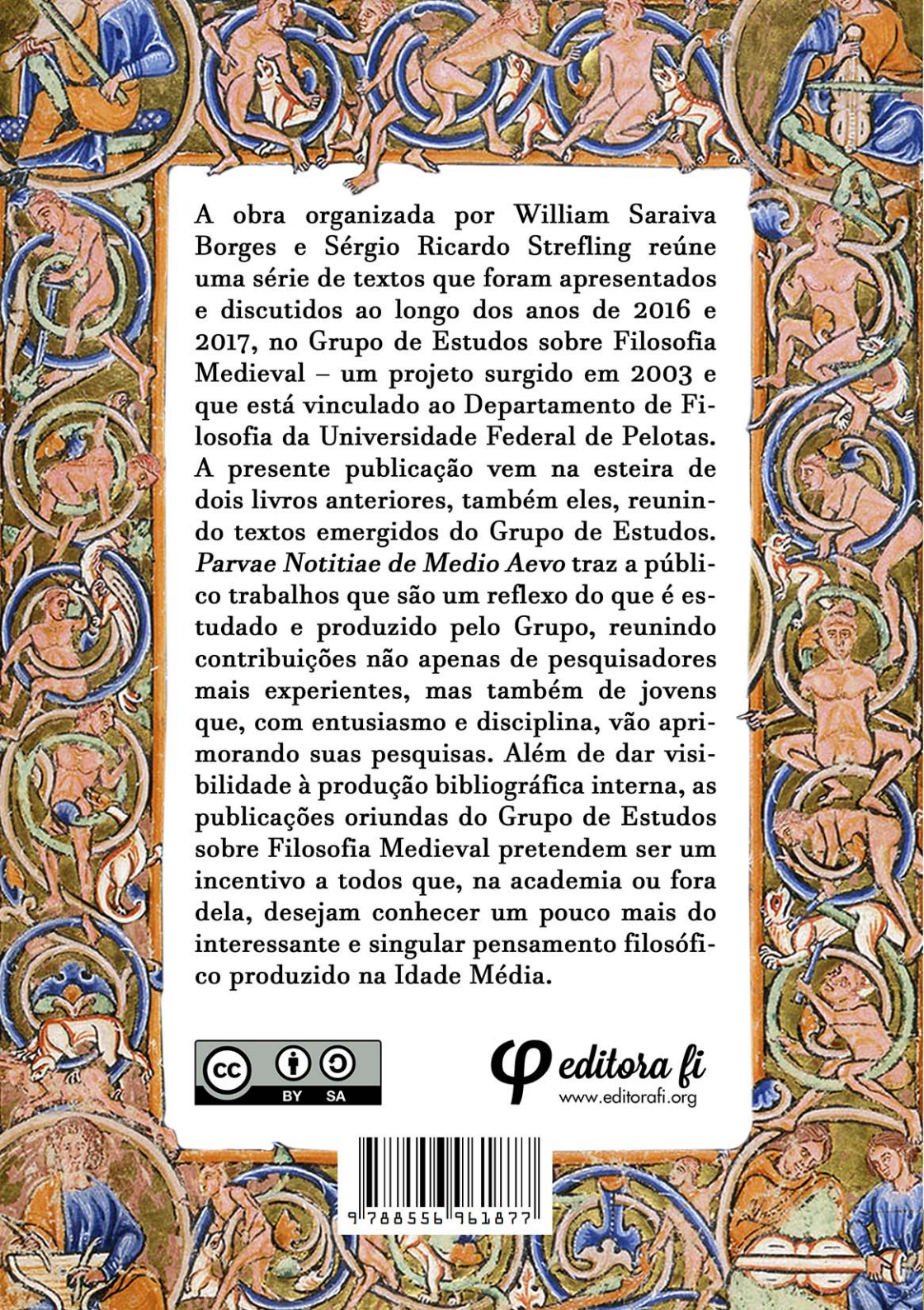
*Parvae Notitiae
de Medio Aevo*

ESTUDOS DE FILOSOFIA MEDIEVAL



William Saraiva Borges
Sérgio Ricardo Strefling
(Organizadores)

φ



A obra organizada por William Saraiva Borges e Sérgio Ricardo Strefling reúne uma série de textos que foram apresentados e discutidos ao longo dos anos de 2016 e 2017, no Grupo de Estudos sobre Filosofia Medieval – um projeto surgido em 2003 e que está vinculado ao Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas. A presente publicação vem na esteira de dois livros anteriores, também eles, reunindo textos emergidos do Grupo de Estudos. *Parvae Notitiae de Medio Aevo* traz a público trabalhos que são um reflexo do que é estudado e produzido pelo Grupo, reunindo contribuições não apenas de pesquisadores mais experientes, mas também de jovens que, com entusiasmo e disciplina, vão aprimorando suas pesquisas. Além de dar visibilidade à produção bibliográfica interna, as publicações oriundas do Grupo de Estudos sobre Filosofia Medieval pretendem ser um incentivo a todos que, na academia ou fora dela, desejam conhecer um pouco mais do interessante e singular pensamento filosófico produzido na Idade Média.



editora fi
www.editorafi.org



*Parvae Notitiae
de Media Aeva*

Estudos de Filosofia Medieval

*Parvae Notitiae
de Media Aeva*

Estudos de Filosofia Medieval

William Saraiva Borges
Sérgio Ricardo Strefling

(Organizadores)

φ editora fi

Diagramação e capa: Lucas Fontella Margoni

Revisão gramatical: Maurício Signorini Dias

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da Creative Commons 4.0
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Associação Brasileira de Editores Científicos

<http://www.abecbrasil.org.br>

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

BORGES, William Saraiva; STREFLING, Sérgio Ricardo (Orgs.).

Parvae Notitiae de Medio Aevo: Estudos de Filosofia Medieval. [recurso eletrônico] / William Saraiva Borges; Sérgio Ricardo Strefling (Orgs.) — Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017.

203 p.

ISBN: 978-85-5696-187-7

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Filosofia Medieval. 2. Estudos. 3. Clássicos. 4. Filosofia Antiga. I. Título. II. Série

CDD 189

Índice para catálogo sistemático:

1. Filosofia Medieval - 189

Sumário

Prefácio

Manoel Luís Cardoso Vasconcellos 9

O conceito de escravidão no horizonte da psicologia moral de Agostinho

Matheus Jeske Vahl 11

O conceito de felicidade na obra *De Beata Vita* de Santo Agostinho

Dinno Camposilvan Zanella 31

A Arte do Discurso: algumas considerações sobre o possível uso de argumentos tópicos retóricos na *Consolação da Filosofia*

Luana Talita da Cruz 43

A ética das virtudes como meio para o alcance da felicidade no *De Consolatione Philosophiae* de Boécio

Maurício Medeiros Vieira 63

Intenção, consentimento e pecado na *Ethica seu Scito Te Ipsum* de Pedro Abelardo

Maria Tereza Schneider de Araújo 87

A estrutura do agir humano no *Tratado dos atos humanos* de Santo Tomás de Aquino

Enir Cigognini 111

Egídio Romano e a metafísica do poder

Lucas Duarte Silva 139

Sobre *O governo dos príncipes* de Egídio Romano

Sérgio Ricardo Strefling 153

A influência de Santo Agostinho e de Platão sobre a Filosofia de Mestre Eckhart (especificamente nos conceitos de interioridade e exterioridade existentes na obra *O Homem Nobre*)

Antonio Carlos Lúcio 173

Uma metodologia de ensino de Filosofia subjacente às *Obras Políticas* de Guilherme de Ockham

William Saraiva Borges 185

Prefácio

Manoel Luís Cardoso Vasconcellos¹

Parvae Notitiae de Medio Aevo: Estudos de Filosofia Medieval, obra organizada por William Saraiva Borges e Sérgio Ricardo Strefling, reúne uma série de textos que foram apresentados e discutidos ao longo dos anos de 2016 e 2017, no Grupo de Estudos sobre Filosofia Medieval – um projeto surgido em 2003 e que está vinculado ao Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas (UFPel).

O escopo precípua do mencionado Grupo de Estudos é propiciar aos estudantes dos Cursos de Filosofia da UFPel (Licenciatura, Bacharelado, Ensino a Distância, Mestrado e Doutorado) e à comunidade, em geral, o conhecimento de autores, temas e obras relacionados à Filosofia do Medievo. Embora a intenção fundamental seja *estudar* o pensamento medieval, o Grupo acabou suscitando, ao longo destes quase 15 anos de ininterruptas atividades, que muitos dos seus integrantes se envolvessem também com a *pesquisa*.

De fato, sob o impulso e a motivação deste Grupo surgiram vários artigos, dissertações de mestrado e projetos de tese de doutoramento. Só neste ano de 2017, o Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPel conta com sete mestrandos e três doutorandos, os quais têm realizado suas pesquisas sobre temas e autores medievais. Também alguns discentes de graduação começam a trilhar os caminhos da pesquisa em decorrência dos conteúdos que são analisados nos dezesseis encontros anuais realizados durante o ano letivo.

A presente publicação vem na esteira de dois livros anteriores, também eles, reunindo textos emergidos do Grupo de Estudos. A exemplo de *Studia Mediaevalia* (Pelotas: Santa Cruz, 2011), organizado por Manoel Luís Cardoso Vasconcellos e Lucas Duarte Silva, e *De Cogitatione Política Mediaeva* (Pelotas: Santa Cruz, 2012), organizado por Sérgio Ricardo Strefling e Lucas Duarte Silva, *Parvae Notitiae de Medio Aevo* traz a público trabalhos

¹ Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Professor Associado junto ao Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas (UFPel). E-mail: vasconcellos.manoel@gmail.com

que são um reflexo do que é estudado e produzido pelo Grupo, reunindo contribuições não apenas de pesquisadores mais experientes, mas também de jovens que, com entusiasmo e disciplina, vão aprimorando suas pesquisas.

Além de dar visibilidade à produção bibliográfica interna, as publicações oriundas do Grupo de Estudos sobre Filosofia Medieval pretendem ser um incentivo a todos que, na academia ou fora dela, desejam conhecer um pouco mais do interessante e singular pensamento filosófico produzido na Idade Média.

Pelotas/RS, julho de 2017.

O conceito de escravidão no horizonte da psicologia moral de Agostinho¹

*Matheus Jeske Vahl*²

1. Introdução

Tendo por base a “metafísica da interioridade” agostiniana e as relações que nela estão implicadas, vemos que a escravidão no pensamento de Agostinho não se trata de um conceito especificamente político. Possui uma ampla elaboração de cunho metafísico-antropológico que diz respeito à condição da natureza humana em caráter universal. Esta visão se contrapõe em vários pontos a uma das principais elaborações teóricas sobre o tema no pensamento antigo, a saber, a que se encontra na *Política* de Aristóteles, onde em linhas gerais, o autor entendia o escravo como uma parte a formar o corpo político da *polis*. Sua fundamentação compreendia a escravidão como uma condição natural de alguns homens estabelecida em caráter irrevogável e absoluto, isto é, constitutiva da natureza em sua totalidade metafísica. Já o que encontramos em Agostinho é um conceito de escravidão entendido como consequência do mal que se faz presente na natureza humana, portanto, de caráter “contingente”. Em Agostinho, a escravidão diz respeito à condição da realidade humana existente, não à sua natureza³.

Ao assumir o cristianismo como fonte teórica de reflexão, Agostinho assume também a ideia de que toda a natureza foi criada por um Deus bom, onipotente e perfeito; que o homem,

¹ Este texto faz parte de uma pesquisa acerca da fundamentação do conceito de escravidão no Ocidente e seus desdobramentos, especialmente no período compreendido como *Escolástica Ibero-Americana*, entre os séculos XV e XVI, no qual, além de Agostinho, vemos a influência da metafísica aristotélica na formação deste conceito. O texto referente à primeira parte desta pesquisa que trata de Aristóteles pode ser encontrado em: *Controvérsia*, São Leopoldo, v. 12, n. 3, 2016, pp. 178-187.

² Doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFil) da Universidade Federal de Pelotas (UFPel). E-mail: matheusjeskevahl@gmail.com

³ Sobre o conceito de “condição” em Agostinho e sua implicação na compreensão da natureza humana desde a doutrina do pecado original ver: NOVAES FILHO, *A Razão em Exercício: Estudos sobre a Filosofia de Agostinho*, pp. 288-322.

nesta realidade, é imagem e semelhança de seu Criador⁴, logo, Agostinho não pode conceber que alguém em tal condição perante um ser com os referidos atributos, possua naturalmente uma condição degradante como a de um escravo. Para ele os homens eram naturalmente iguais, livres em dignidade perante o Ser que os criou, com diversidades⁵, mas nenhuma que justificasse a “dominação” de um homem sobre outro⁶.

Sob este horizonte o seu pensamento apresenta uma diferença básica entre dominação e subordinação. Esta última provém da ordem natural das coisas e é própria de uma natureza onde existem diferenças, é o caso, por exemplo, da organização familiar e da política, onde a subordinação obedece a uma ordem cujo fim é a paz, porém, sem ferir a dignidade natural de cada indivíduo⁷. Já a dominação é uma forma de agir que não é própria da natureza humana, mas que se estabelece nela em função do pecado original⁸. Em função deste os homens são levados a relacionar-se entre si da mesma forma que se relacionam com seus bens⁹, numa relação de posse e dominação. A escravidão,

⁴ Sobre o conceito de “Metafísica da Criação” em Agostinho ver: OLIVEIRA E SILVA, *Ordem e Ser: Ontologia da Relação em Santo Agostinho*, pp. 15-30.

⁵ Segundo OLIVEIRA E SILVA, *Ordem e Ser: Ontologia da Relação em Santo Agostinho*, p. 25, todo o pensamento agostiniano é devedor de um referencial metafísico que pretende resolver o problema da relação entre a unidade e a multiplicidade tendo como base o paradigma trinitário onde os diferentes seres encontram sua unidade no princípio Uno que preserva suas identidades e integra suas diferenças. Esta questão já esboçada em *De Ordine* na resolução do “Filosofema da Ordem” no embate, sobretudo, com o estoicismo, acompanha toda obra do autor como uma matriz sob a qual ele sedimenta sua descrição da realidade.

⁶ Ver a forma como Agostinho elabora esta simetria nas relações a partir de um comentário ao mandamento divino que reza: “*Amarás a teu próximo como a ti mesmo*”, contido no L^o I de *De Doctrina Cristiana*. Aqui o autor fomenta uma espécie de “lei natural” na forma humana de conexão dos seres.

⁷ Agostinho trata a respeito da organização fraterna dos homens e da família como base da mesma no L^o XIX, 8 de *De Civitate Dei*.

⁸ Este tema é tratado no L^o I, 22-35 de *De Doctrina Cristiana*.

⁹ Sobre este ponto ver: “*De natura et boni*” entre os L^o II-VIII. Ao amar um bem inferior que é passageiro o homem projeta o sentido de seu ser sobre ele, assim, seus iguais que podem tomar-lhe por circunstâncias naturais este bem, tornam-se seus inimigos. Sobre este ponto ver ainda a interpretação agostiniana do mito de Caim e Abel ao falar da origem das “duas cidades” em *De Civitate Dei* L^o XI-XII.

Agostinho reconhece que se institui neste prisma, mas pode ser integrada à Ordem¹⁰ na perspectiva da justiça divina.

A escravidão, para Agostinho, é consequência do pecado original e não condição da natureza, sendo sua instituição política apenas uma situação contingente que pode ser até mesmo superada e eliminada em certo aspecto, sobretudo, na medida em que se toma o pensamento de Agostinho sob um horizonte mais amplo, que nos leva a conceber a escravidão como algo que não é próprio apenas de alguns homens naturalmente “escolhidos”, mas uma situação a que todo gênero humano está submetido enquanto moral e ontologicamente marcado pelo pecado original¹¹.

2. A origem da metafísica da escravidão humana

Uma vez que a escravidão se trata de uma consequência histórico-metafísica do pecado original¹², a compreensão de sua origem requer que efetueemos “um passo atrás” na teoria do autor e entendamos, em nível antropológico, como ocorre a manifestação deste pecado na natureza humana. Mais precisamente, vamos abordá-lo à luz de um conflito interno que se estabelece na realidade do homem, nomeadamente, entre o âmbito da racionalidade, que deve pautar toda ação livre e o âmbito das paixões. Este último diz respeito aos movimentos naturais da corporeidade e passa, na visão do autor, a expressar uma defectibilidade na natureza humana em função da

¹⁰Sobre a integração do mal na ordem criada como parte do processo de reconstrução da condição humana pecadora ver: OLIVEIRA E SILVA, *Ordem e Ser: Ontologia da Relação em Santo Agostinho*, p. 35.

¹¹ Como Aristóteles, Agostinho no L^o XIX de sua obra *De Civitate Dei*, vê a família como a célula nuclear de toda estrutura política da sociedade e situa nela o escravo, contudo, o bem da cidade ou em seu caso do Império, não é o fim último a ser buscado pelo homem, ele é apenas meio de um processo mais amplo. Sobre este ponto ver: DODARO, *Cristo e a sociedade justa no pensamento de Agostinho*, p. 245.

¹² Sobre a visão agostiniana do pecado como uma forma de “doença” presente na história humana ver: RICOEUR, P. *O Conflito das Interpretações*. Trad. F. M. Sá Correia. Porto: Ed. Rés, 1988.

concupiscência¹³, entendida como a manifestação da presença do mal no homem. Para Agostinho, de acordo com a ordem natural, é mister “que a mente seja mais poderosa do que a paixão e pelo mesmo fato será totalmente justo e correto que a mente a domine”¹⁴.

Todavia, a consequência mais direta do pecado na natureza é que esta ordem não é respeitada, é invertida, e o “elemento corporal”, isto é, aquele que nasce da ação da concupiscência sobre as paixões, passa a ter maior força de dominação sobre a realidade humana do que o “elemento espiritual”. Exatamente nisto está para Agostinho “a origem da escravidão”. Ao assumir e estabelecer em sua alma esta inversão, o homem como um todo passa a estar submetido a um elemento inferior à sua condição, não por uma imposição de sua natureza ou de Deus, mas pelo mau uso de sua liberdade que se deixa seduzir por estes bens inferiores.¹⁵ É do próprio movimento da vontade livre do homem, enquanto indivíduo, que nasce o princípio de sua “escravização”.

Portanto, não há nenhuma outra realidade que torne a mente cúmplice da paixão a não ser a própria vontade e o livre-arbítrio [...]. O império das paixões ao lhe impor sua tirania perturba todo o espírito e a vida desse homem, pela variedade e oposição de mil tempestades, que tem de enfrentar. Ir do temor ao desejo; da ansiedade mortal à vã e falsa alegria; dos tormentos por ter perdido um objeto que amava ao ardor de adquirir um que ainda não possui [...], quantas inumeráveis perturbações são

¹³ Este termo designa uma espécie de força externa presente na realidade desde o pecado original que age sobre as paixões humanas, sobre isto ver: BURNELL, *Concupiscencia*, pp. 300-306.

¹⁴ AGOSTINHO, *De libero arbitrio*, livro I, capítulo 10, 20.

¹⁵ Para Agostinho os bens classificados como inferiores não são o mal propriamente dito, este deriva da escolha defectiva da vontade humana em valorá-los e escolhê-los em detrimento dos que se considera os bens superiores. O mal se alicerça, portanto, neste movimento de rejeição dos bens virtuosos, o que torna a alma refém de sua escolha e assim suscetível ao permanente apelo por satisfação que estes bens exercem sobre a vontade humana. Nesta situação a alma humana se diminui e se torna semelhante a estes bens, perdendo a identidade de sua essência.

o cortejo habitual das paixões, quando elas exercem seu reinado¹⁶.

Esta é a condição em que vivem todos os seres humanos após a queda¹⁷ do primeiro homem e a entrada do pecado original na história, uma condição que pode e deve ser *moralmente* superada porque sobre ela se alicerçam as desigualdades e os males que a humanidade experimenta na facticidade da história. Contudo, assim como não é por uma determinação da natureza que ela se institui, do mesmo modo sua superação depende do quanto cada homem é capaz, pelo movimento livre de sua vontade, de afastar-se do domínio das paixões e alcançar a sabedoria que purifica sua condição. Assim, pode-se dizer que a história da humanidade se configura como a história de um conflito interno em que a virtude tenta se afirmar sobre um vício que quer dominar a natureza humana.

Tal prazer ocorre tanto no comer e beber para viver quanto no prazer para coabitar e propagar a espécie. Quando preferido à virtude, é apetecido por si mesmo e, nesse caso, a virtude não passa de um meio para conseguir ou conservar o prazer corporal. Esta vida é desfigurada porque a virtude serve ao prazer como a um senhor, embora seja certo não merecer esse nome semelhante virtude [...]. Enfim, o prazer se une à virtude quando nem esta nem aquele são apetecidos um pelo outro, mas cada qual o é por si mesmo¹⁸.

No L^o I de “*De libero arbitrio*”, Agostinho dedica sua reflexão a mostrar como esta submissão da alma às paixões não está inscrita na natureza humana. Aqui ele rechaça qualquer participação do destino, de Deus ou da natureza no processo que origina a “queda”. Agostinho reforça veementemente o papel da liberdade humana neste processo. Para ele, a condição de pecado tem sua origem num movimento de caráter imanente, que unicamente assim altera de forma contingente a natureza humana.

¹⁶ AGOSTINHO, *De libero arbitrio*, livro I, capítulo 11, 21-22.

¹⁷ Sobre as formas da existência humana no pecado em Agostinho ver: FREDRIKSEN, *Pecado: a história primitiva de uma ideia*, p. 144.

¹⁸ AGOSTINHO, *De Civitate Dei*, livro XIX, 1.

Portanto, o nível da ação moral, do qual redundam a submissão ao pecado ou mesmo sua superação é medido na intimidade de cada alma, onde em sua singularidade “todas” possuem a mesma condição e, por isso, não há nenhuma alma que possua um “direito natural” de governar a outra, “não somente porque a excelência é igual em uma e outra, mas, também, porque uma mente não poderia obrigar a outra a se tornar viciada, sem ela mesma decair de sua justiça e tornar-se viciada”¹⁹.

O pensamento de Agostinho não apresenta nenhum nível de disparidade da razão que possa justificar a diferença na condição entre os homens. Todos possuem as mesmas condições, do ponto de vista moral, de desenvolvimento das capacidades que lhes conduzem à felicidade, porém, nem todos as desenvolvem da mesma forma e no mesmo nível, especificamente pela relação com a concupiscência presente parasitariamente em sua natureza. Tal diferença não tem origem na natureza dos homens, mas no livre movimento de sua vontade que é sempre contingente. Portanto, o ponto que determina a diferença entre os homens não é sua natureza metafísica, mas o nível de ação de uma faculdade que pertence à imanência da história, e tem por expressão a deliberação acerca dos bens presentes na realidade.

Neste ponto, vale ressaltar uma diferença crucial entre a perspectiva agostiniana e o pensamento aristotélico. Para Aristóteles, um homem era escravo porque não possuía em sua natureza a capacidade de deliberação em função de uma racionalidade de grau inferior, o que naturalmente lhe conduz a submeter-se a outrem²⁰. Já para Agostinho, acontece o contrário, o homem vem a ocupar a condição de escravo, por usar livremente de maneira errada a capacidade deliberativa que está em sua natureza ou por sofrer a consequência deste mau uso na história de seu gênero.

Se por nossa boa vontade amamos e abraçamos essa mesma boa vontade, preferindo-a a todas as outras coisas, cuja conservação

¹⁹ AGOSTINHO, *De libero arbitrio*, livro I, capítulo 10, 20.

²⁰ Sobre este ponto ver: ARISTÓTELES, *Política*, livro I, 1260a 10-30.

não depende de nosso querer, a consequência será, como nos indica a razão, que nossa alma esteja dotada de todas aquelas virtudes cuja posse constitui precisamente a vida conforme a retidão e a honestidade. De onde se segue a conclusão: todo aquele que viver conforme a retidão e honestidade, se quiser pôr esse bem acima de todos os bens passageiros da vida, realiza conquista tão grande. [...]. Por qual motivo concordamos que é voluntariamente que os homens a merecem. E acontece que voluntariamente também chegam a uma vida de infortúnios. E assim recebem o que merecem²¹.

Todavia, a escravidão como instituição política, não nasce de uma simples relação causal com a culpa proveniente da má escolha do indivíduo, ela situa-se no âmbito das consequências históricas do pecado original, entendidas por Agostinho no plano da justiça²². A origem da justiça está no agir deliberado de Deus cuja vontade não pode ser de forma alguma corrompida. Se a realidade foi criada em uma ordem sob o prisma de um princípio justo e este foi comprometido pelo homem, cabe ao próprio Criador estabelecer a integração desta mácula à ordem original de modo que os homens possam atingir a felicidade, o que não ocorre sem que eles façam a experiência das consequências negativas oriundas das más escolhas realizadas²³.

Neste sentido, a escravidão como instituição é compreendida no horizonte da ideia de “castigo”, como um processo de educação e regeneração da alma humana. Para Agostinho, Deus é sumamente bom, porém, justo. Logo, é na vivência da consequência de seu erro que o homem experimentará a justiça. Seguindo a perspectiva já anunciada pelos

²¹ AGOSTINHO, *De libero arbitrio*, livro II, capítulo 14, 30.

²² AGOSTINHO, *De libero arbitrio*, livro III, capítulo 10, 11.

²³ Este um dos pontos mais delicados do pensamento de Agostinho. O autor concebe que a consequência do pecado não ocorre unicamente à pessoa que livremente o cometeu, mas a todo o gênero humano que descende do primeiro homem pecador, Adão. O pecado é assim uma espécie de doença, cujos males todos sofremos por sermos humanos. Assim, Agostinho insere o ato deliberativo individual do pecado em uma cosmologia que abarca a humanidade inteira em sua história. Sobre este ponto RICOEUR, P. *O Conflito das Interpretações*. Trad. F. M. Sá Correia. Porto: Ed. Rés, 1988.

gregos²⁴ de que o princípio universal da justiça consiste em “dar a cada um o que lhe é devido”, Agostinho assim entende a ação divina, todavia, não a concebe como pautada por um critério impresso na natureza, mas tendo em vista a recuperação do gênero humano e a superação do pecado original que lhe impede de viver na justiça de sua forma natural. A escravidão é, portanto, uma condição que, não pertencendo naturalmente à ordem metafísica da criação, pode, sob determinadas condições²⁵, ser integrada a ela de forma justa no processo de recuperação da natureza humana, conforme o autor confirma dizendo:

Considera, por aí, igualmente, a diversidade existente nas almas e encontrarás como compreender que essa miséria da qual te lamentas também possui seu papel na perfeição do universo. Essa perfeição faz com que nada falte, sequer essas almas que tiveram de se tornar infelizes por terem querido livremente ser pecadoras. E não se pode dizer que Deus não devia ter dado existência a essas almas [...], não são os pecados mesmos, nem as desgraças mesmas, que são necessários à perfeição do universo, mas as almas enquanto almas [...]. Porque na verdade, nem o pecado nem o castigo do pecado são seres à parte, mas estados acidentais dos seres. O pecado voluntário leva a um estado acidental de desordem vergonhosa, ao qual segue o estado penal, precisamente para o colocar no lugar que lhe corresponde, para não haver uma desordem dentro da ordem universal. Força o castigo a harmonizar-se o pecado com a ordem do universo²⁶.

A escravidão que se institui em nível político é, pois, no âmbito metafísico, o estado penal a que o autor se refere. Para a compreensão deste paradoxo em Agostinho, é preciso trazer a lume a forma como ele compreende a relação entre lei eterna e lei temporal. A lei eterna é aquela lei a partir da qual todas as coisas foram criadas, nela está contido o “ser” de cada criatura. Consiste

²⁴ Sobre este ponto ver: PLATÃO, *República*, livro I, onde o tema da justiça como equidade é tratado com profundidade.

²⁵ Sobre as condições do escravo na perspectiva agostiniana de uma sociedade cristianizada ver: COSTA, *A Força coercitiva: um instrumento a serviço da pax temporalis na civitas, segundo Santo Agostinho*, pp. 5-14.

²⁶ AGOSTINHO, *De libero arbitrio*, livro III, capítulo 9, 25-26.

na lei em que a realidade deveria acontecer. Esta lei, disponível à razão, orienta o que se preserva na ordem, portanto, a ela contrapõe-se a concupiscência. Com a finalidade de corrigir os efeitos da concupiscência na ordem social é construída pelos homens, em nível imanente, a lei humana ou civil, que consiste num instrumento para corrigir a ação humana e orientá-la à lei eterna. A escravidão enquanto instituição insere-se no âmbito da lei temporal, não está inscrita na lei eterna, por isso, é contingente e histórica, até mesmo porque, embora inspirada na lei eterna, a lei temporal nunca é perfeita e está sempre sujeita à mutabilidade das coisas temporais.

Do ponto de vista moral, o objetivo do homem não deve ser preservar a lei civil, esta deve ser cumprida²⁷, mas em função da lei eterna. Logo, para o bom agir moral, o horizonte da racionalidade humana deve voltar-se para a lei eterna, a situação da condição humana frente a ela é que deve determinar o que a lei civil precisa corrigir. Neste sentido, Agostinho admite a existência de certa diferença entre a condição racional dos homens, todavia, não se trata de uma diferença natural, mas que se dá em função do quanto, por causa da presença do pecado, cada alma em sua racionalidade consegue compreender a lei, isto é, o seu “como ser” e “como agir”. Diz Agostinho que “existem tantas sabedorias quanto se pode contar os sábios, porque há tantas inteligências humanas quanto homens [...], se o Bem supremo é o único e bem para todos, é preciso que a verdade também o seja”²⁸.

O que determina a situação de cada homem é seu grau de participação na verdade, mais precisamente de compreensão da lei eterna e o quanto sua alma está submetida à concupiscência do pecado original. Assim, dizemos que ela é mais virtuosa, prudente ou corajosa “conforme a modalidade com que se apresenta nosso estado moral. E nós formamos esses julgamentos de acordo com aquelas regras da verdade que todos possuímos em comum”²⁹. A

²⁷ Sobre o estatuto da lei em Agostinho, ver: COTTA, *La Città politica di Sant' Agostino*. Milano: Edizioni di Comunità, 1960.

²⁸ AGOSTINHO, *De libero arbitrio*, livro II, capítulo 9, 27.

²⁹ AGOSTINHO, *De libero arbitrio*, livro II, capítulo 12, 34.

condição histórica de cada homem deriva, portanto, de dois eixos: do nível de afecção que sofre do pecado original pela concupiscência e, por conseguinte, da forma como vive frente a ela e das escolhas que realiza voluntariamente.

A liberdade segundo esta perspectiva, não possui um caráter unicamente civil, mas metafísico, ou seja, o homem é tão mais livre quanto mais compreende a lei eterna que o liberta das amarras oriundas da concupiscência, e pode assim viver mais próximo à lei eterna, o que nos leva a concluir que na visão do autor a liberdade não provém necessariamente da “situação civil”, mas do quanto a alma é capaz de cultivar a virtude, por isso, “ninguém se torna prudente pela prudência de determinada pessoa [...], mas sim, conformando seu espírito àquelas regras imutáveis, aqueles luzeiros de virtudes que subsistem inalterados numa vida incorruptível comum a todos”³⁰. Em outras palavras, o “ser livre” para Agostinho não é um postulado ontológico inscrito na natureza, nem uma garantia civil que permite ao homem fazer escolhas indeterminadamente, mas um “estado de ser” de caráter qualitativo, na medida em que depende do nível de virtuosidade que a alma humana consegue atingir e do quanto ela consegue tornar-se autônoma em relação aos apelos da concupiscência atrelada à sua natureza.

3. O lugar do escravo na vida social segundo Agostinho

A relação com a lei eterna compete ao foro íntimo de cada homem. Todavia, a origem da escravidão em nível social está diretamente atrelada a ela. Na visão agostiniana, as relações sociais dependem do cultivo das virtudes da alma, e enquanto a história humana se encontrar submetida ao pecado original, estas relações sempre apresentarão uma situação de conflito. Por isso, as virtudes morais devem ser cultivadas como meios pelos quais a alma pode purificar-se e, por conseguinte, transformar a vida social. Neste horizonte que se deve compreender a escravidão como instituição social.

³⁰AGOSTINHO, *De libero arbitrio*, livro II, capítulo 19, 51.

Segundo Agostinho, mesmo alguém como um sábio, reconhecido socialmente pelo cultivo destas virtudes em sua alma, pode vir a tornar-se escravo de suas paixões e o escravo, cuja condição é consequência do pecado que pertence ao gênero humano, pode vir a purificar sua alma ainda que nesta condição. Isto porque, independentemente da posição que ocupam na estrutura social, ambos estão igualmente submetidos a uma permanente situação de conflito moral interno, a qual pode tanto progredir quanto regredir na dinâmica histórica que está em permanente tensão. “Há nesses males grande força que obriga o homem, inclusive o sábio, a deixar de ser homem”³¹.

Aquele que nasce e cultiva a virtude para atingir a contemplação pode em algum momento perder este horizonte, o mesmo ocorre com o escravo, que ainda que em uma situação politicamente diversa do sábio, se cultivar internamente a virtude, pode vir a atingir a contemplação estando em uma condição social adversa. O ponto decisivo está na relação interna da alma com o divino. A estrutura social é tão somente uma mediação contingente, pois, a identidade do sujeito anímico³² de um escravo e de um sábio, do ponto de vista metafísico é a mesma. O que os diferencia é o grau de cultivo da virtude e o quanto ambos se mostram afetados pelo pecado original³³.

O mal na visão de Agostinho não é uma substância, apenas uma força interna que se produziu na natureza humana e faz com que o ser tenda ao nada, isto é, à destruição de sua própria condição. O pecado consiste exatamente em uma

³¹ AGOSTINHO, *De Civitate Dei*, livro XIX, capítulo 4.

³² Sobre a identidade do sujeito interior em Agostinho ver: CARY, P. *Augustine's Invention of the inner self: The legacy of a Cristian Platonist*. Oxford: University Press, 2000.

³³ BIGNOTTO, N. O conflito das liberdades: Santo Agostinho. In: *Revista Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte: FAFICH, v. 19, n 58, p. 327-359, 1992, comenta que com o cristianismo agostiniano temos uma grande revolução na concepção política da antiguidade, pois, a partir da perspectiva da interioridade e da lei eterna, o homem deixa de se reconhecer na pertença a uma coletividade imediata como a estrutura política da polis, ou mesmo mais ampla como o Império Romano, mas ainda de caráter exterior, e passa a conceber sua identidade em um plano metafísico onde sua alma liga-se diretamente ao Deus que é princípio único da realidade, através de um processo pessoal e íntimo que em certo sentido pode prescindir das estruturas exteriores de organização da vida social dos indivíduos.

dissolução da natureza humana, cuja reconstrução não ocorre diretamente no nível da estrutura política, mas depende da interioridade, com o cultivo da virtude na vida anímica. A sabedoria consiste, portanto, na capacidade que tenha o homem, desde sua posição na ordem social, de realizar nela a mesma justiça realizada por Deus no plano metafísico, a saber, integrar virtuosamente na ordem de suas ações aqueles males que se atrelaram a ela, de modo que concorram para o desejo comum de todos que compõem a vida social, inclusive senhores e escravos – a paz.

O mundo chama-nos felizes de verdade quando gozamos de paz, tal qual podemos gozar nesta vida [...]. Quando nós mortais, entre a enfermidade das coisas, possuímos a paz que pode existir neste mundo, se vivemos retamente, a virtude usa com retidão de seus bens; mas, quando não a possuímos, a virtude faz bom uso até mesmo dos males de nossa condição humana. A verdadeira virtude consiste, portanto, em fazer bom uso dos bens e males e em referir tudo ao fim último, que nos porá na posse de perfeita e incomparável paz³⁴.

A paz depende do cultivo da virtude e esta depende que se reconheça também na ordem social a lei eterna. Devido à dificuldade em vislumbrar tamanha realização que Agostinho não assume uma perspectiva positiva em relação às estruturas políticas. Para ele, elas apenas refletem a necessidade humana de buscar superar o conflito que se tornou inerente à sua natureza. A escravidão é sintoma disto, tanto que juridicamente, ainda que entenda a guerra como essencialmente contrária à lei eterna, Agostinho admite que a escravidão pode vir a derivar dela, não como um valor, mas como uma trágica conseqüência da dissolução da natureza originária da sociedade humana.

Trata-se de prescrição de ordem natural. Assim Deus criou o homem [...]. Quis que o homem racional, feito a sua imagem, dominasse unicamente os irracionais, não o homem ao homem [...]. Isto mereceu-o, pois, a culpa, não a natureza. A palavra servo, na etimologia latina designa os prisioneiros cuja vida

³⁴ AGOSTINHO, *De Civitate Dei*, livro XIX, capítulo 10.

conservaram, embora pudessem matá-los por direito de guerra. Tornavam-se servos, palavra derivada de servir. Isto também é merecimento do pecado. Pois, embora se trave guerra justa, a parte contrária guerreia pelo pecado³⁵.

Agostinho admite que a escravidão, em função da guerra, pode ser assumida como um fato contingente no transcurso do tempo, porém, entende que a relação entre o senhor o escravo deve ser pautada pela principal virtude de sua ética, a *caritas*³⁶. A escravidão é uma condição histórica, não define o “ser do homem”, ela é fruto do pecado e, embora possa ser integrada na ordem como vimos, não compõe a lei inscrita na realidade criada. Portanto, ao estabelecer uma relação de alteridade com o escravo, o senhor deve tomar consciência de que este é um ser humano que possui a mesma dignidade natural que ele, que o escravo não pertence a uma categoria inferior do ser, não é um homem em menor escala, menos ainda um ser de caráter instrumental, ao contrário, é no máximo um homem em uma condição histórica que reflete o pecado de todo o gênero humano.

Neste sentido, que seguindo a argumentação de Paulo ³⁷, Agostinho expõe uma posição paradoxal. Para ele, o escravo pode ser mais livre do que seu senhor, na medida em que desenvolver melhor no interior de sua alma a virtude que lhe aproxima da lei divina, mais ainda, a escravidão pode ser para ele sinônimo de libertação, pois, pela mesma virtude, ele pode exercer com amor caritativo sua condição ³⁸, até que, pelo transcorrer deste tempo histórico, ela se dissolva e sua alma atinja a contemplação.

³⁵ AGOSTINHO, *De Civitate Dei*, livro XIX, capítulo 15.

³⁶ Trata-se do coração do pensamento moral de Agostinho, a *caritas* é a virtude pela qual o homem pode tornar sua alma “imagem e semelhança de seu Criador”, isto é, um ser que é puro amor e gratuidade. Aplicada à relação a que estamos nos referindo, tratar-se-ia de o senhor conceber o escravo não como um instrumento, mas como um ser criado na mesma condição ontológica que ele, o qual não deve ser dominado, mas amado. Sobre este ponto ver o Lº I de *De Doctrina Cristiana*.

³⁷ O Apóstolo Paulo trata deste tema nas seguintes passagens bíblicas: (Rm 8, 15); (1Cor. 9, 27) e (Hb 2, 15).

³⁸ Sobre este ponto ver: WEITHMAN, *Augustine's political philosophy*, p. 239.

A causa da servidão é, pois, o pecado, que submete um homem ao domínio de outro pelo vínculo da posição social [...]. O Senhor supremo diz: todo aquele que comete pecado é escravo do pecado, por isso, muitos homens piedosos servem patrões iníquos, mas não livres, porque quem é vencido fica escravo de quem o venceu. Na verdade, é preferível ser escravo de homem a sê-lo de paixão, pois vemos quanto exerce domínio sobre o coração dos mortais a paixão de dominar [...]. Contudo, por natureza, tal qual Deus criou o homem ninguém é escravo do homem nem do pecado. Mas a escravidão penal está regida e ordenada pela lei, se nada se fizesse contra essa lei, não havia nada a castigar com essa escravidão. Por isso, o apóstolo aconselha aos servos que estejam submissos a seus senhores e os sirvam de coração e de bom grado. Quer dizer, se os donos não lhes dão liberdade, tornem eles, de certa maneira, livre sua servidão, não servindo com termos falsos, mas com amor fiel, até que passe a iniquidade e se aniquilem o principado e o poder humano e Deus seja todo em todas as coisas³⁹.

É um ponto nuclear para Agostinho, que afirma ser a escravidão uma justa punição pelo pecado humano. A questão emerge porque o ponto sobre o qual se sustenta toda sua metafísica não é a relação do homem com a ordem dos seres de forma direta e orgânica, mas a relação pessoal do homem com o Deus da qual derivam todas as outras relações. O pecado consiste em uma negação da autoridade divina e, portanto, em uma quebra da sustentação de todas as relações na ordem, por isso, a perspectiva do pensamento agostiniano tem sempre em seu horizonte uma integração das coisas na ordem natural e possui como base a ideia de que Deus atua na história humana, de modo a realizar esta integração, daí a justificação metafísica da escravidão⁴⁰.

³⁹ AGOSTINHO, *De Civitate Dei*, livro XIX, capítulo 15.

⁴⁰ Sobre este ponto diz WEITHMAN, *Augustine's political philosophy*, p. 240: “A qualificada assimilação da sujeição política do escravo é a chave para a proposição agostiniana acerca da autoridade política e sua origem na humanidade pecadora [...]. Ele reitera a posição de São Paulo, segundo a qual os escravos devem obedecer a seu mestre. O que é significativo em Agostinho é o uso da ideia tradicional acerca do escravo ao explicar o governo. Agostinho diz que as existências humanas são naturalmente sociais. Elas têm uma origem comum em Adão, e são naturalmente desenvolvidas a partir deste esteriótipo. Necessariamente ele recorda que esta não é a espécie naturalmente social da humanidade, todavia, salienta que possuindo o pecado

Neste sentido, uma crítica que se pode levantar ao pensamento de Agostinho é como um determinado indivíduo pode vir a ter que suportar o peso de uma condição que lhe impõe uma diferença em relação aos seus iguais, sem ter ele diretamente cometido um erro que justifique tal situação, que provém unicamente do fato de pertencer a um gênero pecador? Este é um ponto crítico no pensamento de Agostinho que remete ao plano de uma justiça metafísica primeiramente instituída por Deus, na qual toda história humana estaria envolvida e sem a qual a mesma já não existiria. Em síntese, consiste no seguinte: ao integrar um determinado mal na ordem, por exemplo, a escravidão, o agente divino estaria não apenas respeitando a liberdade humana em sentido lato, mas dando a ela uma nova oportunidade de edificar-se na virtude sem anular a mesma.

Não encontramos na argumentação de Agostinho a postura direta de uma anulação da escravidão enquanto instituição civil, mesmo que ela seja “contrária” à sua ética, ele apresenta apenas a perspectiva de superá-la em um plano moral em função do qual se realiza o plano histórico. Agostinho concebe a escravidão dentro de uma ordem dinâmica ditada pela ação de um Deus justo e uma vontade humana dotada de liberdade, por isso, ele consegue situá-la no plano contingente da história e da ordem civil⁴¹. Ela não é necessária nem inevitável, porém, isto não significa que ele a rejeite de um todo. Como concebe em relação aos outros males cuja raiz remonta à origem do gênero humano, ela deve ser “integrada à ordem”. Por isso, sua argumentação não tem em vista legitimá-la politicamente, o

original, estas existências pecadoras podem propagá-la reproduzindo e multiplicando-a. Por causa de sua natureza social eles podem viver em grupos e neles reproduzir o pecado no exercício de sua autoridade política”.

⁴¹ Sobre este ponto comenta: PICCOLOMINI, *Sant'Agostino: la pace: il libro XIX de la Città di Dio*, pp. 122-123: “Pelo direito natural, os homens são todos iguais, portanto, a escravidão é excluída. Porém a escravidão, em si condenável, pode vir a ser um meio de purificação. O cristianismo afirma que a pior escravidão é aquela do pecado, que se encarna na cupidez do poder, como acontece nos tiranos. Concluindo, pode-se dizer que o cristianismo faz da escravidão uma conseqüência do pecado e, portanto, um ato de reparação, pela qual a transforma em livre exercício de amor”. Ainda sobre a concepção de direito natural em Agostinho ver: RAMOS, M. F. T. *A ideia de Estado na doutrina ético-política de Santo Agostinho*. São Paulo, Loyola, 1984.

que ele quer é compreender sob a ótica de um pensamento antropológico-metafísico, como a humanidade criada boa em uma natureza perfeita pode produzir uma instituição de domínio do homem sobre o homem? Feito isto, seu intuito é integrá-la em um plano moral onde ela possa ser vivenciada e superada sem comprometer a ordem dos seres criados e o princípio de justiça em que a mesma está estabelecida⁴².

Agostinho não apresenta uma visão positiva da estrutura política, ao contrário de Aristóteles, ele não a via como uma “evolução racional”, mas como fruto da necessidade humana de contornar sua condição de permanente conflito, oriundo justamente de uma defectibilidade em sua natureza. Em virtude disto, a própria noção de bem-comum sofre uma significativa transformação no pensamento cristão de Agostinho. Transposto a um plano metafísico, este fim não poderia ser atingido unicamente com o aperfeiçoamento dos cidadãos da *polis* na virtude. Este só é atingível para Agostinho com a superação da defectibilidade própria desta condição temporal, mesmo assim, com uma intervenção direta da divindade⁴³. Neste ponto, o acento moral de seu pensamento passa a ter uma influência incisiva no seu pensamento político. Agostinho não entendia que a superação de males como a escravidão, por exemplo, poderia ser concretizada unicamente por ações no plano político, diziam respeito, sobretudo, ao plano moral.

4. Considerações finais

Partindo do suposto de que todos os homens são iguais em natureza, depois atribuindo à vontade, mais precisamente ao seu movimento defectível, o fator determinante que diferencia

⁴² Em Agostinho, claramente, “a escravidão é um primeiro exemplo de “dominação”, isto é, um produto da queda e, portanto, parte da condição penal do homem [...]. O escravo em algum sentido é um endêmico, todavia, isto não é algo indissolúvel [...]. Em sua humanidade todos são livres em relação a seus senhores, todavia, sua liberdade está num sentido metafísico-escatológico de compreensão da natureza” (RIST, *Augustine: Ancient Thought Baptized*, pp. 236-237).

⁴³ Este ponto é desenvolvido amplamente pelo autor na chamada “Doutrina da Graça” que compreende as últimas décadas de seu pensamento.

historicamente os homens entre si antes da própria racionalidade, Agostinho, além de não tomar a escravidão como uma instituição social de fundamento natural, a compreende como contingente e, portanto, plenamente reversível. Ele atribui às categorias interiores da condição humana, nomeadamente à sua capacidade deliberativa, o móbil das ações que determinam a situação social dos homens. Com isto, abre uma brecha para a mutabilidade da sociedade, e acaba por tornar o debate acerca da escravidão uma questão além de política, também moral, uma vez que a raiz de sua origem está na interioridade do indivíduo, mais precisamente, na relação da vontade com as paixões e em seu permanente conflito. Mais ainda, Agostinho faz com que as consequências debatidas no âmbito político, não possam ser tomadas por sua aparência, porque dependem de uma “psicologia moral” que as fundamenta.

Contudo, acreditamos que o conceito mais decisivo da mundividência agostiniana no que se refere ao problema da escravidão é o conceito de lei eterna. Este se trata de uma referência de cunho universal a que estão submetidos todos os indivíduos em caráter de igualdade e na qual, de forma alguma, se inscrevem diferenças naturais essenciais que pudessem justificar a subordinação de alguns homens a outros, como o que encontramos em fundamentações naturais como a apresentada por Aristóteles. A noção de uma lei transcendental, à qual estão submetidos todos os seres que compõem a realidade do mundo, torna secundárias proclamações da lei civil que venham a criar instituições como a escravidão. A noção de lei eterna, enquanto pressuposto inscrito em toda Ordem do universo criado, implica que toda manifestação jurídico-temporal busque por um fundamento moral que a justifique, e este não pode provir de nenhuma faculdade imanente, mas de uma lei comum que sustenta e proteja todos os seres a ela submetidos em ordem. Dela deriva a noção de dignidade do homem enquanto ser singular, pois, frente a ela, todos os indivíduos se encontram com as mesmas condições de possibilidade e limites para a realização de seu ser. Em visão agostiniana, uma lei civil que não tenha este horizonte é injusta em sua gênese.

Referências bibliográficas

AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. Tradução de J. Dias Pereira. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

_____. **A Doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã**. Tradução de Nair de Assis Oliveira. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2011.

_____. **Diálogo sobre o Livre-Arbitrio**. Tradução de Paula Oliveira e Silva. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001.

_____. **Comentário ao Gênesis**. Tradução de Frei Augustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005.

_____. **Diálogo sobre a Ordem**. Tradução de Paula Oliveira e Silva. Lisboa: Casa da Moeda, 2000.

ARISTÓTELES. **Ética a Eudemo**. In: Obras Completas. Tradução de Patrício Azcárate. Buenos Aires: Anaconda, 1947.

_____. **Ética a Nicômaco**. In: Obras Completas. Tradução de Patrício Azcárate. Buenos Aires: Anaconda, 1947.

_____. **Política**. Tradução de Antônio Campelo Amaral e Carlos Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

BÍBLIA SAGRADA. Edição de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2008.

BIGNOTTO, N. *O Conflito das liberdades: Santo Agostinho*. In: **Revista Síntese Nova Fase**. Belo Horizonte: FAFICH, v. 19, n. 58, 1992, pp. 327-359.

BITTAR, E. **Curso de Filosofia aristotélica: leitura e interpretação do pensamento de aristotélico**. Barueri: Manole, 2003.

BRUGNERA, N. L. **A escravidão em Aristóteles**. Porto Alegre: EDIPUC-RS, 1998.

BURNELL, P. *Concupsciencia*. In: FITZGERALD, A. (Org.). **Diccionario de San Agustín: San Agustín a traves del tiempo**. Burgos: Monte Castelo, 2001, pp. 300-306.

CARY, P. **Augustine's Invention of the inner self: The legacy of a Cristian Platonist**. Oxford: University Press, 2000.

COSTA, M. **Introdução ao Pensamento ético-político de Santo Agostinho**. São Paulo: Loyola, 2009.

_____. *A Força coercitiva: um instrumento a serviço da pax temporalis na civitas, segundo Santo Agostinho*. In: **Veritas**, Porto Alegre, v. 51, n. 3, 2006, pp. 5-14.

COTTA, S. **La Città política di Sant' Agostino**. Milano: Edizioni di Comunità, 1960.

DODARO, R. **Cristo e a sociedade justa no pensamento de Agostinho**. Tradução de Bárbara Theoto Lambert. Curitiba: Scripta Publicaciones, 2014.

_____. e LAWLESS, G. (Orgs.) **Agostinho e seus críticos**. Tradução de Caio Pereira. Curitiba: Scripta Publicaciones, 2013.

FREDRIKSEN, P. **Pecado: a história primitiva de uma ideia**. Tradução de Gentil Avelino Títton. Petrópolis: Vozes, 2014.

GUARIGLIA, O. **Ética em Aristóteles o la Moral de la Virtud**. Buenos Aires: Eudeba, 1997.

HÖFFE, O. **Aristóteles**. Tradução de Roberto H. Pich. Porto Alegre: Artmed, 2008.

LE GOFF, J. **Para uma outra Idade Média: Tempo, trabalho e cultura no Ocidente**. Tradução de Tiago de Abreu e Lima Florêncio e Noéli Correia de Melo Sobrinho. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

NOVAES FILHO, M. A. **A Razão em Exercício: Estudos sobre a filosofia de Agostinho**. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2009.

OLIVEIRA E SILVA, P. **Ordem e Ser: Ontologia da Relação em Santo Agostinho**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

PICH, R. H. *Agostinho e a "descoberta" da vontade: primeiro estudo*. In: **Veritas**, Porto Alegre, v. 50, n. 3, 2005, pp. 139-158.

PICCOLOMINI, R. **Sant'Agostino: la pace: il libro XIX de la Città di Dio.** Roma: Città Nuova, 2000.

PLATÃO. **A República.** Tradução de Maria Helena da Rocha. 2 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2005.

RAMOS, M. F. T. **A ideia de Estado na doutrina ético-política de Santo Agostinho.** São Paulo, Loyola, 1984.

RICOEUR, P. **O Conflito das Interpretações.** Tradução de F. M. Sá Correia. Porto: Ed. Rés, 1988.

RIST, J. **Augustine: Ancient Thought Baptized.** Cambridge: University Press, 2000.

TAYLOR, C.C.W. *Politics.* In: **The Cambridge Companion to Aristotle.** BARNES, J. (Org.). Cambridge: University Press, 1995, pp. 233-258.

VAHL, Matheus Jeske. *O conceito de escravidão da Política de Aristóteles: um problema metafísico ou político?* In: **Controvérsia**, São Leopoldo, v. 12, n. 3, 2016, pp. 178-187.

WEITHMAN, P. *Augustine's political philosophy.* In: STUMP, E. e KRETZMANN, N. (Org.). **The Cambridge Companion to Augustine.** Cambridge: University Press, 2006. pp. 234-252.

WOLFF, F. **Aristóteles e a Política.** Tradução de Thereza Cristina Ferreira Stummer e Lygia Araujo Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

O conceito de felicidade na obra *De Beata Vita* de Santo Agostinho

Dinno Camposilvan Zanella¹

1. Considerações iniciais

Aurélio Agostinho, religioso e teólogo cristão, sistematizou a doutrina cristã com enfoque neoplatônico. Com sua obra tornou-se o arquiteto do projeto intelectual da Igreja Católica Ocidental. Nasceu em Tagaste, a 13 de novembro de 354 d. C. Estudou retórica em Cartago, onde viveu com uma concubina, com quem teve um filho chamado Adeodato. Tomado pelo ideal ascético, decidiu fundar um mosteiro em Tagaste. Ordenado padre em Hipona (391 d. C.), pequeno porto mediterrâneo no norte da África, foi em 395 d.C. feito bispo-coadjutor de Hipona, passando a titular com a morte do bispo diocesano Valério, em 397 d. C.

Em sua vida, Agostinho testemunha acontecimentos decisivos da história universal, como o fim do Império Romano e o declínio da Antiguidade Clássica, o que é fortemente marcante em sua obra. Agostinho escreveu diversos diálogos filosóficos, onde se destacam os que são fruto de um retiro ascético realizado com seus amigos e familiares em Cassiciaco, no ano de 386 d.C., logo após a sua conversão. Os diálogos desta fase são: *Contra Academicos*, *De Magistro*, *Soliloquia*, *De Beata Vita* e *De Ordine*. Neste ensaio usaremos como base teórica o diálogo *De Beata Vita*, pois a temática principal a ser tratada é a compreensão filosófica de Agostinho sobre a felicidade.

Exporemos o entendimento de Santo Agostinho quanto ao termo “felicidade”, de acordo com sua argumentação no referido diálogo. Em *De Beata Vita*, cada dia do retiro que é tratado no diálogo e dividido em “colóquios”. São quatro colóquios ao todo, nos quais estão presentes Agostinho, sua mãe Mônica e os amigos Navígio, Trigésio e Licêncio. Neste diálogo,

¹ Possui Graduação e Mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas, sob a orientação do Prof. Dr. Sérgio Ricardo Strefling, quem colaborou para a composição deste artigo. E-mail: dinnocz@gmail.com.

o autor mostra aos seus interlocutores, o que é preciso para viver a autêntica felicidade, enquanto desejo mais profundo presente no coração humano. Na argumentação dos atores aparecerão outros conceitos como plenitude, indigência, carência, pobreza, riqueza, as escolhas do sábio e a Sabedoria, temas que serão tratados em momento oportuno.

2. A felicidade como posse do Sumo Bem na obra agostiniana

Em *De Beata Vita*, encontramos um itinerário muito claro para se obter a condição da felicidade especialmente no “colóquio do segundo dia”². No texto o autor faz transcorrer o debate em torno da possibilidade da felicidade, a partir das seguintes interrogações: Onde está a felicidade? Quais são as condições que preciso alcançar para ser feliz? São questões que marcaram a vida do filósofo africano especialmente nesta fase de sua produção filosófica.

Em meio à retomada da discussão do primeiro dia do colóquio sobre este assunto, surge a seguinte questão exposta por Agostinho, pela qual ele demonstra racionalmente que só pode ser feliz aquele que possui a Deus:

Acontece que somos nós na maioria das vezes a nos abster de tomá-los, seja por fraqueza, seja por fastio, seja por excesso de

² Da mesma forma o tema é retomado em outros pontos de obra conforme atesta Bussanich: “Su teoría acerca de la felicidad se ajusta a criterios platónicos, aristotélicos o estoicos, pero el contenido de la felicidad y los medios de alcanzarla se hallan determinados por su fe cristiana. (...) Dando por supuesto que todos y cada uno desean la felicidad, Agustín afirma que la beatitud es un estado de deseo(s) satisfecho(s): ‘*es feliz qui entiene lo que desea*’ (*b. vita. 10*). Sin embargo, la beatitud comprende la satisfacción tan sólo de los deseos de lo que es recto (2.10) y el debido disfrute de bienes reales: ‘*Nadie es feliz, a menos que tenga todo lo que desee y que no desee nada que sea malo*’ (*lib. Arb. 2.13.36*). Agustín apoya esta opinión manteniendo la distinción clásica entre el bien intrínseco (*bonestum*: ‘recto’o ‘bueno’) y el bien instrumental (*utile*: ‘útil’), por cuanto hay – respectivamente – objetos que pueden disfrutarse y objetos que pueden utilizarse: ‘*los objetos de disfrute son aquellos que nos hacen dichosos; los objetos que son para utilizarse son las cosas que nos ayudan en nuestro camino para lograr la beatitud*’ (*doc. Cbr. 1.3.3-4*). En estrecha relación con el disfrute y el uso se halla la distinción entre dos clases de amor la avidez codiciosa o deseo ilícito (*cupititas*) y el Amor (*caritas*). El carácter objetivo de la de la beatitud conecta los deseos subjetivos con la virtud, la cual ‘*consiste en desear disfrutar lo que ha de disfrutarse*’ (*div. qu. 83.30*)” (Bussanich, 2001).

ocupações. Todos estávamos concordes a essa respeito, ontem, piedosa e firmemente, - a não ser que eu esteja enganado. Com efeito, demonstramos pela razão: ser feliz quem possui a Deus. Ninguém contradisse tal conclusão. Em seguida, foi proposta esta questão: - Quem vos parece que possui a Deus? Sobre esse ponto, se bem me lembro, três opiniões foram emitidas. Uns estimaram que possui a Deus quem faz o que Deus quer. Outros opinaram que o possui quem vive bem. Os demais afirmaram Deus estar presente naqueles em quem não reside o espírito denominado impuro³.

O parecer revelado no colóquio do primeiro dia exprime uma única ideia, que pode ser sintetizada pela seguinte passagem: “que quem vive bem faz a vontade de Deus; e quem faz a vontade de Deus vive bem”⁴. Esta declaração feita por Agostinho foi aceita por todos, considerando que realmente aquela pessoa que vive bem só consegue viver bem porque em seu íntimo está agradando a Deus. Agradar a Deus é, segundo Agostinho, um requisito necessário para viver bem: “fazer a vontade de Deus é um modo de viver bem”. Estas considerações requerem e resultam em uma mesma ideia sobre aquelas pessoas que possuem a Deus e, por isso, vivem bem e são felizes, a saber, de que não há possibilidade de se vislumbrar a felicidade a uma alma que não busque e venha a possuir o Sumo Bem. Trata-se de uma ideia eminentemente platônica incrustada no princípio básico da argumentação agostiniana.

A terceira opinião apresentada na discussão pede que examinemos um novo termo: “*espíritos impuros*”⁵. São espíritos que não podem permanecer na presença de Deus, porque são seres que estão flagelados pela culpa do pecado. Ou seja, a pessoa que

³ AGOSTINHO, *De Beata Vita* III, 17.

⁴ AGOSTINHO, *De Beata Vita* III, 18.

⁵ “Espíritos Impuros” podem ser entendidos em dois sentidos: (1) Um primeiro sentido se refere aqueles espíritos que invadem as pessoas de fora para dentro, perturbando a alma, os sentidos corporais e causando diversos tipos de distúrbios e loucuras. São os chamados “demônios”, recorrentes nas descrições dos Evangelhos acerca dos milagres de Jesus. (2) O segundo sentido é aplicado a toda alma impura que é manchada pelos vícios e erros, ou seja, o pecado. É neste segundo sentido que o termo aparece neste texto de Agostinho.

vive pelos vícios e que escolhe viver no pecado, inevitavelmente coloca-se distante do Sumo Bem. Os espíritos impuros ficam motivando a mente das pessoas para realizarem uma ação que seja viciosa, o que redundará no distanciamento de Deus e, por consequência, as afasta da Verdade, deixando-as infelizes. Para ser purificada dos vícios, a pessoa precisa viver a castidade, de corpo e de mente. Mantendo sua castidade ela será feliz, porque não terá nenhuma impureza na alma, e nenhum espírito impuro penetrará em sua alma, o que a tornará mais próxima de Deus, fonte da felicidade. Em visão agostiniana, a fé é essencial para proteger as pessoas dos espíritos impuros.

Na sequência do texto, Agostinho coloca algumas questões diretamente ligadas às três opiniões, a saber: “Quer Deus que o homem o procure?” “Podemos dizer que quem procura a Deus vive a vida má?” “Pode o espírito impuro procurar a Deus?” Seus interlocutores respondem que não, exceto Návigio que hesita num primeiro instante. Agostinho, então, lhe esclarece que possui a Deus aquele que o busca, vive bem, faz a sua vontade e está livre dos espíritos impuros. Destaca que apenas buscar a Deus não é o suficiente para “possuí-lo”. Possui a Deus, quem faz o que Deus quer, vive bem e não possui o espírito impuro. Aqui Agostinho faz confluírem o querer e o poder. A posse de Deus necessita que se efetive na vida da alma a intenção de buscá-lo que se segue ao desejo de felicidade.

Mônica questiona então: “Mas ninguém pode chegar a Deus sem tê-lo procurado antes!”⁶. Aquele que procura a Deus ainda não o encontrou e, por isso, nem todos aqueles que vivem bem possuem a Deus. Neste sentido, Mônica replica: “Não há ninguém que não possua a Deus”. Mas ela nos faz uma interessante distinção: “aquele que vive bem possui a Deus como um amigo benévolo, e quem vive mal, como alguém que lhe é distante”⁷. Não basta dizer apenas que o homem feliz é aquele que possui a Deus, pois nem todos os homens que possuem a

⁶ AGOSTINHO, *De Beata Vita* III, 19.

⁷ AGOSTINHO, *De Beata Vita* III, 19.

Deus são felizes, é necessário que acrescentemos a sua benevolência: “Será feliz quem possui a Deus como amigo”⁸.

Todas estas discussões fazem com que Agostinho chegue à seguinte conclusão: “todo o que encontrou a Deus e o tem benévolo é feliz. Todo o que ainda busca a Deus tem-no benévolo, mas ainda não é feliz. E, enfim, todo o que se afasta de Deus, por seus vícios e pecados, não somente não é feliz, mas sequer goza da benevolência de Deus”⁹. Também é considerada aqui aquela pessoa que possuindo a Deus de modo benévolo pelo fato de estar na busca constante de Deus, porém, demonstra ser uma pessoa que não é feliz. Isto é refutado na conclusão do colóquio do segundo dia, na exposição de Mônica, na qual ela esclarece que a infelicidade consistiria na carência ou na indulgência.

Fora dito por Mônica que a infelicidade é uma carência, logo, feliz é aquele que não padece de indulgência, que não sofre nenhuma necessidade. Todavia, os interlocutores questionam que só se poderá afirmar esta hipótese denominando o infeliz e o indulgente. Trigésio indagado dirá: “não se pode deduzir ser feliz quem não está na indigência pelo fato de ser manifestamente infeliz o indulgente?”¹⁰. É-lhe respondido que não existe meio termo entre miséria e felicidade, do mesmo modo que não existe meio termo entre ser vivo e ser morto. Não se segue tampouco que quem não está na indulgência será automaticamente feliz, visto que entre o ser feliz e o ser infeliz acontece como ao vivo e ao morto, é necessário um caso intermediário, um meio termo que não se verifica neste caso.

Agostinho entende que a felicidade é sentida primariamente pela alma no gozo do Bem. Deste modo, o sábio, por ser forte e nada temer, torna-se perfeito, na medida em que nada lhe faltar para que atinja tal estado. Ao não temer a morte não teme nenhum tipo de sofrimento corporal, pois possui os bens necessários não apenas para evitá-los, mas, sobretudo, para

⁸ AGOSTINHO, *De Beata Vita* III, 19.

⁹ AGOSTINHO, *De Beata Vita* III, 21.

¹⁰ AGOSTINHO, *De Beata Vita* IV, 24.

suportá-los, do que decorre que não pode ser considerado infeliz ainda que arremetido por infortúnios inevitáveis. Segundo a visão de Agostinho neste texto, a vontade do sábio o fará realizar somente aquilo que lhe seja possível, virtuoso e digno de sabedoria.

Neste sentido, emerge a seguinte interrogação: Seria infeliz apenas aquele que sente necessidade de algo que lhe falta? Utilizando-se de um exemplo buscado na obra de Cícero, de um homem chamado Orata¹¹, o autor diz: “Quem ousaria dizer que Orata sofria de alguma indigência, ele que se achava cumulado de riquezas, do mais refinado luxo e de prazeres? Ele, a quem nada faltava do que contribuir ao deleite, ao encanto da vida, ao gozo da perfeita saúde?”¹² Agostinho entende que este homem, embora possuindo muitos bens, estaria impedido de chegar à felicidade pelas suas qualidades naturais, pois sua riqueza material não reflete a virtuosidade de sua alma, nisto fundamentalmente consiste sua indigência. Jamais poderia torna-se um sábio em plenitude, devido ao medo da possibilidade de perder sua riqueza pela falta de segurança. Mônica então lhe questiona:

Como se pode separar indigência da infelicidade? Porque esse Orata ainda que fosse rico e, nada ambicionasse a mais, acontece que pelo fato mesmo de temer a perda de todos os seus bens, encontrava-se na indigência. Faltava-lhe justamente a sabedoria¹³.

E Agostinho conclui afirmando que: “a maior e mais deplorável indigência é a privação da sabedoria. Nada pode faltar a quem possui a sabedoria”¹⁴. A maior indigência da alma é, portanto, a estultícia, o extremo oposto da sabedoria.

Isso nos permite agora concluir que aquele Sérgio Orata foi infeliz, não tanto porque temia perder os seus bens, mas por

¹¹ Personagem de um exemplo de Cícero que Agostinho e exemplos na obra *A Vida Feliz*.

¹² AGOSTINHO, *De Beata Vita* IV, 26.

¹³ AGOSTINHO, *De Beata Vita* IV, 27.

¹⁴ AGOSTINHO, *De Beata Vita* IV, 27.

estar privado de sabedoria. E seria mais infeliz se em meio àquelas coisas tão fugazes e perecíveis - por ele consideradas como bens - vivesse totalmente sem receio algum. Pois sua segurança, ele a teria, não graças a corajosa vigilância mas devido ao embotamento de sua mente, mergulhada em profunda estupidez (*stultitia*). Se alguém, entretanto nada falta a quem possui a sabedoria. Segue-se que a estupidez é verdadeira carência. Ora, como todo o insensato é infeliz do mesmo modo todo infeliz é insensato. Assim, pois, está demonstrado como toda carência equivale à infelicidade, e do mesmo modo toda infelicidade implica carência¹⁵.

Insensatez e carência confundem-se, trata-se de um estado que revela uma alma envolta em trevas e distante do Sumo Bem, fundamento da felicidade. É como se o espírito estivesse nu diante de si mesmo, incapaz de produzir em seu interior as condições necessárias para vislumbrar a vida feliz.

Agostinho reflete sobre a oposição entre riqueza/pobreza e felicidade/infelicidade, utilizando-se destes conceitos de forma analógica. Diz ele que a pobreza é semelhante à carência e a indigência leva a infelicidade. Por outro lado, a riqueza é semelhante à felicidade, quando não é riqueza material, mas sim riqueza de espírito. Para melhor aprofundar este paradoxo, Licêncio apresenta outro termo a ser debatido – a plenitude, a respeito do qual se diz: “Justamente, se a estultícia é indigência, a sabedoria será plenitude. E, com razão, muitos consideram a moderação como sendo a mãe de todas as virtudes”¹⁶. A sabedoria é a medida da alma, e enquanto a cultivamos e a temos em plenitude e podemos construir as condições para um estado de felicidade na alma.

Concluindo o colóquio daquele dia, Agostinho retoma a discussão entendendo que a infelicidade é o estado de ser do indivíduo que tem carência sobre aquilo que deseja e não tem possibilidade de conseguir o que quer. O homem feliz é, portanto, aquele que não possui esta carência. Primeiramente porque tudo aquilo que deseja pertence à verdade, tem pleno

¹⁵ AGOSTINHO, *De Beata Vita* IV, 28.

¹⁶ AGOSTINHO, *De Beata Vita* IV, 31.

valor e deve ser alcançado. Este não padece de faltas, é o sábio. Ele consegue conceber a sabedoria como a moderação do espírito, ou seja, aquilo que conserva a alma em equilíbrio para que não fique abaixo ou em excesso com relação à plenitude. “Só se diz bem o que se diz com a verdade. Um bom mestre não é escravo de suas palavras. Ao contrário, as palavras são suas escravas”¹⁷.

A sabedoria é a medida que auxilia o homem sábio tanto na compreensão como na transmissão da verdade. Sem esta medida sua alma estaria submetida aos prazeres, ambições e todas as paixões que podem levá-lo para o pecado. Assim, afirma Agostinho, “Concluímos, pois, que toda pessoa para ser feliz deve possuir sua justa medida, isto é, possuir a sabedoria”¹⁸. A verdadeira sabedoria é a “*Sabedoria de Deus*”, isto é, a Suma Medida que nos revela a Verdade, ela guia o homem ao gozo da Verdade com o Filho, que o une à Suma Medida: o Espírito Santo. Portanto, é sábio e feliz aquele que consegue contemplar a Trindade na alma¹⁹.

A verdadeira felicidade está, em sua visão, na busca pela Verdade encontrada na “Sabedoria de Deus”, melhor dizendo, em estar na presença da Verdade que é Deus, o Sumo Bem, a Suma Medida. Deus Filho aquele que nos une ao Pai, a Verdade que nos faz ser Feliz. O Espírito Santo será aquele que proporcionará que continuemos em Deus. Ele é Espírito da Verdade na medida em que comunica a Verdade ao espírito humano para que ele possa configurar sua alma, na virtude, ao Bem Supremo.

3. Considerações finais

Ao concluir o colóquio, Agostinho deixa claro que a infelicidade sobrevém ao ser humano que se encontra carente de

¹⁷ AGOSTINHO, *De Doctrina Christiana* IV, 28, 61. Sobre este ponto comenta Rubio, 1995, p. 353.

¹⁸ AGOSTINHO, *De Beata Vita* IV, 33.

¹⁹ Isto será amplamente trabalhado por Agostinho em *De Trinitate*, especialmente a partir do L^o VIII onde são abordados os conceitos de memória, inteligência e vontade.

sentido. Para ele, a raiz de tal estado é a incapacidade do homem de atingir seus desejos, especialmente o desejo mais primitivo presente em sua alma – o desejo de ser feliz. Para que o homem o encontre é preciso que sua alma viva virtuosamente, o que requer que ela possa vislumbrar o Sumo Bem e se configurar a ele, por sua Sabedoria, que revela a Verdade.

A argumentação agostiniana em *De Beata Vita* segue claramente a perspectiva clássica do platonismo que reza o seguinte: para ser feliz a alma precisa contemplar o Sumo Bem, viver a partir de sua Verdade e tê-lo como Suma Medida de sua vida na virtude. Isto significa que a alma precisa progressivamente, navegando pela Filosofia²⁰, renunciar aos desejos e amores das coisas corporais e buscar aquilo que é espiritual, eterno e única fonte de sentido – o Sumo Bem. Trata-se de um caminho que Agostinho atrela à descoberta do Mistério do Deus cristão.

A felicidade é, portanto, uma realidade plausível à alma humana, aliás, pode-se dizer que é o fim último a que sua natureza busca e que permeia de sentido toda vida moral. Em Agostinho, cultivar a virtude, vislumbrar a contemplação do Sumo Bem e tê-lo como Suma Medida tem sua razão de ser enquanto tem a felicidade como meta e perspectiva. Neste sentido, que Agostinho desenvolve o binômio carência/plenitude. Carência significa a condição da alma pecadora que busca completude e tem a felicidade como esperança, já a plenitude é sua posse possível apenas na contemplação do Sumo Bem. A vida moral é, portanto, o percurso temporal da alma que tem esta realidade como perspectiva.

²⁰ Ver a versão agostiniana da alegoria da navegação presente no prólogo de *De Beata Vita*, onde o autor apresenta a Filosofia como um percurso intelectual de purificação da alma que a leva ao porto do sentido.

Referências bibliográficas

Obras de Santo Agostinho

AGOSTINHO. **A Cidade de Deus: (contra os pagãos)**. Volume 1. 4. ed. Petrópolis: Editora Vozes. 1999.

_____. **A Trindade**. Tradução de Agostinho Belmonte. Notas de Nair de Assis Oliveira. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1994.

_____. **O Livre-Arbítrio**. Tradução de Nair de Assis Oliveira. 3. ed. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. **Tutte le Opere**. Disponível em: <http://www.augustinus.it>. Acesso em: 20 fev. 2016.

_____. **Solilóquios e A Vida Feliz**. Tradução de Audair Fiorotti e Ir. Nair de Assis Oliveira. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2010.

_____. **A Doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã**. Tradução de Nair de Assis Oliveira. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2011.

Obras complementares

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes. 1998.

ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. **História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média**. São Paulo: Paulinas, 1990.

ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. **História da Filosofia**. Volume III. São Paulo: Paulinas, 1992.

BUSSANICH, John. *Felicidad, Eudaimonismo*. In: FRITZGERARD, O. S. A. **Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo**. Burgos: Monte Carmelo, 2001.

COSTA, Marcos Roberto Nunes (Org.). **A Filosofia Medieval no Brasil: persistência e resistência. Homenagem dos Orientandos e Ex-orientandos ao Mestre Dr. Luís Alberto De Boni**. Recife: Gráfica e Editora Printer, 2006.

- _____. *Conhecimento, Ciência e Verdade em Santo Agostinho*. In: **Veritas**, Porto Alegre, v. 43, n. 3, pp. 483-496, set. 1998.
- DE BONI, Luis Alberto. **Filosofia Medieval: Textos**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- GILSON, Etienne. **A Filosofia na Idade Média**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- HINRICHSEN, Luís Evandro. **A Estética de Santo Agostinho: O Belo e a Formação do Humano**. Porto Alegre: ESTEF, 2009.
- HORN, Christoph. **Agostinho: conhecimento, linguagem e ética**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.
- MONDIN, Batista. **Introdução à Filosofia: Problema, Sistemas, Autores, Obras**. 4. ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1983.
- MORA, José Ferrater. **Dicionário de Filosofia**. Tomo I e III. Tradução de Maria Stela Gonçalves *et alli*. São Paulo: Loyola, 2001.
- NOVAES, Moacyr. *Linguagem e Verdade nas Confissões*. In: **Tempo e Razão**. São Paulo: Loyola, 2002.
- RUBIO OSA, Pedro. **Toma e Lê! Síntese Agostiniana**. São Paulo: Edições Loyola, 1995.
- SANGALLI, Idalgo José. **O Filósofo e a Felicidade: O ideal ético do aristotelismo radical**. Caxias do Sul: EDUCS, 2013.
- ZILLES, Urbano. **Filosofia da Religião**. 3. ed. São Paulo: Paulus, 1991. Col. Filosofia.
- _____. **O problema do conhecimento de Deus**. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1989. Col. Filosofia, 61.

A Arte do Discurso: algumas considerações sobre o possível uso de argumentos tópicos retóricos na *Consolação da Filosofia*

Luana Talita da Cruz¹

1. Introdução

Boécio parece ter sido bastante coerente em seus escritos, inclusive em sua última obra. A lógica entendida como arte do discurso nos moldes aceitos por Boécio parece incluir a utilização de inferências tópicas, e, sendo que a *Consolação da Filosofia* torna seu projeto de estudo ainda mais coeso com as posições que defendia em seus comentários, não haveria razão para que ele ignorasse a lógica nessa obra. Considerando a cronologia de suas obras conforme estabelecida por L. M. de Rijk² e tendo em mente que Boécio dedicou-se, principalmente, ao tratamento de obras de lógica, de tal forma que é tido como uma das grandes autoridades da Lógica Velha (*logica vetus*)³ devido às suas traduções, parece razoável considerar que o filósofo admite inferências tópicas ao estruturar logicamente sua argumentação. Através da correta aplicação da arte do discurso, seria possível ensinar o correto julgamento do necessário, do falso, e, conseqüentemente, do plausível, de modo que a discussão filosófica dependeria do domínio de tal arte.

Inferências tópicas oferecem a dupla função de encontrar argumentos e de inspirar crença acerca de tais argumentos, sem a obrigação de demonstrá-las como necessárias, plausíveis ou sofisticadas. Ao utilizar argumentos tópicos, Boécio pode assumir a plausibilidade de certas definições como adequadamente justificadas, pois o objetivo de tais inferências não é a demonstração da verdade, mas o convencimento do ouvinte de

¹ Doutoranda em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFil) da Universidade Federal de Pelotas (UFPel). E-mail: luanadacruz@ymail.com

² Ver De RIJK, L. M. *On the Chronology of Boethius' Works on the Logic I and II*. In: *Vivarium*, vol. 2. 1964, pp. 1-49 e pp. 125-162.

³ Para esclarecimentos, ver SPADE, P. V. *A Survey of Mediaeval Philosophy*, 2000, p. 45

que o argumento em questão é crível ou, até mesmo, correto. Algo que seja semelhante pode ser considerado tão plausível quanto a demonstração original, desde que a mesma *differentia* ou princípio seja aplicado, também, a tal coisa. Desse modo, algo poderia ser justificado por comparação ou equivalência, sugerindo que, dadas as semelhanças entre a inferência apresentada e a demonstração original, ambas deveriam inspirar o mesmo tipo de crença. Sendo o caso de se acreditar que a demonstração original é verdadeira, também se acreditaria que uma inferência derivada da mesma *differentia* seria verdadeira.

Por *differentia* entende-se aquilo que dá força a um argumento tópico, permitindo que se reconheça um tópico como tal, uma vez que este acompanhe um argumento qualquer. Conforme Stump aponta⁴, a presença de uma *differentia* seria suficiente para indicar que a argumentação tópica depende da *differentia* a fim de encontrar a forma e não da forma para encontrar a *differentia*. Assim, considerando um argumento acerca de definição, cuja *differentia* diga que coisas com definições diferentes são elas mesmas diferentes, a demonstração formal é desnecessária, pois o princípio em questão é derivado de tal demonstração que se encontra em outro lugar e não procura chegar novamente a ela. Tomando um exemplo oferecido pelo próprio Boécio, parece claro que o que dá força à ideia de bem e felicidade serem a mesma coisa é o fato de que coisas diferentes exigiriam definições diferentes e não é o caso que estes possuam definições diferentes. Sendo que uma mesma definição se aplica a bem e felicidade, o filósofo aceita que aqueles termos se aplicam à mesma coisa e tal equivalência existe para além da definição sugerida por ele, pois é uma verdade demonstrada e comumente aceita que coisas diferentes exigem definições diferentes.

Assim, Boécio estabelece que o propósito dos tópicos não é a demonstração daquilo que é verdadeiro, ainda que seja possível que tal forma de argumentação resulte nesse tipo de demonstração. O autor considera que tal forma de argumentação,

⁴ Ver STUMP. E. *Dialectic and Boethius's De topicis differentiis*. In: STUMP. E. (trad.). *Boethius's De topicis differentiis*.

“aponta, de certa forma, o caminho da verdade”⁵, devendo ser utilizada para responder perguntas e esclarecer questões, uma vez que as inferências tópicas facilitam a descoberta de argumentos e, conseqüentemente, da própria argumentação. Isso se dá porque, dada uma proposição posta em dúvida, o tópico do argumento possibilitaria encontrar o argumento correto para a questão. Nesse caso, a *differentia* é o tópico do argumento.

Em se tratando de argumentos tópicos, Boécio considera a existência de tópicos dialéticos e de tópicos retóricos, sendo que ambos os argumentos podem ser entendidos sob a mesma disciplina e sendo ambos tipos de ferramentas do dialético e do orador. De modo geral, é o uso que estabelece distinções entre a estrutura dos tópicos exigida no discurso. Tal estrutura é utilizada a fim de tornar claro o objetivo das inferências propostas na argumentação, pois o que diferenciaria tais inferências, segundo escreve Boécio em *De topicis differentiis*, é, principalmente, o seu uso.

[Se] a dialética sequer admite circunstâncias, tais como alguma ação ou pessoa, na disputa, não o faz por causa das próprias circunstâncias (*principaliter*), mas, sim, para transferir toda a força da circunstância para a tese discutida. No entanto, se a retórica aceita uma tese, ela é considerada na hipótese. Cada uma investiga sua própria matéria e aceita a [matéria] da outra, de modo que o assunto depende da disciplina mais adequada a ele.⁶

Boécio propõe que as disciplinas de dialética e retórica divergem fundamentalmente quanto às considerações de contexto, pois uma trata de teorias independentes das

⁵ BOÉCIO. *De topicis differentiis*. In: STUMP. E. (trad.). *Boethius's De topicis differentiis*, 1978, [1182B 27-28], Livro I, p. 42. Tradução livre de: (...) it points out in a certain way the path of truth.

⁶ BOÉCIO. *De topicis differentiis*. In: STUMP. E. (trad.). *Boethius's De topicis differentiis*, 1978, [1205C-1206C, 20-27], Livro IV, p. 79. Tradução livre de: (if) dialectic ever does admit circumstances, such as some deed or person, into the disputation, it does not do so for their own sake (*principaliter*), but it transfers the whole force of the circumstance to the thesis it is discussing. But if rhetoric takes up a thesis, it draws it into the hypothesis. Each investigates its own material but takes up that of the other so that the matter depends on the discipline more suited to it.

circunstâncias em que acontecem e a outra as considera como parte da hipótese a ser discutida. Dessa forma, ainda que ambas se proponham a responder questões, não seria possível que o fizessem da mesma forma. Isso, no entanto, torna cada disciplina particular a um tipo diferente de questão.

Questões políticas e legais seriam respondidas com argumentos retóricos, enquanto argumentos dialéticos serviriam para questões filosóficas. Assim, se por um lado, a retórica exigiria uma terceira parte capaz de julgar os argumentos apresentados, a dialética, por sua vez, seria julgada diretamente por aquele que responde o argumento proposto. Dada tais divergências, “(...) dialética é restrita à pergunta e resposta. Retórica, por outro lado, avança no assunto proposto através de discurso ininterrupto”⁷. Cabe ressaltar que a utilização de uma disciplina, no entanto, não implica a exclusão da outra e que a argumentação poderia comportar ambos os tipos de inferências tópicas.

Tendo em mente a argumentação encontrada na *Consolação da Filosofia*, se poderia considerar que, uma vez que a situação do próprio autor é apontada diversas vezes como parte do desenvolvimento da obra, tanto argumentos dialéticos quanto argumentos retóricos poderiam estar sendo utilizados em tal escrito. Todavia, se fosse esse o caso, o objetivo da *Consolação* não seria apenas apresentar e ensinar as conclusões propostas ao longo do itinerário da obra, mas, também, oferecer um discurso político perceptível através da estrutura argumentativa nela utilizada. A fim de compreender, ainda que de modo geral, as implicações de diferentes tópicos na argumentação de Boécio, faz-se necessário tornar claro quais características permitiriam chamar um argumento de dialético ou retórico bem como melhor delimitar seu propósito.

⁷ BOÉCIO. *De topicis differentiis*. In: STUMP. E. (trad.). *Boethius's De topicis differentiis*, 1978, [1206C, 28-30], Livro IV, p. 79-80. Tradução livre de: (...) dialectic is restricted to question and answer. Rhetoric, on the other hand, goes through the subject proposed in unbroken discourse.

2. Argumentos Tópicos Retóricos

Ainda que o objetivo de Boécio em *De topicis differentiis* pareça ser tornar a dialética e seus argumentos tão claros quanto possível, o autor dedica o Livro IV dessa obra apenas às considerações sobre argumentos tópicos retóricos. Stump aponta que as bases de tal Livro podem ser encontradas na tradição retórica romana, especialmente em Cícero. Assim, a retórica não comporta a mesma forma de abstração que a dialética devido a seu objetivo prático.

O ponto é que a retórica lida com perguntas sobre coisas particulares feitas por pessoas específicas em períodos determinados, enquanto a dialética lida com questões abstratas ou gerais que não estão ligadas a indivíduos. Se a dialética traz os indivíduos para a discussão, ela o faz para ajudar a estabelecer sua abstração ou seu ponto geral. De modo similar, a retórica pode usar afirmações abstratas e gerais, mas o faz a fim de estabelecer seu caso sobre alguma pessoa ou ação específica.⁸

Em se tratando de questões políticas ou questões de tal modo particulares que não podem ser consideradas abstratas ou genéricas, a argumentação apresenta características retóricas e a utilização de inferências dialéticas poderia ser entendida como falta de domínio da arte do discurso por parte do orador.

Diferentemente dos argumentos dialéticos, os argumentos retóricos não podem depender da natureza do próprio gênero devido ao seu foco em coisas particulares. Segundo Boécio, gênero é um dos três predicáveis dos quais a argumentação tópica depende, sendo que tanto gênero quanto definição e *differentia* são algo comum e geral que faz parte da essência do sujeito. Gênero é aquilo que, por ser um predicável maior que seu sujeito, pode

⁸ STUMP, E. *Notes to Book IV*. In: STUMP, E. (trad.). *Boethius's De topicis differentiis*. 1978, p. 142, nota 6. Tradução livre de: The point is that rhetoric deals with questions about particular things done by particular people at particular times, while dialectic deals with abstract or general questions not tied to individuals. If dialectic brings individuals into its discussion, it does so to help establish its abstract, general point. Similarly, rhetoric may use abstract and general statements, but will do so in order to make its case about some particular person or action.

predicá-lo sem ser predicado por ele. Assim, tais argumentos estão restritos ao gênero particular da coisa em questão, sendo que o gênero particular da coisa em questão não deve ser tomado por sua espécie, pois o gênero particular predica algo da essência de seu sujeito particular, o que, no entanto, a espécie do gênero não faz. Mais do que isso, gênero é comum e geral antes de ser singular e individual, estando de acordo com a ordem de abstração dos próprios tópicos.

Tal gênero pode ser entendido através da ordem hierárquica dos tópicos, pois mesmo que as questões discutidas sejam retóricas,

(...) o retórico sempre procede a partir dos Tópicos dialéticos, mas o dialético pode se satisfazer com seus próprios Tópicos. Uma vez que o retórico deriva casos das circunstâncias, ele utiliza argumentos das próprias circunstâncias, mas estes devem ser confirmados pelo simples e universal, ou seja, pelos [tópicos] dialéticos.⁹

Uma vez que reconheça o gênero do argumento dialético, o gênero particular do argumento retórico torna-se claro, pois ele deve estar contido no gênero geral dialético. Em ambos os casos, o gênero é aquilo que é predicado a respeito de muitas coisas em relação ao tipo de coisa que ela é. No caso do argumento retórico, o gênero é predicado à coisa em questão de modo particular a ela. Por exemplo, se considerarmos o gênero animal, o gênero particular seria a aplicação limitada de tal gênero, como no caso “Sócrates é um animal racional”. O gênero (animal) aplicado de modo geral comporta o caso específico de Sócrates por admitir todos os casos do mesmo gênero. O gênero particular (Sócrates é um animal), no entanto, trata apenas deste gênero quando aplicado a situação de Sócrates e não admitiria outros

⁹ BOÉCIO. *De topicis differentiis*. In: STUMP. E. (trad.). *Boethius's De topicis differentiis*, 1978, [1216A, 21-26], Livro IV, p. 94. Tradução livre de: (...) the rhetorician always proceeds from dialectical Topics, but the dialectician can be content with his own Topics. For since a rhetorician draws cases from circumstances, he takes arguments from the same circumstances; but these must be confirmed by the universal and simple, namely, the dialectical [Topics].

como “Aquiles é um animal”, “Cícero é um animal” e assim por diante.

Dado que, enquanto disciplina, a dialética propõe-se a encontrar argumentos da melhor maneira possível, todo argumento retórico é, também, um argumento dialético. Boécio oferece uma série de características específicas da retórica a fim de tornar claro seu propósito e a forma do tipo de inferência pertinente a essa disciplina¹⁰. Enquanto todo tipo de discurso utilizado no desdobramento de uma questão envolveria o uso de inferências tópicas, no caso de questões retóricas, tais argumentos seriam desenvolvidos de maneira condizente com essa disciplina, uma vez que “(...) todas as partes da retórica estarão nas espécies de retórica”¹¹ e que inferências tópicas retóricas podem ser reconhecidas por apresentar os mesmos objetivos, partes e tipos. Assim, argumentos retóricos, mesmo estando contidos no escopo dos argumentos dialéticos, possuem um objetivo mais restrito do que o modo abrangente de encontrar argumentos que a dialética se propõe a realizar.

O objetivo da retórica é oferecer argumentos capazes de ensinar, persuadir ou motivar aqueles a quem o orador se dirige, sendo que “[o] assunto desta disciplina é todo assunto proposto para um discurso. No entanto, em sua maioria, é uma questão política”¹². Dessa forma, ainda que o instrumento dessa disciplina seja o próprio discurso, é o discurso quando utilizado para um determinado fim que realiza por completo a retórica. Mesmo que a descoberta de argumentos seja, também, parte da retórica, uma vez que Boécio não considera esse seu objetivo, pode-se entender a descoberta como sendo fundamentalmente dialética. É na utilização do discurso para questões particulares e, especialmente

¹⁰ Não nos preocuparemos, aqui, em analisar o modo como Boécio utiliza suas *differentiae* com argumentos dialéticos e retóricos. Ressaltamos que existem diferenças quanto ao uso do conceito, mas por razões práticas não nos deteremos no assunto.

¹¹ BOÉCIO. *De topicis differentiis*. In: STUMP. E. (trad.). *Boethius's De topicis differentiis*, 1978, [1208A, 21-26], Livro IV, p. 82. Tradução livre de: (...) all the parts of rhetoric will be in the species of rhetoric.

¹² BOÉCIO. *De topicis differentiis*. In: STUMP. E. (trad.). *Boethius's De topicis differentiis*, 1978, [1207C, 14-15], Livro IV, p. 81. Tradução livre de: (the) matter of this discipline is every subject proposed for a speech. But, for the most part, it is a political question.

questões políticas e judiciais, que se percebe o propósito fundamental da retórica.

Dessa forma, as inferências apresentadas por ambas as disciplinas, embora possuam objetivos distintos, podem ser avaliadas pelos méritos dos argumentos apresentados de acordo com sua finalidade. A discussão retórica pode ser considerada bem-sucedida pelo esforço do orador em alcançar seu objetivo e convencer seus ouvintes.

Não é o caso que, se se atrapalhar o orador a fim de que ele persuada menos como resultado, a finalidade não será alcançada quando a sua função for realizada. A finalidade que é próxima e relacionada à função é alcançada quando a função tiver sido realizada. Todavia, finalidade que é externa, frequentemente, não é alcançada. Mas a retórica, quando fez o possível por sua finalidade, não é, então, privada de [sua] honra.¹³

O sucesso da argumentação retórica não depende apenas de seu propósito. Há, também, que se considerar que tópicos retóricos não seguem o mesmo formato dos argumentos dialéticos, sendo que todas as suas partes devem estar presentes para que um argumento retórico seja considerado correto.

Espera-se que essas inferências sigam o padrão desenvolvido em um discurso retórico e que, portanto, apresentem exórdio, narrativa, *probatio*, confirmação, refutação e peroração¹⁴. Sendo a retórica o gênero, os tipos de discurso que ela comporta, a saber, deliberativo, epidítico e judicial, são aquilo a que Boécio considera suas espécies e, para o desenvolvimento

¹³ BOÉCIO. *De topicis differentiis*. In: STUMP. E. (trad.). *Boethius's De topicis differentiis*, 1978, [1208D-1209A, 26-33], Livro IV, p. 83. Tradução livre de: For it is not the case that if they hinder the orator in such a way that he persuades the less as a result, the end has not been achieved, when his function has been performed. The end which was near and related to the function is achieved when the function has been performed; the end which is external, however, often is not achieved. But rhetoric, which has striven for its end, is not thereby deprived of [its] honor.

¹⁴ Cabe ressaltar que as partes do discurso retórico não são as mesmas partes que constituem a retórica, mas que tanto as partes da retórica enquanto disciplina quanto do discurso retórico não são consideradas espécies e sim partes, de modo que devem estar presentes no gênero e nas espécies.

de questões em qualquer uma dessas espécies, devem estar presentes as partes do discurso retórico.

Quando as espécies entram no assunto, isto é, na questão política, o assunto ocorre em suas partes, e elas trazem nelas mesmas a própria disciplina retórica. Assim, as partes de retórica, também, estarão nas questões individuais. Uma vez que a questão tenha sido produzida, ela traz nela mesma o seu instrumento e, por isso, traz consigo o discurso que traz com ele suas próprias partes. E, assim, as questões a serem discutidas terão exórdio, narração e todo o resto.¹⁵

A partir de suas espécies, as questões e, conseqüentemente, a forma de argumentação tópica pertinente à retórica seguem o formato do discurso retórico.

Cada espécie de tópico retórico é, por si só, um gênero de casos, sendo que o gênero do caso depende da abordagem retórica. Assim, uma questão política dependente de deliberação e planejamento será um caso sob o gênero deliberativo, mas seus argumentos serão inferências tópicas do gênero retórico e da espécie deliberativa. Indo além, as questões são divididas de acordo com sua abordagem de documentos e do caso em questão. Boécio considera, ainda, divisões baseadas em categorias como qualidade, sendo que cada questão é respondida nos moldes de uma árvore de Porfírio¹⁶. Mais do que isso, o autor exemplifica que um crime cometido no passado não pode ser considerado da mesma forma que uma ação cometida no

¹⁵ BOÉCIO. *De topicis differentiis*. In: STUMP. E. (trad.). *Boethius's De topicis differentiis*, 1978, [1211D, 4-11], Livro IV, p. 88. Tradução livre de: When the species have come into the matter, that is, into the political question, and have obtained it with its parts, they bring with themselves also the rhetorical discipline itself. So the parts of rhetoric too will be in the individual issues. Once the matter has been produced, it brings with it its instrument; so it brings with it discourse, and discourse brings with it its own parts. And so in the issues to be discussed there will be exordium, narration, and the rest.

¹⁶ Árvore de Porfírio remete a representação de conceitos segundo Porfírio e foi um modo popular de esquematização durante a Idade Média. Entendemos por esse tipo de representação a subordinação de conceitos em que um termo ou categoria se desdobra em dois subconceitos ou subcategorias e assim por diante (Por exemplo, Substância: 1. Substância corpórea e 2. Substância Incorpórea. 1. Substância corpórea: 1.1 Corpo animado e 1.2 Corpo inanimado). Boécio frequentemente utiliza a árvore de Porfírio a fim de esclarecer sua predicação.

presente ou no futuro, nomeando espécies diferentes para o tratamento de tais casos.

Atos cometidos no passado são considerados jurídicos e Boécio parece particularmente interessado nesse tipo de argumentação retórica. Em se tratando de questões jurídicas, elas podem ser de dois tipos, a saber, absolutas ou hipotéticas. As hipotéticas podem dividir-se, ainda, em quatro possibilidades com base no tratamento do crime por parte do acusado: 1. reconhecido (o acusado pede perdão suplicando ou justificando o crime); 2. removido (a culpa é removida do acusado); 3. transferido (o crime foi cometido justamente); 4. comparado (o crime era o melhor curso de ação). Ainda que Boécio não ofereça *differentiae* específicas como exemplos, há pouca ou nenhuma dúvida de que ele se encontra familiarizado com tal forma de argumentação e parece ser a esse tipo de inferências que o autor recorre no Livro I da *Consolação*.

Ao expor sua situação em sua última obra, o filósofo reconhece o crime cometido e o apresenta como justificado por ser uma ação feita em nome da justiça, sendo que suas ações visavam o bem do Senado.

Você se lembra, eu acredito - afinal estavas constantemente ao meu lado, guiando-me sempre que eu ia dizer algo ou fazer algo - como eu estava dizendo, você se lembra daquela vez em Verona: Com forte descaso para com o perigo em que me encontrava, levantei-me para defender a inocência de todo aquele corpo perante o rei, impaciente por nossa ruína universal, que tentou fazer da acusação de traição que tinha sido feita contra Albinus uma acusação contra toda a ordem senatorial.¹⁷

¹⁷ BOÉCIO. *Consolação da Filosofia*, 2001, Livro I, Prosa 4, 32, p. 12. Tradução livre de: You do remember, I think—after all you were yourself constantly at my side, steering me whenever I was going to say something or do something—as I was saying, you do remember that time at Verona: With what bold disregard for my own peril I stood up for the innocence of that entire body when the king, who was impatient for our universal downfall, tried to turn the charge of treason that had been made against Albinus against the entire senatorial order.

Caso tivesse agido de outro modo, teria compactuado ou cometido ele mesmo uma injustiça ao permitir que a ordem senatorial fosse injustamente acusada e, talvez, até mesmo extinta por causa de tal acusação. Na defesa que o autor apresenta na *Consolação*, ele insiste que suas ações foram motivadas por seu desejo de manter o Senado em segurança, de modo que seu crime poderia ser argumentado através de tópicos retóricos.

Considerando que toda inferência retórica trata de um caso e, conseqüentemente, de coisas que tem uma determinada qualidade e não da qualidade ela mesma, pareceria natural que Boécio utilizasse esse tipo particular de inferência para tratar não do gênero da virtude nem tampouco da justiça como uma espécie desse gênero, mas sim de ações que se apresentem como justas, de modo que considere a virtude como gênero particularmente. Uma vez que se reconheça inferências tópicas retóricas na *Consolação*, há que se considerar que seu uso possui caráter predominantemente político e não se pode ignorar, ainda, o fato de que essa obra é a mais importante descrição do caso contra o filósofo apresentada pelo próprio Boécio.

3. Tópicos na *Consolação*

Boécio insiste na importância da argumentação tópica, sendo que sua utilização na *Consolação* pode ser considerada o ápice de seus estudos acerca de lógica. O que ele propõe é que a lógica deve ter sua importância reconhecida e deve ser *conditio sine qua non* para a filosofia, na medida em que pode ser utilizada pela razão, dando continuidade à tradição aristotélica. A concepção de moral que o que o filósofo apresenta na *Consolação da Filosofia* parece intimamente ligada aos seus estudos até o momento em que escreveu a obra e, mesmo que ele não demonstre sua argumentação, as bases lógicas que ele utiliza podem ser facilmente encontradas em seus comentários e traduções.

Dado que a estrutura da *Consolação* se apresenta, em grande parte, na forma de perguntas feitas pelo personagem do autor e respostas dadas pela personagem da Filosofia, pareceria improvável que Boécio escolhesse um tipo de discurso que

restringiria as interrupções próprias do discurso dialético advindas dos questionamentos de qualquer um dos personagens. Todavia, ainda que seja possível considerar que tais argumentos se encontrariam dentro de uma forma argumentativa principalmente dialética, os temas abordados ao longo do texto não parecem satisfazer completamente os critérios apontados pelo próprio Boécio para que se possa excluir a possibilidade de inferências tópicas retóricas. Ao considerarmos o contexto da obra, assim como o fato de que o próprio autor estava ciente de que o texto final poderia ser compreendido como discurso ininterrupto, parece interessante discutir a possibilidade de inferências tópicas retóricas sendo utilizadas nessa obra, pois tal leitura sugeriria, no mínimo, certo caráter político implícito em tais observações.

É interessante notar que, conforme apontado por Edmund Reiss e ressaltado por Nathan Basik, Boécio recorre à estrutura de argumentação retórica ao apresentar seu caso na *Consolação da Filosofia*.

Como aponta Reiss, a seção autobiográfica cai na tradicional divisão de cinco partes da oratória de Quintiliano. No exórdio, Boécio afirma que sua desgraça não é merecida a fim de obter a simpatia do leitor. Em segundo lugar, a narração inclui casos passados com os quais ele alega “que ele sempre se opôs a injustiça”. Boécio afirma que ele foi acusado injustamente, na *probatio*. Na refutação. Ele ataca as testemunhas no caso contra ele. Finalmente, na peroração, Boécio generaliza seu caso para um estado universal de coisas no qual os inocentes são “roubados não apenas de sua paz e segurança, mas de qualquer chance de defenderem a si mesmos.”¹⁸

Não se pretende, aqui, discutir os possíveis crimes ou o julgamento de Boécio e, em geral, partiremos da análise histórica

¹⁸ BASIK, 2000, p. 06. Tradução livre de: As Reiss points out, the autobiographical section falls into a traditional, five part division of oration” familiar from Quintilian. In the *exordium*, Boethius claims his misfortune is undeserved, to make the reader sympathetic. Second, the narration includes past cases, by which he claims “he has always opposed injustice.” Boethius asserts he was wrongly accused, in the *probatio*. In the *refutatio*, he attacks the witnesses against him. Finally, in the *peroratio*, Boethius generalizes his case to the universal state of affairs, in which the innocent are “robbed not merely of their peace and safety, but even of all chance of defending themselves.”.

oferecida por Nathan Basik em seu artigo *The Guilt of Boethius*. Entretanto, independentemente dos eventos que levaram a sua condenação, Boécio não defende a si mesmo de um crime específico no livro I, Prosa IV, da *Consolação da Filosofia*.

Quando o filósofo apresenta seu caso, Boécio propõe uma resposta de acordo com os moldes que ele mesmo estabeleceu para inquéritos jurídicos, ou seja, questões retóricas acerca de questões externas a documentos e que consideram ações cometidas no passado em relação ao seu gênero. Tais questões estão sob o escopo daquelas a serem respondidas por inferências tópicas retóricas, sendo consideradas como questões jurídicas especulativas, e podem ser consideradas judicialmente ou moralmente. Dado que, quando Boécio escreve a *Consolação*, as discussões legais já estavam encerradas e o autor sabia que judicialmente sua defesa não teria qualquer efeito, pode-se considerar que sua argumentação retórica se proponha a discutir a questão moralmente.

O objetivo da *Consolação* é produzir crença sem que seja exigido, para suas hipóteses, a demonstração esperada da argumentação silogística, de modo que parece natural que Boécio recorra ao raciocínio tópico para apresentar as ideias e conclusões que pretende ensinar através do itinerário proposto na obra. Uma vez que a Filosofia conduz o personagem Boécio pelo caminho que leva à contemplação da verdade, os argumentos oferecidos por ela devem ser convincentes o suficiente para lembrar o autor daquilo que as desventuras da fortuna lhe fizeram esquecer. Assim, ao iniciar seu itinerário propondo a estrutura típica da retórica, o autor estabelece o caso particular que leva à consideração das questões genéricas discutidas como exemplos nas demais prosas. Uma vez que ele apresenta em sua estrutura retórica um caso particular de um homem apegado aos sentidos, parece bastante razoável que ele resolva a questão através de tópicos dialéticos, pois tais tópicos seriam, conseqüentemente, aplicados aos tópicos retóricos que abriram a discussão.

O autor sugere que se faça o esforço de obter a comprovação definitiva da verdade de suas crenças através da razão. Dado que argumentos tópicos são utilizados

principalmente para inspirar crença e não para produzir conhecimento, para percorrer o itinerário da *Consolação*, possuir crença de que o conhecimento esquecido é verdadeiro e, por conseguinte, valioso, torna-se mais importante. A utilização de argumentos tópicos parece justificada para apontar as falhas do raciocínio do próprio filósofo, mas, mais do que isso, tais argumentos apontam as falhas de seu julgamento e condenação. Não apenas Boécio apresenta seu caso, mas, também, critica seus acusadores e seu julgamento, questionando sua capacidade moral, uma vez que, através da obra, representa-os como incapazes de alcançarem a virtude e, conseqüentemente, a verdade. Assim, ainda que a obra não pudesse oferecer uma última defesa no caso em que foi condenado, parece haver certa preocupação em registrar tal defesa para a posteridade.

Dado que o método de avaliação de argumentos, a saber, aquilo que em geral se identifica como lógica, seria reconhecido para o leitor contemporâneo de Boécio, a utilização dos tópicos seria tão perceptível quanto sua correção do que, de fato, é o gênero da retórica¹⁹. Ainda que a defesa apresentada por Boécio no Livro I da *Consolação* não seja, de modo algum, imparcial, sua estrutura parece seguir o que o próprio autor propõe para a argumentação tópica retórica, de modo que, independentemente de sua parcialidade, a estrutura de seu lamento aborda o tema como as questões políticas que um julgamento e condenação, de fato, são.

Mais do que isso, pode-se dizer que, no Livro I, Boécio utiliza as duas funções da retórica, tanto em seu fim no próprio orador quanto em seu fim no ouvinte. Uma vez que o personagem do autor tenta expor seu caso de modo apropriado a persuadir a Filosofia de que, de fato, agiu corretamente e guiado pelo pensamento racional, percebe-se que o fim do discurso se encontra no próprio orador (no personagem Boécio) na medida em que persuade seu ouvinte. Da mesma forma, o fim de seu discurso se encontra para além do orador (no personagem Filosofia) na medida em que esta é persuadida. Todavia, cabe

¹⁹ Stump aponta tal correção na nota 14 do Livro 14. Ver STUMP. E. *Notes to Book IV*. In: STUMP. E. (trad.). *Boethius's De topicis differentiis*, 1978, p. 143.

ressaltar que Boécio entende o modo apropriado de persuasão de acordo com a tradição jurídica romana, pois:

(...) a menos que os cinco elementos da retórica anteriormente mencionados estejam no exórdio, para que o orador descubra, organize, expresse, memorize e transmita, o orador não realiza nada. E, do mesmo modo, a não ser que todas as partes restantes do instrumento [discurso] possuam todas as partes da retórica, elas são inúteis.²⁰

Dessa forma, é apenas devido ao fato que seu lamento apresenta todas as partes do discurso retórico que o autor pode utilizar tópicos retóricos, apelando a seu próprio caso e aos exemplos particulares advindos dele para aprofundar os assuntos em questão.

Enquanto se pode argumentar que inferências tópicas fazem parte da estrutura lógica da *Consolação*, este trabalho propõe-se a discutir apenas a utilização de argumentos tópicos retóricos.

O que ele oferece é, obviamente, nem uma versão imparcial nem um relato completo do que realmente aconteceu. Isso ele afirma que ofereceu em outro lugar: 'Para que a posteridade não seja ignorante do desenvolvimento e verdade desse assunto, eu o coloquei por escrito.' Mas, uma vez que nenhuma versão chegou até nós, só podemos imaginar o quanto do que Boécio incluiu acerca de sua queda na *Consolatio* pode ser tomado literalmente.²¹

²⁰ BOÉCIO. *De topicis differentiis*. In: STUMP. E. (trad.). *Boethius's De topicis differentiis*, 1978, [1208D, 14-19], Livro IV, p. 83. Tradução livre de: (...) unless the five aforementioned parts of rhetoric are in exordia, so that the orator discovers, arranges, expresses, memorizes, and delivers, the orator accomplishes nothing. And in the same way, unless all the remaining parts of the instrument have all the parts of rhetoric, they are futile.

²¹ REISS, 1981, p.38. Tradução livre de: What he offers is obviously neither an impartial nor a complete account of what actually happened. This he says he has offered elsewhere: "That posterity may not be ignorant of the course and truth of the matter I have put it down in writing." But since no such account has come down to us, we can only wonder how much of what Boethius includes of his fall in the *Consolatio* can be taken at face value.

Há em Boécio certa preocupação com a preservação de seus escritos para a posteridade²², sendo que a utilização de inferências tópicas garantiria, ainda que de forma característica do período, que a defesa das ações do autor não fosse restrita ao âmbito judicial. Através de inferências tópicas, Boécio recorre à autoridade filosófica para apoiar sua argumentação sobre suas ações no caso que levou a sua condenação. Ainda que ele tenha sido considerado legalmente culpado, através de suas considerações na *Consolação*, o filósofo deixa claro que acredita ter sido vítima da Fortuna.

4. Considerações finais

Considerando que Boécio utilize argumentos tópicos para estabelecer seu ponto na *Consolação*, o autor pode recorrer a proposições máximas e *differentiae* para estruturar suas inferências e, conseqüentemente, aquilo que é tido como verdade ou que é comumente aceito. Indo além, dado o uso de inferências tópicas retóricas, ele teria deixado claro seu objetivo através da estrutura do texto, uma vez que seria improvável que o filósofo recorresse à argumentação retórica sem a pretensão de discutir questões políticas, pelo menos, em sua abordagem do caso contra ele mesmo descrito no Livro I.

Mais do que isso, se poderia conjecturar que Boécio conduzia suas ações de acordo com suas crenças filosóficas tão literalmente que sua condenação poderia ser considerada um exemplo prático de uma regra de conduta que o autor menciona como sendo logicamente demonstrável e correta. Cabe ressaltar que “ (ele) diz que assumiu o cargo público a fim de colocar em prática seus princípios filosóficos, ”²³ e, mesmo que sua conduta tenha resultado em uma situação tão extrema que levasse a sua morte, Boécio não abandonou suas crenças filosóficas, inclusive, reafirmando-as em sua última obra. Considerando seus

²² Cabe ressaltar que tal preocupação não parece derivar-se de excesso de ego, mas, sim, de seu próprio trabalho no senado romano bem como comentador e tradutor.

²³ REISS, 1981, p. 37. Tradução livre de: (he) says that he took public office so as to put into practice his philosophical principles.

comentários anteriores, já podemos encontrar trechos que defendem o tipo de decisão que ele viria a tomar e que levaria a sua morte.

Pois suponhamos que haja duas coisas que são adequadas aos assuntos humanos, e que uma delas é mais adequada para os líderes e, também, para o próprio Estado. Neste caso, portanto, julgamos ser melhor a coisa que é vantajosa para o melhor (ou seja, ou para o Estado ou para para os líderes), sem considerar essas coisas em si mesmas, mas apenas na medida em que estão ligadas ao Estado ou aos líderes. E, assim, esta coisa é comparada, de certa forma, a um relacionamento, e o que é do interesse dos líderes é julgado melhor do que o que é do interesse de algumas pessoas particulares, uma vez que os líderes também mantém a situação dos demais cidadãos.²⁴

Dado que Boécio defende suas ações como uma defesa do próprio Senado, se pode reconhecer as bases de sua argumentação retórica em uma ação que visa preservar o bem dos líderes e do Estado. Mesmo ao questionar a moralidade de tais líderes, o filósofo não abandona tal defesa tópica, pois o próprio autor encontra-se, no começo da *Consolação*, a mercê da Fortuna.

A força de seus argumentos resulta da utilização de argumentos tópicos, pois, dada uma proposição máxima ou uma *differentia*, a argumentação pode ser sintetizada no ponto em questão e é considerado correto assumir que tal raciocínio já foi demonstrado ou é comumente aceito, de modo que não precisa ser repetido. Uma vez que inferências tópicas pretendam convencer o leitor acerca de seu conteúdo sem que lhe sejam exigidas demonstrações ou provas empíricas, tal forma lógica

²⁴ BOÉCIO. In *Ciceronis topica*. In: STUMP. E. (trad.). *Boethius's In Ciceronis topica*, 1988, [382/1162], Livro VI, p. 175. Tradução livre de: For suppose there are two things of some sort that are suited to human affairs, and one of these is more suited to the leading citizens and also to the state itself. In this case we will therefore judge that thing to be better which is advantageous for the better (that is, either for the state or for the leading citizens), without considering these things in themselves but only insofar as they are connected to the state or to the leading citizens. And so this thing is compared with regard to a relationship, and what is in the interests of the leading citizens is judged better than what is in the interests of some private persons, since the leading citizens also preserve the condition of the other citizens.

parece ser a mais adequada para considerar a correção de suas ações. Parece pouco provável que a utilização de tal recurso lógico passasse despercebido a Boécio, especialmente quando consideramos os exemplos a que ele se detém em seus comentários aos Tópicos. Há também que se considerar que, se a discussão filosófica depende da argumentação tópica como o filósofo parece propor, seria apenas através dela que ele poderia argumentar a correção moral de suas ações.

Dessa forma, pensamos que, de modo geral, Basik interpretou corretamente o posicionamento do filósofo: “(...) o estilo de escrita formal de Boécio lhe permite mascarar seu envolvimento com certas questões através da desculpa de desapego filosófico. Mas é inconcebível que ele não possuía conhecimento das implicações políticas de seu trabalho (...)”²⁵. Ainda que Boécio não pretendesse, ao escrever a *Consolação*, oferecer uma nova defesa para seu julgamento, o tipo de inferências a que recorre parece estabelecer que o autor pretendia, ao menos, registrar sua defesa moral para a posterioridade, nos moldes que entendia como corretos para tal registro.

Referências bibliográficas

BASIK, N. **The Guilt of Boethius**. Disponível em: <http://pvspade.com/Logic/docs/GuiltOfBoethius.pdf>. Acesso em: 20 março 2017.

BOÉCIO. *In Ciceronis topica*. In: STUMP, E. (ed. e trad.). **Boethius's In Ciceronis topica: an annotated translation of a medieval dialectical text**. Ithaca: Cornell University Press, 1988.

_____. *De topicis differentiis*. In: STUMP, E. (trad.). **Boethius's De topicis differentiis**. Ithaca: Cornell University Press, 1978.

_____. **The Consolation of Philosophy**. RELIHAN, J. C. (trad. e notas). Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2001.

²⁵ BASIK, 2000, p.17. Tradução livre de: (...) Boethius' formal writing style allows him to mask his involvement with the issues through the guise of philosophical detachment. But it is inconceivable that he was unaware of the political implications of his work (...).

GIBSON, M. (ed.) **Boethius: His Life, Thought and Influence**. Oxford: Blackwell, 1981.

KNEALE, Marta.; KNEALE, William. **O desenvolvimento da Lógica**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1962.

LAGERLUND, Henrik. **Medieval Theories of the Syllogism**. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/medieval-syllogism>. Acesso em: 19 maio 2017.

MARENBON, J. **Medieval Philosophy: An Historical and Philosophical Introduction**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

_____. **Boethius**. New York: Oxford University Press, 2003.

ONG, Walter J. **Ramus, method and the decay of dialogue: from the art of discourse to the art of reason**. Chicago: University of Chicago Press, 1983.

REISS, Edmund. **The Fall of Boethius and the Fiction of the *Consolatio Philosophiae***. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/3297357>. Acesso em: 20 maio 2017.

SPADE, P. V. **A Survey of Mediaeval Philosophy**. Disponível em: http://pvspade.com/Logic/docs/The%20Course%20in%20the%20Box%20Version%202_0.pdf. Acesso em: 12 maio 2017.

A ética das virtudes como meio para o alcance da felicidade no *De Consolatione Philosophiae* de Boécio

*Maurício Medeiros Vieira*¹

1. Introdução

Um dos temas mais trabalhados no campo da filosofia, seja ela antiga, medieval, moderna ou contemporânea, é a possibilidade de uma ação virtuosa que possa possibilitar ao homem o alcance dos fins bons e necessários para sua felicidade. É verdade que o tema das virtudes dominou o âmbito antigo e medieval e perdeu um pouco do espaço perante outras ideias sobre o tema como a deontologia e o utilitarismo. Porém, no século XX, é trazida de volta a discussão filosófica, em especial com a retomada da ética das virtudes num artigo publicado em 1958 por Elizabeth Anscombe no jornal acadêmico *Philosophy* com o título *Filosofia da moral moderna*. Com efeito, o artigo de Anscombe questiona uma filosofia moral que seja pautada pelo dever ou pela maximização do bem-estar e sugere uma retomada da ética das virtudes de Aristóteles². Por conseguinte, é notável que a teoria das virtudes tenha se originado na filosofia antiga através de várias formulações e autores que servirão de inspiração para os medievais, modernos e contemporâneos. Com efeito, Severino Boécio se insere dentro dessa tradição pelo seu vasto conhecimento dos autores gregos e da patrística e pela sua fluência na língua grega.

Em verdade, é na sua obra testamentária o *De Consolatione Philosophiae*, que Severino Boécio³ desenvolve seu pensamento

¹ Doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFil) da Universidade Federal de Pelotas (UFPel). E-mail: m.mau2006@yahoo.com.br

² Cf. HOBUSS, *Ética das virtudes*, 2011, p. 7.

³ *Anicius Manlius Torquatus Severinus Boetius* nasceu em Roma por volta do ano 470 d. C. e faleceu em cerca de 525. Segundo alguns comentadores, Boécio iniciou seus estudos primeiramente nesta cidade através de um mestre privado, outros cogitam que possa ter sido em Atenas. Pertencente a uma importante e tradicional família romana, principalmente, na área política, os Anicius (cristãos há pelo menos um século),

mais fecundo em relação à filosofia e às ações humanas que buscam as vias para o alcance da felicidade. Nesse sentido, a ideia de Boécio é mostrar através do diálogo com sua mestra, a Filosofia, que no final das contas, tanto as boas ações quanta as más procuram incessantemente o seu objetivo, o seu fim último, aquilo que tende todas as pessoas, a felicidade. Por conseguinte, o consolo oferecido ao prisioneiro acusado e condenado à morte por conspiração contra Teodorico (rei da parte romana Ocidental) vai além de palavras confortantes, pois exige do sábio romano um olhar interior para os ensinamentos aprendidos ao longo dos seus estudos, mas que se encontram ocultos em seu pensamento devido à adversidade que enfrenta. A Filosofia lhe orienta a olhar para dentro de si e reencontrar o valor das boas escolhas, da deliberação para o reto caminho, do desapego das coisas corpóreas e a importância da temperança contra as adversidades, de modo a fortalecer o seu espírito para não permitir a perturbação da sua alma ou o desvio do seu verdadeiro caminho, ou seja, o retorno para sua casa e o reencontro com Deus, o Sumo Bem e verdadeira felicidade.

Severino Boécio perdeu seus pais muito cedo, sendo criado pelo venerado Quinto Aurélio Símaco, amigo e mestre pelo qual tinha profunda admiração e respeito, homenageando-o, pelo menos, em duas obras, *Institutio arithmetica* e o tratado *De trinitate*. Sua obra literária é vasta, sendo composta por comentários e traduções como, por exemplo, um comentário da *Isagoge* de Porfirio, traduzida para o latim por Mário Vitorino, e um segundo comentário sobre a mesma obra, retraduzida por ele mesmo, uma tradução e um comentário às *Categorias* de Aristóteles, uma tradução e dois comentários do *De Interpretatione*, as traduções dos *Primeiros* e *Segundo Analíticos*, *Argumentos Sofísticos* e *Tópicos* de Aristóteles, vários tratados de lógica, um comentário aos *Tópicos* de Cícero, *Organon* completo de Aristóteles, os chamados *Opuscula Sacra*, que consistem em um conjunto de cinco pequenos textos que tratam filosoficamente de assuntos teológicos, entre outros. Boécio permitiu à Idade Média o acesso direto à filosofia clássica, sendo considerado um intermediário entre a filosofia grega e o mundo latino. Na prisão, condenado à morte, escreve sua obra prima, *De Consolatione Philosophiae*, digna de toda erudição filosófica e poética, peculiar da filosofia clássica. Seu escrito foi apreciado tanto na Idade Média quanto na sua posterioridade, sendo, no medievo, uma das obras mais lidas depois da *Bíblia* e da *Regra Monástica de São Bento*. Maiores detalhes sobre a história, vida e obras de *Anicius Manlius Torquatus Severinus Boetius* podem ser encontrados em OBERTELLO, *Consolazione della Filosofia, Testo latino a fronte*, Milano: Rusconi Libri, 1996, pp. 25-29; BOÉCIO, *A Consolação da Filosofia*, tradução em português por Willian Li, Editora Martins Fontes, 1998, pp. XLI-XLIII e BOEHNER; GILSON, *História da Filosofia Cristã*, pp. 159-175.

Com efeito, nesse estudo tentaremos abordar, em linhas gerais, a ideia de virtude existente no *DCP*⁴, pois segundo Severino Boécio, para alcançar a Felicidade o homem necessariamente precisa enfrentar as adversidades da Roda da Fortuna que pode lhe oferecer bens promissores, porém enganosos, afastando-o do seu caminho natural da verdadeira Felicidade. Nesse sentido, apontaremos primeiramente, grosso modo, uma ideia preliminar de virtude que antecede o *DCP* que a nosso ver, colaborou para o pensamento boeciano. Assim sendo, abordaremos previamente as influências de Platão, de Aristóteles, da escola estóica e de Santo Agostinho para, em seguida, tentar pontuar que a ideia de virtude que há no *DCP* de Boécio não estaria condicionada apenas a repetições argumentativas de seus antecessores, ou seja, que Boécio não somente comentou as teorias dos filósofos clássicos, mas também buscou estabelecer seu próprio entendimento de virtude e de felicidade.

2. A ideia de virtude antes do *DCP* de Boécio

Quando se trata de virtudes e felicidade, para Platão (428/427-347 a. C.), há certa dificuldade de identificar um único conceito, pois não há uma fórmula pronta que relate com precisão o que Platão entende exatamente por virtudes. Sem dúvidas o tema das virtudes percorre quase todas as suas obras, em especial, em *A República*⁵, no entanto, destacaremos aqui os

⁴ Gostaríamos de estabelecer duas orientações preliminares para o melhor entendimento do presente estudo: primeiro, utilizaremos daqui por diante, a abreviatura *DCP* para nos referirmos à obra de Boécio *De Consolatione Philosophiae*; segundo, utilizaremos a obra *A Consolação da Filosofia* em língua portuguesa traduzida por William Li, editada por Martins Fontes em 1998, nas citações em língua portuguesa; em nota de rodapé, contudo, utilizaremos a referência do texto em latim do trecho correspondente extraído da obra *Consolazione della Filosofia* de Luca Obertello, texto latino a frente, da Editora Rusconi Libri, 1996.

⁵ Em sua obra *A República*, Platão elabora um Estado ideal. Por conseguinte, há uma certa correspondência entre as partes da alma e as classes que constituem o Estado. Nessa obra, o filósofo ateniense defende o Estado dividido em três classes sociais correspondentes com as três partes da alma. No seu modelo, cada homem possui uma determinada virtude que corresponde a uma determinada parte do Estado. Exemplo: a primeira classe corresponde aos homens suscetíveis às paixões correspondendo aos governados, para eles, a virtude adequada seria a da temperança para conter suas

diálogos de *Protágoras*⁶ e *Górgias*⁷, por tratarem de uma forma, digamos, mais geral da ideia de virtude.

Para Platão, tanto no seu diálogo *Protágoras* quanto o *Górgias*, podemos destacar um tema central que direciona as suas duas obras: a unidade das virtudes. Nesses dois diálogos, gostaríamos de destacar a ideia de temperança como autocontrole do homem. No diálogo de *Górgias*, Sócrates defende que o autocontrole é uma característica do homem virtuoso, pois é somente através da temperança que o homem possui condições para agir virtuosamente, tornando-se capaz de resistir aos vícios e aos prazeres.

SÓC. Mas a si mesmos, ó meu amigo? Eles se governam ou são governados? CÁL. Não percebo. SÓC. Refiro-me a governar cada um deles a si mesmo; ou não há nenhum mister de que governem a si mesmos, mas sim os outros? CÁL. Que entendes por governar a si mesmo? SÓC. Uma coisa simples, como toda gente; é ser temperante, ter domínio de si, senhoreando sobre os prazeres e paixões existentes no próprio íntimo.⁸

Nesse sentido, o hedonismo é rejeitado por Sócrates, que defende o domínio da alma contra a busca irrestrita pelos prazeres, ou seja, Sócrates identifica o bem através de uma alma temperante e o mal como intemperante, pois o prazer, para Sócrates, não é identificado com a ideia de bem por se tratar de

paixões; a segunda classe corresponde aos guardiões do palácio, com função de defender o reino dos perigos internos e externos. A esses, Platão atribui as virtudes da fortaleza ou da coragem; por fim, os mais seletos, os governantes que cumprirão com zelo sua missão, possuem a predominância da alma racional. Para esses últimos, Platão atribui a virtude da sabedoria. Cf. REALE; ANTISERI, *História da Filosofia*, vol. 1, pp. 159-162.

⁶ No diálogo de Platão *Protágoras*, Sócrates investiga não somente a natureza das virtudes, mas se é possível ou não de ser ensinada. Ambos debatedores, Sócrates e Protágoras, concordam na possibilidade do ensino, porém, Protágoras resiste à tese de Sócrates que afirma tratar-se de um conhecimento.

⁷ No diálogo de Platão *Górgias*, os objetivos de seus personagens e debatedores, no caso, Sócrates, Górgias, Polo e Cálicles, é trazer a lume o assunto da oratória, porém, não como mais um manual de retórica ou coisa do gênero, mas para aprofundar o seu valor como programa de educação na esfera da ação política.

⁸ PLATÃO, *Górgias*. 491d, p. 129.

algo passageiro e fugaz; logo, é necessário diferenciar a ideia de prazer com a ideia de virtude. Por conseguinte, em *Protágoras*, a busca da essência das virtudes encontra-se novamente sobre a reflexão do autocontrole e da virtude de uma alma temperante. Nesse sentido, Sócrates acredita que quando os homens se conduzem com acerto e sobriedade, são necessariamente moderados⁹, ou seja, a temperança garante a sensatez das ações sem exceder os limites da reta razão. É importante salientar que no diálogo de *Protágoras*, Platão não aprofunda a questão do autocontrole como no diálogo de *Górgias*, mas investiga a relação do prazer com a virtude, ou seja, Sócrates procura investigar a relação do agradável com o prazeroso e do desagradável com o mal. No entanto, nesses dois diálogos, se torna notório que a virtude de uma alma temperante sugere o autocontrole contra as adversidades, pois afasta o homem do erro e conduz a deliberar pelo reto caminho com sabedoria.

Se não há uma resposta conclusiva, pelo menos à primeira vista, nos diálogos platônicos sobre a ideia de virtude, em Aristóteles (384-322) ocorre o oposto. A ética das virtudes ganha sistematização em Aristóteles, especialmente nas suas duas obras sobre a ética: *Ética a Nicômaco*¹⁰ e *Ética a Eudemo*¹¹. Por conseguinte, iremos destacar dois pontos fundamentais para o nosso estudo: a eudaimonia e a virtude da prudência. Em verdade, na sua obra *Ética a Nicômaco*, Aristóteles trata do tema da felicidade com precisão definindo-a dessa forma:

Para nós, que se disse acima deixa bastante claro que a felicidade pertence ao número das coisas estimadas e perfeitas. E também parece ser assim pelo fato de ser ela um primeiro princípio; pois é em vista que fazemos tudo que fazemos, e o primeiro princípio e causa dos bens é, afirmamos nós, algo de estimado e de divino.¹²

⁹ PLATÃO, *Protágoras*. 332b, p. 280.

¹⁰ A *Ética a Nicômaco* é considerado o principal livro sobre ética escrito por Aristóteles, compondo um total de 10 livros.

¹¹ A *Ética a Eudemo* é um escrito um pouco menor do que a *Ética a Nicômaco*, tendo 8 livros e conteúdo muito similar, contendo, inclusive, escritos idênticos.

¹² Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1102a, p. 262.

Com efeito, a felicidade (eudaimonia), fim último das ações do homem segundo Aristóteles, está diretamente ligada à prudência que delibera os meios que possibilitam ao homem o alcance da felicidade. É importante ressaltar que é felicidade¹³ como fim último para o estagirita que garante ao homem uma morte feliz, ou seja, a eudaimonia é a plenitude da felicidade desejada pelo homem. Em verdade, para Aristóteles, o homem só pode ser feliz em vida e na *pólis*, considerada pelo estagirita, a comunidade perfeita. Com efeito, para Aristóteles, as virtudes são hábitos que não nascem com a pessoa, mas são adquiridas com o tempo através do exercício, para reprimir os estímulos das paixões pautados pela escolha de um meio termo entre o excesso e a deficiência. Em verdade, a virtude da prudência, como nota Zingano, parece estar diretamente relacionada com a felicidade, pois relata:

[...] visto serem várias as virtudes, a virtude mais perfeita só poderia ser a prudência. Pelo momento, temos como único resultado o fato que a prudência está no coração da felicidade, visto que ela torna perfeita a virtude moral e que a virtude moral é causa própria do bem agir.¹⁴

Por outro lado, como se pode caracterizar uma virtude? Como afirmam James Rachels e Stuart Rachels¹⁵, para Aristóteles as virtudes morais nascem do hábito sendo considerado algo desejável para pessoa possuir, ou seja, embora ninguém nasça virtuoso, há um potencial latente no ser humano que tende a buscar as virtudes. Nesse sentido, destaca-se a prudência que é, ao mesmo tempo, uma virtude intelectual que atua no campo da ação e da deliberação, buscando a justa medida e auxiliando as demais virtudes morais como a coragem, a justiça e temperança. Em outras palavras, a prudência é uma virtude intelectual voltada para contemplação e para as coisas imutáveis ao lado da

¹³ Cf. REALE; ANTISERI, *História da Filosofia*, vol. 1, pp. 218-219.

¹⁴ ZINGANO, *Estudos de Ética Antiga*, pp. 500-501.

¹⁵ Cf. RACHELS; RACHELS, *Os Elementos da Filosofia Moral*, p. 177-178.

Sabedoria e da Sapiência, porém age no campo da moralidade. Portanto, a eudaimonia ou a felicidade em Aristóteles consiste de uma relação entre as virtudes morais práticas que deliberam o justo meio para determinada ação com a contemplação do que é absoluto e imutável através das virtudes intelectuais¹⁶. No entanto, ambas as ações que direcionam o homem para seu fim último estão pautadas pela virtude da prudência.

O estoicismo clássico ou a escola de Estoá formou-se pela progressão de três filósofos: Zenão de Círios (333/332-312/311 a. C.), Cleanto de Assos (330-230 a. C.) e Crisipo de Soli (279-206 a. C.). Como afirma Reale¹⁷, os estudiosos dividiram o estoicismo em três momentos diferentes, sendo o primeiro chamado de antiga Estoá e composto pelos três filósofos já mencionados acima; o segundo, a Média Estoá de Panécio (185-110 a. C.) e Posidônio (135-51 a. C.); e a terceira Estoá tendo Sêneca (4 a. C.-65 d. C.), Epicteto (65-135 d. C.) e Marco Aurélio (121-180 d. C.). O primeiro ponto importante a ser abordado consiste na ideia de Providência e Destino no pensamento estoico. A ideia de Providência está vinculada a um Deus que não possui uma característica pessoal, mas juntamente na matéria, ou seja, não existe matéria sem forma, logo, não existe uma natureza sem Deus. Essa concepção panteísta de Deus define que ele está presente em todas as coisas do mundo, coincidindo com o cosmo, ou seja, Deus é uno e tudo que há está conexo com o ser de Deus.

Por conseguinte, o Logos, que é a razão de Deus, está no comando de tudo, exercendo uma força providencial, literalmente racional, e direcionando todos os acontecimentos (passados ou futuros) de maneira perfeita. A Providência, na ideia estoica,

¹⁶ Há entre os comentadores de Aristóteles uma indefinição entre uma tese forte sobre o tema das virtudes denominada de *tese inclusiva*, ou seja, os defensores dessa tese acreditam que Aristóteles defenda que quem possui uma virtude possui todas, como uma espécie de conexão. Por outro lado, há estudiosos que defendem uma tese denominada de *tese moderada*, que não defende uma inclusão no sentido absoluto. No nosso caso, não estamos defendendo nem uma nem outra, pois esse não é o propósito do artigo. Para aqueles que se interessarem, ver ZINGANO, *Estudos de Ética Antiga*, pp. 393-425.

¹⁷ Cf. REALE; ANTISERI, *História da Filosofia*, vol. 1, pp. 279-280.

exerce a função de que cada coisa ocorra da melhor maneira, como uma espécie de finalismo imanente que coincide com a alma do mundo. Por conseguinte, a Providência e o Destino possuem, no pensamento estoico, uma relação estreita com a necessidade dos acontecimentos através de uma causa irreversível através de uma ordem natural que procede do Logos. Em verdade, tudo procede do Logos e, dessa forma, a liberdade, para o estoicismo, coincide em querer o que o destino quer, pois “o Destino é o Logos; por isso, querer os quereres do Destino é querer os quereres do Logos”¹⁸. Nesse sentido, escreve Cleanto: “Guia-me, ó Júpiter, e tu, Destino, ao fim, seja qual for, que vos preza assinalar-me. Seguirei imediatamente, pois se me atraso, por ser vil, mesmo assim deverei alcançar-vos”¹⁹.

A virtude, para os estoicos, não é diferente de outras escolas filosóficas, pois consiste na busca da Felicidade, mas só é alcançada se o homem seguir a própria natureza. Nesse sentido, os estoicos defendiam que todos os seres vivos possuíam um princípio de conservação que os levaria a buscar somente o que é bom e edificante para o ser como, também, evitar o mal para preservação do ser. Em verdade, o bem é associado às virtudes e o mal, aos vícios e as paixões, porém, a um conceito interessante denominado por eles como coisas moralmente indiferentes²⁰, ou seja, todas as outras coisas que correspondem às condições físicas como a saúde, a doença, a riqueza, a fama, a morte etc. Com efeito, dentre essas coisas que não são boas nem más, há algumas que são mais preferíveis, porém, são preferíveis não em relação ao bem ou ao mal, mas aos indiferentes rejeitáveis.

Para os estoicos, o verdadeiro sábio age com apatia e não com simpatia, pois sentimentos como amor, misericórdia e solidariedade são visto como paixões da alma que devem ser ignorados, pois o ideal do sábio é a impassibilidade. Para finalizar nossa exposição sobre o estoicismo, queremos destacar alguns pontos do pensamento de Sêneca (4 a. C.-65 d. C.), já no terceiro

¹⁸ REALE; ANTISERI, *História da Filosofia*, vol. 1, p. 286.

¹⁹ *Idem, ibidem*.

²⁰ *Idem, ibidem*, p. 290.

período da escola de Estoá. Gostaríamos de destacar dois pontos do seu pensamento: o primeiro é a sua oscilação entre o naturalismo estoico e o dualismo platônico; o segundo é a consciência de vontade ao qual está relacionado o sentido de culpa ou pecado.

Diferentemente da antiga Estoá, Sêneca acreditava na superioridade da alma perante o corpo e em uma consciência do bem e do mal e não uma disposição do espírito, como os antigos estoicos defendiam. Sêneca deixou muitas obras, entre textos e cartas, com uma posição tipicamente estoica, defendendo a ideia panteísta e o fatalismo do Destino²¹, porém, em outras, nutriu um sentimento religioso diferente da raiz do estoicismo, caracterizando um Deus mais espiritual e pessoal e acentuada ideia de pecado e culpa presente em todos os homens, inclusive nos sábios. Porém, a originalidade do seu pensamento provém da inovada abordagem sobre a vontade. A vontade, para Sêneca, era distinta do conhecimento e, com isso, marca a diferenciação da ideia grega de que bastaria conhecer o bem para praticá-lo. Em verdade, para ele, não bastava apenas conhecer o bem, seria necessário querê-lo. Embora a ideia de vontade em Sêneca comungue os ideais da antiga Estoá, através dos conceitos de preservação e de aceitação do Destino, a vontade reta provém de uma alma reta fundada no conhecimento da verdade adquirida pela filosofia, pois, para o filósofo, o verdadeiro sábio é aquele que cumpre a verdadeira vontade através da compreensão da totalidade da natureza e, mais ainda, condiciona a sua vontade com a vontade da natureza.

Por último, gostaríamos de abordar brevemente o pensamento sobre a felicidade e a vontade em santo Agostinho. A felicidade, para o bispo de Hipona, reside numa comunhão entre o desejo natural e racional que existe no homem de buscar os bens que podem lhe proporcionar a verdadeira felicidade. Aliás, para ele, o papel principal da filosofia seria a busca da felicidade, ou seja, o filosofar, para Agostinho, consiste em buscar os caminhos que levam a felicidade. Com efeito, a ideia de

²¹ Cf. ERLER; GRAESER, *Filósofos da Antiguidade*, vol. 2, pp. 136-137.

felicidade, para Agostinho, possui uma característica teleológica, ou seja, a deliberação de bens que conduzam na busca de um fim último, pleno e que possa proporcionar ao homem a felicidade desejada.

Felicidade é aquilo em que todo o agir e desejar chega à plenitude. Disto é deduzido: ninguém pode estar feliz se não tem algo que deseja; entretanto, nem tudo o que é desejado e obtido realmente torna feliz; por isto, há necessidade da filosofia, que empreende uma apreciação crítica da relevância de bens almejados para a felicidade.²²

Ora, a felicidade, para santo Agostinho, necessita ser plena e existir sempre, não sendo passível de perda, pois precisa ser completa sem deixar espaço para outros desejos, sendo também inesgotável, eterna e imutável. Logo, Deus é o único ser que reúne todas as exigências para a verdadeira plenificação do homem. A ética teleológica de santo Agostinho possui influências neoplatônicas²³, pois parte de uma ideia metafísica de derivação do cosmo e de um princípio que origina tudo, de modo que todas as coisas tendem a retornar²⁴. Outro ponto marcante na obra agostiniana é a ideia de pecado original e da graça divina. O pecado original é a mancha presente em todos os homens, sendo a causa da corrupção da humanidade. Em contrapartida, a graça é a última instância da verdade de Deus que agracia apenas uns poucos. Com efeito, o homem racional, para ser feliz, precisa fazer uso da reta razão através das virtudes cardeais e deliberar sobre a busca de bens que possa condicionar o seu estado feliz de encontro com o Soberano Bem e, também, fazer uso, não apenas da vontade, mas da boa vontade, tema que trataremos a seguir.

²² *Idem, ibidem*, p. 231.

²³ Contrariamente a Horn, que defende um neoplatonismo acentuado sobre o retorno de todas as coisas ao seu princípio, Gilson acredita que, embora haja tendências neoplatônicas sobre essa questão, o fator determinante para o pensamento de Agostinho seria o cristianismo, ou seja, para Gilson, Agostinho acreditava que todas as coisas derivam de Deus, com isso, a alma humana não se bastaria nela mesma, sendo necessário voltar a sua origem, ou seja, no seu primeiro princípio e criador, Deus. Cf. BOEHNER; GILSON, *História da Filosofia Cristã*, p. 184.

²⁴ Cf. ERLER; GRAESER, *Filósofos da Antiguidade*, vol. 2, p. 232.

Com efeito, o tema da vontade no pensamento de Agostinho de Hipona é inovador, pois considerava que a vontade possuía um poder de decisão livre (diferente de Sêneca que concebia a vontade como um entendimento de conformidade do querer do homem com o natural) por se tratar de uma instância decisória interior e relacionada com as noções de responsabilidade.

A faculdade da vontade havia sido relativamente negligenciada no pensamento clássico, que tendia a tratar a má ação como erro (o pecador simplesmente faz uma idéia errada de seus interesses reais). Agostinho mudaria isso. Dihilhe chega ao ponto de dizer que “a noção de vontade, quando usada como instrumento de análise e descrição em várias doutrinas filosóficas, dos primeiros escolásticos a Schopenhauer e Nietzsche, foi inventada por Sto. Agostinho.”²⁵

Com efeito, a natureza da vontade determinará se a ação é moral ou não, se é digna de louvor ou censurável, ou seja, segundo o bispo de Hipona, é a natureza da vontade que dirá se uma ação é boa ou má. Por conseguinte, em sua obra *O Livre-Arbítrio*²⁶, santo Agostinho, em um diálogo com o seu discípulo Evódio, investiga se a má ação do homem pode ser creditada a Deus e conclui que não, pois é pela vontade livre que o homem se inclina para a prática do mal²⁷. A vontade, para Agostinho, não significa um desejar instintivo, ao contrário, é livre e está à disposição dos homens espontaneamente, sem sofrer coação ou inclinação. Como diz Horn: “A vontade possui a capacidade de tomar uma decisão para a qual nenhuma outra causa pode ser

²⁵ Cf. WILLS, *Santo Agostinho*, p. 115.

²⁶ A obra de santo Agostinho *O Livre-Arbítrio* foi escrita em um grande intervalo de tempo, entre 388 e 395, com o título original de *De libero arbitrio* e possui dois objetivos principais: o primeiro é sustentar que Deus criador de todas as coisas e extremamente bom criou todas as coisas boas por meio de seu Verbo de modo que nada pode escapar da Providência divina; a segunda está relacionada com a primeira, pois trata de responder aos neoplatônicos, que a matéria não é má como acreditavam, e para os maniqueus, que não existem dois princípios ontológicos como pregavam. Ver SANTO AGOSTINHO, *O Livre-Arbítrio*, Introdução, pp. 11-14.

²⁷ SANTO AGOSTINHO, *O Livre-Arbítrio*, I, 7, 16-11, 22.

apontada”.²⁸ Por conseguinte, a vontade, através do seu livre arbítrio, pode, também, optar pelo mal, isto é, a fonte do mal moral está relacionada com o abuso da liberdade. Por fim, o mal para Agostinho consiste em submeter sua vontade às paixões e, como já dito acima, não procede de Deus, mas do livre arbítrio, que é um bem médio entre as escalas dos bens, pois é diferente das virtudes cardeais que estão entre os grandes bens.

Portanto, as virtudes pelas quais as pessoas vivem honestamente pertencem à categoria de grandes bens. As diversas espécies de corpos sem os quais pode-se viver com honestidade, contam-se entre os bens mínimos. E por sua vez, as forças do espírito, sem as quais não se pode viver de modo honesto, são bens médios.²⁹

Ora, as virtudes da prudência, força, temperança e justiça são boas mesmo que se faça uso demasiado, pois o bom uso, para Agostinho, não é considerado um abuso. Por outro lado, os bens inferiores e, em especial, os médios, do qual se insere o livre arbítrio, se pode fazer deles tanto o bom quanto o mau uso. No entanto, o livre arbítrio está longe de ser algo ruim, pois procede de Deus e é necessário para a boa vontade, uma das condições necessárias para o alcance de uma vida reta e feliz.

3. A ideia de virtude no *DCP* de Boécio

Após apresentado, resumidamente, uma exposição da ideia de virtude e de felicidade em autores que precederam Severino Boécio, gostaríamos, agora, de destacar a ideia de virtude no *DCP*. Primeiramente, temos que ter claro que a obra consolatória de Severino Boécio possui como elemento fundamental identificar o que é a felicidade e proporcionar aos homens os meios de acesso a ela. Logo, para Severino Boécio alcançar esse objetivo, se faz necessário primeiramente saber quais são os anseios humanos e sua finalidade no mundo. Com efeito, o sábio romano acredita que o objetivo de todos os seres

²⁸ Cf. ERLER; GRAESER, *Filósofos da Antiguidade*, vol. 2, p. 239.

²⁹ SANTO AGOSTINHO, *O Livre-Arbítrio*, II, 15, 39-20, 54.

consiste em buscar bens que lhe proporcionem a felicidade. Através de um intenso diálogo com a sua mestra, a Filosofia, Boécio entende que é preciso identificar os bens que podem ou não auxiliar o homem no encontro de seu desejo último e quais os meios adequados para isso para, então, diferenciar o que não é felicidade daquilo que verdadeiramente é.

De início, destacamos um ponto marcante no livro II do *DCP*: a roda da fortuna. Com efeito, a alegórica imagem da roda da fortuna³⁰ aparece no início do Livro II do *DCP* com o intuito de mostrar que entre as subidas e descidas, o homem que deposita suas esperanças e seus objetivos, crendo firmemente que os bens terrenos são fundamentais para o alcance da felicidade, acaba se distanciando do verdadeiro caminho que conduz a vida feliz. No entanto, o que podemos entender por bens terrenos e enganadores oferecidos pela roda da fortuna? Como já dissemos, o *DCP* é uma obra que possui a pretensão de consolar o prisioneiro, mais também de investigar a motivação existente em todos os homens e os meios para que se alcance a felicidade plena ou mesmo *eudaimonia*³¹. Por eudaimonia, termo muito conhecido da ética aristotélica, podemos entender como o objetivo último do homem, aquilo que é perseguido naturalmente e que dirige todas as suas ações, ou seja, a felicidade permanente, durável e completa que não deixa espaço para nenhum outro desejo. Esse estado de plenificação aparece de modo similar no *DCP* de Severino Boécio como uma busca constante e natural presente em todos os seres, em especial, no homem.

³⁰ Cf. PECORARI, *A consolação da filosofia de Boécio: outra face da Idade Média?*, p. 58.

³¹ Sobre o assunto escreve Savian: “Mas é na determinação das notas formais de sua definição de felicidade que Boécio revela a tradição de mais forte inspiração em sua obra: não há dúvida de que ele assume para si o projeto da ética eudaimonista de Aristóteles, o que se comprova, principalmente, pela exigência formal da finalidade universal e da perfeição” (ARISTÓTELES 1, p. 105 – 1097b 13). Além disso, o fato de Boécio não descartar os bens do corpo simplesmente como falsos bens, mas de mostrar que sozinhos é que eles não podem proporcionar aquilo que prometem, lembra, de certo modo, a definição aristotélica de eudaimonia como atividade da alma “numa vida completa”, pois essa expressão pode significar tanto um tempo dilatado, remetendo a um estado/atividade que perpassa toda a vida do agente, como um quociente de certos bens exteriores, abaixo do qual seria praticamente impossível ao homem ser feliz (ibidem, p. 119 – 1099ª32-b3)”. Cf. SAVIAN, *Boécio e a ética eudaimonista*, p. 121.

Todavia, entre os bens escolhidos para o alcance da felicidade, no mais das vezes, os homens acabam identificando bens que não são suficientes para o seu propósito. Nesse sentido, identificam a felicidade com o acúmulo de riquezas, a ocupação de altos cargos no governo, a fama, a obtenção de poder e os prazeres³². Em verdade, diz nosso filósofo, o erro humano é procurar bens de forma isolada, adquirindo uns e deixando outros, mas, acima de tudo, bens que não podem corresponder aquilo que o homem deseja, um pleno estado de felicidade, pelo fato de adquirir bens que não são do homem, mas da fortuna.

E, quanto a mim, é o desejo sempre insatisfeito dos homens que pretende me obrigar a fazer prova de uma constância incompatível com minha própria natureza! Minha natureza, o jogo interminável que jogo é este: virar a Roda (da Fortuna) incessantemente, ter prazer em fazer descer o que está no alto e erguer o que está embaixo. Sobe se tiveres vontade, mas com uma condição: que não consideres injusto descer, quando assim ditarem as regras do jogo.³³

Em outras palavras, o homem que se envolve pelos bens da fortuna desvia-se do seu caminho natural como uma espécie de cegueira que não o deixa ver o óbvio: que os bens da fortuna não são capazes de cumprirem o que prometem, pois são passíveis de perda e estão sob o domínio e posse apenas da fortuna. Esse mal aflige o espírito do sábio romano, pois, de forma brusca, viu todos os seus bens serem confiscados, foi afastado da sua vida pública e de sua família para marcar um encontro inevitável com a morte. Abalado, Boécio busca de dentro da prisão reencontrar a sua paz interior e as respostas para as causas do seu sofrimento.

Com efeito, o primeiro entendimento que se pode extrair consiste em dizer que os bens da fortuna, isolados, terrenos e perecíveis não correspondem ao verdadeiro bem, pois são

³² BOÉCIO, *DCP*, III, prosa I, 8-13;2, 1-29.

³³ BOÉCIO, *DCP*, II, prosa II, 2, 1 – 34. Pág. 68. Essa citação é representada como a voz da própria Fortuna que, ao ser acusada pelos homens de má e inconstante, lembra-os de que essa inconstância faz parte de um movimento próprio e característico da sua natureza. A Fortuna distribui seus bens a quem quiser e tira-lhes quando quiser, não havendo espaço para o descontentamento de quem lhe adere como mestra.

somente imagens falsas das constantes buscas humanas pela felicidade; o segundo entendimento é a constatação de que o mundo sensível é composto de imagens falsas e bens imperfeitos, logo é necessário crer que exista um modelo absoluto de bens perfeitos; o terceiro entendimento consiste em admitir que os verdadeiros bens constituam o uno, pois não podem ser queridos separados, já que a felicidade consiste na união de todos os bens; e o quarto entendimento é crer na ideia fundamental de que haja um primeiro princípio, ou seja, um ser que reúna em si todos os bens, sendo autossuficiente e, por isso, atraindo para si todas as coisas. Por tanto, conclui o sábio romano que o Sumo Bem desejado é o princípio de todos os bens que não carece de nada, sendo inevitavelmente completo. Logo, esse ser só pode ser Deus.

Todos os homens concordam em afirma que Deus, princípio de todas as coisas, é bom. E, como não podemos conceber nada melhor do que Deus, quem poderia duvidar de que aquilo que é melhor que todo o resto seja bom? Portanto, nossos raciocínios mostram que Deus é bom a tal ponto que está fora de dúvida que o bem perfeito também está presente nele.³⁴

Com efeito, Deus é o Sumo Bem, uno, indivisível e completo³⁵, reunindo em si todos os bens e, como primeiro princípio, é o criador de todas as coisas sendo o soberano bem buscado naturalmente por todos os homens. Em verdade, a ideia de Deus no *DCP* vai além de ser o Sumo Bem perfeito e a própria felicidade. Assim como os estoicos, Boécio desenvolve uma cosmologia que envolve um Deus providencial e atemporal em confronto com um Destino contingente³⁶. A Providência de

³⁴ BOÉCIO, *DCP*, III, prosa 10, 1-34.

³⁵ Savian sistematicamente expõe de forma clara os argumentos utilizados por Boécio para justificar que Deus é o bem supremo utilizando a ideia de identidade entre a natureza divina e o Sumo Bem. Ver SAVIAN, *Boécio e a ética eudaimonista*, p. 118.

³⁶ Gilson explica a relação entre Providência e Destino no pensamento de Boécio e como ocorrem suas finalidades como também, a forma de ação dessas duas naturezas: “Considerada no pensamento ordenador de Deus, a ordem das coisas é a providência; considerada como lei interior, que rege de dentro o curso das coisas, é o destino. Trata-se de duas realidades distintas, pois a providência é Deus e subsiste eternamente em sua

Deus, segundo Boécio, se caracteriza em estar fora do tempo, porém, é um organizador sábio e justo que, na eternidade, está no comando de todas as coisas, proporcionando um plano perfeito. O Destino, no *DCP*, perde seu caráter implacável do pensamento estoico, situando-se condicionado à Providência divina. Nesse sentido, o sábio romano pontua o lugar específico que atua cada um deles, ou seja, Deus, na sua simplicidade, organiza, acolhe e inclui todos os seres através da sua Providência, fixando em uma só vez e definitivamente os movimentos do mundo na eternidade. Já o Destino atua no espaço e no tempo de acordo com o que a Providência estabeleceu na eternidade, procedendo e dependendo diretamente da Providência divina. Em verdade, Severino Boécio retira o fatalismo da Providência e do Destino para protagonizar a ação moral do homem e sua justificação para desviar dos males e direcionar seu caminho para Deus através da reta razão.

Com efeito, o seu modelo cosmológico de atuação da Providência e do Destino justifica a autonomia da vontade do homem em suas escolhas morais e as recompensas de quem evita os bens percíveis da fortuna e as paixões mundanas. Nesse sentido, a boa deliberação resulta em desviar dos enganos e perseverar na busca da felicidade que consiste no olhar para dentro de si, voltando-se para o reto caminho na busca de Deus, Sumo Bem por excelência. Em verdade, após Boécio mostrar a existência de falsos bens, ele argumentará que o bem e felicidade se encontram no Uno. Por conseguinte, o homem deve procurar os meios que irão conduzi-lo à verdadeira felicidade, afastando-se das partes e dos enganos da fortuna. Nesse sentido, a ideia de Boécio no *DCP* é o de resgatar o homem do engano e dos vícios que não correspondem ao que realmente se quer, ou seja, a felicidade. No entanto, para a maioria das pessoas os bens terrenos procurados de modo isolado consistem em obstáculos para uma vida virtuosa. No Livro IV do *DCP*, o autor aborda novamente a questão da fortuna e sua natureza inconstante,

imobilidade perfeita, ao passo que o destino, que não é senão a lei de sucessão das próprias coisas se desenrola com elas no tempo”. GILSON, *A Filosofia na Idade Média*, p. 169.

porém, de forma otimista, ou seja, é através dela que as virtudes do homem se sobressaem perante aos vícios.

Tu consideras que o que é útil é bom, não é mesmo? Sim, disse eu. Por outro lado, a Fortuna que põe à prova ou corrige é útil, não é mesmo? Como poderia ser de outra forma? Respondi. Portanto ela é boa? Como poderia deixar de sê-lo?, disse eu. Mas estamos a falar da Fortuna das pessoas que, instaladas na virtude, batem-se contra a adversidade, ou daquelas que, renunciando à prática do mal, lançam-se ao caminho das virtudes.³⁷

Com efeito, o sábio romano amarra as duas pontas que pareciam soltas no Livro II do *DCP*: a fortuna não é autônoma apesar de sua instabilidade, pois está a serviço de Deus, possuindo a finalidade de ser útil. Consequentemente, se todas as coisas partem de um primeiro princípio que é bom, a fortuna necessariamente não poderia ser essencialmente ruim e sim boa. Dito isto, encontramos no Livro IV a essência da ideia de virtude em Boécio, pois a fortuna tem o papel de desafiar o sábio, tanto nas suas ações morais quanto nas suas escolhas, pois é pela temperança que seu espírito se torna inabalável perante as provações e prudente na boa deliberação para as boas escolhas. Em verdade, é pela justa medida que o homem virtuoso opta pelos caminhos que conduzem à felicidade. Ora, o homem sábio não se deixa abalar pelas adversidades da vida, e, da mesma forma, não se entrega aos prazeres mundanos acreditando encontrar a felicidade, pois reconhece, através da reta razão, que os males e os prazeres do mundo são passageiros.

É dessa forma igualmente que a virtude deve seu nome ao fato de que não cede à adversidade, confiando em suas próprias forças. Com efeito, vós que estais no caminho da virtude não estais aí para abandonar-vos à luxúria ou buscar o prazer. Vós combateis numa batalha – e quão árdua é a batalha! – contra toda forma de Fortuna para impedi-la de vos desmoralizar, se

³⁷ BOÉCIO, *DCP*, IV, prosa 7, 1-35.

ela vos for adversa, ou de vos querer corromper, se vos sorrir.
Mantende-vos no meio!³⁸

Em verdade, a sábia Filosofia recomenda ao seu discípulo agir com prudência sem exceder os extremos, pois “para além ou para aquém dessa linha média encontra-se o desprezo da felicidade e não a recompensa do esforço”³⁹. Portanto, a recompensa do homem que luta contra as adversidades da fortuna através da boa deliberação, escolhendo com prudência e coragem as suas ações e perseverante na justiça dos meios, segundo Severino Boécio, resulta na felicidade, pois é ela que objetiva as ações humanas. Logo, é pelas virtudes que o homem direciona novamente os seus passos em busca de Deus, Sumo Bem e princípio de tudo, pois somente em Deus o homem encontra o seu conforto e a sua paz, atingindo o estado de *beatitudo*⁴⁰ e plenificação da felicidade.

4. Considerações finais

Nesse estudo, procuramos de modo introdutório, abordar algumas teorias da ética das virtudes, apontando para alguns filósofos que, de uma forma ou de outra, exerceram alguma contribuição ao pensamento ético de Severino Boécio. Logicamente, que as possíveis contribuições não se limitam apenas a Platão, Aristóteles, estoicos e Santo Agostinho, pois sabemos que há influência neoplatônica, pitagórica, da própria patrística como tantas outras. No entanto, nossa escolha por esses pensadores foi pautada pelo critério da razoabilidade do tema, ou seja, autores clássicos que influenciaram o pensamento da sua época como, também, as posteriores, principalmente quando se trata da teoria das virtudes.

³⁸ BOÉCIO, *DCP*, IV, prosa 7, 35-48.

³⁹ *Idem, ibidem.*

⁴⁰ A felicidade entendida como completude buscada pela natureza humana no sentido de fim último é denominada no Latim de Beatitudo. Gilson especifica o termo dizendo: Que é beatitudo? É um estado de perfeição, consistindo na posse de todos os bens: “Loqiet igitur esse beatitudinem statum bonorum omnium congragtionem perfectum”. Cf. BOEHNER; GILSON, *História da Filosofia Cristã*, p. 213.

Por conseguinte, apontamos a ideia de virtude no *DCP* de Boécio, de forma breve, mas tentando destacar seus principais pontos. Nesse sentido, destacamos a natureza instável da fortuna que proporciona aos homens, através da imagem de uma falsa felicidade, a crença na existência de uma felicidade perfeita. Com efeito, a fortuna está condicionada a Providência de Deus e isso é um ponto importante, pois está longe de um fatalismo ou de uma ideia de Destino no sentido estoico. Em verdade, os estoicos conciliavam a vontade do sábio com a Providência divina e o Destino. Boécio rompe com essa tríade, destacando a soberania da Providência, que age fora do tempo, e do Destino, que a serviço da Providência, condiciona tudo no espaço e no tempo. Logo, não há fortuna ruim, pois Deus é bom, sendo o primeiro princípio de tudo, e aqueles que sofrem as adversidades da fortuna possuem a chance de trazer à tona as suas virtudes da coragem e da temperança para o enfrentamento das dificuldades e a imperturbabilidade de sua alma.

Outro ponto interessante é a ideia de felicidade que muito lembra Aristóteles com sua ética eudaimonista. Para Aristóteles, todos os homens buscam a felicidade como seu fim último e completo, sem a carência de nada de fora, sendo autossuficiente. Por conseguinte, Boécio também afirma a existência de um bem universal desejado pelos homens, ou seja, para o sábio romano, todos os homens buscam a felicidade de modo pleno e como seu fim último e necessário. Na Idade Média, o termo eudaimonia era geralmente traduzido para o latim por Beatitude, e aí temos dois modos de entendimento diferentes. Enquanto para Aristóteles a felicidade plena como fim último desejada pelos homens era alcançada em vida, para Boécio a felicidade tida como beatitude poderia ser alcançada tanto em vida como após a morte. Com efeito, isso se explicaria através do entendimento sobre a ideia de pessoa que ambos os autores possuíam: o conceito de pessoa em Aristóteles se caracteriza por um animal racional e mortal, já para Boécio, se caracteriza como um animal racional de alma imortal. Nesse sentido, para Boécio, tanto a felicidade plena quanto os castigos podem ocorrer depois da morte, pois, assim como Platão

e santo Agostinho, Boécio acreditava numa alma imortal que continuava a viver depois da morte do corpo.

No entanto, embora Platão, Agostinho e Boécio acreditassem numa alma imortal, suas concepções sobre a alma, corpo e virtudes eram um pouco diferentes. Para Platão, o corpo era visto negativamente como cárcere da alma e as virtudes, sem uma definição técnica, porém, examinada metodicamente ao longo dos seus diálogos, mas em momentos diferentes. Em *Protágoras*, por exemplo, Platão examina se as virtudes podem ou não serem ensinadas e, se podem, qual é sua natureza? Trata-se de um conhecimento? Essas questões norteiam o diálogo de Platão, porém sem chegar à uma conclusão definitiva. Em *Górgias*, predomina as virtudes da temperança e da justiça como meio justo de enfrentar as adversidades, que em vários momentos do diálogo são trazidos à tona. Na *República*, as virtudes são condicionadas às partes sócias do Estado perfeito, cabendo a cada cidadão exercer melhor a sua função. Como destaque no diálogo, Platão acredita que a virtude da sabedoria cabe aos filósofos que possuem o papel de governantes. A posição de Agostinho é próxima da qual Boécio irá adotar, pois o bispo de Hipona acredita que a felicidade é adquirida através do potencial racional e da vontade livre que delibera e escolhe os meios bons para o alcance da plenificação perfeita da felicidade. Nesse sentido, Deus, criador de tudo e soberano bem, é identificado como a própria felicidade, de modo que o homem, para alcançar esse estado de plenitude, deve voltar-se para Deus. Porém, na concepção de homem, em Agostinho, temos que levar em consideração os fatores do pecado original e da graça, ausentes no *DCP* de Boécio. Santo Agostinho oferece uma nova ideia de vontade, diferentemente dos estoicos, e acredita que ela, a boa vontade, é primordial para o homem potencializar as virtudes cardeais, mas, também, acredita que a plenitude almejada só se concretizará através da graça divina.

Para Boécio, o corpo não possui uma imagem tão negativa a ponto de ser o cárcere da alma, mas há ênfase na alma racional que delibera prudentemente os meios para se afastar do mal e seguir o caminho reto para buscar a felicidade e o Sumo

Bem perfeito e completo que se encontra em Deus. No entanto, diferentemente de Agostinho, não encontramos em Boécio uma apreciação das Sagradas Escrituras ou uma doutrina da graça e do pecado original, mas a soberania da razão, somente ela como potencial para ter coragem, força e temperança para o enfrentamento das adversidades, da prudência e da sabedoria para se afastar dos falsos bens e escolher o caminho do meio sem se exceder aos extremos. Para concluir, acreditamos que Severino Boécio se serviu de todo o conhecimento que tinha dos autores e das obras que antecederam o seu *DCP*. No entanto, acreditamos também que, na sua obra testamentária e consolatória, o sábio romano não se limitou em reproduzir os pensamentos anteriores, ao contrário, é notável o seu esforço em avançar tanto na aplicabilidade teórica quanto na prática das ações morais do homem, proporcionando uma nova leitura da teoria das virtudes e oferecendo uma resposta tanto para o consolo daqueles que estão afligidos pelas adversidades da vida quanto daqueles que estão em busca da felicidade.

Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultura, 1973.
- BOÉCIO. **A Consolação da Filosofia**. Tradução de Willian Li. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- BOEZIO. **Consolazione della Filosofia**. Texto latino a fronte. A cura di Luca Obertello. Milano: Rusconi, 1996.
- BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. **História da Filosofia Cristã: Desde as Origens até Nicolau de Cusa**. 7. ed. Tradução de Raimundo Vier. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.
- GILSON, Etienne. **A Filosofia na Idade Média**. Tradução de Eduardo Brandão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- CHADWICK, Henry. **Boethius: The Consolation, of Music, Logic, Theology, and Philosophy**. Oxford: Clarendon Press, 1981.

COURCELLE, P. *Boezio*. In: **Dizionario biografico degli italiani**. Vol. XI. Roma: Instituto dela Enciclopedia Italiana, 1969, pp. 142-145.

HOBUSS, João (Org.). **Ética das Virtudes**. Florianópolis. Editora: UFSC, 2011.

ERLER, Michael; GRAESER, Andréas. **Filósofos da Antiguidade. Volume 2: Do helenismo à Antiguidade tardia**. Tradução de Nélio Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2005.

SAVIAN FILHO, Juvenal. *Boécio e a ética eudaimonista*. In: **Cadernos de Ética e Filosofia Política 7**. São Paulo: Produção USP. 2005, pp. 109-127.

_____. *Estranhamento do mundo, cosmologia e ética: em torno de uma poesia de Boécio*. In: **Revista Filosofia**, Unisinos, São Leopoldo, vol. 9, 2008, pp. 09-18.

MORESCHINI, Claudio. **História da Filosofia Patrística**. São Paulo: Loyola, 2008.

PECORARI, Francesco. *A consolação da filosofia de Boécio: outra face da Idade Média?* In: COSTA, Marcos; NUNES, Roberto; DE BONI, Luis Alberto (Orgs.). **A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade**. Porto Alegre: Edipucrs, 2004, pp. 53-65.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

_____. **Górgias**. Tradução, apresentação e notas de Jaime Bruna. 2. ed. São Paulo: Difel, 1986.

_____. **Protágoras**. Tradução de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2014.

RACHELS, James; RACHELS, Stuart. **Elementos da Filosofia Moral**. Tradução de Delamar José Volpato Dutra. 7. ed. Porto Alegre: AMGH, 2013.

REALE, Giovanni; ANTISERE, Dario. **História da Filosofia. Volume 1: Filosofia Pagã Antiga**. Tradução de Ivo Storniolo. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2007.

SANTO AGOSTINHO. **O Livre-Arbitrio**. Tradução de Nair de Assis Oliveira São Paulo: Paulus, 1995.

WILLS, Garry. **Santo Agostinho – Breves Biografias**. Tradução de Ana Luiza Dantas Borges. Rio de Janeiro: Objetiva, 1999.

ZINGANO, Marco. **Estudos de Ética Antiga**. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

Intenção, consentimento e pecado na *Ethica seu Scito Te Ipsum* de Pedro Abelardo

*Maria Tereza Schneider de Araújo*¹

1. Introdução

Tomando como base a obra de Pedro Abelardo, *Ethica seu Scito Te Ipsum*, mais especificamente o capítulo 3, o presente texto tem como objetivo realizar uma análise, ainda que não exaustiva, da relação que o autor estabelece entre “intenção”, “consentimento” e “pecado”. Nesse sentido, visa-se alcançar um melhor entendimento do porquê Abelardo acredita que a consciência moral do indivíduo é o lugar em que se aloja a intenção e o consentimento para o desprezo de Deus, ou seja, o pecado.

Inicialmente apresento, de maneira sucinta, alguns aspectos sobre a vida de Abelardo. Em seguida, abordo as noções principais, a saber, “intenção”, “consentimento” e “pecado” e a relação que o autor estabelece entre elas. Por fim, a título de conclusão, realizo algumas considerações sobre o possível legado ético-moral de Pedro Abelardo.

2. Sobre Pedro Abelardo

Pedro Abelardo nasceu numa família aristocrática bretã, em Pallet, próximo a Nantes, na França, por volta de 1079, e morreu no priorado de Saint-Marcel, perto de Châlons-sur-Saône, no dia 21 de abril de 1142. Suas principais obras² contribuíram

¹ Bacharela em Filosofia na Universidade Federal de Pelotas (UFPel). E-mail: mtsa_schneider@hotmail.com

² *Introdução à Teologia (Introductiones parvulorum)*; *A Dialética (Dialectica)*; *Sim e Não (Sic et Non)*; *Lógica para Principiantes (Logica Ingredientibus)*; *História das Minhas Calamidades (Historia Calamitatum)*, carta auto-biográfica que constitui a principal fonte para conhecimento da vida de Pedro Abelardo; *A Teologia Cristã (Theologia Christiana)*; *Exposição da Epístola de Paulo aos Romanos (Expositio Epistolae Paulinae ad Romanos)*; *Diálogo entre um Filósofo, um Judeu e um Cristão (Dialogus inter Iudaeum, Philosophum et Christianum)*,

para o estudo tanto da Teologia como da Filosofia, através de temas que ganharam repercussão através dos séculos seguintes, como as realizações entre os indivíduos e a coletividade, a ética da recompensa e da punição, a responsabilidade na questão do livre-arbítrio, entre outros de igual importância que, inclusive, perduram na pauta da ética contemporânea.

Pedro Abelardo foi um pensador medieval original e influente em seu meio. Em que pese tenha tido uma vida pessoal atribulada, uma vida acadêmica repleta de polêmicas e duas condenações por parte do Clero, destacou-se como um emérito professor. Seus ensinamentos escritos no âmbito da lógica, da linguagem, da teologia e da ética, tiveram grande impacto em sua época.

O sucesso de Pedro Abelardo repercutiu e levou ao sentimento de inveja daqueles seus mestres com os quais debatia diferentes questões sobre diversos assuntos³. Por exemplo, quando trata do problema dos universais, Abelardo critica ambos os seus mestres, Roscelino de Compiègne e Guilherme de Champeaux. Ao estudar a fundo o problema dos universais, conforme observa Leite Júnior, “a tarefa de Abelardo, realizada através de suas críticas, consistirá em mostrar a impossibilidade de uma interpretação ontológica da definição de universal, isto é, mostrar que não há coisas universais”⁴. No âmbito da lógica, Abelardo foi um implacável aplicador dos padrões lógicos em suas análises: “(...) o lógico (ou dialético), então, era aquele que considerava a Dialética como o campo privilegiado do saber priorizando e utilizando-se de uma análise estritamente racional

obra inacabada; *Poema para Astrolábio (Carmen ad Astralabium)*, contém conselhos para seu filho Astrolábio sobre estudo, dever moral, natureza das mulheres entre outros tópicos; *Ética ou Conhece a Ti Mesmo (Ethica seu Scito Te Ipsum)*; *Unidade e Trindade Divina*, atualmente conhecido como *Teologia do Sumo Bem*, foi queimado em público porque causou muitas polêmicas na Igreja.

³ Para uma exposição das controvérsias de Abelardo com seus adversários, ver, por exemplo: PEDRO ABELARDO. *A História das Minhas Calamidades (Carta Autobiográfica)*. In: Coleção Os Pensadores. Tradução Ruy Afonso da Costa Nunes. São Paulo: Abril Cultural, 1973, v. VII, pp. 246-278.

⁴ LEITE JUNIOR, Pedro. *O Problema dos Universais: A Perspectiva de Boécio, Abelardo e Ockham*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001, p. 50.

(eminentemente humana), na avaliação das questões, tanto no âmbito humano quanto divino”⁵. Pedro Abelardo destacou-se pelo seu papel inovador, original e influente como filósofo e teólogo. Salienta-se, aqui, sua empresa em incluir o raciocínio lógico-dialético inovando a discussão clássica sobre os universais.

Aponta-se, ainda, sua originalidade no uso do racional, nos estudos e modos de interpretação das Sagradas Escrituras referido no slogan “*entender para crer*” (*intelligo ut credum*); ainda que não acreditasse que a razão pudesse dar explicações definitivas e conclusivas, defendendo sempre que “o fim do itinerário filosófico é Deus”⁶.

De acordo com Estevão⁷, Abelardo é um profundo conhecedor de Agostinho. O filósofo pergunta: “o que diz a religião pode ser pensado racionalmente?” Ele sabe que os mistérios da fé não podem ser provados – do contrário não seriam mistérios nem exigiriam fé – mas, como ensinou Agostinho, admitem a formulação de aproximações analógicas racionais. Enquanto Anselmo de Cantuária insistia que é preciso “crer para entender”, Abelardo inverte a equação: é preciso “entender para crer” porque teme que a religião se contente com fórmulas incompreensíveis e vazias, isto é, meras palavras. Ele sente esta necessidade do uso da razão, de questionar, de buscar explicações, na sua prática de ensinar, e assim se expressa:

Ora, aconteceu que eu me aplicasse, de início, a discorrer sobre o próprio fundamento da nossa fé por meio de analogias propostas pela razão humana, e que eu compusesse para os meus alunos um tratado Sobre a Unidade e a Trindade de Deus. Eles me pediam argumentos humanos e filosóficos, e insistiam mais naqueles que pudessem ser entendidos o que proferidos, dizendo ser supérflua a prolação de palavras sem a compreensão das mesmas, e que não se pode crer naquilo que antes não se entendeu, e que é ridículo alguém pregar aos outros o que nem

⁵ *Idem, ibidem*, p. 44.

⁶ ZILLES, Urbano. *Fé e Razão no Pensamento Medieval*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993, p. 95.

⁷ ESTEVÃO, José Carlos. *Abelardo e Heloisa*. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2015, p.29.

ele próprio nem aqueles que ensina podem compreender com o intelecto.⁸

Abelardo sustentou que é na dúvida onde começa o caminho da pesquisa e ainda, que é através de interrogações que somos levados a um exame mais profundo das questões de nosso interesse. Ele emprega, desse modo, um caráter científico às suas investigações para chegar ao conhecimento da verdade ou, pelo menos, chegar mais próximo dela.

Segundo Estevão, a teologia de Abelardo se apresenta como um conhecimento científico:

(...) é porque não fala de Deus, mas dos enunciados através dos quais falamos de Deus. Ora, grande parte das críticas que levaram à que sua teologia fosse condenada pela Igreja Católica vem do fato de que seus opositores não conseguiam perceber a diferença entre, por um lado, as análises lógicas, gramaticais e semânticas (isto é, do significado dos termos) e, por outro lado, a referência às próprias coisas⁹.

Abelardo pode ser considerado um pensador humanista devido ao caráter que dá à moral, considerando-a individualista, já que partiria da própria consciência do sujeito, embora ancorada na lei divina e na fé católica. Foi um pensador peculiar e singular, tanto em relação a sua vida privada quanto na vida pública, principalmente. Seu espírito e seu estilo de pensamento influenciou profundamente o método escolástico e deu novas ênfases a lógica aristotélica, a partir da tradução feita por Boécio. Conforme comenta Estevão¹⁰, os termos militares, são os que ele próprio usa, e não se referem apenas a peripécias pessoais já que naquele tempo o modo de filosofar assume seu caráter mais francamente agressivo; não é diálogo nem meditação, é confronto, disputa.

O filósofo teve uma vida inquieta e atormentada, mas também diferente, inovadora e contestadora. Por ser portador

⁸ PEDRO ABELARDO, *opere citato*, 1973, p. 268.

⁹ ESTEVÃO, *opere citato*, p. 34.

¹⁰ *Idem, ibidem*, p. 7.

desse espírito, teve algumas de suas teses condenadas no Concílio de Soissons, em 1121 e no Concílio de Sens, em 1140. Depois disso recolheu-se no mosteiro de Cluny onde foi acolhido por Pedro, *o Venerável*, o qual, após a morte do filósofo, ditou o texto para o seu túmulo:

Sócrates da França, sumo Platão do Ocidente, moderno Aristóteles, êmulo ou maior dos dialéticos de todos os tempos; príncipe dos estudos, famoso no mundo, gênio multiforme, penetrante e agudo; tudo superava com o poder da razão e a arte da palavra: esse era Abelardo.¹¹

3. Sobre a intenção e o consentimento no pecado

A partir da obra *Ética ou Conhece a Ti Mesmo (Ethica seu Scito Te Ipsum)*, objetiva-se analisar dois conceitos caros na estrutura ética de Pedro Abelardo, a saber, a intenção e o consentimento na consumação do pecado. Para tanto, busca-se entender como o autor relaciona a vontade e a intenção ao consentimento, como ponto crucial para chegar ao pecado, que é quando se dá o desprezo de Deus. A relação entre os conceitos éticos que norteiam o pensamento de Abelardo, aqui examinados, podem ser assim esquematizados: a intenção refere-se ao fim que se pretende atingir através do consentimento (meio) de uma má ação, culminando no ato, o pecado. Portanto, ao consentimento precede a intenção, e esta precede ao ato.

De início interessa saber como Pedro Abelardo percebe e define o que é a ética ou a moral, pois utiliza os dois termos sem distinção, segundo comenta Estevão: “(...) A ética ou moral (...) trata das virtudes e dos vícios da alma que tornam os homens dignos ou de louvor ou de censura. Enquanto a teologia diz respeito ao Sumo Bem (que é Deus), a ética trata do que é bom e do que é mau para os homens”¹². Outrossim, é importante levar em conta

¹¹ ZILLES, *opere citato*, p. 93

¹² ESTEVÃO, *opere citato*, p. 57.

que Abelardo é um cristão do medievo e que, portanto, a religião está fortemente presente em seu pensamento ético/moral, intimando a poder ou não poder fazer certas coisas, determinando de maneira vigorosa naquilo que ele pode ou não consentir.

Antes de abordar as noções de “intenção” e “consentimento” no pensamento de Abelardo, é preciso entender o significado do pecado para o filósofo. É necessário, também, que se tenha presente que o pecado é uma questão de consciência para Abelardo.

Segundo comenta Silva sobre o *Scito Te Ipsum*,

O centro de interesse da obra de Abelardo é a teoria da intenção e a definição do pecado. Abelardo comenta que Deus considera não a maneira como um ato é operado, mas o desejo com que se opera tal ato. As ações são todas em si mesmas indiferentes e são chamadas boas ou más somente na avaliação da intenção do seu agente. Na perspectiva de Abelardo, denominar subjetivismo sua moral seria uma descrição incorreta. Se Abelardo argumentou que nenhuma ação humana é moralmente boa ou má em si mesma e que as intenções determinam a moralidade das ações, no entanto deve-se afirmar que as intenções devem ser modeladas de acordo com a norma da lei divina. Abelardo seguramente arguiu que se alguém erra pensando que acerta, não é culpado, mas não arguiu que se alguém erra pensando que acerta, está desse modo certo e tem mérito. A “boa intenção” isenta de culpa mas não é fonte de retidão e de mérito¹³.

A Ética de Abelardo parece mais um tratado teológico, uma apresentação ordenada da religião cristã, pois se detém, de fato, na questão sobre a noção de pecado. Na realidade, de acordo como Abelardo define pecado, ele ocorre mesmo na consciência humana: “só há pecado contra a consciência”. Daí a constante necessidade do “conhecer-se a si mesmo” como premissa principal para a estruturação de sua ética. Cabe a cada

¹³ SILVA, Pedro Rodolfo Fernandes da. *O Scito Te Ipsum de Pedro Abelardo (1079-1142): apresentação de conjunto e plano geral da obra*. Revista de Ciências Humanas, Universidade de Taubaté (UNITAU) – Brasil – Volume 2, número 2, 2009, p. 4. Disponível em: <<http://www.unitau.br/revistahumanas>>.

homem inspecionar a própria consciência, pois que, se a consciência não acusar, então não há pecado. Ao definir termos como “pecado”, “fé”, “caridade”, utiliza como critério, como norma moral, Deus, através da moral cristã em contraposição à moral pagã, pois, contrariar a vontade de Deus desprezando-o é que seria pecado; e, fazê-lo, é agir de modo irracional na concepção do filósofo.

Por isso, a importância que Abelardo dá em ter-se uma ética que oriente o exame de consciência e, também, junto, exige a contrapartida de uma Teologia esclarecedora quanto a Deus, como polo que se opõe à consciência individual, conforme comenta Estevão¹⁴. A relação com Deus é de exterioridade como aquela que acontece entre e com diferentes indivíduos. E, assim como cada indivíduo tem acesso a sua consciência, Deus tem acesso à consciência de cada indivíduo. Portanto, é Deus que serve de norma moral como foi dito acima.

O consentimento às más obras é que, para Abelardo, originará o pecado, conforme comenta Chaves-Tannús¹⁵, o filósofo recorre, para definir pecado, a dois conceitos: as “más obras” que são ações ou omissões que nos levam a nossos vícios; e o conceito de “vício” que são as nossas tendências, adquiridas ou inatas, às ações ou omissões que denominamos más.

Em Abelardo, o pecado não está na vontade, no querer, no desejo, mas no consentir. Ele procura diferenciar o vício da alma e o que é propriamente pecado: “Vício é tudo aquilo que nos torna propensos a pecar. Ou, o que nos inclina a consentir no que não é lícito (não convém), seja fazendo algo ou deixando de o fazer”¹⁶

Para o filósofo, vício não é pecado, como também não é má ação, pois este está na alma; é uma enfermidade da alma, uma inclinação natural, uma predisposição, ou seja, uma característica

¹⁴ ESTEVÃO, *opere citato*, p. 60.

¹⁵ CHAVES-TANNÚS, Márcio. *A Ética de Pedro Abelardo: Um Modelo Medieval de Aplicação da Lógica a Moral*. Uberlândia: EDUFU, 1996, p.31.

¹⁶ PEDRO ABELARDO, *opere citato*, 1990, p. 8: “Vicio es todo aquello que nos hace propensos a pecar. Dicho de otra manera, quello que nos inclina a consentir en lo que no es lícito, sea haciendo algo o dejándolo de hacer.”

inata do homem, diferente da virtude que surgiria de um esforço deliberado, constituído num hábito da alma, como uma potência da alma que pode ou não ser ativada, conforme comenta Silva¹⁷.

Abelardo nos diz que não seria pecado desejar a uma mulher; isto seria natural e não acarreta culpa já que é da natureza humana e ninguém escolhe sua própria natureza. Porém, isto não quer dizer que se houver o consentimento nesse desejo, não seja pecado. Para Abelardo pecado é desprezar a Deus não fazendo o que acreditamos que Deus exija que façamos ou não deixar de fazermos o que acreditamos que Deus proíba que façamos.

Para fazer entender o pecado como intenção, o filósofo faz referência ao *consensus* (consentimento) às más obras, que denotaria o ato de pecar:

Entendemos por pecado, em sentido próprio, o consentimento, isto é, a culpa da alma pelo que esta é merecedora da condenação ou é ré de culpa diante de Deus. Não é por acaso este consentimento desprezo de Deus e ofensa a ele mesmo? Não podemos, com efeito, ofender a Deus causando-lhe um dano, mas sim desprezando-o. Nenhum dano pode causar-lhe menosprezo, pois é o supremo poder, mas faz justiça do desprezo que se lhe infere¹⁸.

No pensamento de Abelardo o pecado não pode ser visto pela sua execução, mas sim de sua dependência de ser um ato mau, a intenção que o precedeu e comandou e, principalmente, o consentimento com o mal, que seria o desprezo por Deus, não seguindo o que convém ou o que não é lícito.

Abelardo defende que “não se pode chamar de ‘pecado’ a própria vontade ou desejo de fazer aquilo que não é lícito, mas sim o consentimento à vontade ou ao desejo”²⁸. Quer dizer, com

¹⁷ SILVA, Pedro Rodolfo Fernandes da. *Dissertatio, UFPel – Virtude, Vício e Pecado nas Obras Éticas de Pedro Abelardo (1079-1142)*. Pelotas: Gráfica da UFPel, 2009, p. 141.

¹⁸ PEDRO ABELARDO. *opere citato*, 1990, p. 8: “Por pecado entendemos propriamente este mesmo consentimento, es decir, la culpa del alma por la que ésta es merecedora de la condenación o es rea de culpa ante Dios. ¿No es acaso este consentimiento desprecio de Dios y ofensa del mismo? No podemos, en efecto ofender a Dios causándole un daño, sino despreciándolo. Ningún dano puede causarle menoscabo, pues es el supremo poder, pero hace justicia del desprecio que se le infere”.

isto, que tanto o erro como a culpa são intencionais, já que são originados de decisões, deliberações tomadas conscientemente, mesmo que não desejadas, de recusa ou consentimento ao pecado.

Desse modo, pode-se entender que “a intenção, por exemplo, de alguém que propositalmente mata um semelhante, mesmo contrariando a própria vontade, nem por isso deixa de ter a intenção de matá-lo”²⁹. Contraria a vontade, mas permanece a intenção, consentindo, portanto, em matar. Importante ter-se que, para Abelardo a “*intentio*”, a intenção, é entendida por um impulso da vontade tendo em vista um objetivo.

Pode-se sentir vontade ou desejo de trair, mas não trair. Isto não é pecado. Porém, a medida que se dê os primeiros passos em direção à realização deste ato já se está pecando, pois aí já houve o consentimento. O pecado na realidade é uma ideia “incubada”, em potência poderia se dizer, dos outros dois conceitos: a intenção e o consentimento.

Abelardo defende que o pecado não possui ou é carente de substância, ao dizer que

(...) Ao definir de forma negativa o pecado, por exemplo, ‘não fazer’ ou ‘não deixar de fazer o que tem que fazer’, estamos dando a entender claramente que o pecado carece de substância, que consiste mais em ‘não ser’ que em ‘ser’. É como que ao definir a escuridão ou as trevas, dizemos que são ausência de luz ali onde devia haver luz¹⁹.

Guilherme de Champeaux considerava, segundo comenta Estevão³¹, tal perspectiva um “enorme absurdo” pois como se poderia pensar que alguém pudesse ser condenado pelo pecado se este não é uma coisa real. Porém, para Abelardo não é necessário que a causa de algo seja uma coisa. Como comenta Estevão:

¹⁹ PEDRO ABELARDO, *opere citato*, 1990, p. 8: “Al definir de forma negativa el pecado, por ejemplo ‘no hacer’ o ‘no dejar de hacer lo que hay que hacer’, estamos dando a entender claramente que el pecado carece de sustancia, que consiste más em el ‘no ser’ que em el ‘ser’. Es como si al definir la oscuridad o tinieblas dicemos que son ausencia de luz allí donde no debió haberla”.

(...) assim como a vontade de fazer uma ação má é pecado, constituindo-nos em réus perante Deus, a vontade de fazer uma ação boa nos justifica; assim como a virtude consiste na vontade boa, o pecado consistiria na vontade má, portanto, não seria um não-ser, mas como a virtude, um ser. Do mesmo modo como, com a vontade de fazer o que cremos que agrada a Deus, nós o agradamos, com a vontade de fazer o que cremos que desagrade a Deus, nós o desagradamos e o ofendemos ou desprezamos²⁰.

Não se deve dizer, como defende Abelardo, que a vontade má é pecado, mas sim uma fraqueza da natureza humana e, portanto, necessária.

Depois de distinguir o que é o pecado e o que é o vício, Abelardo faz a distinção entre o pecado e a vontade de fazer o mal. Vontade para o autor é o movimento da alma que, fora da liberdade, quer nos mandar fazer o que não convém. Tal movimento que nos inclina para o mal ainda não é pecado. Diz o filósofo:

É claro, pois, que às vezes se comete o pecado sem uma vontade realmente má. Portanto, o pecado não se identifica com a vontade. Certamente – dirás – isto se dá quando pecamos obrigados, mas não quando o fazemos por prazer. Tal é o caso em que não devemos realizá-lo de nenhum modo. Quando pecamos querendo, com efeito, a má vontade parece identificar-se com o pecado. Veja o seguinte exemplo: Um homem vê uma mulher e torna-se presa de concupiscência (desejo), tendo sua mente afetada pelo prazer carnal. O resultado é que se deixa cair devorado pelas chamas da descontrolada possessão carnal. Que é senão pecado – dizes tu – esta vontade e desonesto desejo?²¹

²⁰ ESTEVÃO, *opere citato*, pp. 113/114.

²¹ PEDRO ABELARDO, *opere citato*, 1990, p. 12: “Es claro, pues, que a veces se comete el pecado sin una voluntad realmente mala. Por tanto, el pecado no se identifica con la voluntad. Ciertamente – dirás – esto es así cuando pecamos obligados, pero no cuando lo hacemos de grado. Tal es el caso en que queremos ejecutar algo a sabiendas de que no debemos realizarlo de ningún modo. Cuando pecamos querendo, en efecto, la mala voluntad parece identificarse con el pecado. Sea el siguiente ejemplo: Uno ve a una mujer y es presa de la concupiscencia, quedando afectada su mente por la delectación carnal. El resultado es que queda devorado por las llamas de la desordenada posesion carnal. ¿Qué es sino pecado – dices tú – esta voluntad y desonesto deseo?”

Tal má vontade não é pecado, pois consegue refrear este impulso desordenado, se combatendo e assim obtendo a vitória. E completa respondendo ao mesmo tempo que questiona, o próprio Abelardo:

Te respondo, perguntando eu por minha vez: O que acontece quando esta vontade se recolhe pela virtude da temperança sem chegar, por ela, a extingui-la? O que, quando se mantém para que haja luta, quando persiste para se enfrentar a ela, se bem não desaparece uma vez vencida? É que poderia haver luta sem chance de lutar? Ou poderia ser grande prêmio se não houvesse algo pesado que suportar?²²

O filósofo diz então que, quando acabado o combate não cabe mais lutar, mas receber a recompensa. Para haver luta precisa-se de um inimigo, no caso, a má vontade, e esta, acabamos com ela quando a submetemos à lei divina. Porém nunca a extinguimos totalmente para sempre termos com quem lutar. Ele pergunta o que merecemos de Deus pelas obras que fazemos querendo ou sem querer? O próprio Abelardo responde que nada. Não merecemos nada, porque Deus valoriza mais a alma que as ações. E nós, para não pecarmos, devemos seguir antes a vontade de Deus do que a nossa. Daí teremos o mérito aos olhos de Deus.

Para Abelardo uma boa intenção deve ser boa e também boa aos olhos de Deus. Só quem é capaz de realmente julgar uma ação humana, seria Deus, pois só Ele saberia qual a intencionalidade deste ato. O fato que determina se uma obra é boa ou má é a intenção que a precede, pois

(...) é a intenção, acessível apenas ao indivíduo e a Deus, e não o efeito social de uma obra, que pode, por princípio, ser avaliado por todos, que determina sua qualidade moral, fato que

²² *Idem, ibidem*, pp. 12-13: Te respondo, preguntando yo a mi vez: ¿Qué passa cuando esta voluntad queda dominada por la virtude de la templanza, sin llegar por ello a extinguirla? ¿Qué, cuando se mantiene para que haya lucha, cuando persiste para enfrentarse a ella, si bien no desaparece una vez vencida? ¿Es que podría haber pelea sein ocasión de pelear? O podría ser grande o premio si no hubiera algo pesado que sobrellevar?

visivelmente desloca e rompe o equilíbrio, privilegiando o âmbito de jurisdição divina da moral em detrimento de seu equivalente humano²³.

A importância da intenção como determinante da vida moral no pensamento de Abelardo tem três objetivos: o primeiro é a necessidade de interiorizar a vida moral que, segundo ele, reside na alma, onde se cumpre o bem ou o mal antes de aparecer exteriormente nos atos. Diz ainda a respeito disto, citando São Jerônimo:

Tem, pois, razão São Jerônimo quando disse que enquanto somos crianças a alma está isenta de pecado. Logicamente, se está limpa de pecado, como pode estar suja com as manchas do pecado? Não é, sem dúvida, porque o primeiro se refere à culpa e o segundo à pena?²⁴

Portanto, não pode haver culpa por desprezar Deus em quem não é capaz de perceber o que tem de fazer, o que é certo. Uma criança não teria esta capacidade de percepção, não teria esta conscientização racional.

Em sentido mais amplo, a vontade pode ser entendida como voluntária e então concordaremos que todos os pecados são voluntários, no sentido de que não são inevitáveis, como seria o caso do fugitivo de escapar da morte. Assim como as crianças, estariam imunes ao pecado também os deficientes mentais, por carecerem de razão. É pecador apenas o indivíduo que é sabedor daquilo que faz, que é capaz de discernir o bem e o mal, o certo e o errado, e mesmo assim, dá consentimento no mal, o qual reside na intenção do indivíduo.

O segundo objetivo da importância da intenção no pensamento moral de Abelardo constitui-se na crença de nosso corpo não é poluído estruturalmente pela concupiscência, nem

²³ CHAVES-TANNÚS, Márcio. *A Ética de Pedro Abelardo: Um Modelo Medieval de Aplicação da Lógica a Moral*. Uberlândia: EDUFU, 1996, p. 90.

²⁴ PEDRO ABELARDO, *opere citato*, 1990, p. 19. “Tiene, pues, razón san Jerónimo cuando disse que mientras somos niños el alma está exenta de pecado. Lógicamente, si está limpio de pecado, ¿como puede estar sucio con las manchas del pecado? ¿No es, sin duda, porque lo primero se refiere a la culpa y lo segundo a la pena?”

está tomado pela presença inevitável do mal, do qual deva se libertar por meio do desprezo pela vida na Terra. As inclinações ou paixões humanas não são pecaminosas, elas são intuídas em consequência da adesão voluntária às suas solicitações. Abelardo defende que a execução dos atos não tem relação nenhuma com a gravidade de um pecado qualquer e a alma não pode ser manchada mais do que pelo que lhe é próprio, isto é, pelo consentimento. Este é o único que chama de pecado e está radicado na vontade que antecede ou segue à execução do ato.

O terceiro objetivo seria o de julgar facilmente a vida do próximo, sem procurar conhecer os seus fins e objetivos, de acordo como manifesta Abelardo,

Os homens julgam aquilo que lhe aparece, não tanto aquilo que lhes é oculto, sem levar em conta tanto a possibilidade da culpa como o efeito da ação. Somente Deus, que não olha para as ações que fazemos, mas sim para o espírito com que as fazemos, avalia com base na verdade as razões de nossa intenção e examina a culpa com juízo perfeito²⁵.

Porém, ao dizer-se que somente Deus é o único que conhece as intenções do indivíduo, além dele próprio, a ética perderia sua função de manifestar-se na vida prática, nas ações humanas e nas estruturas sociais, políticas e históricas, resumindo-se apenas àquela distância existente que separa o ser humano de Deus.

O filósofo distingue *vontade* de *intenção*. Para ele a vontade seria o desejo de algo de interesse dele mesmo; já o pecado não está em querer algo, mas sim em consentir, em ter a intenção de. Para Abelardo pode haver pecado sem a vontade como, por exemplo, quando o fugitivo mata para defender sua própria vida. E também pode haver a vontade má sem pecado, como certos desejos obscenos que não se consegue conter.

Já a intenção, ou o consentimento, está ligada a um estado de espírito que estaria mais associado ao conhecimento do que ao

²⁵ REALE Giovanni & ANTISERI, Dario. *História da Filosofia. Vol. 2 – Patrística e Escolástica*. Trad. Ivo Storniolo, 3.ed., São Paulo – SP: Ed. Paulus, 2011, p. 164.

desejo. A má intenção pode arruinar um bom ato. Pedro Abelardo assim o explica:

Deus, com efeito, não julga o que se faz, mas a intenção com que se faz. De outro modo, nem o mérito nem a glória estão na mesma ação, mas na intenção daquele que a executa. O mesmo ato é realizado frequentemente por diferentes pessoas: umas com justiça e outras com maldade. Sirva de exemplo o caso de pessoas que condenam à força um mesmo réu. Uma julga por sede de justiça e outra por ódio nascido de velhas inimizades. E se o ato da força é o mesmo – ambos, com efeito, fazem o que é bom para que se faça justiça exigida –, contudo, dadas as diferentes intenções, um mesmo ato se faz de distintas maneiras. Uma o fazem mal; a outra, bem²⁶.

Abelardo cita o exemplo do Evangelho, em relação aos doentes que, curados por Jesus, tiveram a boa intenção de divulgar tais eventos, porém, pecaram ao desobedecer a Jesus em sua ordem de conservarem suas curas em segredo e, ainda o fizeram com plena consciência ao passarem por alto no que deveriam observar. Não revelar aos demais a cura seria um exemplo de humildade para que quem fosse agraciado, desejasse a glória por isso. No entanto, quanto mais proibido que o fizessem, mais alardeavam aqueles que receberam a graça da cura. Então a intenção condena ou perdoad a ação, mesmo quando proibida por Deus.

Outro exemplo seria: Deus, ao pedir que Abraão sacrificasse seu filho Isaac para provar sua fé. A intenção de Deus era boa, pois só queria avaliar a fé de Abraão. Portanto, a intenção de Deus estava certa, era uma boa intenção dentro de um ato que não era certo, um mau ato, tendo a partir daí, Abraão

²⁶ PEDRO ABELARDO, *opere citato*, 1990, p. 24. “Dios, en efecto, no juzga lo que se hace, sino la intención con que se hace. Por otra parte, ni el mérito ni la gloria están en la obra misma, sino en la intención del que la ejecuta. El mismo acto es realizado a menudo por diferentes personas: unas con justicia, y otras con maldad. Sirva de ejemplo el caso de dos personas que ahorcan a un mismo reo. Uno actúa por sed de justicia, y otra por odio nacido de viejas enemistades. Y si bien el acto de la horca es el mismo – ambos, en efecto, hacen lo que es bueno que se haga y lo que la justicia exige –, con todo, dadas las diferentes intenciones, un mismo acto se ejecuta de distinta manera. Una lo hace mal; la otra, bien”.

como exemplo de firmeza na fé e obediência a seu Deus, conforme discorre Abelardo:

(...) Acusarás ao Senhor no caso de Abraão por ter-lhe ordenado primeiro que sacrificasse a seu filho para depois impedir que o fosse? É lícito que Deus ordenasse o que não era bom que se fizesse? Se fosse bom, por que, então, voltou a proibir? Mas, se fosse igualmente bom ordená-lo que proibi-lo – nada permite ou consente Deus fazer sem uma causa razoável –, então só a intenção do mando e não sua realização desculpa a Deus, pois ordenou algo que de veras não era bom que se fizesse. Deus não pretendia nem ordenou na realidade que Abraão imolasse seu filho²⁷.

Uma boa intenção pode ser boa mesmo não se tornando uma boa ação. Como seria o caso, por exemplo, de dois homens que se propõem a construir um orfanato para crianças desamparadas; porém, um deles torna ato sua boa intenção, mas o outro não consegue concretizar sua intenção porque fora roubado. Ambos são louvados porque tiveram boa intenção. Para Abelardo o que vale, o que realmente importa é o que está na consciência do homem, na intenção deste, que não precisa ser vista pelos outros homens e ser julgada por seus juízes, mas sim por Deus, que é o único que pode perceber o que está nas intenções.

No entanto, más intenções são reprováveis tanto quanto más ações porque aqui o filósofo propõe a “doutrina da estrita responsabilidade” segundo Kenny²⁸, a punição humana, diz Abelardo, pode ser justificada onde não há culpa. No capítulo V,

²⁷ *Idem, ibidem*, pp. 25/26. “(...) ¿Acusarás al Señor en el caso de Abrahán por haberle ordenado primero que inmolara a su hijo para después impedirlo? ¿Es que no era lícito que Dios ordenara lo que no era bueno que se hiciera? Si era bueno, ¿por qué, entonces, quedó prohibido? Pero, si era igualmente bueno ordenarlo que prohibirlo – nada permite o consiente Dios hacer sin una causa razonable – entonces sólo la intención del mandato y no su realización excusa a Dios, pues ordenó algo que quizá no era bueno que se hiciera. Dios no pretendía ni ordenaba en realidad que Abrahán inmolara su hijo”.

²⁸ KENNY, Anthony. *Uma Nova História da Filosofia Ocidental. Filosofia Medieval*. Volume II. Trad. Edson Bini. Revisão Técnica de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2008, p. 296.

Abelardo coloca o exemplo do caso da mulher que, adormecida junto ao filho, o esmaga involuntariamente provocando seu sufocamento e morte. Ao ser julgada, deve ser condenada, embora ela tenha tido a boa intenção de aconchegar a criança para protegê-la do frio. Tal condenação serviria para o julgamento não da intenção, que foi boa, embora tenha resultado numa má ação, mas para servir de exemplo para que no futuro tal erro não se repita com outras mães nos cuidados com seus filhos.

Sobre o caso supracitado, comenta Silva que a finalidade de tal exemplo

(...) não é propriamente distinguir e relacionar razão e vontade, mas mostrar como se pune antes a obra do que o próprio pecado. Toda a argumentação visa mostrar como a punição da obra nada tem a ver com culpabilidade ou inocência. A punição é de domínio social, das instituições e das leis. A culpa ou inocência são de domínio completamente diferente e finalmente reservados ao julgamento divino²⁹.

O julgamento se dá em dois domínios para Abelardo: no domínio moral, quando o juiz é Deus e a própria consciência do sujeito, quando são julgadas as intenções que estão escondidas, não percebidas para qualquer outro que não seja o próprio sujeito porque, sobre a intenção do outro, aquilo que a sua consciência delibera e determina, só se pode presumir ou especular.

No domínio do social, dos atos humanos, seria o político, onde o sujeito recebe a autoridade da lei positiva, da jurisdição vigente, prescrita e instituída na sociedade da qual é parte, e por isso considerado um juízo essencialmente humano. Como diz Abelardo, “(...) os homens, com efeito, não julgam as intenções ocultas, mas sim somente as manifestações”³⁰, os atos, os feitos.

²⁹ SILVA, Pedro Rodolfo Fernandes da. *A intentio dos atos humanos no Scito Te Ipsum de Pedro Abelardo*. Dissertação de Mestrado em Filosofia da PUC-SP. São Paulo-SP, 2008, pp. 105-106.

³⁰ PEDRO ABELARDO, *opere citato*, 1990, p. 34: “(...) Los hombres, en efecto, no juzgan las intenciones ocultas, sino las minifiestas”.

E é “(...) por isso que às vezes tem-se punido aqueles que sabemos que são inocentes?”³¹ pergunta Abelardo. Tal se dá, mas acontece que tal pena, como diz o filósofo, só vai ocorrer nesta vida, perante os homens, mas não na vida futura, perante Deus, pois este tem mais em conta não o que se faz, mas o espírito, a intenção com que se faz, enquanto que nós, humanos, consideramos mais o que conhecemos e não aquilo que está oculto, no caso, a intenção do feito, porque não temos a habilidade ou a faculdade de ler a alma do outro.

Para Abelardo, o vício da alma nos empurra a pecar; já o pecado mesmo, consiste no consentimento à prática do mal ou no desprezo de Deus, fazendo aquilo que sabemos que não devemos fazer segundo as leis divinas; e que somos levados, estamos propensos portanto, a desejar o mal, pois tal faz parte de nossa natureza humana e, se o realizamos, se *consentirmos* com ele, se não formos temperantes vencendo tal vício – e isto faz parte de nossas vidas, lutar permanentemente contra este inimigo –, tendemos a realizá-lo conscientemente e então estaremos pecando.

O pecado propriamente dito não aparece nem no vício, nem na má vontade, nem na ação exterior. Ele é presente fundamentalmente no consentimento (*consensus*). O pecado propriamente dito é o desprezo de Deus. É consentir naquilo que se sabe que se deve omitir para não desprezar Deus, é o que defende o filósofo.

4. Sobre o possível legado ético-moral de Pedro Abelardo

O filósofo procurou aproximar a teologia da lógica. Seu pensamento profundo e original, é fundamentado na linguagem, na lógica e na dialética de todo o período medieval, sendo que seu pensamento chega muito perto, em sua essência, do conceitualismo moderno.

³¹ *Idem, ibidem*, p. 33. “(...) ¿Y por qué a veces se tiene que castigar a quienes sabemos que son inocentes?”.

Segundo comenta Estevão, Abelardo “concebe a teologia como uma ciência da linguagem, voltada para a determinação do significado dos termos e para a análise das relações lógicas”³².

É Deus que serve de norma moral na ética de Abelardo. Por isso pode-se dizer que a ética de Abelardo, sua moral, é essencialmente cristã, pois é o Cristianismo que dá os ditames à consciência de cada indivíduo, embora ele possa escolher, ele tenha a liberdade de deliberar através do seu livre-arbítrio, se vai consentir ou omitir, desprezar ou não a lei divina, pecar ou não pecar.

Abelardo acreditou, e defendeu em sua *Ética*, que “o poder da hierarquia eclesiástica se vê reduzido ao nível muito humano do ‘direito positivo’, ordenado segundo o ‘interesse comum’”³³. Abelardo defende que as ações humanas não podem ser julgadas segundo critério de “utilidade comum” e que elas precisam ser vistas de acordo com as intenções que são praticadas.

Portanto, poderíamos dizer que esta é a lógica moral de Pedro Abelardo, como bem expressa Estevão,

o exame de consciência deve ser feito tendo como norma ‘fazer a vontade de Deus’. Submeter-se à vontade de Deus não é arbitrário, porque ela é sempre e sumamente racional. Não é por acaso que, para estabelecer uma ética, é preciso tratar mais do pecado do que do vício. O vício apenas faz com que a alma se incline para o mal, mas é o pecado, a intenção de desprezar a vontade de Deus, que é efetivamente mau. E contrário à natureza humana, porque é irracional³⁴.

Com base no que comenta Santos³⁵, no que diz respeito à *Ética* de Abelardo, pode-se afirmar que este filósofo detectou o que seria o valor real dos atos, e que tal valor está na intenção e

³² ESTEVÃO, *opere citato*, p. 30.

³³ *Idem, ibidem*, p. 63.

³⁴ *Idem, ibidem*, p. 61.

³⁵ SANTOS, Jorge Augusto da Silva. *A qualificação moral do ato humano na Ethica ou Scito Te Ipsum (C.A. 1136) de Pedro Abelardo*. In: *Ética medieval e os desafios da contemporaneidade*. Porto Alegre: EPIPUCRS, 2005, (pp. 183-198), p. 181.

que, portanto, apenas Deus pode avaliar ou julgar as ações humanas, porque somente Deus “(...) vê perfeitamente ali onde ninguém vê. E ao castigar o feito não se atem à obra em si, mas à intenção. Nós, ao contrário, não levamos em consideração a intenção que não vemos, mas a obra que conhecemos”³⁶. Tomar os atos, bons ou maus, sem valorizar, dar importância às intenções, esvaziaria o significado de qualquer tipo de ação do homem. A culpa surge a partir do consentimento. O ato não se acrescenta à culpabilidade. Ela está presente no consentimento.

Abelardo não aceitou que se tivesse uma moral que apenas seguisse cega e dogmaticamente as leis religiosas pois, para ele, tal comportamento não assumiria o que está na consciência do homem, mas seria o resultado de algo exterior, contido nas leis externas.

O filósofo teve como proposta unir a objetividade da moral do Cristianismo, que seria o externo, com a intenção do sujeito, mas de maneira a não cair num subjetivismo ou relativismo, pois leva em conta tanto o sujeito – enquanto age de acordo com sua consciência, interior, portanto –, quanto o objeto e os mandamentos objetivos dados por Jesus Cristo. Sobre isto assim manifesta-se Chaves-Tannús:

Os manuais de história da filosofia reconhecem em Abelardo o pensador ousado que, justamente, enfatizou a necessidade da intenção subjetiva como critério de julgamento ético, frente posições, de sua época, jungidas a uma interpretação por demais objetivista, digamos assim, ou legalista. Tornou-se, então ele, o defensor de um sadio subjetivismo, no campo ético. Ao mesmo tempo, porém, soube conjugar a liberdade interior do sujeito, com as exigências da convivência em sociedade³⁷.

Para Abelardo, cada homem deve inspecionar a sua própria consciência, porque se não houver acusação desta,

³⁶ PEDRO ABELARDO, *opere citato*, 1990, p. 35: “(...) Ve perfectamente allí donde nadie ve. Y al castigar la obra no atende a la obra em si, sino a la intención. Nosotros, em cambio, no tenemos em cuenta la intención que no vemos, sino la obra que conocemos”.

³⁷ CHAVES-TANNÚS, *opere citato*, Prefácio de Tiago Adão Lara.

também há pecado. Daí o sentido do título da obra *Ética ou Conhece a Ti Mesmo*. Porém, assim como o sujeito tem a faculdade de fazer o exame de sua consciência, Abelardo, por ser além de filósofo, um teólogo e cristão convicto, chama a atenção que Deus também tem acesso à consciência de cada um.

Abelardo diz que são pecados o desprezo de Deus e o consentimento do mal. Desprezar Deus é ir contra as leis divinas, conscientemente. No entanto, ao desprezá-Lo não lhe causa dano, mas a si próprio, porque

(...) todos os pecados são atos de consentimento ou adesão a algo, mas nem todos os atos de consentimento são pecados. O que torna um ato de consentimento pecado é o fato de que se constitui num desprezo e numa ofensa a Deus. Assim, Abelardo deixa explícito que ninguém e nada pode prejudicar a Deus ou causar-lhe dano, mas pode desprezá-lo ou ofendê-lo.³⁸

Para Abelardo, a consciência é centro da vida moral e a vontade ou o desejo por algo que seja contrário a moral, não podem ser considerados pecado, mas sim a falta de força de vontade ou de boa vontade, a falta de resistência em não os praticar, isto é, o consentimento.

Abelardo traz à luz o papel da consciência como fonte da intenção. A alma humana seria um teatro de impulsos que são involuntários e instintivos e, portanto, pré-morais; a moralidade surge no momento em que a consciência dá seu consentimento. Os atos morais, portanto, são qualificados a partir do interno, pela intenção de quem opera³⁹.

Então, para ele, o ato não tem valor moral, pois o que conta moralmente é a intenção. Ela sim, tem um valor ético, é a sede da moral. Foi aqui evidenciado o papel da consciência, pois Abelardo a coloca como centro de irradiação da vida moral, como fonte de intenção, confirmando que este é o fator primário, é a

³⁸ SILVA, *opere citato*, 2009, p. 160. Dissertatio/UFPel.

³⁹ REALE & ANTISERI, *opere citato*, p. 161.

base que substancia a vida moral e de onde deriva a boa ou má ação.

Por outro lado, o filósofo distingue os desejos e as inclinações humanas das decisões da consciência, e que a intenção interioriza a vida moral, nos colocando no centro das nossas paixões e dos nossos desejos. Porém, não temos culpa de termos essas paixões ou desejos pois fazem parte da nossa natureza humana. A nossa culpa dá-se quando consentimos que elas se realizem.

Abelardo chegou à conclusão que o pecado não está na obra, não está na Lei, mas no consentimento, e que não se chama pecado a uma má vontade ou desejo de pecar, ou a intenção, sem o consentimento de pecar.

Na moral de Abelardo, o ato para ser julgado de forma ética, deve ser analisado segundo a intenção e o consentimento de quem o executa e nega quaisquer propostas cujo fundamento seja apenas baseado nos atos, pois tem presente que Deus, e só Ele, pode julgar perfeitamente, pois é o único conhecedor das nossas mais íntimas intenções, não cabendo, portanto, ao homem, ao juiz terreno, tentar fazê-lo sem erro, com precisão, pois este só conhece o que percebe pelos sentidos, não o que está na alma humana. Para Abelardo, pode-se afirmar que a razão e a consciência do homem estão em função das Verdades Reveladas.

A questão da importância da consciência, conforme foi levantada por Abelardo, no final do século XII, será definitivamente incorporada à doutrina Católica, pelo papa Inocêncio III que proclamou que, fingir que se acredita na doutrina é pecado e seria então preferível uma excomunhão do que ir contra a própria consciência, de acordo com que comenta Estevão⁴⁰.

A ética de Abelardo foi elaborada em três níveis, segundo Silva⁴¹, o primeiro, mais abstrato, voltado para a questão do bem, o mal e suas relações com Deus; o segundo, menos abstrato, analisa o ato ético; e o terceiro, considera detalhes de sua ética em

⁴⁰ ESTEVÃO, *opere citato*, p. 63.

⁴¹ SILVA, *opere citato*, 2009, p. 4. Revista de Ciências Humanas, Universidade de Taubaté (UNITAU)

circunstâncias particulares, a ética prática em grupos e em sociedade.

Pode-se afirmar, ao analisarmos a ética de Abelardo, que este filósofo volta-se para a interioridade do indivíduo tendo, na consciência deste, sua instância última, na qual se julga a culpa ou inocência do homem, rompendo com as *penitências*, que se prendiam à exterioridade do ato, e eram usadas pela Igreja para o perdão dos pecados – como rezar um número de Ave-Marias ou de Pais-nossos, aplicado pelo confessor ao confessado, conforme a gravidade do pecado – para que o indivíduo ficasse perdoado ou livre de sua culpa. Por outro lado, também concebe cada humano como um indivíduo particular, contrapondo-se ao universal.

O que se quer dizer quando falamos que Abelardo interiorizou a moral? É que ele percebe o homem como o agente moral, como o centro das questões morais e, o consentimento, como determinante para o julgamento do bem e do mal, conforme expressa Silva:

Não é exata a afirmação de que Abelardo emancipou a moral da disciplina cristã, do dogma e dos sacramentos, pois se de um lado Abelardo denuncia os abusos de uma concepção extrínseca e mecânica da prática sacramental, de outro não ignora de modo algum o valor, a virtude e o sentido de tal prática. O que é verdadeiro e, por conseguinte, permite considerar Abelardo como o fundador da moral na Idade Média, é que ele se dedicou a libertar os princípios e as regras de uma moral natural, que se apoia sobre os dados da consciência, que a moral cristã, esta “*reformatio legis naturalis*”, completa e retifica, mas que a pressupõe e sobre a qual se funda⁴².

Silva complementa dizendo que a moral é uma moral libertadora em relação à exterioridade das leis e tradições e também uma moral sem concessão, já que se caracteriza bem diferente de um subjetivismo, marcada que é pela insistência sobre o sujeito e sua intenção, onde o rigor das justiças civil, religiosa e divina é inteiramente introspectado a sua intenção e ação, dificultando o posicionamento individual.

⁴² SILVA, *opere citato*, 2008, p. 110.

Tem-se clara, porém, a importância da ética da intenção em Abelardo como fundamento do reconhecimento do valor da consciência humana, unindo a razão e a moral cristã, como fator preponderante na mudança do pensamento do medievo a partir daí.

Referências bibliográficas

CHAVES-TANNÚS, Márcio. **A Ética de Pedro Abelardo: Um Modelo Medieval de Aplicação da Lógica a Moral**. Uberlândia: EDUFU, 1996.

ESTEVÃO, José Carlos. **A Ética de Pedro Abelardo e o Indivíduo**. Dissertação de Mestrado. São Paulo: PUC, 1990.

_____. **Abelardo e Heloisa**. In: Coleção Filosofia Medieval, São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2015.

KENNY, Anthony. **Uma Nova História da Filosofia Ocidental. Filosofia Medieval**. Volume II. Trad. Edson Bini. Revisão Técnica de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

LEITE JUNIOR, Pedro. **O Problema dos Universais: A Perspectiva de Boécio, Abelardo e Ockham**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

PEDRO ABELARDO. **Diálogo entre um filósofo, um judeu e um Cristiano**. Biblioteca de Obras Maestras del Pensamiento. Estudio preliminar, traducción y notas Silvia Magnavacca. Edición bilingüe. Buenos Aires: Editorial Losada S.A., 2003.

PEDRO ABELARDO. **Ética o Conócete a ti mismo**. Estudio preliminar, traducción y notas de Pedro R. Santidrián. Madrid: Tecnos, 1990.

_____. **A História das Minhas Calamidades (Carta Autobiográfica)**. In: Coleção Os Pensadores. Tradução Ruy Afonso da Costa Nunes. São Paulo: Abril Cultural, 1973, v. VII.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia**. Volume 2: Patrística e Escolástica. Tradução de Ivo Storniolo. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2011.

SANTOS, Jorge Augusto da Silva. **A qualificação moral do ato humano na *Ethica* ou *Scito Te Ipsum* (ca. 1136) de Pedro Abelardo**. In: *Ética*

medieval e os desafios da contemporaneidade. Porto Alegre: EPIPUCRS, 2005, pp. 183-198.

SILVA, Pedro Rodolfo Fernandes da. **Dissertatio, UFPel – Virtude, Vício e Pecado nas Obras Éticas de Pedro Abelardo (1079-1142)**. Pelotas: Gráfica da UFPel, 2009.

_____. **O *Scito Te Ipsum* de Pedro Abelardo (1079-1142): apresentação de conjunto e plano geral da obra**. In: *Revista de Ciências Humanas*, Universidade de Taubaté (UNITAU), v. 2, n. 2, 2009.

_____. **A intentio dos atos humanos no *Scito Te Ipsum* de Pedro Abelardo**. Dissertação de Mestrado em Filosofia da PUCSP. São Paulo, 2008.

ZILLES, Urbano. **Fé e Razão no Pensamento Medieval**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.

A estrutura do agir humano no *Tratado dos atos humanos* de Santo Tomás de Aquino

*Enir Cigognini*¹

1. Notas introdutórias

O *Tratado dos atos humanos*, na *Summa Theologiae*, compreende as questões 6 a 21 da *Prima Secundae*. Este artigo se ocupa unicamente com a primeira parte deste tratado, a saber, as questões 6 a 17 da mencionada *Prima Secundae*, pois a segunda parte trata da avaliação moral das ações humanas. Segundo Rafael Larrañeta Olleta, na introdução ao *Tratado dos atos humanos*, na edição espanhola da *Suma de Teología*², esses artigos se conjugam por tratarem “da condição e natureza dos atos humanos enquanto voluntários”³. Assim sendo, o objetivo do presente artigo é evidenciar qual seja a estrutura do agir humano segundo Santo Tomás de Aquino, visto se tratar de tarefa essencial para todo o pensamento ético do *Aquinate*.

2. O *Tratado dos atos humanos*: ação humana e circunstâncias

A simples experiência cotidiana mostra que existe uma série de ações naturais ou mesmo espontâneas, como é o caso de respirar, entretanto, muitas outras, poderiam ou não se realizar. Verifica-se ainda uma série de semelhanças entre as ações seja de humanos seja de animais. O que há de peculiar em uma ação humana e como ela ocorre?

¹ Doutorando em Filosofia junto ao Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Professor dos Cursos de Filosofia da Universidade Católica de Pelotas (UCPel). E-mail: filoenir@gmail.com

² As citações de obras em línguas estrangeiras estarão traduzidas de forma livre no corpo do texto e acompanhadas do texto original como nota de pé de página. Já as citações da *Summa Theologiae* estão em português pela edição bilíngue de 2001 da Editora Loyola e o texto original na nota de rodapé.

³ “De la condición y naturaleza de los actos humanos en cuanto son voluntarios” (OLLETA, *Tratado de los actos humanos – Introducción a las cuestiones 6 a 21*, p. 93).

Embora não seja o foco da presente investigação, é preciso fazer uma pequena advertência: a ética tomasiana é marcada por um pano de fundo que envolve a metafísica e a clássica teleologia. Segundo Faitanin: “cada direção a que movamos nossa atenção, percebemos que há no mundo uma evidência: cada ser atua conforme a sua natureza e por meio de sua atuação ela se realiza como sendo o que é melhor para si”⁴. Supondo não haver uma finalidade na ação a não ser a ação mesma, a própria ciência, como afirma Sertillanges, seria impossível. A finalidade, ao menos num primeiro momento, está ligada “consciente ou inconscientemente à realização de si mesmo”⁵. Sertillanges afirma que tal realização de si mesmo consiste na sua conservação, desenvolvimento e, analisado num aspecto evolutivo, a realização definitiva, acabada e perfeita. Em suma, trata-se da felicidade, do repouso no fim último.

Tal constatação implica em distinguir entre as ações em geral e as ações propriamente humanas. É com esse horizonte que Santo Tomás abre o Tratado considerando o voluntário e o involuntário.

Um primeiro elemento da caracterização dos atos humanos é encontrado quando Santo Tomás elabora uma consideração de caráter geral acerca desses. É o verificado nas questões seis e sete do *Tratado dos atos humanos*. A primeira passagem investiga se é nota dos atos humanos a presença do voluntário. Para o autor da *Suma Teológica*, num ato humano é necessário haver voluntário, visto se considerar que o princípio de certos atos ou movimentos está no agente, ou ainda, no movido, enquanto, dos outros movimentos ou atos, o princípio é exterior. Visto todo agente ou ser, no mover-se, agir ou ser movido por um princípio intrínseco e, em tais seres, o princípio não é apenas o de serem movidos, mas também de se moverem para algum fim, verifica-se, assim, que todo ser ao agir movido por um princípio intrínseco com certo conhecimento do fim,

⁴ FAITANIN, *Felicidade: prêmio das virtudes*, p. 92.

⁵ “Consciente o inconscientemente, hacia la realización de sí mismo” (SERTINLLANGES, *História da Filosofia: Período Cristão*, p. 234).

possui, em si mesmo, o princípio do seu ato, não apenas para agir, mas para agir em vista de um fim⁶.

Em contraposição a tais entes movidos por um princípio intrínseco com conhecimento do fim existem outros que, embora possuam o princípio da ação por si mesmos, não têm nenhum conhecimento do fim para o qual agem e, por isso, o fazem movidos por outrem, ou, ainda, por terem impresso, por meio deste outro, a tendência para um determinado fim, afirma-se não agirem por si mesmos, mas por outro. Assim, fica estabelecido que a ação por si mesmo só a realiza quem possui o princípio do movimento e do movimento para um fim.

Essa posição o Aquinate toma de vários autores, dentre os quais são destacados Aristóteles, Gregório de Nissa e Damasceno. Todos compartilham a ideia de que afirmar o voluntário de uma ação significa dizer “cuius principium est intra”⁷, com a adição do conhecimento do fim. “Portanto, como o homem conhece ao máximo o fim de sua ação e move a si mesmo, é nos seus atos que o voluntário se manifesta ao máximo”⁸. Deste modo, pelas faculdades da vontade e da inteligência com as quais o homem está dotado, seus atos possuem o voluntário num máximo grau, enquanto o restante dos animais até podem possuir voluntário, entretanto, de modo sempre imperfeito⁹.

É fato que o ser humano nem sempre opera do modo acima exposto, como afirma Gratsch: “todo ato verdadeiramente humano é voluntário, isto é, querido livremente à luz do conhecimento individual, operado por quem é dotado de autocontrole e senso de responsabilidade”¹⁰. Trata-se de observar

⁶ Cf. *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 6, a. 1.

⁷ Que possui o princípio intrínseco.

⁸ “Unde, cum homo maxime cognoscat finem sui operis et moveat seipsum, in eius actibus maxime voluntarium invenitur” (*Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 6, a. 1).

⁹ Cf. *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 6, a. 2.

¹⁰ “Ogni atto veramente umano è volontario, cioè voluto leberamente, alla luce della conoscenza individuale, compiuto da chi è dotato di autocontrollo e di senso di responsabilità” (GRATSCH, *Manuale introduttivo alla Summa Theologica di Tommaso d’Aquino*, p. 116).

que o ser humano possui a capacidade de agir livremente, em termos tomasianos, sendo voluntário em seus atos, mas também, podendo agir de modo involuntário. É a diferença existente entre assistir a um filme e debater-se na cama durante o sono, pois voluntariamente se assiste ao filme e involuntariamente debate-se sobre a cama. A presença do voluntário é o cerne de uma ação humana para o autor da *Suma Teológica*.

Embora possa haver um anseio de o ser humano poder agir por si mesmo, sem condicionamentos, após as contribuições dos “mestres da suspeita” – Freud, Marx e Nietzsche – este desejo passou a ser interpretado como quimera. Ainda assim, a liberdade, entendida como livre-arbítrio, não deixa de ser uma condição de possibilidade da responsabilidade moral. Afinal, se o agente humano está determinado de um modo absoluto pelas “contingências”, suas ações não podem ser validadas ou mesmo invalidadas numa perspectiva do correto e do incorreto.

Ainda que determinado agente, para contrapor-se ao que o Aquinate denomina presença do voluntário, se negasse a tomar decisões, protelando ou mesmo imputando a outro o que compete a si mesmo, mesmo assim, tal atitude, mesmo provocando a ideia de o voluntário estar ligado absolutamente às ações, no entanto, só se torna possível graças à presença do voluntário.

Como nem sempre está o ser humano agindo do modo até aqui exposto, poderia ocorrer que, por exemplo, ao dormir, o voluntário fosse aniquilado no agente. Entretanto, para o Aquinate, ainda chama-se voluntário o que procede da vontade. Uma coisa procede da outra, de duplo modo: a) diretamente, quando uma coisa deriva de outra, a qual é seu agente. Por exemplo, o calor da calefação; b) indiretamente, quando procede de outra, pois esta não age do modo como deveria. Por exemplo, quando se afirma que a submersão de uma nau depende do piloto que deixou de dirigi-la, isto apenas no caso de a inação do agente se dar quando este podia e devia agir. De modo semelhante, a vontade, querendo e agindo, pode e, em certos casos, até deve impedir o não querer, bem como o não agir, um e outro lhe são imputados provenientes dela mesma. E, assim, sustenta-se que o

voluntário pode existir sem nenhum ato, às vezes sem ato externo, mas com ato interno quando não quer agir¹¹.

Fica evidente que não se trata, aqui, da investigação dos motivos de determinada ação, mas de uma suposta não ação que manifestamente é marcada pela presença do voluntário.

Uma ideia romântica de ações totalmente livres possibilita ignorar que ações e ou situações possam até anular a vontade do sujeito agente, ou seja, se pode existir voluntário sem ação, poderá haver uma ação sem a presença do voluntário. Isso fica evidente na investigação sobre o ato da vontade.

Tomás de Aquino é realista em relação às circunstâncias. Para ele, um ato da vontade é duplamente qualificado: um é o ato imediato, o querer; o outro é aquele imperado pela vontade, mas exercido por outra potência, como o andar, o falar. Embora imperados pela vontade, são exercidos pela potência motora. Neles, a vontade pode sofrer violência capaz de impedir os membros externos de executarem o império da vontade. Enquanto quer o agente goza de grande liberdade, mas quanto ao imperar da vontade sobre outras potências pode haver coação.

No entanto, o ato próprio da vontade não pode ser forçado pela violência, isso se deve ao fato de tal ato ser uma inclinação oriunda do princípio cognoscitivo interior. Sabe-se que a coação ou a violência procedem do exterior, indo contra a essência da própria vontade. Enfim, pode até o homem ser forçado pela violência a agir, entretanto, tal ação não procede da vontade, mas da coação¹².

Admitindo-se existir coação em determinadas ações, e estas, portanto, não serem provenientes da vontade, Santo Tomás, segundo Gratsch, elenca quatro impedimentos clássicos da vontade: a violência, o medo, a concupiscência e a ignorância.

A violência externa é aquela que obriga uma pessoa a fazer algo para o qual está interiormente contrária [...]. O temor é causado pela ameaça de um mal ameaçador [...]. A concupiscência é um motor do apetite sensitivo na direção de um bem deleitável [...].

¹¹ Cf. *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 6, a. 3.

¹² Cf. *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 6, a. 4.

A ignorância [que pode ser distinta em três tipos] antecedente, que precede nossas ações [...]. A ignorância concomitante incide muito pouco em nossas ações, porque, ainda se ignorássemos teríamos agido do mesmo modo [...]. A ignorância é consequente quando, por exemplo, deixamos de conhecer as leis que nos regulam porque não queremos ser responsabilizados.¹³

Violência, medo, concupiscência e as três formas de ignorância impedem a atividade propriamente humana. As passagens a seguir mostram a análise tomasiana para cada um dos impedimentos. Ao tratar especificamente da violência, o Aquinate afirma opor-se esta diretamente tanto ao voluntário quanto ao natural¹⁴, isso porque ambos procedem de um princípio interno, e, considerando-se que a violência procede de um princípio extrínseco, causa ela o involuntário. De modo semelhante ao que ocorre no ser carente de conhecimento, no qual a violência causa algumas coisas que vão contra a natureza, nos seres dotados de conhecimento ela gera o que vai contra a vontade. Ora, se o que vai contra a natureza é chamado não natural, o que vai contra a vontade, será involuntário. Deste modo, fica patente que a violência causa o involuntário¹⁵ e, com isso, anula a *conditio sine qua non* da ação humana.

¹³ “La violenza esterna è quella che costringe una persona a fare qualcosa a cui è inteiormente contraria [...] Il timore è causato dalla minaccia di un male incombente [...] La concupiscenza è un moto dell’appetito sensitivo verso un bene che arreca piacere [...] L’ignoranza [que pode ser distinta em três tipos] antecedente, che precede le nostre azione [...] l’ignoranza concomitante incide ben poco sulle nostre azioni, perché anche se non fossimo stati ignoranti avremmo agito nello stesso modo [...] l’ignoranza è consequente quando, per esempio, trascuriamo di conoscere le leggi che ci riguardano perché non vogliamo esserne onerati” (GRATSCH, *Manuale introduttivo alla Summa Theologiae di Tommaso d’Aquino*, pp. 116-117).

¹⁴ Não há aqui uma oposição entre voluntário e natural. Tomás considera o natural como voluntário por verificar que o movimento natural provém do interior dos seres mesmos, como se pode observar num objeto inanimado que é atraído para a terra pelo seu peso e pela força gravitacional terrestre. Este voluntário natural é obra do Criador que assim, por seu querer, dispôs toda criatura. De tal sorte que um ato de violência contra um ser inanimado opera contra sua natureza e contra um ser humano, violenta sua vontade.

¹⁵ Cf. *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 6, a. 5.

A violência não é a única causa do involuntário, pode ocorrer de algum agente operar de determinado modo por medo da violência ou de outro elemento externo. Deste modo, Tomás afirma o medo produzir ações com um misto de voluntário e involuntário. Consideradas em si mesmas, tais ações não possuem o voluntário com exceção do voluntário ocasional, ou seja, o que evita o mal temido. No entanto, se bem analisadas, elas são mais voluntárias, absolutamente (está em ato) e involuntárias, relativamente. São mais voluntárias que involuntárias, visto o atual ser considerado absoluto e o existente só na apreensão não existir absolutamente e sim relativamente. Contudo, os inspirados no medo são atuais, na medida em que são realizados. Como os atos dizem respeito ao singular e este se realiza espaciotemporalmente, um ato é atual pelo fato de ser realizado no espaço e no tempo e sob outras condições individuais. De tal sorte que, mesmo o ato praticado por medo, sendo localizado no espaço e no tempo, torna-se, assim, voluntário, como no fato de se abandonar a carga de um navio diante do medo imposto pela tempestade. Então, no caso descrito, o ato é voluntário absolutamente; já aqueles considerados fora do acima referido, como o ato praticado por medo como repugnante à vontade, é involuntário¹⁶.

O terceiro caso clássico de impedimento da atividade humana é o da concupiscência. Em relação a esta, o Aquinate afirma ser o involuntário sempre realizado com tristeza e digno de misericórdia e perdão. De fato, isto não acontece com a concupiscência como causa do involuntário, visto que ela inclina a vontade a querer o desejado, causando assim o voluntário e não seu contrário¹⁷. Aqui, há de se observar que a concupiscência, embora ocasione o voluntário, pode ofuscar o juízo e, com isso, anular o autocontrole do agente moral. É o verificado quando uma paixão se torna forte e leva o agente a cometer atos de ira, tornando nulo o exercício da razão.

¹⁶ Cf. *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 6, a. 6.

¹⁷ Cf. *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 6, a. 7.

O último impedimento da atividade humana considerado é a ignorância tornada enquanto causa do involuntário. Entretanto, a ignorância possui uma tríplice relação com o ato da vontade, podendo ser concomitante, consequente ou antecedente. A ignorância antecedente é aquela ocorrida quando alguém ignora algo e, mesmo conhecendo-o, ainda assim, o faria. É o caso do caçador que mata o inimigo que intentava matá-lo, julgando matar um cervo. Nesse caso a ignorância não causou o que poderia ser repugnante à vontade, no caso, não causou o involuntário. Há ainda a ignorância por consequência, significa que ela mesma é voluntária, pois de um modo o ato da vontade leva à ignorância para se livrar, por exemplo, da acusação ou da culpa e, de outro, ela é voluntária quando deve ou mesmo se possa saber. Essa ignorância não pode causar o involuntário de modo absoluto, entretanto, causa-o quando por um vício ou mesmo obscurece a escolha movendo a vontade para aquilo que não seria movida se houvesse o conhecimento. E, por fim, a ignorância pode ser causada por antecedência, trata-se aqui da ignorância que se refere à vontade quando esta não é voluntária e, ainda assim, é causa do querer e quer o que de outro modo não quereria¹⁸. Como ficou estabelecido, uma ação marcadamente humana possui sempre a presença do voluntário sem elementos que possam anulá-lo.

Santo Tomás de Aquino não é um pensador idealista, no sentido de supor um agente transumano fora das contingências a operar moralmente. As ações humanas por ele consideradas circunscrevem-se a sujeitos em situações reais, concretas. Por isso, é de fundamental importância considerar as circunscritões das ações humanas. É o conteúdo da questão sete do *Tratado dos atos humanos*.

Para Tomás, circunstâncias “são as condições particulares das coisas singulares [...] [elas são] ditas acidentes que as individualizam”¹⁹. Assim, tudo o que é responsável por singularizar determinado ato é entendido como circunstância. Por

¹⁸ Cf *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 6, a. 8.

¹⁹ “Particulares conditiones cuiuslibet rei singularis dicitur accidentia individuantia ipsam” (*Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 7, a. 1).

isso, também, o próprio teólogo deve considerar as circunstâncias de um ato, pois, ignorá-las pode produzir o involuntário e, com isso, escusar de culpa²⁰.

Em seguida, em seu modo de apresentar as minúcias das questões, o autor da *Summa Teológica* verifica se Aristóteles enumerou de modo adequado as circunstâncias. Segundo ele, o Estagirita o fez de modo suficiente e, com isso, devem ser consideradas as seguintes circunstâncias: “quem, o quê, onde, por quais auxílios, por quê, como, quando [...] [e] acerca de que fez”²¹. Os acidentes embora não sejam essenciais, ao singularizarem determinada ação, podem interferir na moralidade de um ato.

3. O movimento da vontade

Após caracterizar o ato humano e apresentar as circunstâncias das ações, Tomás de Aquino passa a considerar o que move a vontade sem, com isso, anular o voluntário. A questão de fundo considerada é o que, afinal, quer a vontade. A investigação se inicia com a pesquisa: se a vontade só quer o bem. Para o Aquinate, a vontade é um apetite racional e todo apetite só pode desejar o bem, isto porque ele é uma inclinação que deseja algo e, nada se inclina para o que não lhe é semelhante e conveniente. Assim se compreende o dito de Aristóteles quando afirma ser o bem aquilo que por todos os seres é desejado. Há, ainda, a ser percebido o fato de não se tornar necessária a existência do bem na realidade. Indispensável é que algo seja apreendido sob a ideia de bem, retomando Aristóteles, Tomás escreve: “o fim é o bem ou o que tenha aparência de bem”²². Trata-se, assim, de um bem real ou aparente para o qual a vontade se inclina.

A seguir o autor investiga se o ato que move a vontade para o fim é o mesmo do que a move para os meios que tendem

²⁰ Cf. *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 7, a. 2.

²¹ “Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando [...] [e] circa quid” (*Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 7, a. 2).

²² “Quod finis est bonum, vel apparens bonum” (*Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 8 a. 1).

ao fim. A esse respeito, Tomás afirma: “a vontade se move tanto para o fim como para aquilo que é para o fim”²³. Isto se deve ao fato de a vontade querer o bem como se verificou.

A vontade significa ora a potência pela qual se deseja algo, ora o ato mesmo da vontade. Assim, no primeiro caso, enquanto potência, a vontade quer tanto os fins quanto os meios, embora os meios sejam queridos pelo fim ao qual conduzem. Porém, enquanto ato, a vontade só deseja o fim²⁴.

É o que ocorre ao condutor de um veículo em trânsito, estando atrasado para o trabalho, mesmo assim, para onde é obrigatório fazê-lo, respeita a sinalização e obedece aos limites de velocidade em vista do fim de chegar bem ao seu destino. Ainda que o ato mesmo da vontade queira o fim (chegar em segurança), potencialmente, também quer os meios que para ele conduzem.

4. O que move a vontade

Até aqui muito se disse sobre o fato de a vontade tender para o fim, de ela querer o bem, real ou aparente. Se ela pode querer algo, é necessário que a vontade possa ser movida por algo. Santo Tomás também investiga este aspecto no *Tratado dos atos humanos*, ao averiguar acerca dos motores, móbeis ou forças motoras da vontade.

Em se tratando dos móbeis da vontade, o primeiro deles a ser perquirido pelo Aquinate é o intelecto. Para Tomás, o intelecto pode mover a vontade na medida em que um ser é movido por outro, trata-se de uma atualização da potência. Uma virtude da alma pode ser potencial em relação a diversos atos: no tangente ao agir ou não, bem como no fazer tal coisa ou tal outra e, para esta operação, é imprescindível a determinação do sujeito. A moção do sujeito provém de algum agente e, visto todo agente operar para um fim, é este fim que o move. Assim, o objeto move determinando o ato à maneira de princípio formal que, nos seres naturais, especifica a ação. Ora, o princípio formal primeiro é o

²³ “Voluntas autem movetur et in finem, et in ea quae sunt ad finem” (*Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 8).

²⁴ Cf. *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 8, a. 2.

ente, e o verdadeiro universal trata, portanto, do objeto do intelecto. Assim, neste tipo de moção, o intelecto move a vontade ao apresentar-lhe o seu objeto²⁵.

Seguindo a verificação dos motores da vontade, Santo Tomás afirma que o apetite sensitivo também move a vontade, pois, como já se afirmou, o que aparece sob a ideia de bem torna-se móbil da vontade. E, neste sentido, torna-se manifesto que, seguindo a paixão do apetite sensitivo, o homem se inclina a alguma disposição, de tal sorte que, quanto ao objeto, o apetite sensitivo move a vontade²⁶.

Para o Aquinate, a própria vontade possui capacidade de mover a si mesma e isto é possível em razão do fim, que é objeto da vontade, e pertence a ela mover as outras potências. Visto que o fim está para os apetíveis do mesmo modo como o princípio para os inteligíveis, o intelecto, conhecendo o princípio, a si mesmo se move. De modo semelhante, a vontade, ao querer o fim, move a si mesma para querer os meios²⁷.

Como anteriormente se afirmou, para um ato ser voluntário, ele não pode provir nem da violência, nem do medo, nem da concupiscência, nem da ignorância, mas nada impede que algum objeto exterior possa mover a vontade. Para Tomás, a vontade, quanto ao seu objeto, é movida por algo exterior. No entanto, é forçoso considerar, quanto ao exercício do ato, ela ser movida por algum princípio exterior. Isso porque tudo o que age atualmente, e é potencial, tem de ser movido por um motor. Está claro também que a vontade passe a querer o que antes não queria. Então, é necessário que ela seja movida a querer, e isso só pode se dar pelo conselho. Este é o que faz querer o que antes não se queria, e visto que tal processo não pode ir ao infinito, é necessário que o primeiro motor da vontade seja externo²⁸.

Admitindo a possibilidade de a vontade ser movida por princípio extrínseco, o santo de Aquino investiga se a vontade é

²⁵ Cf. *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 9, a. 1.

²⁶ Cf. *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 9, a. 2.

²⁷ Cf. *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 9, a. 3.

²⁸ Cf. *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 9, a. 4.

movida só por Deus, como princípio exterior. Para ele, o movimento da vontade procede do interior e, assim, só poderia ser considerada causa do movimento a causa de sua própria natureza. Neste caso, apenas Deus pode ser causa da vontade e isto de um duplo modo: a) por ser a vontade potência racional da alma da qual Deus é a causa enquanto criador ou b) pelo fato de o fim último ser o que ordena a vontade (e, para Tomás, este fim último nada mais é senão Deus)²⁹.

5. Sobre a maneira de mover-se da vontade

Após ter verificado e definido os móbeis da vontade, Tomás suscita uma reflexão acerca do modo como se move a vontade. Para o autor, um primeiro elemento a considerar é se a vontade se move naturalmente para alguma coisa. Ele apresenta as acepções da palavra natureza, podendo ela ser entendida como princípio intrínseco das coisas móveis, sendo, no caso, forma material. Outras vezes significa qualquer substância ou qualquer ente e, nessa acepção, significa o que convém substancialmente a um ser e lhe é inerente. Nesse sentido, o intelecto é princípio natural da substância humana. Também, se deverá ponderar que o princípio dos movimentos voluntários seja algo naturalmente querido e, nesse caso, dizer que eles são o bem comum e o fim último³⁰.

Sendo a vontade movida naturalmente, o Aquinate verifica se tal moção assume aspectos de necessidade no tangente ao objeto que a move. A vontade, para Tomás, é movida de duas maneiras: quanto ao exercício do ato e quanto à especificação dele. Assim, do primeiro modo, a vontade não é movida necessariamente por nenhum objeto, visto que se pode ignorar a existência de algum objeto e, por isso, não o desejar. Entretanto, quanto ao segundo, a vontade é ora necessariamente movida e ora não. Isto se deve ao fato de no movimento de qualquer potência, tendo em vista seu objeto, dever-se investigar a razão

²⁹ Cf. *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 9, a. 6.

³⁰ Cf. *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 10, a. 1.

pela qual se move. Deste modo, ao se apresentar à vontade um bem universalmente bom sob todos os aspectos, como é o caso da bem-aventurança, a vontade deve, necessariamente, a ele tender, visto não ser possível querer o contrário³¹.

É oportuno observar se a vontade pode ser movida de modo necessário pela paixão do apetite inferior. Como Tomás já afirmou, a paixão do apetite sensitivo move a vontade. No entanto, para a paixão movê-la necessariamente, tornar-se-ia manifesto o não uso da razão, o que descaracterizaria um ato humano. Desta maneira ou não há movimento da vontade ou, se há, a vontade não segue necessariamente a paixão³². Quanto ao fato de Deus mover necessariamente a vontade, é uma questão evidente para o pensamento tomasiano. Deus é o criador da natureza do homem e, assim sendo, quando a vontade se move naturalmente, diz-se que Deus, necessariamente, a moveu. Entretanto, quando se trata dos movimentos contingentes, Ele a move, mas não a determina, de modo necessário, a um termo³³.

6. Sobre os atos da vontade

Ao alcançar o fim para o qual se move, e mesmo pelo fato de tender ao fim, para Tomás de Aquino, há certa fruição. O tema da fruição é relativamente simples de ser compreendido. A vontade é movida a querer algo para fruir, ou seja, o sedento procurará algo capaz de saciar sua sede. A água ou o fruto de sua escolha o fará fruir³⁴. É o alento do motorista ao chegar bem ao seu trabalho por ter seguido os meios adequados no trânsito.

A fruição ou o gozo é aquele ato da vontade pelo qual ela se deleita da posse real do fim desejado [...]. Entretanto, a vontade se deleita relativamente pela posse de bens particulares, principalmente se esses contribuem para alcançar o verdadeiro fim, porquanto se deleita plenamente apenas na posse de Deus,

³¹ Cf. *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 10, a. 2.

³² Cf. *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 10, a. 3.

³³ Cf. *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 10, a. 4.

³⁴ A saciedade se constituirá no gozo, no deleite proporcionado pelo fim alcançado.

bem supremo. Na busca mesma do bom, se experimenta um certo deleite³⁵.

A observação de Gratsch chama a atenção quanto a existir gozo não apenas na posse do fim, mas na antecipação, muito embora não de um gozo pleno que sacie todo desejo e busca. Assim como o sedento sente certo gozo pela água a ser alcançada, também o que escolhe corretamente encontrará gozo em perseguir a ação acertada. Ou seja, mesmo se algum profeta de mau agouro esbravejasse e dissesse que não é possível ao agente moral escolher corretamente, este poderia afirmar que já há deleite, fruição e gozo na simples busca pela reta escolha.

Ainda no tocante à fruição, o Aquinate pergunta se fruir é próprio só da potência apetitiva. Para o autor, fruição e fruto respeitam uma mesma realidade e um deriva do outro. Fruição deriva de fruto sendo o sensível o mais manifesto. O nome fruição parece derivar de frutos materiais e estes são aqueles por último, e com certa suavidade, colhidos da árvore, donde resulta que a fruição parece pertencer ao amor ou deleite que se sente ante o termo da expectativa que é o fim, e como está estabelecido que o fim e o bem sejam objetos da potência apetitiva, é manifesto que a fruição é ato da potência apetitiva³⁶.

Sendo a fruição um ato da potência apetitiva, podendo ser comum a homens e animais, embora para estes apenas de modo imperfeito, enquanto àqueles de modo perfeito, Tomás investiga se existe fruição apenas do fim último. Retomando a ideia de fruto, o autor afirma que devem ser considerados, nessa ideia, dois aspectos: o fato de o fruto ser o último e aquietar o apetite, e isto com certa doçura e deleite. Sabe-se que o último pode sê-lo de modo absoluto, ou seja, na beatitude, ou relativo quando se tratar de certas coisas. Entretanto, estas sempre estão para o que

³⁵ “La *fruição* o godimento è quell’atto della volontà per il quale essa si compiace del possesso reale del fine agognato [...]. Tuttavia la volontà si compiace relativamente del possesso di beni particolari, maggiormente se in quanto essi contribuiscono al raggiungimento del vero fine, mentre gode pienamente solo nel possesso di Dio, bene supremo. Nella ricerca stessa del bene, si sperimenta un certo godimento” (GRATSCH, *Manuale introduttivo alla Summa Theologica di Tommaso d’Aquino*, p. 120).

³⁶ Cf. *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 11, a. 1.

é último, daí não possibilitarem fruição perfeita, mas apenas o fim último, visto que, como assevera o Aquinate,

Não repousa senão no último, porque, enquanto espera algo, permanece o movimento da vontade em suspenso, embora já tenha atingido algo. Como no movimento local, embora o que é meio na extensão, seja princípio e fim, não se toma em ato como fim senão quando nele se aquieta³⁷.

Diante disso, poder-se-ia pensar que só há fruição do bem possuído. Entretanto, afirma Tomás que no fruir importa uma relação da vontade com o fim último. O fim último pode ser possuído de modo perfeito quando alguém o possui de modo não apenas intencional, mas também real e, neste caso, há fruição perfeita. Ou então de modo imperfeito e, neste caso, trata-se de possuí-lo apenas na intenção e, assim, ainda que se frua, não se realiza senão de modo imperfeito³⁸.

Sendo a fruição uma possibilidade já na posse do fim, intencionalmente falando, o Doutor de Aquino passa a considerar a intenção. Recorda Gratsch: “a intenção é um ato da vontade pelo qual ela se propõe tender a um fim ou a uma meta, usando os meios mais adequados”³⁹. Desse modo, a intenção é motor da vontade para o fim, ainda que precise dos meios adequados.

Para Tomás, intenção significa tender para algo e o tender para algo é realizado tanto pela ação do movente quanto pelo movimento daquilo que é movido. Ora, o que faz com que o movimento do movido tenda para alguma coisa é a ação originada pelo movente. Assim sendo, a intenção, primária e principalmente, é própria do que move para o fim ao qual tende. Dessa maneira, a intenção é propriamente ato da vontade⁴⁰.

³⁷ “Non autem quiescit simpliciter nisi in ultimo: quia quandiu aliquid expectatur, motus voluntatis remanet in suspenso, licet iam ad aliquid pervenerit. Sicut in motu locali, licet illud quod est medium in magnitudine, sit principium et finis; non tamen accipitur ut finis in actu. Nisi quando in eo quiescitur” (*Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 11, a. 3).

³⁸ Cf. *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 11, a. 4.

³⁹ “L’intenzione è un atto della volontà con il quale essa si propone di tendere a un fine o ad una mèta usando i mezzi adatti” (GRATSCHE, *Manuale introduttivo alla Summa Theologica di Tommaso d’Aquino*, p. 120).

⁴⁰ Cf. *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 12, a. 1.

Sendo a intenção voluntária, o Aquinate considera se a intenção só se refere ao fim último. Para ele, todo movimento de um ponto A para um ponto C passa, necessariamente, pelo ponto B. Ora, este B é fim, é termo de parte do movimento, mas não termo do movimento total. É manifesto que a intenção se refere tanto ao ponto B quanto ao ponto C, donde resulta, embora tenda para um fim, que nem por isso torna-se necessário ser sempre o fim último⁴¹.

Visto que, a intenção pode tender não apenas ao fim último, Tomás verifica se é possível tender a várias coisas ao mesmo tempo. Segundo ele, duas coisas quaisquer podem ser consideradas em duplo aspecto: ordenadas ou não uma à outra. Ora, se são ordenadas, de fato, o homem pode tender a várias coisas de modo simultâneo, isto porque a intenção não recai apenas sobre o fim último, mas também sobre os meios, possibilitando ao homem tender ao fim próximo e ao fim último. Se elas não forem ordenadas, ainda assim o mesmo ocorre, e isto se verifica quando se elege uma coisa considerando-a melhor que a outra⁴².

Já que se pode querer o fim e os meios, o Aquinate investiga se é um mesmo movimento tanto a intenção do fim, quanto a vontade dos meios. O movimento da vontade para o fim e para os meios é considerado por Tomás de Aquino de duplo modo: a) enquanto a vontade se dirige para um e para outro, encarando-os absolutamente e em si, neste caso, há dois movimentos absolutos da vontade; b) de outro modo, ao se considerar que a vontade busca os meios por causa do fim e, deste modo, é por um e mesmo movimento, com o mesmo sujeito, que a vontade tende para o fim e para os meios. O mesmo se dá com o intelecto que, por diversos atos, considera de maneira absoluta o princípio e a conclusão; entretanto, por um ato só assente à conclusão devido aos princípios⁴³.

⁴¹ Cf. *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 12, a. 2.

⁴² Cf. *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 12, a. 3.

⁴³ Cf. *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 12, a. 4.

7. Eleição, escolha e uso

Após tratar dos atos da vontade que tendem ao fim, a saber: volição ou simples querer, fruição ou gozo e intenção, o autor da *Summa Theologiae* passa a considerar os atos “que possuem relação com os meios ordenados ao fim e estes são: eleição, escolha e uso”⁴⁴. Trata-se dos tencionados aos meios, muito embora estejam esses meios, de algum modo, direcionados ao fim. Desenvolvendo o tema da eleição, ele pergunta se ela é ato da vontade ou da razão. Seguindo o legado aristotélico, afirma que *eleger* é o desejo das coisas que estão em poder do que deseja. Ora, *desejar* é ato da vontade e, deste modo, também a eleição o é⁴⁵.

Visto que a eleição é ato da vontade, o Aquinate verifica se ela existe apenas em relação aos meios. No âmbito do silogismo, afirma o autor que a eleição resulta da sentença ou juízo, a qual é quase a conclusão de um silogismo operativo; daí se incluir na eleição o que faz papel de silogismo prático. Entretanto, nas ações, o fim se comporta como princípio e não como conclusão, donde resulta que o fim como tal não é objeto da eleição. Contudo, visto na ordem especulativa, nada impede que o princípio de uma demonstração seja a conclusão de outra e, assim, embora o fim último não possa ser conclusão nem demonstração de nenhuma ciência, o fim de uma operação pode ordenar a outra como um meio e, então, é compreendido na eleição⁴⁶.

Outro elemento apresentado pelo Doutor de Aquino é se a operação de eleição enquanto ato da vontade só existe em relação aos atos humanos. Para ele, seguindo o pensamento do Estagirita, ninguém escolhe senão o que julga poder fazer por si mesmo, pois, do mesmo modo como o objeto da intenção é o fim, os meios são objetos da eleição. Só delibera acerca dos meios

⁴⁴ “Che hanno rapporto con i mezzi ordinati al fine e questi sono consenso, scelta e uso” (GRASTCH, *Manuale introduttivo alla Summa Theologica di Tommaso d’Aquino*, p. 120).

⁴⁵ Cf. *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 13, a. 1.

⁴⁶ Cf. *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 13, a. 3.

o homem, donde resulta que a eleição sempre diz respeito aos atos humanos⁴⁷. Assim, a eleição tem a peculiaridade de ser radicalmente humana e acontecer apenas em relação ao possível, pois, segundo o Aquinate, a eleição refere-se sempre às ações humanas e o ser humano só faz o que lhe é possível fazer. Ora, os homens não fazem o impossível⁴⁸.

Tendo em vista esta ligação entre ação humana e eleição, Tomás de Aquino considera se haveria nela um caráter de necessidade. Para o autor, assim como para Aristóteles, a eleição é ato da potência racional exercida sobre os contrários. Desse modo, a eleição responde à escolha dos meios e isso se dá livremente e não necessariamente⁴⁹.

A eleição é a condição que possibilita a tomada de decisão. Após apresentá-la, Tomás desenvolve o tema do conselho que, para eleger os meios, possui um grau de importância elevado. Para defini-lo, o Aquinate pergunta se o conselho é inquirição. Para o autor, a eleição resulta de um juízo da razão relativo ao que se deve fazer, mas em relação a isso, há muita incerteza, pois os atos versam sobre os singulares contingentes. Sabe-se que, em relação às coisas duvidosas e incertas, a razão só profere o juízo após uma inquirição procedente. Dessa maneira, é necessária a inquirição antes do juízo em relação ao que se deve escolher. Ora, tal investigação é chamada conselho⁵⁰.

Como afirma Gilson, ao se tratar de uma ação humana há sempre um movimento do universal para o particular. Tal movimento, segundo ele, é muito semelhante ao sair do imóvel, do certo, e adentrar no campo do movimento e da incerteza. “Por essa razão, conhecer o que alguém deve fazer, é algo fatalmente cheio de incerteza. A razão jamais se arrisca a emitir

⁴⁷ Cf. *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 13, a. 4.

⁴⁸ Cf. *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 13, a. 5.

⁴⁹ Cf. *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 13, a. 6.

⁵⁰ Cf. *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 14, a. 1.

um juízo sobre as questões duvidosas e incertas sem primeiramente realizar uma deliberação [...] conselho”⁵¹.

Trata-se de sustentar uma posição moral de cunho racional, mas em nenhum momento solipsista, porque existem os princípios universais conhecidos e as circunstâncias. Nenhuma deliberação particular pode ignorar o princípio universal ou mesmo as circunstâncias das ações humanas.

O Doutor de Aquino passa a analisar os objetos do conselho para saber se são somente os meios ou, também, os fins. Embora o conselho diga respeito à inquirição dos meios apenas, pode acontecer de um fim conduzir a outro, como já se observou, ou seja, um fim intermediário e aí se pode considerá-lo, também, como objeto do conselho⁵².

Sendo as ações humanas objetos do conselho, o autor da *Summa Theologiae* investiga se ele tem por objeto apenas os atos humanos. Seguindo Gregório de Nissa, o Aquinate afirma que os atos são objeto do conselho, pois o homem delibera sobre o que depende dele⁵³ e o que ele pode fazer. Isso se verifica, também, ao analisar a palavra “conselho”, vinda de *consilium*, lugar onde vários se assentam, consideram todas as posições existentes para chegarem a um acordo. E, por isso, a inquirição tem por objeto os singulares contingentes, a saber, os atos humanos⁵⁴.

Como o conselho versa acerca dos singulares contingentes e delibera sobre o duvidoso, Tomás de Aquino investiga se o conselho diz respeito a toda operação humana. Embora o conselho considere os singulares contingentes, existem, segundo o autor, artes que possuem seu modo preciso de operar, de tal sorte que, por exemplo, um escritor não delibera acerca da forma de traçar as letras para escrever seu livro, pois

⁵¹ “Por esa razón, conocer lo que debe uno hacer, es cosa fatalmente llena de incertidumbre. La razón jamás se arriesga a emitir un juicio sobre las cuestiones dudosas e inciertas sin hacerlo preceder por una deliberación [...] *consilium*” (GILSON, *El Tomismo*, p. 355).

⁵² Cf. *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 14, a. 2.

⁵³ Na ação humana, não depende do agente a criação de um princípio universal, o estabelecimento do fim último e o dimensionamento da realidade contingente.

⁵⁴ Cf. *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 14, a. 3.

isso é dado pela arte. Existem ainda as situações nas quais não faz diferença agir deste modo ou de outro. Isso ocorre nas coisas mínimas que pouco afetam a consecução do fim. Assim sendo, seguindo Aristóteles, ele afirma que existem dois tipos de atos sobre os quais se pode dizer que não há deliberação: os de pouca importância e os que já acontecem determinados no modo como devem ser executados (o caso do escritor)⁵⁵.

Verificando a operação própria do conselho, na sequência, o Aquinate reflete se o conselho procede de modo resolutorio. Toda inquirição, para o autor, parte, necessariamente, de um princípio. Ora, se este é primeiro, tanto na ordem do ser quanto do conhecer, o processo é compositório, visto tratar-se de proceder das causas aos efeitos. Entretanto, se o primeiro, na ordem do conhecimento é posterior na ordem do ser, então sim o processo é resolutorio. Ora, o princípio, na inquirição do conselho, é o fim que é primeiro na intenção e posterior na realização. Sob este aspecto, necessariamente, a inquirição do conselho há de ser resolutoria⁵⁶.

Por fim, o Doutor de Aquino investiga se a inquirição do conselho procede ao infinito. Como afirmara Aristóteles, ninguém busca o impossível e, assim, ninguém perseguiria o infinito. Logo, a inquirição do conselho procede de modo atual ao finito sob duplo aspecto: quanto ao princípio e quanto ao termo. Entretanto, potencialmente, nada impede que o conselho proceda ao infinito enquanto, teoricamente, possam ocorrer coisas infinitas a serem inquiridas por ele⁵⁷. Em síntese, o conselho é um ato “por meio do qual uma pessoa realiza uma busca entre os meios adequados para alcançar um determinado propósito”⁵⁸.

Para haver ação, é certo que não basta apenas eleger e aconselhar. É necessário aderir, ou seja, consentir com tudo o que

⁵⁵ Cf. *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 14, a. 4.

⁵⁶ Cf. *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 14, a. 5.

⁵⁷ Cf. *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 14, a. 6.

⁵⁸ “Per mezzo del quale una persona intraprende una ricerca fra i mezzi adatti per raggiungere un dato scopo” (GRASTCH, *Manuale introduttivo alla Summa Theologica di Tommaso d’Aquino*, p. 120).

leva a efetivar a ação. Vale lembrar que o ser humano, considerado nas ações singulares e contingentes, é o único capaz de comer sem fome e não beber mesmo com sede, isso porque delibera, consente e age por si mesmo.

No referente a aderir ao deliberado, Tomás de Aquino investiga se o consentimento é ato da virtude apetitiva ou da apreensiva. Consentir supõe, para o autor, a aplicação de um sentimento a outra realidade. Ora, a aplicação mesma da virtude apetitiva à realidade recebe o nome de sentido, pois experimenta, por assim dizer, a realidade a qual adere. Conclui-se, então, consentir que seja ato da virtude apetitiva⁵⁹.

A ação humana está tencionada pelo seu fim. Ao tratar do consentimento, é necessário verificar se ele tem por objeto o fim. Ora, o consentimento, para Tomás, é a aplicação do movimento apetitivo à determinação do conselho e, visto que este não possui por objeto senão os meios, o consentimento, propriamente dito, não recai senão sobre estes⁶⁰.

Por fim, em se tratando do consentimento, o Aquinate pergunta se o consentimento para agir pertence sempre à razão superior⁶¹. Para ele, a sentença final sempre pertence ao superior, ao qual é próprio julgar os outros e, enquanto há ainda algo a julgar, a sentença final não é pronunciada. Ora, é manifesto que é a razão superior aquela que tem de julgar tudo. Ora, a sentença final, ao se referir ao que se deve fazer, é o consentimento no ato. Logo, pertence à razão superior enquanto nela está incluída a vontade⁶².

⁵⁹ Cf. *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 15, a. 1.

⁶⁰ Cf. *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 15, a. 3.

⁶¹ Tomás de Aquino vê a ação humana como resultado de dois princípios da natureza. Um racional representado pelo intelecto e um irracional, representado pelo desejo. Desta leitura da ação decorre uma dupla compreensão da própria natureza humana caracterizada por uma natureza particular e uma natureza universal. Neste sentido, trata-se de a chamada razão superior garantir que não haja uma deliberação de cunho individual e puramente casuístico, mas de valor universal, exatamente por levar em conta o conhecimento objetivo de valores e normas universais. Não pode haver espaço ser legítima uma ação humana que vise satisfazer o próprio desejo. Não se trata de anular o desejo, mas de desejar o bem comum.

⁶² Cf. *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 15, a. 4.

Após apresentar o tema do consentimento, no *Tratado dos Atos Humanos*, o Aquinate passa a considerar o tema do uso que “é um ato da vontade por meio do qual ela aplica a si mesma e as outras faculdades humanas na busca de um fim mediante o emprego dos meios escolhidos”⁶³. A partir desse conceito o autor da *Summa Theologiae* passa a considerar o processo de efetivação da ação humana. Embora todos os temas aqui considerados sejam constitutivos da ação, ela não pode ser apenas um emaranhado de elucubrações mentais.

Segundo Tomás de Aquino, o uso de uma coisa provoca a aplicação dessa coisa a alguma operação. Ora, à operação são aplicados tanto os princípios internos da ação, quanto os objetos exteriores. Fazer uso de algo significa aplicá-lo em alguma ação, tal como se faz uso do cavalo para cavalgar. Numa ação são aplicados os princípios internos, isto é, as potências da alma e essas são movidas pela vontade para seus atos. Daí fica claro que o uso pertença, primeira e principalmente, à vontade⁶⁴.

Outro aspecto levantado por Tomás é perguntar se o uso pode ter por objeto também o fim último. O autor retoma Agostinho para afirmar que, sendo Deus o fim último, não pode ser utilizado como objeto, pode apenas ser fruído⁶⁵. E, finalmente, o Doutor de Aquino verifica se o uso precede a eleição. Para ele, visto a vontade mover a razão e dela fazer uso, pode-se entender, por uso dos meios, o exame refletido da razão pelo qual ela se refere ao fim. E, assim sendo, o uso pode preceder a eleição⁶⁶.

Após o exame do “uso”, passa-se a análise do ato de imperar. Fica nítido o empenho do autor em esquadrihar a estrutura da ação humana, mas, acima de tudo, sua efetivação como acima se observou.

⁶³ “È un atto della volontà per mezzo del quale essa applica se stessa e se altre facultà umane nel perseguire un scopo mediante l'impiego dei mezzi scelti” (GRASTCH, *Manuale introduttivo alla Summa Theologica di Tommaso d'Aquino*, p. 121).

⁶⁴ Cf. *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 16, a. 1.

⁶⁵ Cf. *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 16, a. 3.

⁶⁶ Cf. *Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 16, a. 4.

8. O ato de imperar

A questão dezessete do *Tratado dos Atos Humanos* adentra em outro tema importante. O Aquinate investiga se imperar é ato da vontade ou da razão.

No referido texto, o autor afirma: “imperar é ato da razão, pressuposto o ato da vontade”⁶⁷. Segundo ele, isto se verifica pelo fato de o que impera ordena o imperado para a ação e o faz intimando ou advertindo, de modo absoluto quando ordena “deves fazer isto” e, de modo não absoluto, quando ordena dizendo “faze isto”.

O primeiro movente das potências da alma para o exercício do ato é a vontade [...] Como porém, o segundo movente não move senão em virtude do primeiro movente, segue-se que aquilo que a razão move por império procede da potência da vontade⁶⁸.

Trata-se de atos bastante comuns como, por exemplo, caminhar, ler, escrever. São ações das outras faculdades humanas comandadas pela vontade. Ainda que o comando, a ordem, pertença ao intelecto, esta ordem pressupõe um ato da vontade. Isso garante uma ação voluntária e racionalmente ordenada à execução.

9. Considerações finais

Após uma retomada do *Tratado dos Atos Humanos* ficam claros, desde a primeira questão, dois elementos extremamente relevantes: o primeiro, ao afirmar a existência, nos atos humanos, de um princípio intrínseco de ação; o segundo e fundamental, diz respeito a um elemento merecedor de maior atenção que lhe é

⁶⁷ “Imperare est actus rationis, praesupposito tamen actu voluntatis” (*Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 17, a. 1).

⁶⁸ “Primum autem movens in viribus animae ad exercitium actus, est voluntas, [...] Cum ergo secundum movens non moveat nisi in virtute primi moventis, sequitur quod hoc ipsum quod ratio movet imperando, sit ei ex virtute voluntatis” (*Summa Theologiae*, Ia-IIae, q. 17, a. 1).

dada na investigação do *Tratado das Bem-aventuranças*, a questão teleológica.

O todo das questões abordadas expõe que um ato propriamente humano é um ato voluntário, cujo princípio é interno e o agente possui conhecimento do fim para o qual tende a ação. O princípio interno garante, em determinada ação, ser o próprio sujeito agente a mover a si mesmo. Já o conhecimento do fim abre o horizonte do desenvolvimento pleno de um ser humano orientado, possuidor de rumos definidos. Assim, no *Tratado dos Atos Humanos*, o ser humano é apresentado como criatura dotada de livre-arbítrio e, por “livre-arbítrio”, entende-se “inteligência” e “vontade”. O fato de ser dotado de inteligência e de vontade é o elemento que garante ao homem tomasiano a propriedade inseparável do agente racional e livre⁶⁹.

Segundo Garrigou-Lagrange, os atos humanos são, antes de qualquer coisa, atos da vontade dirigidos pela inteligência. Tomás os apresenta distinguindo-os em “atos elícitos ou imediatamente produzidos pela vontade mesma e os atos das demais faculdades enquanto imperados pela vontade”⁷⁰. Os primeiros visam quer aos meios, quer aos fins. Visam aos fins o simples querer, a intenção e o gozo. Visam aos meios o consentimento e a eleição. Cada um desses atos da vontade, referentes ora aos fins, ora aos meios, está sempre precedido por um ato da inteligência que o dirige. Assim, o simples querer é dirigido pelo conhecimento do bem; a intenção, pelo juízo sobre a obtenção deste bem; o consentimento nos meios, pelo conselho; a eleição, pelo último juízo prático, o qual encerra a deliberação⁷¹.

Por fim, depois da eleição voluntária, vem o império, o mandato, ato de inteligência que dirige a execução dos meios escolhidos, elevando-se desde os meios ínfimos até os mais

⁶⁹ Cf. GILSON, *El tomismo*, p.353.

⁷⁰ “Actos elícitos o inmediatamente producidos por la voluntad misma, y los actos de las demás facultades en cuanto que son imperados por la voluntad” (GARRIGOU-LAGRANGE, *La síntese tomista*, p. 319).

⁷¹ Cf. (GARRIGOU-LAGRANGE, *La síntese tomista*, p. 319).

elevados, até os mais próximos ao fim que se quer alcançar e, portanto, de um modo ascendente, porque a ordem da execução segue a direção oposta à ordem da intenção que descende do fim desejado aos últimos meios que se devem empregar para conquistá-lo⁷².

Se a ação humana parece, não raro, tão simples e até automática, quando observada atentamente, verifica-se a complexidade da operação, por ser um processo tencionado pelo fim, manifestamente voluntário, que, ao considerar os meios, os quer, busca o conselho, elege aderindo/consentindo a eles e, por fim, antes de imperar, empenha as forças necessárias (uso) e, então sim, impera. Tem-se aqui, na visão tomasiana, o que se pode denominar a estrutura de uma ação propriamente humana.

Ao “*imperium*” de inteligência, segue-se, segundo Lagrange, o “*usus actívus*” da vontade, aplicando ao ato as diversas faculdades. Aqui se situam os atos imperados propriamente ditos, pertencentes às diferentes faculdades aplicadas às suas operações: trata-se do “*usus passívus*”. Por fim, a vontade repousa sobre a posse do fim alcançado, “*fruitio*”. Desse modo, o fim é o primeiro na ordem da intenção, mas é o último na ordem da execução⁷³. Portanto, a ação humana é caracterizada por esta racionalidade própria de um ser cuja forma é uma alma racional. Tal ação está tencionada pelo fim que lhe é cognoscível, por isso, opera para alcançá-lo. Se ela opera e alcança determinado fim, é porque está tencionada para este, o último no qual poderá repousar e fruir sem ter de seguir operando em busca de outros fins.

Referências bibliográficas utilizadas e consultadas

TOMÁS DE AQUINO. **Suma de Teología**. Tomo II. Madrid: BAC, 1993.

⁷² “Por el último, después de la elección voluntaria viene el *imperium*, el mandato, acto de inteligencia que dirige la ejecución de los medios elegidos, elevándose desde los medios ínfimos hasta los más elevados, hasta los más cercanos al fin que se quiere obtener, y por lo tanto de un modo ascendente, porque el orden de la ejecución sigue una dirección opuesta a la orden de la intención que descende del fin deseado a los últimos medios que se deben emplear para conquistarlo” (GARRIGOU-LAGRANGE, *La síntese tomista*, pp. 319-320).

⁷³ Cf. GARRIGOU-LAGRANGE, *La síntese tomista*, pp. 319-320).

- TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. Volume 3. São Paulo: Loyola, 2003.
- FAITANIN, Paulo. **Felicidade: prêmio das virtudes**. In: *Revista Aquinate*, nº 1, 2005.
- FAITANIN, Paulo. **La virtud y la individualidad de las acciones humanas en Santo Tomás de Aquino**. In: *Revista Aquinate*, nº 11, 2010.
- GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald. **La síntese tomista**. Buenos Aires: Ediciones Desclée, De Browner, 1946.
- GILSON, Étienne. **El tomismo**. Buenos Aires: Ediciones Desclée, De Browner, 1951.
- GRABMANN. Martin. **Santo Tomás de Aquino**. Buenos Aires: Labor SA, 1952.
- GRABMANN. Martin. **Introdução à Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino**. Petrópolis: Vozes, 1959.
- GRATSCH, Edward J. **Manuale introduttivo alla Summa Theologica di Tommaso d'Aquino**. Firenze: Piemme, 1988.
- LIMA VAZ, Henrique Cláudio. *Tomás de Aquino e o nosso tempo: o problema do fim do homem*. In: **Escritos de Filosofia. Volume 1: Problemas de fronteira**. São Paulo: Loyola, 1986, pp. 37-70.
- LIMA VAZ, Henrique Cláudio. **Escritos de Filosofia. Volume 2: Ética e cultura**. São Paulo: Loyola, 1988.
- LIMA VAZ, Henrique Cláudio. **Escritos de Filosofia. Volume 7: Raízes da modernidade**. São Paulo: Loyola, 2002.
- OLLETA, Rafael Larrañeta. *Tratado de los actos humanos – Introducción a las cuestiones 6 a 21*. In: SANTO TOMÁS DE AQUINO. **Suma de Teología**. Tomo II: Parte I-II. Madrid: BAC, 1993, pp. 91-101.
- SERTILLANGES, Antonin-Dalmace. **Las grandes tesis de la filosofía tomista**. Buenos Aires: Ediciones Desclée, De Browner, 1947.
- STEENBERGHEN, Fernand Van. **História da Filosofia: Período Cristão**. Lisboa: Gradiva, 1984.

STEENBERGHEN, Fernand Van. **O tomismo**. Lisboa: Gradiva, 1990.

TORREL, Jean-Pierre. **Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e sua obra**. São Paulo: Loyola, 1999.

Egídio Romano e a metafísica do poder

*Lucas Duarte Silva*¹

1. Considerações iniciais

Um dos grandes debates políticos da Idade Média no Ocidente foi, sem dúvida, a relação entre os poderes espiritual e temporal e a respectiva jurisdição dos representantes da Igreja Católica e dos reis e governante seculares. Ao longo deste período histórico, houve muita controvérsia sobre a delimitação da esfera de ação de cada poder, em um ambiente onde ambos possuíam enorme influência na vida cotidiana. Uma das tentativas teóricas para justificar a presença e a relação entre os poderes e que logrou um enorme sucesso foi o “discurso dos dois gládios” de Bernardo Claraval (1091-1153)². Através de uma interpretação de um conjunto de textos bíblicos, admitia-se a existência de dois poderes na sociedade, o espiritual e o terreno. Ambos os poderes estariam sob o domínio do Sumo Pontífice, o representante terreno do Sumo criador, de onde todo poder provém. No entanto, para cumprir com sua função espiritual com perfeição, o Papa delegaria o poder civil aos diversos governantes terrenos para zelar pelo aspecto material do reino, mas resguardaria para si o direito de reivindicar o gládio temporal quando julgasse necessário. Até o final do século XII e início do século XIII este

¹ Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Professor Formador do Curso de Filosofia a Distância da Universidade Federal de Pelotas (UFPeL). Pesquisador junto à equipe brasileira do Projeto *Scholastica Colonialis*. Membro da Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (SIEPM). E-mail para contato: lucasfilo@gmail.com

² Ou “a alegoria das duas espadas” que aparece na obra *De consideratione ad Eugenium Papam* escrita por volta de 1145. Nela, Bernardo de Claraval serve-se de trechos do Evangelho de Mateus (26, 50-52) e Lucas (12, 38) onde aparece a referência a duas espadas em posse dos Apóstolos. As espadas simbolizariam os dois poderes, temporal e espiritual, e como estavam em posse dos apóstolos significariam que pertenciam aos seguidores próximos de Cristo, e, portanto, da Igreja. Para mais informações sobre essa teoria e o desenvolvimento dos argumentos da hierocracia ver o primeiro capítulo da obra de Sérgio R. STREFLING. *Igreja e Poder: plenitude do poder e soberania popular em Marsílio de Pádua*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, pp. 15-63. Também é oportuno conferir a obra de José Antônio de C. R. de SOUZA e João Morais BARBOSA. *O reino de Deus e o Reino dos Homens. As relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997; em especial o segundo capítulo, pp. 63-103.

discurso prevaleceu, recebendo novas distinções e elaborações com o passar dos anos.

Contudo, no século XIII com as inegáveis e profundas mudanças estruturais e culturais na sociedade europeia — como o crescimento populacional das grandes cidades, o aumento das trocas comerciais, a tradução das obras de filosofia prática de Aristóteles para o Latim, entre outras³ —, bem como as disputas de poder entre os chefes dos Estados e os da Igreja, o discurso dos dois gládios foi colocado em xeque e precisou ser revisto pelos intelectuais. Diversas obras surgiram para tentar estabelecer a jurisdição e o papel de cada poder⁴, entre elas destacam-se: o *De regimine principum* (1267) de Tomás de Aquino (ca. 1225-1274); o *De ecclesiastica potestate* (1301/1302) de Egídio Romano (ca.1247-1316); o *De regia potestate et papali* (ca.1302) de João Quidort ou João de Paris (1270-1306); e o *Defensor pacis* (1324) de Marsílio de Pádua (1280/4-1343).

Das obras supracitadas, o *De ecclesiastica potestate*⁵ apresenta-se como um verdadeiro manifesto em favor da plenitude do poder papal. Escrita por volta do ano 1301/1302, a obra surge em meio a uma disputa de poder entre rei da França, Felipe IV, O belo, e o Papa Bonifácio VIII. Na obra, o autor busca estabelecer a origem e a jurisdição do poder espiritual⁶. Ele retoma argumentos conhecidos da tradição para elaborar uma teoria metafísica do poder que culminou na defesa da plenitude

³ Uma geral apresentação sobre as mudanças ocorridas neste século pode ser vista na obra de Jacques LE GOFF. *Raízes Medievais da Europa*. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2007, em especial o capítulo V, pp. 143-219.

⁴ Abordamos de forma introdutória a teoria desses autores em um trabalho anterior, a saber: “Anotações sobre a Filosofia Política Medieval: argumentações sobre a origem do poder civil”. In: *Razão e Fé*, Pelotas, 14(2), Jul.-Dez./2012, pp. 21-36.

⁵ *De ecclesiastica potestate* (=DEP). As citações são retiradas da obra: EGÍDIO ROMANO. *Sobre o Poder Eclesiástico*. Tradução de Cléa Pitt B. Goldman Vel Lejbman e Luis Alberto De Boni. Petrópolis: Vozes, 1989. [Coleção do Pensamento Político, v. 7].

⁶ Para maiores informações sobre a origem e os desdobramentos teóricos da disputa entre Felipe IV, o Belo, e Bonifácio VIII ver o capítulo I da obra de Joseph CANNING. *Ideas of Power in the Late Middle Ages 1296-1417*. New York: Cambridge University Press, 2011, pp. 11-59.

do poder papal no âmbito terreno⁷. Tal posição foi amplamente questionada e criticada por autores que não admitiram a plenitude do poder papal no âmbito terreno (como João Quidort, Marsílio de Pádua, Guilherme de Ockham e outros).

Se a teoria do monge Agostiniano não prevaleceu na História das Ideias, a sua argumentação lógica e metafísica empregada na obra supracitada exigiu de seus opositores uma resposta sofisticada, o que definitivamente enriqueceu o debate ético-político na Idade Média⁸. O objetivo deste estudo será evidenciar essa argumentação metafísica do poder utilizada para justificar a plenitude do poder papal (*plenitudo potestatis papalis*).

⁷ A obra de Egídio de fato não se destaca pela originalidade dos argumentos, mas sim pela forte concatenação dos mesmos e como são explorados ao máximo à favor da plenitude do poder papal. Canning mencionou que “Giles did not of course set out to say anything new in *De ecclesiastica potestate*, but in taking hierocratic ideas to their extreme, logical conclusions he reached formulations which did extend their scope and meaning” (*Ideas of Power in the Late Middle Ages 1296-1417*, p. 31). Para De Boni, “Dentre todas as obras [políticas], a de Egídio é certamente, a mais profunda” (*Introdução: Egídio Romano e o De Ecclesiastica Potestate*, p. 13). Contudo, o tipo de escrita empregada por Egídio na obra dificulta a compreensão e o acompanhamento dos argumentos e é alvo de críticas dos estudiosos. Canning reconheceu que “the tract itself is difficult to follow because it is highly diffuse and repetitive, showing every sign of having been written in a rush. [...] The tract is both exhaustive and exhausting to read” (*Ideas of Power in the Late Middle Ages 1296-1417*, p. 31). A mesma posição aparece na introdução de De Boni a obra que, ao falar sobre a escrita de Egídio, afirmou: “Não é um livro fluente; pelo contrário, a leitura é enfadonha. Os argumentos repetem-se, explicam e tornam a explicar, acabam por ser redundantes” (*Introdução: Egídio Romano e o De Ecclesiastica Potestate*, p. 13); contudo, o próprio De Boni reconhece: “[...] trata-se de um livro que marcou época” (*Introdução: Egídio Romano e o De Ecclesiastica Potestate*, p. 13).

⁸ O *De ecclesiastica potestate* não foi a única contribuição de Egídio para o debate político medieval, também é de sua autoria o *De regimine principum libri tres*, escrito entre os anos 1277 e 1280. A obra versa sobre o governo dos príncipes e tem uma abordagem distinta do *De ecclesiastica*. Assumindo os ensinamentos de Aristóteles e de seu mestre Tomás de Aquino, Egídio trata da autoridade política como uma ordem autônoma, da origem e finalidade do poder civil e do Estado, das virtudes do governante entre outros assuntos, mas não se dedica a relação entre os poderes espiritual e temporal. A diferença entre as duas obras pode ser explicada pela diferença de abordagem, como sugeriu Canning: “The intellectual explanation is that there was no problem, because Giles in the two works was arguing in different ways and on different levels, the political first and subsequently the theological, a method familiar in the Parisian schools” (*Ideas of Power in the Late Middle Ages 1296-1417*, p. 30). Para uma introdução geral ao pensamento político de Egídio Romano ver o capítulo escrito por Roberto Lambertini in *A Companion to Giles of Rome*, 2016, intitulado “Political Thought”.

Para tanto, dividiremos o texto em três momentos-chave: (i) a estrutura ontológica da realidade; (ii) o *dominium* dos poderes; e (iii) a manifestação sensível da plenitude do poder papal. Com isso, buscaremos mostrar como Egídio Romano se aproveitou de argumentos metafísicos conhecidos da tradição para fundamentar a noção de poder e defender a supremacia do poder espiritual perante o poder civil no âmbito terreno.

2. A estrutura ontológica da realidade

Egídio Romano assume como ponto de partida que o Sumo Pontífice é o representante divino na terra e, portanto, detentor do poder espiritual. Ao colocar esta primeira definição, algo seguramente aceito por todos os interlocutores da época, Egídio prepara o terreno para a sua construção teórica. Segue-se então, que o Chefe da Igreja Católica é aquele que entre os homens possui uma perfeição pessoal devido à função que exerce e aquilo que representa, a Perfeição Divina⁹. Por conta disso, o Papa, no plano terreno, possui uma autoridade superior, capaz de julgar a todos e não ser julgado por ninguém¹⁰, uma vez que seu poder e sua autoridade não provêm de nenhuma vontade humana, mas é derivada diretamente do Sumo Criador.

O fato do Sumo Pontífice ser o representante Divino na sociedade revela o status do poder e da autoridade Papal. O

⁹ “[...] se falarmos da perfeição e da espiritualidade conforme o estado e principalmente conforme o estado dos prelados, que consiste na jurisdição e na plenitude do poder, quem está num estado mais santo e mais alto julgará de muitas pessoas e coisas e não poderá ser julgado por seus inferiores [...]. Aquele, portanto, que está no estado supremo e santíssimo, esse é o homem espiritual que de acordo com o seu poder e jurisdição julga tudo, porque é o senhor de todos e ele mesmo não é julgado” (*DEP*, livro I, cap. II, p. 40). “[...] quem é perfeito e santo e está espiritualmente de acordo com o estado [...] é elevado segundo a jurisdição e a plenitude do poder. Ele julgará tudo, dominará todas as coisas e não poderá ser julgado, nem dominado por ninguém. Tal é o sumo pontífice, cujo estado é santíssimo e espiritualíssimo” (*DEP*, livro I, cap. V, p. 51).

¹⁰ Egídio retoma o texto de Bernardo Claraval onde o abade afirma que o Papa possui a plenitude do poder devido a sua perfeição pessoal. Cfr. *De consideratione* II, c. VIII, p. 56: “Well, then, let us examine with still greater diligence who thou art, that is to say, what role thou fulfilllest, according to the time, in the Church of God. Who art thou? Thou art the High Priest and the Sovereign Pontiff?”.

Sumo Pontífice é tomado como “um absoluto ontológico”¹¹. Ao determinar isso como ponto de partida, o foco do *Doctor fundatissimus* não será discutir a existência de poder e da autoridade papal, mas sim saber o seu alcance e jurisdição na organização social, sendo esse o objetivo precípua do tratado¹².

Posto isso, Egídio assume a argumentação do Pseudo Dionísio, o Areopagita, sobre uma estrutura hierárquica de toda a realidade¹³. Admitindo a diferença entre os seres criados, aquilo que é inferior deve ser regido pelo superior, respeitando, então, a ordem do universo. Assim, os corpos inferiores devem ser regidos pelos superiores, do mesmo modo que a substância corporal deve ser regida pela espiritual, que é mais sublime que a primeira. O universo das coisas criadas está organizado de tal modo que todo ente inferior submete-se a um ente superior, passando por graus intermediários e com vínculos ontológicos entre si, no qual Deus é o Sumo regente e fonte de todo o Ser¹⁴.

¹¹ Expressão de BERTELLONI, *Filosofía y teoría política: modelos causales en las teorías políticas de Tomás de Aquino, Egídio Romano y Juan Quidort*, p. 76.

¹² Em tal tratado não só somos levados a dissertar a respeito do poder espiritual do sumo pontífice, mas também e mais amplamente a respeito de seu poder sobre as coisas temporais, pois pertence aos bons costumes que, também nas coisas temporais, nas quais os clérigos se fazem igualmente presentes, os leigos aprendam a obedecer a seus superiores (*DEP*, livro I, cap. I, p. 38).

¹³ Pseudo Dionísio, o Areopagita, *Ecclesiastica Hierarcha*, cap. I, p. 105: “En efecto, por causa de esta nuestra divinización a semejanza suya, la fuente de perfección, por amor a los hombres, nos ha revelado las jerarquías celestes, y ha instituido nuestra propia jerarquía a imitación de la celeste para que participe en su mismo divino sacerdocio, con la semejanza posible, para elevarnos valiéndonos de las cosas sensibles a las espirituales y desde los símbolos sagrados a la cima simple de las jerarquías celestes. Nos reveló todo esto sobre los espíritus supracelestes en las composiciones de las Sagradas Escrituras valiéndose de imágenes sensibles, para elevarnos desde lo sensible a lo inteligible y partiendo de símbolos que representan lo sagrado nos elevemos hasta las simples cimas de las jerarquías celestes”. A ideia de ordem também está presente nos textos de Agostinho de Hipona, sobretudo no *De Ordine* e o *De trinitate*. Para uma comparação entre Egídio e Agostinho ver o artigo de ROCHE ARNAS, *San Agustín y Egídio Romano: de la distinción a la reducción del poder temporal a la autoridad espiritual*. pp. 113-126.

¹⁴ “*Omnis potestas a Deo* significa não mais, ou não somente, que todo o poder se fundamenta em Deus, mas que procede ordenadamente de Deus a modo das emanações plotinianas e avicenianas: o poder superior provém diretamente de Deus; o inferior, indiretamente, através do superior” (DE BONI, *De Abelardo a Lutero: Estudos sobre Filosofía Prática na Idade Média*, p. 150).

Ora, se essa ordem se aplica a toda realidade, então, o mesmo deve ocorrer no tratamento dos poderes. Se o poder civil é responsável pelo aspecto material enquanto que o poder espiritual trata dos assuntos imateriais e respeitando a ordem hierárquica e os princípios que regem o universo, Egídio conclui que o poder papal tem um status ontológico superior ao poder civil. Diz ele:

Os poderes seculares têm poder sobre o homem todo, porquanto devemos servi-los não só pelo corpo, mas também pela vontade, entretanto tal autoridade não lhes compete, a não ser em razão do corpo, ou seja, em razão das coisas corporais, porque o gládio material, que não sem motivo as autoridades portam, por si diretamente, só pode atingir as coisas corporais. Mas a autoridade espiritual, cujo instrumento é o gládio espiritual, que atinge a própria alma, tem autoridade no homem todo em razão da alma. E como entre as autoridades espirituais a autoridade do sumo pontífice é a mais excelente e sublime, foi muito bem dito que o poder do sumo pontífice é aquela autoridade sublime à qual toda alma deve sujeitar-se, pois, como é evidente pelo que se viu, é tanto mais excelsa e nobre que toda autoridade terrena e secular, quanto a alma é mais excelente e mais nobre que o corpo, e quanto a vida espiritual é mais excelente que a terrena.¹⁵

Mas a conclusão de Egídio não é isenta de dificuldades. Podemos colocar a seguinte pergunta: seria essa superioridade papal apenas para assuntos espirituais? Uma vez que a autoridade civil parece ser a mais adequada para administrar a organização política e, conseqüentemente, o Sumo Pontífice deveria estar submetido à autoridade civil ao menos em assuntos materiais¹⁶. O autor de *De ecclesiastica*, contudo, rejeitou essa possibilidade. Segundo ele, a submissão não pode ser apenas em assuntos espirituais, pois do contrário a ordem não estaria completa e perfeita; por isso a sujeição do poder temporal ao espiritual também deve ser em assuntos materiais.

¹⁵ DEP, livro I, cap. III, p. 44.

¹⁶ Tal é o caminho que é adotado por autores que defendem a dualidade do poder, como João Quidort e Tomás de Aquino.

Pois se só nas coisas espirituais os reis e os príncipes estivessem sujeitos à Igreja, não haveria gládio sob gládio; não haveria coisas temporais sob coisas espirituais, não haveria ordem nos poderes, não se reduziriam as coisas às superiores passando pelas intermediárias. [...] Ora, quem por direito simplesmente domina sobre as coisas temporais. Se alguns, porém, por temor dos príncipes seculares, escrevem de outra maneira, não se de admitir a autoridades. A Igreja pode, pois, admoestar os príncipes nas coisas seculares, uma vez que o gládio temporal está sob o gládio espiritual.¹⁷

A hierarquia da realidade exige que o material esteja submetido ao superior, não apenas na ordem do ser, mas também em termos de jurisdição, de domínio¹⁸.

3. O *dominium* dos poderes

A superioridade do poder Papal se traduz, então, em um domínio superior¹⁹. Na ordem hierárquica da realidade, o poder eclesiástico ocupa um posto elevado enquanto que o poder civil um posto inferior em relação ao primeiro. Isso ocorre porque o *dominium* do poder eclesiástico é superior, universal e necessário

¹⁷ DEP, livro I, cap. IV, p. 46.

¹⁸ “A ordem do universo requer que as coisas ínfimas se elevem às supremas, passando pelas intermediárias. Se, com efeito, as coisas ínfimas se reduzissem imediatamente às supremas, assim como também as intermediárias, o universo não estaria corretamente ordenado, o que é inconveniente dizer, principalmente a respeito destes poderes e autoridades” (DEP, livro I, cap. IV, p. 45). Segundo De Boni: “a dependência do poder temporal não é apenas um problema de submissão, mas de constituição: o poder espiritual é que dá existência ao temporal que o institui” (*De Abelardo a Lutero: Estudos sobre Filosofia Prática na Idade Média*, p. 150).

¹⁹ “Assim como no universo os corpos inferiores são regidos pelos superiores e os mais fracos pelos mais fortes, assim no povo cristão, entre os fiéis, os senhores temporais inferiores são regidos pelos superiores e os menos poderosos pelos mais poderosos. E assim como no universo toda substância corporal é regida pela espiritual, porque os céus, que estão colocados nos lugares supremos entre todos os seres corporais, e que têm influência sobre todos os corpos, são governados pelas substâncias espirituais, que são as inteligências que os movem: assim, entre os fiéis, os senhores temporais e o poder terreno devem ser regidos e governados pelo poder espiritual e eclesiástico, e especialmente pelo sumo pontífice, o qual, na Igreja e no poder espiritual, tem o ápice e grau mais elevado.” (DEP, livro I, cap. V, p. 49).

aos homens e o *dominium* da autoridade civil é inferior e contingente. A diferença entre ambos se revela nos assuntos e na finalidade de cada poder. Em suas palavras: “o domínio eclesiástico é universal e que o terreno é particular. O domínio eclesiástico imita as forças celestes, das quais é próprio influenciar tudo: o domínio terreno, as forças inferiores, das quais é próprio produzir efeitos particulares”²⁰.

Podemos colocar, no entanto, uma objeção à argumentação de Egídio, a saber: a necessidade da existência do poder civil. Ora, afinal, por que existe o poder civil se o poder espiritual é superior, tem um domínio universal e é o único necessário? Egídio Romano ciente da dificuldade procurou mostrar que o poder civil existe para cuidar do aspecto material, corporal do homem, preparando-o para o trabalho espiritual.

A tarefa do poder terreno é fazer justiça sobre essas coisas, para que ninguém prejudique ninguém, tanto no corpo como nas coisas, e que qualquer cidadão e qualquer fiel goze dos bens. A tarefa do poder terreno é, pois, preparar a matéria, a fim de que o príncipe eclesiástico não fique impedido de agir nas coisas espirituais, visto que o corpo foi feito para servir à alma e as coisas temporais para serem úteis ao corpo.²¹

Estabelecido à tarefa do poder temporal, Egídio deixa claro, contudo, que o Sumo Pontífice tem o poder civil a sua disposição, justamente pela natureza do poder eclesiástico²². Na concepção do *Doctor Fundatissimus*, o poder eclesiástico revela-se como um poder superior na escala do Ser, justamente por se ocupar com assuntos espirituais e imateriais, por ter um *dominium* superior. Nota-se, contudo, que Egídio deixa claro a importância

²⁰ DEP, livro II, cap. VI, p. 103.

²¹ DEP, livro II, cap. VI, p. 103.

²² “Qualquer agente age segundo o modo de sua natureza”. “Do poder espiritual, ao qual obedece a substância material, podemos deduzir quão mais excelente e de quanta maior perfeição seja ter o gládio material à disposição do que tê-lo para o uso; porque ter o gládio à disposição é tê-lo do mesmo modo pelo qual agem as coisas espirituais, as quais agem de maneira perfeita e mais excelente. É mais perfeito e mais excelente, como se mostra a partir do poder espiritual, ter o gládio material à disposição do que tê-lo para o uso” (DEP, livro I, cap. IX, p. 65).

da autoridade e do poder civil na sociedade: o poder civil existe e possui sim uma importante finalidade no âmbito terreno: cuidar e zelar pelos bens materiais dos homens. Porém, esta finalidade é transitória, pois prepara os homens para que o Sumo Pontífice possa, através de seu poder e autoridade, guiá-los àquilo que é mais sublime: a bem-aventurança eterna.

Na concepção de Egídio, não há conflito entre as jurisdições dos poderes quando cada autoridade age de acordo com a sua finalidade. O problema aparece justamente quando uma autoridade excede a sua jurisdição e intervém no funcionamento da outra. Ora, justamente nesses momentos extraordinários, de conflito, é que se manifesta a plenitude do poder papal²³.

4. A manifestação da plenitude do poder papal

Estabelecidas as diferenças de nível ontológico, de *dominium* e de finalidades de cada poder e que o Sumo Pontífice além de ser o detentor do poder espiritual possui o poder civil a sua disposição, cabe agora saber em que ocasiões o Papa pode intervir na esfera material. Egídio Romano elencará três situações onde se manifesta e se exige a jurisdição do Papa nas coisas temporais, a saber: em um julgamento extraordinário e não previsto por lei (ou na linguagem do autor: um julgamento casual e de acordo com certas causas); em casos difíceis e em casos ambíguos²⁴. Egídio chegou a admitir elas poderiam ser reduzidas

²³ “Dos proposiciones sintetizan las ideas de Egídio: (a) en caso de excepción la espada espiritual puede sin la espada material todo lo que, en caso de normalidad, puede con espada material; ello presenta una situación esencialmente inalterable, referida a la esencia del poder; (b) la existencia de la espada material como *potestas* no superflua se justifica porque, en casos de normalidad, ella puede hacer en la realidad, de otro modo, lo que en casos excepcionales la espada espiritual puede hacer sobre la misma realidad directamente; ello presenta una situación referida sólo al modo de ejercicio de los poderes” (BERTELLONI, *Filosofía y teoría política: modelos causales en las teorías políticas de Tomás de Aquino, Egídio Romano y Juan Quidort*, p. 80).

²⁴ “[...] há três casos vindos da parte do poder eclesiástico, nos quais a Igreja exerce a jurisdição temporal. Primeiro, nos casos inopinados e particulares, que quase podem ser chamados fora da lei, nos quais a Igreja trata de coisas temporais baseada em certas

em uma só, “porque aquelas certas causas a considerar seriam difíceis, e porque seriam difíceis, seriam ambíguas, pois a ambiguidade segue a dificuldade, visto que nas coisas difíceis cada um dá uma opinião diferente”²⁵. Independentemente se consideramos as três situações distintas ou não, a seguinte pergunta pode ser colocada: por que nessas situações recorre-se ao julgamento do Sumo Pontífice e não do governante civil? Nesses casos, deve-se recorrer a quem possui a máxima autoridade entre os homens, isto é, ao Sumo Pontífice, revelando a plenitude do poder papal²⁶.

Nos últimos capítulos do *De ecclesiastica potestate* Egídio ocupa-se com a noção de plenitude do poder, algo que fora utilizado constantemente ao longo do tratado. Segundo ele, “há a plenitude em algum agente, quando este pode efetuar, sem causa segunda, tudo o que pode com a causa segunda”²⁷. Egídio admite que somente Deus possui propriamente a plenitude do poder²⁸, uma vez que é o regente da ordem universal.

No entanto, quando voltamos nosso interesse para o plano terreno somente o Papa possui a plenitude do poder, porque ele pode tudo aquilo sem o auxílio do poder material. Se o poder civil apenas tem jurisdição sob o aspecto material dos homens e não sob o espiritual, o seu executor não terá a plenitude do poder. Assim sendo, somente o Sumo Pontífice, enquanto executor do poder espiritual, terá a plenitude do poder, porque ele pode reger os homens sem o auxílio da causa segunda, uma vez que ele possui o poder civil a sua disposição, embora não faça uso a todo o momento. Os casos extraordinários que surgem na sociedade revelam a natureza ontológica do poder

causas e casualmente; segundo, nos casos difíceis; terceiro, no casos ambíguos” (*DEP*, livro III, cap. VIII, p. 219).

²⁵ *DEP*, livro III, cap. VIII, p. 219.

²⁶ “todos estes casos tomam-se da plenitude do poder que reside na Igreja” (*DEP*, livro III, cap. VIII, p. 219).

²⁷ *DEP*, livro III, cap. IX, p. 223.

²⁸ “no próprio Deus há plenitude de poder, porque tudo o que pode com a causa segunda, pode sem ela, a tal ponto que o poder de todos os agentes se concentra no primeiro agente que é Deus” (*DEP*, livro III, cap. IX, p. 223).

papal e o seu alcance universal²⁹. Por conta disso, somente o Sumo Pontífice possui a plenitude do poder na sociedade humana³⁰.

5. Considerações finais

Neste breve e rudimentar estudo sobre o pensamento político do *Doctor Fundatissimus* remontamos, brevemente, a argumentação metafísica do poder desenvolvida no *De ecclesiastica potestate*. Mostramos como Egídio Romano compreendeu o poder do Sumo Pontífice como uma poder ontologicamente superior ao poder civil. Ao entender a sociedade humana dentro de uma ordem hierárquica universal, regida por Deus, onde existem diversos entes e vínculos entre eles, Egídio admitiu a existência de dois poderes, civil e espiritual, na organização civil. Contudo, entendeu que eles não existem de forma paralela e independente, mas sim de forma hierárquica e vinculados entre si. Essa hierarquia tem por base a ordem ontológica, na qual o poder espiritual assume um posto superior ao terreno, uma vez que tudo que é espiritual é mais sublime que o material.

Essa superioridade metafísica se revela em termos de domínio. Enquanto que o domínio do poder civil está limitado ao seu reino, a jurisdição do poder papal abrange a todos os homens, uma vez que zela pela parte e pelos valores espirituais dos homens. O poder civil existe para cuidar dos bens materiais e para preparar os homens para a tarefa da Igreja. A finalidade terrena, embora seja importante para a sociedade civil, está sujeita

²⁹ Pedro ROCHE ARNAS lembra que o alcance do poder Papal não se limita apenas ao governante civil: “En definitiva, según el texto del *De ecclesiastica potestate*, toda propiedad o posesión legítima, todo ejercicio legítimo de la autoridad secular, todo dominio legítimo en último término, lo es en tanto que sometido a Dios y, por tanto, a la Iglesia; y dado que todo el poder que hay en la Iglesia radica o se contiene en la autoridad papal, la subordinación lo es al Sumo Pontífice cuyo poder en la Iglesia es un poder pleno, absoluto, *sine numero, pondere et mensura*” (*San Agustín y Egídio Romano: de la distinción a la reducción del poder temporal a la autoridad espiritual*, p. 116).

³⁰ “O papa é um príncipe *legibus solutus*, colocado acima das leis, tendo que prestar conta de seus atos não ao colégio de cardeais, ao concílio ou à comunidade dos fiéis, mas somente a Deus” (DE BONI, *De Abelardo a Lutero: Estudos sobre Filosofia Prática na Idade Média*, p. 156).

à outra: a bem-aventurança eterna. Guiar a humanidade para essa finalidade última do homem compete apenas o Sumo Pontífice, enquanto representante divino. Desta forma, o poder civil se torna um instrumento do poder espiritual.

Se é conveniente que o poder civil seja exercido pelo governante secular, é importante ressaltar que ele está sujeito a um poder superior, ao do Sumo Pontífice; que em casos extraordinários pode intervir e governar a sociedade civil. Isso ocorre porque somente o Sumo Pontífice possui a plenitude do poder no plano terreno, uma vez que é característica de quem possui a plenitude do poder é poder fazer sozinho tudo àquilo que faz com auxílio de outrem. Essa característica reside apenas no Papa, porque enquanto executor do poder espiritual, ele pode reger a matéria e o espírito ao passo que o poder civil está limitado ao aspecto material.

A defesa da plenitude do poder papal não é fortuita. Ela está dentro de um modo de justificação do poder, que se utiliza de argumentos e princípios metafísicos conhecidos e aceitos pela tradição medieval. O discurso de Egídio Romano no seu *De ecclesiastica potestate* foi duramente criticado por autores de seu tempo, tal como Quidort, Ockham e Marsílio de Pádua. No entanto, parece ser inegável que sua teoria sobre a origem e status ontológico do poder elevou o nível do debate político medieval.

Referências bibliográficas

BERNARDO CLARAVAL. **Treatise on Consideration (De consideratione)**. Translated by a Priest of Mount Melleray. Dublin: Browne and Nolan Limited, 1921.

BRIGGS, Charles F. *Life, Works and Legacy*. In: **A Companion to Giles of Rome**. Ed. by Christopher M. Bellito. Boston: Brill, 2006, pp. 6-33.

BERTELLONI, Francisco. *Filosofía y teoría política: modelos causales en las teorías políticas de Tomás de Aquino, Egídio Romano y Juan Quidort*. In: **Mediævalia: Textos e Estudos**, 24 (2005), pp. 63-96.

- CANNING, Joseph. **Ideas of Power in the Late Middle Ages 1296-1417**. New York: Cambridge University Press, 2011.
- DE BONI, Luis Alberto *Introdução: Egidio Romano e o De Ecclesiastica Potestate*. In: EGÍDIO ROMANO. **Sobre o Poder Eclesiástico**. Tradução de Cléa Pitt B. Goldman Vel Lejbman e Luis Alberto De Boni. Petrópolis: Vozes, pp. 11-30, 1989 [Coleção do Pensamento Político, v. 7].
- DE BONI, Luis Alberto. **De Abelardo a Lutero: Estudos sobre Filosofia Prática na Idade Média**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003 [Coleção Filosofia, n. 161].
- EGÍDIO ROMANO. **Sobre o Poder Eclesiástico**. Tradução de Cléa Pitt B. Goldman Vel Lejbman e Luis Alberto De Boni. Petrópolis: Vozes, 1989 [Coleção do Pensamento Político, v. 7].
- LAMBERTINI, Roberto. *Political Thought*. In: **A Companion to Giles of Rome**. Ed. by Christopher M. Bellito. Boston: Brill, 2006, pp. 255-274.
- LE GOFF, Jacques. **Raízes Medievais da Europa**. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.
- PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA. **Ecclesiastica Hierarchia**. In: *Obras Completas*. Edición preparada por Teodoro H. Martín. Madrid: BAC, 2007, pp.169-253.
- ROCHE ARNAS, Pedro. *San Agustín y Egidio Romano: de la distinción a la reducción del poder temporal a la autoridad espiritual*. In: **Revista Española de Filosofía Medieval**, 15 (2008), pp. 113-126.
- SILVA, Lucas D. *Anotações sobre a Filosofia Política Medieval: argumentações sobre a origem do poder civil*. In: **Razão e Fé**, Pelotas, 14 (2), 2012, pp. 21-36.
- SOUZA, José Antônio de C. R. de; BARBOSA, João Morais. **O reino de Deus e o Reino dos Homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- STREFLING, Sérgio R. **Igreja e Poder: plenitude do poder e soberania popular em Marsílio de Pádua**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

Sobre O governo dos príncipes de Egídio Romano

Sérgio Ricardo Strefling¹

1. A significação da obra

O presente estudo divide-se em duas partes. Na primeira, apresentamos algumas ideias nucleares da volumosa obra em questão. Para tal tarefa nos basearemos no rigoroso e preciso estudo de Miethke². Na segunda parte, expomos uma sinopse de nossa autoria sobre os três livros e suas respectivas partes.

A obra *O Governo dos Príncipes (De regimine Principum)*³ é um manual de governo escrito para o futuro Rei da França, Filipe IV, apelidado de Felipe, o Belo. Escreve na condição de preceptor do filho de Felipe III, o autor escreve este longo tratado, dividido em 3 livros, somando 210 capítulos; os argumentos baseiam-se na *Ética Nicomaqueia* e na *Política* de Aristóteles⁴, bem como no *De Regno* de Tomás de Aquino.

Egídio Colonna, mais conhecido como Egídio Romano (1243-1316), estudou teologia em Paris, durante o segundo período de ensino de Tomás de Aquino e assumiu uma provocativa linha aristotélica por si próprio. Em seu *Comentário das Sentenças* ele forneceu muitas das proposições condenadas em 1277, e isso o levou a perder a Cátedra na Universidade. Dedicou-se a comentar Aristóteles e retornou a Paris em 1285,

¹ Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Professor Associado junto ao Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas (UFPEL). E-mail: srstrefling@gmail.com

² MIETHKE, Jürgen. *Las ideas políticas de la Edad Media*. Buenos Aires: Biblos, 1993.

³ O presente texto apresenta as ideias principais da obra baseando-se nas seguintes fontes bibliográficas: AEGIDII COLUMNAE ROMANI. *De regimine principum*. Romae: Apud Bartholomeum Zannettum, 1607; PÉREZ, Juan Beneyton. *Glosa Castellana al Regimiento de Príncipes de Egídio Romano*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. Madrid, 2005.

⁴ “Le dichiarazioni programmatiche presenti nei primi capitoli del *De regimine principum* esplicitano in maniera inevitabile l'intento, che Egídio ha, di edificare un'opera su principi e com materiali esclusivamente aristotelici” (LANZA, *La Política de Aristotele e Il De Regimine Principum di Egídio Romano*, p. 60).

como primeiro regente da ordem dos agostinianos, a qual pertencia⁵. Sua vida foi conturbada no sentido que o faz tomar posições fortes em situações diversas: sendo amigo do rei e do papa, Egídio vivenciou os conflitos entre os séculos XIII e XIV. Por isso, podemos constatar um duplo pensamento político egidiano, sempre caracterizado pela defesa do poder absoluto, ora do monarca laico, ora do papa. Entre as dezenas de títulos que compõem sua extensa obra, destacam-se dois tratados políticos, além do *De regimine principum*, objeto deste estudo, também foi escrito o *De ecclesiastica potestate*⁶. Esse último trata de uma vasta defesa da autoridade papal em favor do adversário eventual do Rei Filipe, o Papa Bonifácio VIII⁷. Portanto, temos um pensamento político com significados diferentes, oriundos da pena de um mesmo autor.

O tratado *O Governo dos Príncipes*, assim como muitos outros escritos de Egídio Romano, é, antes de tudo, uma obra de transmissão e, como tal, tem mais relevância por sua extensão que por sua originalidade. Contudo, deve-se reconhecer que os problemas tratados, sobretudo a respeito da filosofia natural da teoria do conhecimento, originaram discussões posteriores. É importante salientar que as preocupações teórico-políticas de Egídio Romano produziram o texto de doutrina política medieval mais lido desse período. Seu espelho dos príncipes, intitulado *De regimine principum*, difundiu-se por toda Europa com grande

⁵ DE BONI, *Introdução e notas* (In: EGÍDIO ROMANO, *Sobre o poder eclesiástico*), p. 12.

⁶ “A primeira obra fundamenta-se na afirmação anormal do princípio de que o monarca deve estar acima da lei. A segunda obra ocupa-se quase completamente com a superioridade do poder espiritual sobre o temporal, em termos que não são apenas extremos, mas em certo sentido, contraria os autores eclesiásticos da época. Egídio apresenta um desenvolvimento inesperado e surpreendente que pode ser interpretado como alguém que está menos interessado no poder espiritual ou temporal do que no poder como tal. Ele estava disposto a defender o poder absoluto, desde que estivesse associado a ele” (VOEGELIN, *História das Ideias Políticas*, vol. 3, p. 58).

⁷ “O *De ecclesiastica potestate* de Egídio Romano culmina num processo que vai desde a confusão do espiritual com o temporal até a redução do temporal ao espiritual (ROCHE, *Dos poderes, una autoridad: Egídio Romano o la culminación del pensamiento teocrático medieval cristiano*, p. 139). Essa redução total do poder temporal ao espiritual implicava a eliminação de toda entidade ontológica do poder temporal e a conseqüente anulação de um poder legítimo e diferente do poder espiritual” (BERTELLONI, *Sobre las fuentes de la Bula Unam Sanctam*, p. 126).

intensidade. Portanto, mais que a relevância teórica do tratado, seu êxito verdadeiramente extraordinário é o que nos motiva o seu estudo. Trata-se de uma obra de grande propagação e leitura por parte das autoridades e dos cidadãos dos séculos finais da Idade Média e início da Modernidade.

Como foi dito, no prólogo, Egídio Romano dedica o tratado ao herdeiro do trono da França, Felipe IV, que em 1285, com apenas dezessete anos deveria ocupar o trono. Segundo o próprio Egídio, ele foi convidado pelo Rei Felipe III a escrever o tratado⁸. Por esse motivo se afirmou que Egídio tenha vivido na corte francesa, como preceptor de Felipe, onde realizou tal empreendimento, especialmente, para ele. Todavia, isto não é historicamente comprovado. Em geral, os autores somente dedicam seus escritos a pessoas notáveis. Neste caso, a dedicatória fez com que o tratado, escrito e concluído entre 1277 e 1279, contasse com o prestígio do Rei Felipe. Santo Tomás de Aquino também havia dedicado seu tratado ao jovem Rei de Chipre. Mas essas dedicatórias de nenhuma maneira obrigam os destinatários a agradecerem. Talvez, simplesmente, eles podiam sentir-se moralmente obrigados a agradecer ao autor fazendo algo em favor da difusão dos tratados, inclusive, conservando um exemplar na corte.

A vasta difusão do tratado de Egídio revela que foi rapidamente lido e utilizado com frequência em círculos científicos. De outra parte, as distintas traduções do livro para línguas vulgares mostram que não somente os eruditos – que se moviam com facilidade no âmbito da língua latina – exploraram a obra, mas também aqueles que dominavam somente sua língua vulgar queriam aproveitar o texto.

Egídio afirma que, por causa da versatilidade das ações humanas, não é possível formular proposições certas e acerca do objeto da filosofia prática, mas somente algumas

⁸ “Ex Regia ac sanctissima prosapia oriundo suo Domino Philippo primogênito, & haeredi praeclarissimi viri Domini Philipp Dei gratia Illustrissimi Regis Francorum, Suus deuotus Fr. Aegidius Romanus Ordinis Fratrus Eremitarum S. Augustini cum recommendatione seipsum & ad omnia famularum. Hac igitur requisitione laudabili & honesta, quam mihi reputo in praeceptum” (*De Regimine Principum*, Prólogo).

verossimilhanças estatísticas. Por isso, ele procede *figuraliter et typo*, isto é, com ajuda de imagens e exemplos. Partindo da experiência individual, que sempre é incompleta, Egídio pretende chegar a proposições de caráter geral, de modo que aquela experiência e estas proposições possam esclarecer-se mutuamente. Isso somente pode ser conseguido por meio de um método de tipo “figurativo e exemplificante”, ou seja, através de exemplos. Esse método recorre a uma argumentação de caráter retórico e não demonstrativo, busca persuadir, antes que convencer. A investigação política pode realizar-se e oferecer algo para a ação prática, fundamentada em ideias que estejam na direção correta, ainda que não tenham sido totalmente elaboradas⁹.

A obra é construída segundo critérios científicos aristotélicos e, metodologicamente, divide-se em três livros: no primeiro, trata do *regimen ipsius*, o governo do homem individual; no segundo, trata do *regimen familiae*, o governo da casa ou *economica*; e, no terceiro, trata do *regimen regni*, o governo do reino ou *politica*. Destarte, Egídio desenvolve a obra sobre duas características: por um aspecto, é *rationalis*, isto é, é lógica e corresponde com a razão; por outro aspecto, é também natural, pois no progresso do simples ao mais composto se verifica a marcha do desenvolvimento natural do imperfeito ao perfeito¹⁰.

A unidade do universo resulta de seu princípio final. Porém, existe uma hierarquia dos fins que Egídio apresenta, não teleologicamente, mas distribuídos gradualmente e, por isso, de modo não aristotélico. O objetivo de Tomás de Aquino de manter o equilíbrio entre natureza e graça é transformado por Egídio em um sistema que gira em torno da ideia de ordem e que vai se desenvolvendo gradualmente até unidades cada vez maiores. O indivíduo constitui já, por si mesmo, uma unidade, mas consegue

⁹ “Secundum Philosophum est fugialis & grossus oportet enim in talibus typo & figuraliter pertransire, quia gesta moralia complete sub narratione non cadunt” (*De regimine Principum*, I, I).

¹⁰ “In quorum primo ostendetur, quomodo quilibet homo seipsum regere debeat. In secundo vero manifestabitur, quomodo debeat suam familiam gubernare. In tertio autem declarabitur, quomodo praesse debeat ciuitati, et regno. Primo ergo libro deseruiet Ethica sive Monastica. Secundo Oeconomica. Tertio Politica” (*De regimine principum*, I, I).

seu verdadeiro ser quando participa de uma unidade mais alta, por vontade da qual ele existe¹¹.

Egídio apresenta as diversas formas de sociabilidade seguindo como exemplo o mundo vital do governante (*princeps*). Ele deve primeiro poder governar-se a si mesmo, antes que possa governar corretamente seu reino. Em uma significativa reflexão, dirigida aos numerosos leitores que, na estratificada sociedade medieval, não tinham a sorte de ocupar a posição do *princeps*, Egídio afirma que é muito importante que todos aqueles que não nasceram príncipes se comportem de tal modo que também eles sejam dignos de governar. Apoiando-se nessa orientação, ele escreve sua filosofia política concentrada na figura do rei, todavia com a preocupação de elevado grau de educação para todo cidadão¹².

O autor entende que o rei não somente é a culminação, mas também o paradigma do sistema social. É a substancial encarnação desse sistema e, de certo modo, nele se resolvem os níveis que lhe estão subordinados. Deve servir a Deus – o bem mais elevado – como qualquer outro homem. Mas, se o rei é o objeto principal de toda a consideração política, é assim porque, em certo modo, ele constitui o homem propriamente dito, isto é, o homem mais perfeito. Neste sentido, Egídio não segue os mesmos objetivos de Tomás de Aquino que procurou alcançar um equilíbrio entre as exigências da natureza e da graça, da razão e da revelação, do bem comum e da salvação sobrenatural. Egídio se distancia de Aristóteles também quando vincula essa concepção de príncipe com a tradição que, no final da antiguidade e na idade média, apresenta o monarca como imagem de Deus. Em seu volumoso tratado, Egídio formula repetidamente e com toda a clareza que o príncipe, entendido como ministro ou servidor de Deus, aparece em uma posição quase divina: *rex quase semideus*. O verdadeiro governante não deve somente se preocupar, e esta já havia sido uma exigência de Tomás, por assemelhar-se a Deus: ele,

¹¹ MIETHKE, *Las ideas políticas de la Edad Media*, p. 94.

¹² MIETHKE, *Las ideas políticas de la Edad Media*, p. 95.

em virtude de sua posição como rei, está muito mais próximo de Deus e é muito mais semelhante a Deus que seus súditos¹³.

Esta concepção do monarca tem consequências importantes em relação a descrição das funções do Estado, pois, ao longo de todo o tratado, não se encontra menção alguma a uma doutrina das funções que estabeleça para cada um o seu lugar dentro do corpo social hierarquicamente ordenado, os princípios de sua ação moralmente correta. Também não há referências sobre a hierarquia terrena da Igreja. Egídio não menciona as relações entre os poderes temporal e espiritual, como mais tarde o fará na obra *De ecclesiastica potestate*. Deve-se observar que ele, inclusive, se recusa expressamente a manifestar-se sobre a hierarquia interna das funções que se verifica dentro da estrutura da Igreja¹⁴.

Quando Egídio expõe sua doutrina sobre a lei, a temática que gira em torno do monarca sofre uma solução de continuidade e não é explicada com a doutrina da lei em forma consequente. Ainda aqui ficam comprometidos importantes aspectos do desenvolvimento histórico do direito no século XIII que foi, em toda a Europa, um século de codificações¹⁵. Recorrendo ao instrumental aristotélico, ele constata a necessidade de que as leis que ordenam os homens para o bem comum não sejam sancionadas por qualquer um. As leis somente podem ser justificadas pela totalidade dos cidadãos (*totus populus*) ou pelo governante (*principans*). Egídio tampouco descarta a pergunta aristotélica sobre a questão de se uma comunidade é mais bem governada pelo melhor rei ou pela melhor lei¹⁶. Ele responde de modo distinto do de Aristóteles e se inclina em favor do rei. Este, por sua vez, encontra-se entre o direito positivo e o direito natural, pois deve agir, segundo a *recta ratio* e, conseqüentemente, de acordo com o direito natural¹⁷.

¹³ MIETHKE, *Las ideas políticas de la Edad Media*, p. 95.

¹⁴ AEGIDII ROMANI, *De regimine principum*, I, 2, 32.

¹⁵ AEGIDII ROMANI, *De regimine principum*, III, 2, 24.

¹⁶ AEGIDII ROMANI, *De regimine principum*, III, 2, 29.

¹⁷ MIETHKE, *Las ideas políticas de la Edad Media*, p. 92

Claro está, para Egídio, que o príncipe deve estar submetido ao direito positivo (*lex scripta*), mas somente na medida em que o mesmo esteja prescrito pelo direito natural. Além disso, o príncipe está acima da justiça das leis (*institia legalis*) e não necessariamente tem que observar a lei positiva, sobretudo quando não deve observá-la.

A respeito das relações do monarca com o direito natural e a lei positiva, Egídio deve responder a pergunta sobre o porquê, dentro de um sistema político tão perfeito, é necessária a revelação divina. E é nesse momento que ele fala, pela primeira vez, dos motivos que justificam a existência da Igreja. Na sua obra, ele relata que em Paris havia conhecido “gente arrogante de sua racionalidade, que sustentava que a teologia era supérflua a partir do momento em que conhecemos a ciência aristotélica da natureza, a qual nos informa cientificamente acerca de todo ente; e, além disso, sustentam que a lei evangélica e a lei divina são supérfluas, considerando que possuímos a lei humana e a lei natural que proíbem todo o vício e prescrevem toda a virtude”¹⁸.

Egídio fundamenta suas respostas no fato que a lei natural e o direito positivo, regulam somente a ação externa, não a alma, o ânimo, a consciência. Ele se refere às possibilidades de erro da razão que necessita da revelação divina como fio condutor mais seguro do obrar e, finalmente, acrescenta que a lei natural carece da possibilidade de alcançar por si mesma o fim último, isto é, a mais alta perfeição ou salvação sobrenatural. A realização máxima, ou seja, a salvação resulta somente da lei divina contida no Evangelho¹⁹.

A última e contundente resposta de Egídio é, pois, como no caso de Tomás de Aquino, a hierarquia dos fins, mas sem que essa finalidade implique recorrer ao modelo da teoria da participação. Egídio não necessariamente apresenta suas ideias dentro de uma ordem sistemática. Às vezes, ele utiliza os argumentos aristotélicos contra a intenção original de Aristóteles, mas o faz decididamente em favor do estado monárquico de sua

¹⁸ AEGIDII ROMANI, *De regimine principum*, III, 2, 30.

¹⁹ AEGIDII ROMANI, *De regimine principum*, III, 2, 30.

época. Sua doutrina do *princeps* como *lex animata*, como *quase semidens* e *intellectus sine concupiscentia*, é o fundamento último da sua doutrina da lei, mas não é o resultado de uma análise das circunstâncias contemporâneas. A doutrina aristotélica da “soberania popular”, isto é, da competência da totalidade para legislar não é omitida por Egídio, porém ele a considera como uma má realização concreta de uma forma ideal, pois isso não se dá necessariamente no campo da discussão acadêmica. A *persona communis* do príncipe se desloca do horizonte de Egídio para a *communitas* deixando ao súdito a virtude da *obedientia* e do conselho ao monarca. Mas é ao monarca a quem, em virtude de sua posição cosmológica, corresponde a última decisão²⁰.

O espelho dos príncipes de Egídio será um texto atrativo sempre que essas premissas apresentam-se como pressupostos aceitos. Mas, durante o desenvolvimento progressivo do Estado monárquico da Idade Média e da recente Idade Moderna, a obra foi mais do que isso, pois o tratado colocava a disposição dos eruditos universitários uma doutrina segura que, destarte, aparecia como enobrecida pelo brilho da tradição aristotélica. Na harmonia preestabelecida que apresenta o livro, que parece proceder de modo extremamente empírico, desaparecem as dificuldades da vida cotidiana, dissimuladas por um fim cósmico geral.

2. A estrutura da obra

Originalmente, o tratado em latim possui três livros. Cada um desses livros, por sua vez, é dividido em partes, que são subdivididas em capítulos. Apresentaremos uma sinopse contendo as questões ou assertivas principais de cada parte.

²⁰ MIETHKE, *Las ideas políticas de la Edad Media*, p. 98.

2. 1. Livro primeiro: o governo individual²¹

a) Primeira parte: sobre a felicidade do príncipe²²

Em 13 capítulos, são desenvolvidos temas sobre a felicidade do príncipe. Existem diversas maneiras de viver, mas uma é a aquela que conduz à felicidade. O príncipe deve conhecer o seu fim, aquilo que conduz a sua felicidade e ser educado para tal. O rei não deve buscar a felicidade nos prazeres carnis, nas riquezas temporais e nas honras mundanas. O rei não deve buscar a fama e a vanglória do mundo e nem depositar sua confiança no poder civil. A realização do rei não está na beleza e força do seu corpo. Os reis devem pôr sua confiança e garantir sua felicidade na obra de sabedoria, pois assim será grande a recompensa do rei que bem governa o reino e o povo que lhe foi confiado.

b) Segunda parte: sobre as virtudes²³

Em 34 capítulos, é apresentado o tema sobre as potências da alma e suas respectivas virtudes. As virtudes se dividem a partir do intelecto e da vontade ou apetite sensitivo. Algumas boas disposições são virtudes e outras disposições são mais que virtudes, conforme diz Aristóteles, no livro III da *Ética*, como é o caso das virtudes heroicas ou divinas. Algumas virtudes são cardeais e principais, e outras são anexas as principais. Há muitas maneiras de se explicar que tipo de coisa é a prudência.

Os reis e os príncipes devem ser sábios por três razões. Há que verificar quais e quantas coisas conduzem o rei à sabedoria. Os reinos não duram muito sem a justiça. Convém aos reis serem justos e guardarem a justiça em suas terras. É importante saber o que é a fortaleza e o que devemos fazer para sermos fortes. Existem várias maneiras de fortaleza e uma é própria aos reis. O que é a temperança e quantas maneiras existe de ser temperante? O

²¹ “Liber primus: Ubi tractatur de regimine sui.”

²² “Prima pars: Ubi tractatur, in quo Reges & Principes debeant suam felicitate ponere.”

²³ “Secunda pars: In qua tractatur, quas virtutes debeant habere reges & principes.”

homem destemperado é pior que o temeroso e muito convém aos reis serem temperados. A liberalidade significa largueza. Devemos ser liberais. Os reis não devem ser avarentos e nem gastar tudo o que têm. Os reis devem ser mais liberais que os outros homens. O que é a magnificência e como todos nós podemos ser magníficos? Quantas são as propriedades do magnífico e qual deve ter o príncipe? A magnanimidade é a grandeza de coração. Quais e quantas são as propriedades do magnânimo? Os reis devem amar a honra e a virtude mais amadora de honra é a humildade. Todo o magnânimo é humilde e é necessário considerar em quais coisas e como o rei deve ser humilde. O rei deve possuir mansidão, afabilidade e amizade com os súditos, deve tratá-los como irmãos, sem deixar de ser o pai que corrige.

c) Terceira parte: sobre as paixões²⁴

Apresenta 11 capítulos onde se discute sobre as paixões e como se deve tratá-las. Quais são as paixões consideradas primeiras e quais são as últimas e como são ordenadas? Como convém aos reis amar e odiar, desejar e desprezar? Os reis devem ter esperança e não desesperança. Como deve haver ira e afetividade nos reis? Existem doze paixões principais na alma. Estas são as seguintes: amor e malevolência, desejo e desprezo, esperança e desesperança, alegria e tristeza, temor e ousadia, ira e suavidade. É preciso distinguir que algumas paixões são louváveis e outras são inconvenientes.

d) Quarta parte: sobre os hábitos humanos e as determinações de acordo com a idade e a condição²⁵

Em 7 capítulos, são apresentados os costumes dos jovens e dos idosos. Existem costumes louváveis tanto nos jovens como nos velhos. Mas também existem costumes que o rei deve repreender tanto nos mais jovens como nos mais velhos. O governante deve

²⁴ “Tertia pars: in qua tractatur qui passiones debeant reges & principes sequi.”

²⁵ “Quarta pars: in qua tractatur, qui sunt mores Iuvenum, Senium & eorum qui sunt in statu.”

saber discernir entre os diversos costumes, nas mais diversas idades, e também, saber como administrar os costumes dos ricos e dos poderosos.

2. 2. Livro segundo: o governo da família²⁶

a) Primeira parte: sobre as relações conjugais e a forma adequada como a mulher deve se portar²⁷

Em 24 capítulos, é demonstrada a necessidade de viver-se em companhia. A companhia de uma família que vive numa casa e a convivência com outras comunidades são fundamentais na vida humana. O rei deve saber que a família é a primeira comunidade natural e, por isso, preservá-la. Uma família é composta de três tipos de pessoas: o pai, a mãe e os filhos. O homem é naturalmente conjugal e marital e aqueles que não casam podem viver semelhantes aos animais irracionais ou aos anjos. Todos os reis e todos os cidadãos devem unir-se a sua mulher e ter somente uma mulher. Todas as mulheres devem ter somente um marido. Os cidadãos e os reis não devem casar-se com mulheres que são parentes próximos. Os reis e os cidadãos devem considerar não só os bens do corpo nas mulheres, mas principalmente os bens de dentro, os bens da alma. Deve-se distinguir entre governar as mulheres e governar os servos. O tempo frio é melhor para providenciar a geração dos filhos. Existe uma melhor idade para casar. Alguns costumes das mulheres são louváveis e outros são reprováveis. Não convém aos cidadãos e muito menos aos reis sempre ouvir o conselho das mulheres, pois às vezes podem ser conselhos fracos.

²⁶ “Liber secundus: in quo tractatur de regimine domus.

²⁷ “Prima pars: in qua traditum suit, quo regimine Reges & Principes debeant suas coniuges regere.

b) Segunda parte: a forma de cuidado e criação das crianças²⁸

Em 21 capítulos, demonstra-se como os pais devem ser muito cuidadosos com os seus filhos. Convém aos reis serem muito zelosos ao governar seus filhos. O verdadeiro governo dos filhos nasce do amor que lhes dão os pais. É demonstrável o amor que os pais têm pelos filhos e este amor prova que os pais devem governar aos seus filhos e os manter, por isso os filhos devem obedecer aos pais. Os cidadãos e, sobretudo, os reis devem ser muito cuidadosos e ensinar a fé aos seus filhos e também os bons costumes. Os filhos dos homens nobres e dos reis devem ter formação nas letras durante a juventude. Devem ser educados com as ciências e ter o número de mestres adequados.

Devem ser corrigidos diante das bebedeiras e no abuso das mulheres, nos seus trejeitos e no mal vestir-se. Os pais devem ter especial cuidado com cada idade de seus filhos, como até 7 anos e depois dos 14 anos. Os pais devem cuidar e castigar as filhas para que não fiquem nas ruas, nem ociosas e nem sejam muito faladoras.

c) Terceira parte: sobre o governo dos servos e de outros²⁹

Em 20 capítulos, é demonstrado o quê aquele que governa uma casa deve saber sobre os servos e sobre todas as coisas ou instrumentos que servem às pessoas, a fim de falar e orientar a todos e sobre todas as coisas. Há uma ordenação na casa que deve ser considerada.

Os reis e os príncipes devem ter moradas em que se considere a harmonia das obras, a sanidade do ar e das águas. A possessão ou a propriedade das coisas é algo natural ao homem e aqueles que renunciam as posses de alguma maneira não vivem como homens, mas são melhores que os homens. É conveniente,

²⁸ “Secunda pars: in quo tractatur quomodo parentes circa proprios filios curam de eis habeant.

²⁹ “Tertia pars: in qua tractatur, quo regimine a Regibus & Principibus regem di sunt ministri & familia caetera.”

na vida dos homens, que cada um tenha sua propriedade para viver. Existe uma maneira conveniente para usar os bens deste mundo, mas ao mesmo tempo existem limites, pois os mesmos devem ser usados como meios para viver e não fins em si mesmos. Os cidadãos e também os reis e os príncipes não devem querer, nem desejar infinitas propriedades. Existem maneiras honestas de usar o dinheiro e maneiras reprováveis. Para isso, é necessário lembrar a necessidade de trocas que levou a necessidade de fabricar as moedas. A usura é um mal e cabe aos reis e aos príncipes proibir tal uso em seus reinos. Sem a servidão natural, onde o número dos que trabalham manualmente é grande, haverá uma servidão na lei positiva. Nas casas reais, os ofícios devem observar as ordens dos oficiais, a maneira de servir e as condições dos servidores. Os reis e os príncipes devem providenciar vestimentas convenientes aos seus familiares e criados. O que é a cortesia? Os oficiais dos senhores devem ser muito cortesões. Nas refeições dos reis e dos homens nobres, tanto os que comem como os que servem não devem falar muito.

2. 3. Livro terceiro: o governo civil³⁰

a) Primeira parte: sobre a opinião dos filósofos³¹

Em 20 capítulos, apresenta-se a posição de alguns filósofos acerca da natureza e organização do reino. A cidade é a principal comunidade e é estabelecida por razão de algum bem.

Muitos filósofos opinaram sobre como organizar uma cidade, portanto, convém saber qual é a melhor opinião e qual é a melhor maneira. Faz-se aqui uma distinção entre comunidade do reino e comunidade da cidade.

Em segundo lugar, deve-se dizer que a cidade é estabelecida devido a algum bem. Isso é demonstrado por dois

³⁰ “D. AEGIDII ROMANI Ordinis Fratrum eremitarum Sancti Augstusine, *De Regimine Principum*, Liber tertius: In quo declaratur quomodo maiestas regia praesset debeat ciuitate et regno.”

³¹ “Prima pars: in qua dictum fuit. Propter quod bonum inuenta fuit communitas ciuitatis & regni finis, opinionibus philosophorum.”

argumentos: a razão do primeiro argumento está em que todos os homens que, de alguma forma, constroem a cidade, sendo sábios, constroem-na devido a algum bem que a eles lhes parece bom ou que realmente é bom. Assim, todas as coisas naturais desejam algum bem em suas obras, segundo o que diz o Filósofo, pois, têm natural inclinação àquelas obras que não só parecem boas, como verdadeiramente são. O certo é que os homens têm uma inclinação natural para criar e estabelecer cidades, segundo o que prova o Filósofo Aristóteles na *Política* (Livro I). O segundo argumento consiste no seguinte: se todas as comunidades são organizadas visando algum bem, muito mais o é a comunidade principal, a qual é chamada de cidade. Tem-se aqui, dois argumentos: o primeiro é o da causa eficiente e o segundo é o da causa final.

Convém acrescentar outras duas causas, a saber: a material e a formal. Quanto à primeira, convém destacar que quando falamos em cidade material podemos fazê-lo de duas maneiras: a primeira quanto à matéria prima da qual é feita, como de pedras, tijolos, de cal, areia, madeira e outras coisas que são importantes para estabelecer a cidade material; de outra forma, podemos falar de cidade material quanto às pessoas que vivem nela, pelas quais é estabelecida a cidade, porém, algumas vezes, toma-se a cidade pelos muros, torres e pelas casas que estão nela e, outras vezes, como sendo os moradores que nela estão. Quanto à causa formal, parece que todos os membros da cidade são ordenados à paz e à concórdia.

Podemos acrescentar muitos outros bens que se seguem da construção da cidade, sem os quais a cidade construída não poderia existir nem perdurar muito. E estes bens são sete:

O primeiro bem é a retidão das leis, pois sem leis justas, nunca se poderia manter bem uma cidade, segundo o que diz Aristóteles na *Retórica*, primeiro livro. Ele diz que convém aos juizes que ordenem todas as leis para proveito da cidade, pois ninguém quer que as leis sejam salvas nem guardadas em razão de si mesmas, mas se deve querer que sejam guardadas para proveito da cidade; pois, assim como na medicina não podemos esperar mais que a sanidade do corpo que a ela compete e para o qual é

feita, do mesmo jeito, das leis não podemos esperar nenhum benefício que não seja o que elas fazem em prol da cidade e para o qual foram feitas.

O segundo bem é a guarda militar, sem a qual não se pode manter a cidade, segundo o que diz Santo Agostinho no II.º livro da *Cidade de Deus*, 19º Capítulo. Ele afirma que a cidade deve ser fundada e estabelecida sobre a justiça e deve ser estruturada pelo direito, sem o qual não se poderia governar nem perdurar muito. Boécio também afirma que nenhuma coisa é tão inimiga da cidade como a injustiça.

O terceiro bem da cidade consiste na concórdia entre todos os cidadãos e ela assume um papel principal entre os outros bens da cidade e tem predomínio à justiça, pois, se a justiça não fosse acrescida da concórdia entre os cidadãos, pereceria e perderia seu predomínio. Onde diz Salústio, no I.º livro, “eu vos dou muito boa cidade e muito firme, se bons fôreis e vivereis em paz entre vós”. E o mesmo diz Sêneca na *Epístola XCVI* e também é o que disse Nosso Senhor, no *Evangelho de São Mateus*, XII.º capítulo: “todo reino e toda cidade que é dividida em si mesma, será desolada.

O quarto bem é a verdadeira fidelidade pelo qual a cidade deve ser guardada e defendida, pois, se nas partes e nos membros da cidade não houver fidelidade, não se poderia governar bem, conforme diz Ambrósio no I.º livro dos *Ofícios*: “o cimento da justiça é a fidelidade”.

O quinto bem da cidade é que seja governada por bons conselhos e por homens sábios, conforme *Provérbios XXIV*.

O sexto bem é o ordenamento de bons costumes. Nenhuma comunidade pode ser boa se não for regrada por bons costumes, segundo diz Santo Agostinho no II.º livro da *Cidade de Deus*.

O sétimo bem da cidade é a ordenada intenção de todos os membros, de maneira que todos visem o bem comum, pois, como diz Aristóteles no livro I da *Política* e também Ambrósio no III livro dos *Ofícios*, uma deve ser a vontade de todos em um. O mesmo diz Sêneca, na *Epístola XCIX*: os sábios se assemelham ao sol e à lua, que iluminam a todos. Outros tantos bens se seguem

da construção da cidade e nunca se pode embargar os bons costumes, pois, muitas vezes, quando se lança a pedra para cima, logo ela desce.

b) Segunda parte: sobre o governo do reino e da cidade em tempos de paz³²

Em 36 capítulos, é mostrado o que se faz necessário a todo o governador para governar uma cidade tanto em tempos de paz como também em tempos de guerra. Assim como a cidade deve ser governada em tempo de paz por boas leis e bons costumes antigos e aprovados - que têm força legal - em tempos de guerra, deve-se defendê-la pelas armas.

Aristóteles expõe seis formas ou maneiras de um principado ou governo, das quais três são boas e três são más. As três formas boas são reino, aristocracia e república. As outras três, contrárias dessas, são más: tirania, oligarquia e democracia. As formas boas - seja de um, de poucos ou de muitos - visam sempre o bem comum. As formas más propõem o bem comum, mas atendem ao bem próprio.

Se o governo é bom e sábio é melhor que seja o governo de um do que de muitos. E isso o Filósofo prova por meio de quatro razões. Primeira, que para se guardar a paz e a concórdia é melhor ter um príncipe e não muitos, pois assim se terá um só coração e uma só vontade. Segunda, porque a virtude quanto mais unida mais forte é. A terceira razão se observa na própria natureza onde os muitos membros são governados e atraídos por um principal, o coração. Da mesma forma, é natural que a alma contenha numa unidade toda a diversidade do corpo. A quarta razão se toma das provas que temos. Aqui, manifestamente, vemos que as cidades e as províncias que têm um só príncipe são mais completas e mais desenvolvidas e têm menos guerras do que as que têm muitos governantes. Existem também razões de ordem teológica. A primeira é que Deus escolheu o governo hierárquico para a sua Igreja. O Evangelho diz: “um só é vosso

³² “Secunda pars: in qua tractatur quomodo regenda ciuitas aut regnum tempore pacis.”

mestre, que é um nos céus”. A segunda razão é que todo o governo e ordenamento bom das terras devem assemelhar-se, o quanto for possível, ao ordenamento do céu.

O reinado ou principado deve ser por hereditariedade e sucessão e não por eleição. Entre outras razões, deve-se lembrar que o governante deve ser preparado desde criança com virtudes próprias que promovam o bem comum; nas eleições, ainda, são muitos os que, normalmente, cedem ao apetite corrupto.

Nos capítulos seguintes são demonstrados os ofícios e as obras do verdadeiro rei que os distingue do tirano. Aqui estamos entre o bem e o mal. O bom rei deve usar de todos os meios para manter o seu bom governo, pois o tirano, uma vez tendo tomado o poder, usará de todas as maneiras para mantê-lo. O rei deve procurar bons conselheiros e fugir da tentação da tirania. O rei deve procurar fazer e resolver tudo através das leis, deixando o mínimo possível ao arbítrio do juiz. Os juízes devem evitar palavras passionais que provoquem a ira e a malquerença. Todos os direitos e todas as leis se reduzem ao direito natural e positivo. Quando não se tem a lei humana convém orientar-se pela lei evangélica e divina. Para governar bem, não basta ter boas leis, mas é preciso ter um bom rei. Os reis e os príncipes devem ser amados pelos seus povos e também devidamente temidos.

c) Terceira parte: sobre o governo da cidade e do reino em tempo de guerra³³

Em 23 capítulos, esta terceira parte quer mostrar sobre como se deve agir em tempo de guerra. Por isso, a temática constante será sobre batalha e guerra, e de como devem os reis aceitá-las e administrá-las. Os reis nunca devem fazer guerra nem aceitá-la, a não ser por razão devida e com ordenada intenção, observando sempre a igualdade de justiça. As batalhas devem refrear os maus, corrigindo e vencendo os maus costumes e exaltando os bons. Nunca deve haver uma batalha sem grande necessidade. Os reis e os príncipes obterão vitória se forem eles e

³³ “Tertia pars: in qua tractatur quomodo regenda ciuitas fit aut regnum tempore belli.”

os seus povos obedientes aos mandamentos de Deus. Numa batalha mais vale a sabedoria das armas do que a multidão na fortaleza das companhias. Toda batalha pertence à arte da cavalaria.

Existem terras mais apropriadas para os melhores guerreiros e existem artes apropriadas para se preparar os melhores lutadores. Os jovens, desde cedo, devem aprender a carregar o peso das armas e saber mover-se ligeiramente com capacidade de exercitar bem seus membros ou músculos. Eles devem saber alimentar-se com equilíbrio. Os bons lutadores não devem temer derramar o seu sangue pela causa justa e pelo bem comum e devem ter a coragem de golpear o inimigo.

Nas guerras e batalhas, todos devem saber que é preciso ser fiel e verdadeiro, pois, se por acaso, esquecerem-se disso entre si e com os seus, nunca poderão alcançar a vitória. Os reis e os cavaleiros para bem lutar, devem ter fé, sem a qual nunca teriam a ajuda de Deus, que é o vencedor de todas as batalhas.

Por fim, o texto se encerra com orientações sobre como cercar os inimigos, atacar as grandes fortalezas e organizar toda a navegação que será utilizada nas batalhas.

Referências bibliográficas

AEGIDIUM COLUMNAE ROMANI. **De regimine principum**. Romae: Apud Bartholomeum Zannettum, 1607

BERTELLONI, Francisco. *Sobre las fuentes de la Bula Unam Sanctam*. In: **Pensiero Politico Medievale**. Bologna: Patron Editore, 2004.

DE BONI, Luis Alberto. *Introdução e notas*. In: EGÍDIO ROMANO. **Sobre o poder eclesiástico**. Tradução de Cléa G. Lejbman e Luis A. De Boni. Petrópolis: Vozes, 1989.

LANZA, Lúdia. *La Política de Aristotele e il De Regimine Principum di Egidio Romano*. In: **Medioevo e Rinascimento**. Firenze: Spoleto, 2001, pp.19-76.

MIETHKE, Jürgen. **Las ideas políticas de la Edad Media**. Tradução de Francisco Bertelloni. Buenos Aires: Biblos, 1993.

PÉRES, Juan Beneyton. **Glosa Castellana al “Regimiento de Príncipes” de Egidio Romano**. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2005.

ROCHE ARNAS, Pedro. **Dos poderes, una autoridad: Egidio Romano o la culminación del pensamiento teocrático medieval cristiano**. Madrid: Centro de Estudios Ramón Areces, 2010, pp.113-140.

VOEGELIN, Eric. **História das Ideias Políticas**. Vol. 3. São Paulo: Realizações, 2013.

A influência de Santo Agostinho e de Platão sobre a Filosofia de Mestre Eckhart (especificamente nos conceitos de interioridade e exterioridade existentes na obra *O Homem Nobre*)

*Antonio Carlos Lúcio*¹

Especificamente na obra *O Homem Nobre*, Mestre Eckhart, através do seu pensamento místico, quis demonstrar como o homem deveria proceder para se encontrar com Deus², mas, para

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas (UFPeL). E-mail: antoniocarloslucio39@gmail.com

² Eckhart disse que o homem que quisesse chegar a Deus deveria querer o nada. Eckhart estava tratando do que ele mesmo denominou por mística, por isso, lembramos do que foi dito por Ryke em seu livro “*Une Mystique du Detachement*”, em que o autor fala de uma teologia negativa e outra da deificação, existentes na teoria de Mestre Eckhart, pois estas, segundo Ryke, são provenientes da influência que Eckhart teve da filosofia de Dionísio, o pseudo areopagita, pois Dionísio foi um dos primeiros a falar de uma teologia negativa. Esta teologia negativa não significava um afastamento de Deus, mas apenas se diz que Deus vai além de qualquer imagem, como por exemplo, do ser e do nada, ou seja, na teoria Eckhartiana, como já se dizia em Dionísio, não se quis dizer que Deus não é algo, mas que Ele está apenas além do que pode ser manifestado: “Eckhart se insere na linha da teoria negativa de Dionísio, pseudo areopagita, segundo a qual Deus é inefável, pois ele não se enquadra nas medidas dos homens. A teologia negativa, contudo, não tem nada a ver com a não existência de Deus. Quando se fala do Deus nada, se quer falar de Deus incondicional e transcendente, um Deus que está além das imagens” (RYKE, *Maître Eckhart. une mystique du détachement*, p. 87). Neste caso é importante dizermos que Dionísio foi um importante autor que produziu e desenvolveu o tema que tratava da teologia negativa, sendo este o criador de uma mística negativa, da qual Eckhart teve influência, conforme foi dito por Ryke, para formular suas ideias sobre mística, no que se refere a uma posição em que a mística para Eckhart, em sua base, é que o homem deveria ir ao encontro do nada. Deste modo, ao falarmos das influências filosóficas mais significativas sobre a filosofia de Mestre Eckhart, neste texto, ao destacarmos Dionísio, o areopagita, apenas com esta nota nossa intenção não é diminuir a importância da influência deste autor, mas ratificarmos, especificamente, que o grande ponto, que para nos é relevante para a filosofia de Eckhart é o que Dionísio conheceu e desenvolveu por teologia negativa, pois a partir deste conceito foi que Eckhart começou a priorizar uma mística que levasse o homem a se aproximar de Deus, mesmo que pareça contraditório dizer que o homem deve querer o nada para que possa chegar a Deus. Por isso, a teologia negativa de Dionísio é um dos pontos que ajudou Eckhart a desenvolver suas ideias sobre mística, como, por exemplo, qual a maneira que devemos proceder para chegar a Deus.

isso, este homem precisaria mudar sua maneira de agir. Em tal mudança, faz-se necessário o desprendimento do mundo externo e do mundo interno, pois, desse modo, se pode resolver o eterno conflito entre exterior e interior. É a partir desses conceitos que constatamos a influência de Platão e Agostinho. Eckhart, em sua obra, mostra que o homem vive um conflito e pretende mostrar o que deve fazer para superá-lo.

Eckhart, com seu pensamento místico, trouxe uma nova visão de como seria proceder bem, mas sem se afastar de Deus. Contudo, para chegar ao conhecimento de Deus o homem deveria se colocar em um estado de desprendimento em relação ao mundo sensível, ou seja, do homem exterior, e unir-se a seu próprio interior, onde realmente está a verdade, que é Deus.

A mística de Mestre Eckhart tinha como objetivo apresentar uma nova maneira de mostrar ao homem um caminho que fosse possível para chegar ao seu próprio conhecimento e, por consequência, também conhecer Deus. É isso que a obra *O Homem Nobre* mostra, ou seja, como o homem deve proceder para tornar-se um ser único, para chegar à felicidade plena. Dessa forma, parece que o pensamento filosófico de Eckhart recebe a influência de Platão³ e Santo Agostinho⁴, principalmente nos conceitos de interior e exterior, existentes na obra *O Homem Nobre*. Falaremos da origem de tais conceitos a partir do texto de Platão, o *Fédon*, e dos textos de Agostinho, *Soliloquios* e *A Vida Feliz*, porque nestes os autores abordam a existência e a imortalidade da alma, caracterizando uma divisão da natureza humana, como também é feito por Eckhart, a partir dos seus conceitos de homem interior e homem exterior.

Na teoria de Platão é estabelecida, inicialmente, a mesma condição que verificamos em Agostinho, quando o pensador

³ Remetemo-nos ao *Fédon* (contido em PLATÃO, *Diálogos*, Tradução de José Calvalcante de Souza, Jorge Palekat e João Cruz Costa, pp. 55-124), pois é neste que se apresentam, com ênfase, características similares aos conceitos de Eckhart, especificamente o conceito de homem interior e homem exterior.

⁴ Sobre a influência de Santo Agostinho, usamos os *Soliloquios* e *A Vida Feliz* principalmente, sobre os soliloquios do livro II, Capítulo 55, que trata da imortalidade da alma e da *A Vida Feliz*, o Capítulo II *Colóquio do Primeiro Dia* (o problema de felicidade).

grego mostra que a alma é a única coisa que fica após a morte, pois o corpo acaba perecendo. A partir dessa concepção, lembramo-nos do Fédon de Platão, texto em que através do debate entre Sócrates e Cebes se pretende afirmar qual o destino da alma após a morte⁵:

Segundo me parece, pode-se também supor ao contrário: que esteja poluída e não purificada, alma que se separa do corpo. Do corpo, cuja existência ela compartilhava; do corpo que ela cuidava e amava, e que a trazia tão bem enfeitada por seus desejos e prazeres, que ela só considerava ideal o que é corpóreo, o que se pode tocar, ver, beber, comer e o que serve para o amor; ao passo que se habituou a odiar, a encarar com receio e a evitar tudo quanto aos nossos olhos e temeroso e invisível, inteligível, pelo contrário, pela filosofia e só por ela aprendido!⁶

Desse modo, em Platão, tem-se a mesma estrutura apresentada em Agostinho no século IV e em Eckhart no século XII, pois foi na teoria de Platão que, inicialmente, se quis propor que alma podia se aperfeiçoar. Sendo que a alma é superior ao corpo por ser a partir dela que o homem pode e deve evoluir, mas para que isso aconteça é necessário que a alma se purifique. E, de certo modo, para Platão, como em Eckhart, a alma é superior ao corpo. Tem-se, assim, a presença das duas naturezas no homem, porém uma, a alma, é superior à outra, o corpo, por ser a partir dela que o ser pode se conectar com o que é divino, se desligando do mundo sensível.

Além do mais, tanto para Platão como para Eckhart, no mundo sensível, o conhecimento do homem se limita às coisas materiais, através da sensibilidade. Já com a alma, o conhecimento do homem ultrapassa o mundo sensível, como relatado por Reale⁷, ao dizer que pela alma o homem se conecta

⁵“O destino das almas é o que chamamos de país Hades” (PLATÃO, *Diálogos*, p. 86).

⁶ PLATÃO, *Diálogos*, p. 86.

⁷ Cf. REALE, Giovanni. *Filosofia Antiga*. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo, 1994 (Série História da Filosofia).

com sua natureza divina e imortal⁸, ao mundo inteligível, dando-se, desse modo, o caráter de imortalidade para a alma:

A alma humana – diz Platão – é capaz de conhecer as coisas imutáveis e eternas; mas, para poder captar essas coisas ela deve ter, como *conditio sine qua non*, uma natureza que lhe seja afim; caso contrário tais coisas permanecem fora de sua capacidade; assim pois, sendo elas imutáveis e eternas, também a alma deve ser imutável e eterna⁹.

Assim, Reale nos apresenta um panorama sobre a ideia platônica que mostra a importância da imortalidade da alma. Entretanto, não apenas, a partir dessa importância, se deve qualificar a alma como totalmente desconectada do sensível, porque é, inicialmente, de imediato no sensível que podemos desenvolver nosso autoconhecimento.¹⁰ E, assim, também em Eckhart, se destacam as duas naturezas existentes no homem, alma e corpo.

Desse modo, a alma é superior ao corpo, por ela ser a parte que está conectada com o que é divino. No entanto, o corpo, enquanto vivo presente no mundo, é a base para o

⁸ Urbano Zilles apresenta as principais características sobre como Platão define a alma. Entre essas características se destacam a alma como uma parte da natureza humana, a sua imortalidade, a possibilidade de que a partir da alma se tem um conhecimento, e que é incorruptível. No entanto, destacamos a característica da alma possuir uma natureza divina, pois é esta que pode aproximar o homem de Deus e de sua divindade: “Para Platão, a alma não morre, graças a sua natureza divina e imortal. Cai num corpo, que para ela é exílio e impureza. Se souber purificar-se pelo conhecimento, pela filosofia e pela ascese, volta a sua existência primitiva” (ZILLES, *A imortalidade da alma no Orfismo em Platão e Plotino*, p. 167). Apesar de Zilles não ser um comentarista de Platão, a nosso ver, ele nos relata claramente o que, aqui, queremos destacar sobre a alma: “Platão diz que a alma humana é capaz de conhecer as coisas imutáveis e eternas. Para isso é necessário que tenha uma natureza a que lhes seja afim. Portanto a própria alma humana deve ser imutável e eterna. O raciocínio platônico é o seguinte: as realidades visíveis, ou seja, perceptíveis e sensíveis mudam sempre; as invisíveis, ao contrário, são imutáveis. Ora, no homem, o corpo pertence ao mundo sensível. Por isso é mortal. A alma pertence ao invisível e inteligível. Por isso a alma é imortal” (ZILLES, *A imortalidade da alma no Orfismo em Platão e Plotino*, p. 162).

⁹ REALE, *Filosofia Antiga*, p. 185.

¹⁰ “O ‘dualismo’ metafísico de Platão não tem nada a ver com o ridículo dualismo que põe o sensível como subsistente e depois contrapõe essa subsistência ao próprio sensível” (REALE, *Filosofia Antiga*, p. 78).

conhecimento do que é sensível. Logo o corpo não é desprezado, pois é a partir dele que começamos a nos conhecer, sendo que a alma é parte da natureza humana, responsável em conectar o corpo com a parte divina, existente no homem, porque é através dela que podemos entrar em contato com Deus, sendo que esta conexão o corpo sozinho, sem a alma, não é capaz de realizar.

Ao nos remetermos à influência de Agostinho, é importante situar o porquê de Eckhart ter definido o que entende por homem interno e homem externo no decorrer de seu texto, para que possamos dizer que estes são originários da divisão, feita por Agostinho, entre corpo e alma¹¹. Eckhart mostrou que existem duas naturezas no homem. Disse, ainda, que elas são existentes e comentadas em suas duas faces, a exterior e a interior; tal tema é relevante nas Escrituras e, também, elas influenciaram Eckhart: “Deve-se saber, em primeiro lugar, e isto é muito claro, que o homem possui em si duas naturezas: corpo e espírito. Por esta razão diz um escrito: quem se conhece a si mesmo, conhece todas as criaturas, porque todas as criaturas são corpo ou espírito”¹².

Esta relação entre a parte interior e a exterior do homem remete, consequentemente, ao homem inteligível e o homem sensível. Para Silva, o primeiro (o interno) está ligado à natureza de Deus e o segundo (o externo) está ligado ao mundo sensível que leva aos erros. Por isso, o homem tem a capacidade de discernir essas duas naturezas confirmando, desse modo, que estas estão no homem. Entretanto, o homem deve adotar o desprendimento para que possa procurar seu crescimento como ser e para que possa evoluir, pois é a partir desse desprendimento que pode voltar-se para sua interioridade, destacando-se, assim, uma superioridade da parte interna sobre a externa:

¹¹ “Assim, não duvidas destes dois pontos: possuis um corpo e uma alma. Mas estás em dúvida se não existe outra coisa que seria para o homem um complemento de perfeição” (SANTO AGOSTINHO, *Soliloquios e a Vida Feliz*, Trad. H. Dal Bosco, p. 124). Com esta passagem além de comprovar a existência de duas naturezas no homem, que já eram apresentadas por Agostinho, se abre a perspectiva de que é a partir da alma, por ser ela parte superior, que podemos nos aperfeiçoar ao percorrermos o caminho que leva ao encontro de Deus.

¹² ECKHART, *O homem nobre*, p. 21.

Esse desprendimento significa constantemente partida, deixando atrás de si tudo. Isso pressupõe que o homem seja capaz de um discernimento tal para saber diferenciar os valores relativos dos valores absolutos. O não-discernimento dessas duas esferas pode acarretar a confusão e o equívoco entre o que está ligado à transitoriedade e ao que se prende à perenidade. Significa que, relativizando o que deve ser relativizado e confrontando-se cotidianamente com o seu limite, o homem deixará nascer em si a vontade ininterrupta do crescimento¹³.

Ao evidenciar a existência dessa divisão na natureza humana, Eckhart conseguiu nos mostrar a diferença entre suas ideias sobre homem interno e homem externo, pois a partir dessa diferença se estabeleceu o que é a busca pela interioridade humana.

No diálogo com a razão, no texto dos *Soliloquios*¹⁴, Agostinho procurou definir que a alma é imortal. Quando questionou a razão sobre a existência de coisas, como a felicidade, a inteligência, o conhecimento ou qualquer outra coisa que se possa desejar, Agostinho e a razão chegaram à conclusão que o ser viverá para sempre, mas não como corpo, sensível, porque este perecerá, mas se seguirá para sempre como alma; “R. Portanto, se provarmos que haveremos de viver para sempre, seguir-se-á também que seremos para sempre. A. Esta é a conclusão”¹⁵

Desse modo, refletimos que na teoria de Agostinho já se percebia a divisão da natureza humana em corpo e alma¹⁶. Essa

¹³ SILVA, *Mestre Eckhart: sua vida, sua mística*, p. 523.

¹⁴ Especificamente Lº II, 2, onde o autor trata da “Imortalidade da Alma”.

¹⁵ SANTO AGOSTINHO, *Soliloquios e a Vida Feliz*, Trad. H. Dal Bosco, p. 57.

¹⁶ Agostinho, através do diálogo, reafirma a existência das duas naturezas no homem, alma e corpo, mas, além disso, vai adiante na discussão de somente apresentar essa divisão na natureza humana. Agora, Agostinho quer mostrar que a alma é superior ao corpo, porém, para que isso aconteça, a alma deve ser preparada e alimentada para que possa conseguir unir-se a Deus, ou seja, para ser eternamente feliz (SANTO AGOSTINHO, *Soliloquios e a Vida Feliz*, Trad. H. Dal Bosco, pp. 124-136). Esta tomada de posição que verificamos em Agostinho já se apresentava em Platão, e também será notada em Eckhart. Desse modo, se evidencia, a nosso ver, as influências que são caracterizadas na filosofia de Eckhart.

foi uma concepção que mostrou a alma como uma parte superior. A parte inferior não se aperfeiçoa, isto é, o corpo, já a parte superior se desenvolve e se aperfeiçoa até que possa chegar ao conhecimento de Deus, o que é próprio da alma. Esta é, pois, a sua identidade ontológica. Dessa maneira se evidencia, com base na teoria de Agostinho sobre a divisão da natureza humana, que só a partir da alma é que o homem pode chegar à salvação, a qual foi oferecida ao homem pela graça divina. Para que isso aconteça, como ressalta Sangalli, é necessário que se vá rumo à interioridade:

Sendo assim, a própria possibilidade de salvação não está limitada a vontade humana, pois é somente pelo dom da graça divina que é possível encontrar esse rumo para a verdadeira vida. Para isso, o homem precisa mergulhar na interioridade da sua própria alma, que é a morada da verdade e, daí transcender para Deus, que é o princípio e o fim último de todas as criaturas e é apropriada verdade¹⁷.

Notamos que em Agostinho, como também em Platão, é dada grande importância à interioridade humana. Só conseguimos entrar em contato com essa interioridade através da alma e, por isso, é pela alma que podemos ir ao encontro do nosso interior e, conseqüentemente, de Deus. É na alma que se encontra a parte divina existente em cada homem, que foi criado por Deus. Nesse sentido, alma é responsável pela conexão do homem com Deus, por ser ela parte divina, criada por Deus, existente no homem, conforme é relatado por Vasconcellos:

Deus e a alma não são conhecimentos distintos em Agostinho. Um e outro estão intimamente ligados, pois a alma é o meio do qual parte, a fim de atingir o conhecimento de Deus, uma vez que este não pode ser atingido imediatamente pela razão, só pela fé. A alma, o homem interior, no entanto, pode ser conhecida pela razão e é partindo dela que o homem poderá, no encontro consigo mesmo, encontrar também a Deus. Tendo esta convicção, Agostinho parte para a busca de Deus. Aí reside o tema central de sua reflexão. O pensamento agostiniano é uma

¹⁷ SANGALLI, *O Fim Último do Homem: da eudaimonia aristotélica à beatitude agostiniana*, p. 143.

procura. Tal procura está radicada na fé, pois sem esta, a busca não teria sentido. A procura não é mais um aspecto da antropologia agostiniana; pelo contrário, é o sentido de sua concepção antropológica. A procura fundamentada na fé, concilia em Agostinho antropologia e teologia, pois é no encontro consigo mesmo que o homem encontra a Deus, a meta da sua busca e o sentido da sua vida. Na reflexão agostiniana, Deus está na alma; é aí que Ele se revela: na mais profunda interioridade da alma. Assim sendo, procurar a Deus e a alma significa, para o homem, procurar a si mesmo. Esta foi a incansável busca existencial empreendida pelo homem Agostinho. Seu pensamento é o reflexo fiel de sua busca, de sua inquietação na procura da verdade¹⁸.

Desse modo, para Agostinho, como foi dito acima, procurar conhecer a si mesmo é conhecer Deus¹⁹ e nossa própria alma. É esta mesma relação que Eckhart apresentou quando disse que o homem que queria conhecer a si mesmo tinha que procurar ligar-se com sua interioridade.

Depois de relatarmos a semelhança entre os conceitos de Eckhart, de Agostinho e de Platão, é preciso destacar a importância que esses autores deram à interioridade, por esta ser a principal parte dessa semelhança entre seus conceitos. É a partir da interioridade que o homem pode se tornar nobre e reencontrar-se com Deus, na teoria de Eckhart; pode encontrar a felicidade, na teoria de Agostinho e pode se aperfeiçoar, segundo Platão. Porque é na parte interior que está a semente divina, que provém de Deus. Todavia, esta aproximação entre os três autores, no que diz respeito à interioridade, é salientada por Garcia, pois este, ao comentar o que é a mística eckhartina, expressa o pensamento do autor de uma maneira clara que facilita nossa

¹⁸ VASCONCELLOS, *A interioridade como via de acesso a Deus no pensamento de Santo Agostinho*, pp. 46-47.

¹⁹ “Atentemos agora para o significado do encontro do homem com Deus na visão agostiniana. Este encontro não é um ponto a mais de que se ocupa o autor; trata-se, na verdade, de algo absolutamente fundamental no contexto de seu pensamento: o encontro do homem consigo mesmo e com Deus é a condição única para a posse da felicidade. Isto fica muito claro em suas obras. Deus é o caminho único para a felicidade humana” (VASCONCELLOS, *A interioridade como via de acesso a Deus no pensamento de Santo Agostinho*, p. 52).

compreensão sobre a interioridade da qual fala Eckhart, por ser a partir desta que o homem pode retornar a Deus:

No entender de Eckhart, toda conjuntura do ser possui uma dinâmica na forma de uma mobilidade própria. A essa dinâmica pertence a ideia de um “ciclo” da criatura, no sentido da admissão de um princípio e um fim nela mesma. A imagem da criação se elabora junto com a evidência de que todo o ser comporta sua temporalidade própria, pela qual se articula múltiplos nexos, sentidos, verdades, coerências, e adequações com o mundo. A compreensão de finitude na criação é apreendida pela ideia da conjuntura do ser vista em seu “intervalo” de começo e de fim²⁰.

Este é o tema central da obra *O Homem Nobre*, pois destaca a maneira que o homem pode agir para chegar a Deus, tornando-se um ser único, que tem um meio para alcançar a felicidade e este meio é ir ao encontro de Deus. Quando o ser se encontra com sua natureza divina, que está em si mesmo e que foi criada por Deus, chega à felicidade. Este é o caminho que Eckhart define por mística, o qual não é, tampouco, inexplicável e nem inacessível ao homem.

Dessa forma, tanto em Agostinho como em Eckhart a maior importância é conferida a interioridade sobre a exterioridade, destacando-se que há uma divisão na natureza humana por ser através da interioridade que o homem tem a possibilidade de se encontrar com Deus. É este o sentido do texto *A Vida Feliz*, que também é um diálogo, no qual é constatado por Agostinho que o homem é constituído de corpo e alma, divisão que, da mesma forma foi encontrada no texto dos *Soliloquios*. Contudo, no texto *A Vida Feliz*, se define a maior importância da interioridade, sobre a exterioridade. E, por esse mesmo motivo, devido a esta interioridade é que destacamos de Platão o *Fédon*, visto que neste se eleva a alma como a única coisa que pode ser aperfeiçoada no homem, pois com ela tem acesso ao mundo inteligível e com o corpo se pode apenas conhecer as

²⁰ GARCIA, *A compreensão de vida e seu sentido derivado como vida ativa e contemplativa na visão mística dos sermões de Mestre Eckhart*, p. 28.

coisas do mundo sensível por isso alma é superior ao corpo²¹. Tal superioridade também é demonstrada por Agostinho quando diz que o corpo e a alma precisam de alimento: o alimento da alma é o conhecimento, que ultrapassa o alimento do corpo, que se satisfaz com o que a sensibilidade lhe dá.

Para Platão, a alma é o único lugar em que se pode encontrar o que é divino²². Já para Agostinho, quem possui Deus, por buscar o aperfeiçoamento da alma, é feliz. Do mesmo modo, para Eckhart, quem busca o aperfeiçoamento da sua interioridade pode se tornar nobre.

Poderíamos ter buscado a influência de Platão e Agostinho em Eckhart no decorrer de várias obras destes autores, porém, neste trabalho, destacamos o *Fédon* de Platão e *Soliloquios* e *A Vida Feliz* de Agostinho, pois tais obras trazem os temas sobre a imortalidade e existência da alma.

Portanto, Platão e Santo Agostinho já percebiam na natureza humana uma divisão em corpo e alma, estabelecendo uma hierarquia na qual a alma é superior ao corpo. Desse modo, para Platão e Agostinho as coisas superiores estão ligadas à alma e as coisas inferiores ao corpo. Igualmente, Eckhart encaminhou através da sua concepção sobre homem interno, como uma parte superior, e homem externo, como a parte inferior, mostrando que a relação entre interior e exterior primeiramente se apresentou em Platão e Agostinho.

²¹ Agostinho, na sua teoria, manteve a mesma ideia de Platão, no que se refere a alma ser superior ao corpo. No texto sobre a *Vida e Obra* de Agostinho, da coleção *Os Pensadores*, Pessanha expõe essa ideia, que se originou com Platão e foi mantida por Agostinho: “Essa concepção de homem provinha de Platão (428-348 a.c) e foi conhecida por Agostinho pouco antes da conversão, através de Plotino No diálogo Alcebiades, Platão define o homem como uma alma que serve de um corpo, e Agostinho mantém permanentemente esse conceito com todas as consequências lógicas que ele comporta, dentre os quais a principal é a ideia de transcendência hierárquica da alma sobre o corpo” (PESSANHA, *Vida e Obra de Santo Agostinho*, p. 15).

²² “Ora, se tal é seu estado, é para que se lhe assemelha que ela se dirige, para o que é invisível, para o que é divino imortal e sábio; é para o lugar onde sua chegada importa para ela na posse da felicidade, onde divagação, irracionalidade, temores amores tirânicos e todos outros males da condição humana cessam de lhe estar ligados, e onde, como se diz dos que recebem a iniciação, ela passa na companhia dos Deuses o resto do seu tempo!” (PLATÃO, *Diálogos*, Trad. José Calvalcante de Souza, Jorge Palekat e João Cruz Costa, p. 86).

Referências bibliográficas

- ECKHART. **O Homem Nobre**. Tradução e comentários de Osmar Schaefer e Agemir Bavaresco. Pelotas: Educat, 2004.
- GARCIA, Gilberto Gonçalves. *A compreensão de vida e seu sentido derivado como vida ativa e contemplativa na visão mística dos sermões de Mestre Eckhart*. In: **Scintilla**, Curitiba v. 7, n. 1, 2010, pp. 25-52.
- PESSANHA, J. A. M. *Vida e Obra de Santo Agostinho*. In: SANTO AGOSTINHO. **Confissões e Do Mestre**. Tradução de J. Oliveira Santos, A. Ambrosio de Pina e Ângelo Ricci. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Coleção *Os Pensadores*).
- PLATÃO. **Banquete**. Tradução Alberto Pinheiro. São Paulo: Atena, 1948.
- _____. **Diálogos**. Tradução de José Calvalcante de Souza, Jorge Palekat e João Cruz Costa. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991 (Coleção *Os Pensadores*).
- REALE, G. **Filosofia Antiga**. Tradução de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo, 1994 (Série História da Filosofia).
- RYKE, Benoît Beyer de. **Maître Eckhart. une mystique du détachement**. Bruxelles: Ousia, 2000.
- SANGALLI, Idalgo. **O Fim Último do Homem: da eudaimonia aristotélica à beatitude agostiniana**. Porto Alegre: Edipucrs, 1998.
- SANTO AGOSTINHO. **Solilóquios e a Vida Feliz**. Revisão H. Dal Bosco. São Paulo: Paulus, 1998. (Coleção Patrística, vol. 11).
- SILVA, Adelmo José da. *Mestre Eckhart, sua vida, sua mística*. In: COSTA, M. R. N.; DE BONI, L. A. (Org.). **A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- VASCONCELLOS, Manoel. **Fides ratio auctaritas: o esforço dialético no Monologium de Anselmo de Aosta**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.
- _____. *A interioridade como via de acesso a Deus no pensamento de Santo Agostinho*. In: **Dissertatio**, Pelotas, número 10, Verão, 1999.

ZILLES, Urbano. *A imortalidade da alma no Orfismo em Platão e Plotino*. In: DA ROSA OLIVEIRA, A. e OLIVEIRA, N. A. (Orgs.) **Fides et Ratio: Festschrift em homenagem a Cláudio Neutzling**. Pelotas: EDUCAT, 2003.

Uma metodologia de ensino de Filosofia subjacente às *Obras Políticas* de Guilherme de Ockham¹

*William Saraiva Borges*²

1. Introdução

Embora Guilherme de Ockham não tenha escrito nenhuma obra em que abordasse, de modo explícito, questões referentes ao ensino de Filosofia, os *modi philosophandi*³ adotados por ele, particularmente, nas *Oito questões sobre o poder do papa* e no *Brevilóquio sobre o principado tirânico*, conteriam, de maneira subjacente, uma metodologia de ensino de Filosofia. Assim sendo, procurarei sustentar a hipótese de que sob os procedimentos metodológico-filosóficos assumidos pelo *Venerabilis Inceptor* nessas *Obras Políticas* subjaz, de forma velada, uma possível metodologia de ensino de Filosofia, a qual poderia, plausivelmente, representar uma significativa diretriz frente às atuais discussões concernentes ao ensino de Filosofia na Educação Básica⁴.

¹ O presente trabalho, aqui publicado numa versão revisada e aperfeiçoada, fez parte, originalmente, da fundamentação teórico-metodológica do meu *Relatório Final de Estágio Docente*, apresentado no Instituto de Filosofia, Sociologia e Política (IFISP) da Universidade Federal de Pelotas (UFPel), no segundo semestre de 2014, como requisito parcial para a obtenção do título de Licenciado em Filosofia.

² Mestrando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFil) da Universidade Federal de Pelotas (UFPel). Docente junto ao Curso de Licenciatura em Filosofia a Distância da mesma Instituição. E-mail: saraiva.borges@gmail.com

³ Por *modus philosophandi* (singular) ou *modi philosophandi* (plural), respectivamente, modo de filosofar e modos de filosofar, entendo o(s) procedimento(s) e/ou paradigma(s) metodológico-filosófico(s) assumido(s) por Guilherme de Ockham em sua *Opera Política*. José Antônio de C. R. de Souza usa a expressão *modus procedendi* (SOUZA, *Ockham e a origem da sua análise sobre a noção de plenitudo potestatis*, p. 138), mas no meu entendimento, muito mais do que um simples modo de proceder, encontramos em Ockham um modo de filosofar, ou melhor, dois modos distintos de filosofar, como buscarei mostrar neste ensaio.

⁴ O problema acerca do ensino de Filosofia na Educação Básica consiste, sobretudo, na aporia entre (1) ensinar a História da Filosofia (seja de forma cronológica, seja através de temas filosóficos) ou (2) ensinar a própria Filosofia, isto é, ensinar a filosofar. Sobre os desdobramentos contemporâneos desse dilema, o qual, tradicionalmente, tem sua

2. Guilherme de Ockham: vida e *Obras Políticas*

Guilherme de Ockham⁵ nasceu no vilarejo de Ockham, nas cercanias de Londres, provavelmente no ano de 1284. Jovem, ainda, ingressou na Ordem dos Frades Menores (Franciscanos), vindo a realizar seus estudos filosóficos e teológicos na Universidade de Oxford. Em 1318, finalizou seu comentário ao *Livro das Sentenças* de Pedro Lombardo, o que representava, no Período Escolástico, a conclusão do doutoramento em Teologia e a possibilidade de tornar-se, efetivamente, um *magister*. Todavia, o deposto chanceler oxoniense, João Lutterell, considerou “duvidosas” 56 teses contidas no *Comentário às Sentenças* elaborado por Ockham. Em virtude disso, uma denúncia foi feita à corte papal, então instalada em Avinhão, para onde o *Menorita Inglês* foi chamado, em 1324, a fim de prestar esclarecimentos.

No convento franciscano avinhonês, Guilherme esteve em contado com os *Frades Espirituais*⁶ que encabeçavam a disputa contra o papa, em defesa da pobreza evangélico-franciscana⁷. Decide, então, unir-se ao grupo de frades dissidentes e foge com eles para Pisa, em 26 de maio de 1328, vindo a colocar-se sob a proteção do sacro imperador romano-germânico Ludovico IV da

gênese remontada a Kant e a Hegel, conferir vasta e atual bibliografia que procurei arrolar nas referências, ao final deste ensaio.

⁵ Sobre a vida de Guilherme de Ockham, conferir: GHISALBERTI, *Guilherme de Ockham*, pp. 15-23; LEITE JUNIOR, *Ockham*, pp. 165-189; PEÑA EGUREN, *La Filosofía Política de Guillermo de Ockham*, pp. 91-141; SOUZA, *As relações de poder na Idade Média Tardia*, pp. 95-105.

⁶ *Espiritual* (ou *Espirituais*) é um termo genérico que se refere a uma variedade heterogênea de grupos franciscanos, os quais convinhavam, entretanto, na defesa de uma observância radical do voto de pobreza. A eles se opunham os ditos *Frades da Comunidade* que, por sua vez, defendiam uma atenuação das exigências impostas por esse voto. Para uma exposição pormenorizada, conferir: FALBEL, *Os Espirituais Franciscanos, passim*.

⁷ “É importante ressaltar que a defesa da pobreza, empreendida pelo movimento franciscano, transcendia a esfera especificamente espiritual e religiosa, uma vez que acabava sendo uma crítica ao poder político e material da Igreja, ao mesmo tempo em que questionava toda pretensão de poder, religioso ou laico, que não fosse promotor da liberdade” (VASCONCELLOS, *O poder e a liberdade*, p. 168).

Baviera⁸. Em 1330, seguindo o séquito do Bávaro, Ockham se instala em Munique e é a partir desse ano, até a sua morte em 1347, que virão à luz suas obras polêmicas, isto é, seus textos de caráter político⁹.

Segundo Ghisalberti¹⁰, que apresenta um completo elenco de todos os escritos de Ockham até o momento conhecidos, os textos ockhamianos de natureza política somam um total 15 obras: (1) *Allegationes religiosorum virorum*, (2) *Opus nonaginta dierum*, (3) *Dialogus*, (4) *Epistola ad fratres minores in capitulo apud Assisium congregatos*, (5) *De dogmatibus papae Johannis XXII*, (6) *Tractatus contra Johannem XXII*, (7) *Tractatus contra Benedictum XII*, (8) *Compendium errorum papae Johannis XXII*, (9) *Allegationes de potestate papae* (ou *Allegationes de potestate imperiali*), (10) *An princeps pro suo succursu, scilicet guerrae, possit recipere bona ecclesiarum, etiam invito papa*, (11) *Breviloquium de potestate papae* (ou *Breviloquium de principatu tyrannico*), (12) *Octo quaestiones de potestate papae*, (13) *Tractatus de jurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus* (ou *Consultatio de causa matrimoniali*), (14) *De imperatorum et pontificum potestate* e (15) *De electione Caroli IV*.

3. O método escolástico de ensino

Para que se possa compreender os *modi philosophandi* de Ockham, antes de analisar suas *Obras Políticas*, é necessário

⁸ Segundo antiga e, talvez, lendária tradição, no momento do encontro entre Ockham e o Bávaro, o *Menorita Inglês* teria dito ao monarca: “*defende me gladio, ego te defendam calamo*”, isto é, “defende-me com a espada, que eu te defendo com a pena”. De fato, o *Venerabilis Inceptor* obteve do imperador a defesa física de que necessitava e ofereceu ao monarca a fundamentação teórica de que carecia.

⁹ “A última etapa da vida de Ockham, a partir de 1336 até sua morte, é aquela em que ele se destacou precipuamente como pensador político-social, tendo defendido a autonomia da esfera secular, em geral, e do império, em especial, contra a hierocracia pontifícia, com o propósito de tentar restabelecer a harmonia que devia haver, no seio da Cristandade, entre os poderes espiritual e temporal, bem como entre estes, considerados isoladamente, e os grupos que a constituíam” (SOUZA, *Introdução*. In: OCKHAM, *Obras Políticas*, p. 12).

¹⁰ GHISALBERTI, *Guilherme de Ockham*, pp. 31-36.

conhecer o método escolástico de ensino¹¹, o qual, em grande medida, orientou o *Venerabilis Inceptor* na redação seus escritos.

a) A *lectio*

Também chamada de *praelectio* ou *lectura*, a *lectio*, em linguagem hodierna, caracterizar-se-ia como uma aula expositiva. Nela, o *magister* realizava a leitura de uma obra clássica ou de uma perícopo das *Sagradas Escrituras*, analisando, comentando e interpretando todas as sutilezas aí presentes.

b) A *reportatio*

Enquanto o *magister* empreendia a *lectio*, os *discipuli* faziam suas anotações (*reportationes*), as quais, depois de revisadas e ordenadas pelos *magistri* ou pelos próprios *discipuli*, eram até mesmo publicadas, recebendo, assim, o nome de *ordinationes*.

c) A *quaestio*

Entretanto, a aula não era apenas expositiva. Nos termos atuais, era uma aula expositivo-dialogada, pois ao fim da *lectio* havia as *quaestiones* (questões). O *magister* propunha problemas e os *discipuli* precisavam exercitar suas habilidades de compreensão e argumentação e, fundamentando-se nos autores estudados, sanar a aporia apresenta pelo *magister*.

d) A *disputatio*

O ponto alto, contudo, do procedimento de ensino escolástico eram as disputas (*disputationes* ou *discussiones*). Havia,

¹¹ “Historicamente, a Escolástica apresenta três períodos: a) Baixa Escolástica, do século XI ao século XII; b) Alta Escolástica, com sua florescência máxima no século XIII; c) Escolástica Tardia ou decadente, situada na décima quarta e décima quinta centúrias [...]” (ULLMANN, *A universidade medieval*, p. 62). Sobre o método escolástico de ensino nas universidades medievais, conferir: ULLMANN, *A universidade medieval*, pp. 63-75.

fundamentalmente, dois tipos de *disputatio*: a *Disputatio Ordinaria*, realizada semanalmente, e a *Disputatio de Quodlibet*, ou *Disputatio Sollemnis*, que tinha lugar duas vezes ao ano, por ocasião da Páscoa e do Natal.

A *Disputatio Ordinaria* ocorria aos sábados e versava sobre os temas estudados durante a semana. Compunha-se de quatro passos: 1) o *magister* propunha uma tese problemática a ser debatida; 2) os *discipuli defendentes* (ou *respondentes*) realizavam a defesa da tese em questão expondo argumentos a favor dela; 3) os *discipuli opponentes* (ou *obiicientes*) apresentavam objeções à tese em pauta argumentando contra ela; 4) por fim, o *magister* apresentava sua *determinatio* (a *determinatio magistri*), isto é, propunha uma solução (*solutio*) à disputa que se formara. Não raro, essas *disputationes* eram redigidas (*reportationes*), corrigidas (*ordinationes*) e publicadas sob o título de *Quaestiones Disputatae*¹².

A *Disputatio de Quodlibet*, que se realizava de forma bianual, era reservada aos *magistri*. Eles se submentiam a responder perguntas sobre todo e qualquer assunto filosófico e/ou teológico (daí a expressão, *de quodlibet*, literalmente, “a respeito de qualquer coisa”). A redação dessas *disputationes de quodlibet* originaram muitas obras denominadas *Quodlibetalia* ou *Quaestiones Quodlibetales*¹³.

4. O *modus philosophandi* das *Octo quaestiones*

Como visto, o metodologia de ensino predominante nas academias escolásticas se caracterizava pela disputa entre os defensores de duas ou mais teses adversárias, as quais, depois de expostas e fundamentadas, recebiam um parecer final dos *magistri* que, mediante uma *determinatio* ou *solutio*, determinavam qual das teses deveria ser assumida ou, mesmo, propunham uma nova tese

¹² “Didaticamente, obedecia-se ao seguinte esquema, na *disputatio*: exposição, argumentos a favor dela, argumentos contrários a ela e, finalmente, a solução do mestre pela *determinatio* (*solutio*)” (ULLMANN, *A universidade medieval*, p. 66).

¹³ Ockham se submeteu às *disputationes de quodlibet*, ao menos, por sete vezes, das quais se originou a extensa obra denominada *Quodlibeta Septem*. Cada uma das sete *quaestiones quodlibetales* está subdivida em diversas subquestões, que somadas, totalizam o surpreendente número de 170 questões “a respeito de qualquer coisa”.

que suplantaria as que haviam sido apresentadas¹⁴. Além disso, tal procedimento metodológico também impregnava as obras escritas, pois o mesmo movimento disputativo e resolutivo era adotado na redação dos textos produzidos pelos pensadores desse período (como é o caso paradigmático das mencionadas *quaestiones quodlibetales* ou, ainda, da célebre *Summa Theologiae* de Santo Tomás de Aquino).

Nas *Oito questões sobre o poder do papa*, contudo, observa-se uma peculiaridade, *prima facie*, bastante intrigante. Nessa obra, Guilherme de Ockham expõe diferentes teses defendidas por seus contemporâneos e apresenta os argumentos mediante os quais tais opiniões são sustentadas, entretanto, não assume explicitamente nenhuma delas¹⁵. Assim se expressa o próprio *Venerabilis Inceptor* no prólogo às *Oito questões*:

Com efeito, assumirei o papel daquele que expõe a questão e examinarei muitíssimas vezes as opiniões contrárias, não só aquelas das quais discordo, mas também aquelas com as quais concordo, sem, no entanto, nunca deixar transparecer a minha própria convicção.¹⁶

E mais adiante, discorrendo sobre a primeira questão discutida nas *Octo quaestiones*, afirma: “[...] nesse opúsculo decidi externar apenas as opiniões de outrem”¹⁷.

Naturalmente, esse aspecto bastante peculiar não passaria despercebido aos especialistas e comentadores que têm

¹⁴ Trata-se do padrão acadêmico de argumentação empregado pelos filósofos escolásticos: as questões “são analisadas sob todos os ângulos possíveis, com argumentos pró e contra e, ao final, de um lado é proposta uma *determinatio* ou resposta conclusiva para cada problema apresentado e, de outro, são refutados os argumentos alegados a favor das opiniões contrárias” (SOUZA, *As relações de poder na Idade Média Tardia*, p. 104).

¹⁵ Tal procedimento também pode ser percebido no *Dialogus*: “[...] no *Dialogus*, como um todo, e no *Octo quaestiones*, conquanto as tenha igualmente exposto [suas ideias], o fez à maneira acadêmico-escolástica, sob a forma de um debate, em que também foram apresentadas e discutidas as teses contrárias à sua [...]” (SOUZA, *Introdução*. In: OCKHAM, *Obras Políticas*, p. 13). Conferir, ainda: SOUZA, *Ockham e a origem da sua análise sobre a noção de plenitudo potestatis*, pp. 136-139.

¹⁶ OCKHAM, *Oito questões*, prólogo, Trad. Souza, p. 19.

¹⁷ OCKHAM, *Oito questões*, questão I, cap. 5, Trad. Souza, p. 38.

interpretado as obras do *Venerabilis Inceptor*. Segundo Ghisalberti, nas *Octo quaestiones*, Ockham se limitou a “apresentar numerosas soluções, aquelas todas que possuem um certo crédito, sem manifestar por qual delas ele se inclina, declarando-se convencido de contribuir de tal modo para o crescimento e a difusão da verdade”¹⁸. Conforme Souza, “convém notar, diferentemente de como agiam os *magistri* de então, o *Menorita Inglês* explicitamente não propôs uma *solutio* ou *determinatio* para cada um dos problemas discutidos ao final das próprias *quaestiones principales*”¹⁹.

Uma breve análise da estrutura da primeira questão das *Octo quaestiones* é suficiente para elucidar o *modus philosophandi* empregado por Ockham nessa obra. Ora, nessa questão “[...] em primeiro lugar, se discute se o supremo poder espiritual e o supremo poder temporal, dadas as suas naturezas, diferem entre si, por oposição, de maneira que, formal e simultaneamente não possam estar nas mãos duma mesma pessoa”²⁰. Em resposta a tal problema, no capítulo 1, é apresentada a primeira opinião, contendo cinco argumentos contrários à *plenitudo potestatis papalis* (plenitude do poder papal)²¹. No capítulo 2 é apresentada a segunda opinião que está fundamentada em nove argumentos favoráveis à plenitude do poder papal. O capítulo 3 contém a terceira opinião, opinião intermediária, mas favorável à plenitude do poder, e a continuação desta terceira opinião (intermediária), no capítulo 4, se revela contrária à plenitude do poder dos pontífices.

No capítulo 5, favorável à *plenitudo potestatis* e paralelo ao capítulo 18, tem-se a resposta dos defensores da terceira opinião aos cinco argumentos do capítulo 1. Do capítulo 6 ao capítulo 17, todos com argumentação contrária à *plenitudo potestatis*, Ockham

¹⁸ GHISALBERTI, *Guilherme de Ockham*, p. 272.

¹⁹ SOUZA, *Introdução*. In: OCKHAM, *Oito questões*, p. 11.

²⁰ OCKHAM, *Oito questões*, questão I, cap. 1, Trad. Souza, p. 21.

²¹ Trata-se em uma doutrina bíblico-teológica, segundo a qual “o papa possui a plenitude do poder nas esferas espiritual e temporal, de tal modo que pode fazer tudo o que quiser, desde que não seja expressamente contra a lei divina nem contra o direito natural, embora possa ser contra o direito dos povos, o direito civil e o canônico” (OCKHAM, *Oito questões*, questão I, cap. 2, Trad. Souza, p. 23).

apresenta respostas dos defensores da terceira opinião aos nove argumentos contidos no capítulo 2. No capítulo 18, paralelo ao capítulo 5, tem-se uma resposta geral dos defensores da terceira opinião aos cinco argumentos do capítulo 1. No capítulo 19 Ockham apresenta respostas aos argumentos apresentados no capítulo 4, no qual se expôs a terceira opinião que é contrária à segunda. Por fim, no capítulo 20, são apresentadas as respostas dos defensores da primeira opinião aos argumentos dos capítulos 2 e 3²².

Assim sendo, nas *Octo quaestiones*, Ockham se vale de um procedimento metodológico *sui generis* se comparado ao que, ordinariamente, era empregado pelos escolásticos. Com efeito, o que se percebe nessa obra do *Venerabilis Inceptor* é, tão somente, a primeira parte da *disputatio*, isto é, a apresentação de diferentes teses, algumas extremas e outras intermediárias, não havendo, contudo, uma *determinatio* final, mas apenas a discussão das mesmas entre si. Desse modo, o paradigma metodológico-filosófico das *Octo quaestiones* poderia ser definido como um *modus philosophandi sine determinatione*, isto é, um procedimento disputativo sem a propositura de uma solução ao final da disputa.

5. O *modus philosophandi* do *Breviloquium*

Em contraposição ao *modus philosophandi* das *Octo quaestiones*, e significativamente diverso deste, está o paradigma metodológico presente no *Brevilóquio sobre o principado tirânico*, no qual Ockham manifesta de forma aberta e direta sua opinião a respeito dos temas ali abordados²³. Assim se lê no prólogo ao *Breviloquium*:

A fim de também não ser devidamente contado entre os que, receando perder os favores humanos, temem falar livremente,

²² Conferir: OCKHAM, *Oito questões*, questão I, Trad. Souza, pp. 21-97.

²³ Tal procedimento também pode ser percebido no *Sobre o poder dos imperadores e dos papas*, no *Tratado contra Benedito*, no *Pode um príncipe* e na *Consulta sobre uma questão matrimonial*: “[...] nos mencionados pequenos tratados políticos, bem como no *Brevilóquio*, o *Venerabilis Inceptor* explicitou claramente suas ideias [...]” (SOUZA, *Introdução*. In: OCKHAM, *Obras Políticas*, p. 13).

esforçar-me-ei neste opúsculo para, com voz livre, impugnar os erros daqueles que, não contentes com os próprios direitos, não se atemorizam em lançar mão nos direitos divinos e humanos dos outros, confiados no favor e no poder temporal”.²⁴

E na página seguinte: “nesta obra procederei relegando o ornamento das palavras, porque não procederei apenas apresentando opiniões, como no citado *Diálogo* e em outras obras [*ad exemplum*, as *Oito questões*], mas afirmarei claramente algumas opiniões, e noutras, sem afirmar temerariamente, opinarei”²⁵. Tal postura é, igualmente, identificada pelos que se especializaram no *corpus ockhamisticum*: “neste tratado, ao contrário [das *Octo quaestiones* e do *Dialogus*], externa claramente suas opiniões em torno das questões tratadas” [...]²⁶. E, ainda, no *Breviloquium* “Ockham dá a conhecer seu pensamento político”²⁷.

De fato, o *Breviloquium* está longe de ser um elenco de opiniões alheias ao próprio pensamento de Ockham ou, ao menos, não assumidas explicitamente por ele. O que se observa, efetivamente, é um pensador com uma posição fortemente definida, assumida e defendida com ampla argumentação. Com efeito, nas obras em apreço os *modi philosophandi* são distintos, entretanto, o tema geral sobre o qual versam é o mesmo, ou seja, o núcleo temático do *Breviloquio* permanece sendo a mesma *plenitudo potestatis papalis* já debatida nas *Oito questões*. Contudo, nesse novo contexto, até mesmo a própria definição de plenitude do poder papal já apresenta elementos críticos, notadamente ausentes da definição apresentada nas *Oito questões*²⁸.

²⁴ OCKHAM, *Breviloquio*, prólogo, Trad. De Boni, p. 27.

²⁵ OCKHAM, *Breviloquio*, prólogo, Trad. De Boni, p. 28.

²⁶ SOUZA & DE BONI, *Introdução*. In: OCKHAM, *Breviloquio*, p. 18.

²⁷ GHISALBERTI, *Guilherme de Ockham*, p. 273.

²⁸ “Como em certos textos, que muitos respeitam como autênticos, encontra-se assertivamente escrito que o papa tem na terra a plenitude do poder, alguns, chamados sumos pontífices, lançaram-se não somente em erros, mas também em injúrias e iniquidades evidentiíssimas, por ignorarem o verdadeiro sentido destas palavras. Desejando, pois, mostrar qual seja a raiz destes erros, e o que pode ela produzir, começarei por esta plenitude, da qual alguns afirmaram que o papa a recebeu de Cristo de tal modo que pode por direito, tanto no temporal como no espiritual, tudo que não

O primeiro e principal argumento contra a plenitude do poder papal, mediante o qual Ockham manifesta de forma clara e explícita sua postura, marcadamente anti-hierocrática, é o argumento da liberdade²⁹. No segundo livro do *Brevilóquio*, de forma contundente, o *Venerabilis Inceptor* inicia sua argumentação contra a plenitude do poder papal, a respeito da qual afirma:

Esta asserção não só é falsa e perigosa para a comunidade dos fiéis, mas considero-a também herética. Em primeiro lugar, mostrarei que é herética, porque contradiz manifestamente as Escrituras divinas. A lei evangélica não é de maior, mas de menor servidão, se comparada com a mosaica, e por isso é chamada por Tiago de lei da liberdade.³⁰

Ora, como a doutrina da *plenitudo potestatis papalis* está fundamentada, predominantemente, nas *Sagradas Escrituras*, de modo particular, no *Evangelho de Mateus*³¹, Ockham procura na própria *Bíblia* argumentos com os quais possa refutar a pretensão papal de poder ilimitado. Assim sendo, arrola seis perícopes³² nas quais fica patente que a lei cristã é uma lei de liberdade e não de

repugna ao direito natural ou à lei divina [...]” (OCKHAM, *Brevilóquio*, livro II, cap. 1, Trad. De Boni, pp. 45-46).

²⁹ Nas obras políticas de Guilherme de Ockham “ocorre um uso inusitado, a seu tempo, da noção de liberdade. Como diz Lagarde, ‘a originalidade [de Ockham] sobre todos os seus predecessores foi haver invocado um novo *slogan* para opor-se às investidas do espiritual sobre o temporal: o da *liberdade cristã*’. A plenitude de poder que se arrogava o papado seria a negação de toda a forma de liberdade, e o Autor entende que o cristianismo é a ‘lei da perfeita liberdade’. Tal formulação é, talvez, o melhor achado retórico de Ockham” (ESTEVÃO, *Liberdade e presciência em Ockham*, p. 369). “Plenitude do poder e liberdade são conceitos contraditórios, que se excluem mutuamente: a plenitude do poder é algo que destrói tanto o cristão quanto o cidadão, porque rouba-lhes a liberdade” (DE BONI, “Estado” e “sociedade civil” em *Guilherme de Ockham*, p. 305). Conferir, por exemplo: BORGES, *O Argumentum Libertatis na Opera Política de Guilherme de Ockham*, *passim*.

³⁰ OCKHAM, *Brevilóquio*, livro II, cap. 3, Trad. De Boni, p. 47.

³¹ “Alguns procuram reforçar esta asserção principalmente com aquelas palavras de Cristo a Pedro (*Mateus* 16, 19): ‘Eu te darei as chaves do reino dos céus. Tudo o que ligares sobre a terra será ligado nos céus e tudo o que desligares sobre a terra será desligado nos céus’. Com estas palavras, como parece, Cristo prometeu a Pedro tal plenitude de poder, que ele, sem qualquer exceção, pode tudo na terra” (OCKHAM, *Brevilóquio*, livro II, cap. 2, Trad. De Boni, p. 46).

³² Conferir: *Tiago* 25; *Atos* 15; *Gálatas* 2, 4 e 5; *II Coríntios* 3.

servidão, de modo que, pela lei cristã, ninguém pode tornar-se escravo do papa, nem pode ele destituir qualquer rei de seu reino, nem espoliar qualquer fiel, nem impor à Cristandade a observância de preceitos onerosos. Em outras palavras, a lei cristã garante, aos cristãos e aos pagãos, a intangibilidade de seus direitos e liberdades³³.

A argumentação a respeito da liberdade evangélica demonstra, nitidamente, o quão explícito e manifesto é o *Menorita Inglês* no que tange a sua posição contrária às teses hierocráticas, segundo as quais, o pontífice romano possuiria uma plenitude de poder nas esferas espiritual e temporal. Com efeito, o que se observa nessa obra é, notadamente, a presença de uma *determinatio* (ou *solutio*) apresentada de forma categórica e contundente. No *Brevilóquio* não se constata a exposição inicial de teses diversas e contraditórias, como é típico nas *disputationes*, ao final da qual se propõe a *determinatio*. Ao contrário, o que aqui se percebe é unicamente a presença desta *determinatio* assumida, defendida e fundamentada de forma a não deixar dúvida sobre qual seja a posição do pensador. Dessa maneira, o paradigma metodológico-filosófico do *Breviloquium* poderia ser definido como um *modus philosophandi cum determinatione*, isto é, um procedimento resolutivo com a propositura explícita de uma solução ou determinação.

6. A metodologia ockhamiana de ensino de Filosofia

Pelo que foi exposto nas subseções anteriores, conclui-se que nas *Obras Políticas* de Ockham há, nitidamente, um duplo procedimento metodológico-filosófico ou, mesmo, dois paradigmas metodológico-filosóficos ou *modi philosophandi*, quais sejam, o arrolar de opiniões *sine determinatione* e a defesa de uma tese *cum determinatione*. Para sustentar essa distinção foram tomadas apenas duas obras, as *Octo quaestiones* e o *Breviloquium*. Contudo, o *modus philosophandi sine determinatione* também pode ser

³³ “Não só os direitos dos imperadores, dos reis e de outros devem ser excetuados do poder concedido a Pedro e a seus sucessores por aquelas palavras de Cristo: ‘Tudo que ligares’, mas também as liberdades concedidas aos mortais por Deus e pela natureza [...]” (OCKHAM, *Brevilóquio*, livro II, cap. 17, Trad. De Boni, pp. 76-77).

observado no *Dialogus* e o *modus philosophandi cum determinatione*, igualmente, pode ser percebido no *Contra Benedictum*, no *An princeps*, na *Consultatio*, no *De imperatorum* e nas obras em que o *Menorita Inglês* discorre sobre a polêmica da pobreza evangélico-franciscana.

O objetivo deste ensaio, como já mencionado na primeira seção, é sustentar a existência de uma possível metodologia de ensino de Filosofia subjacente às *Obras Políticas* de Guilherme de Ockham, a qual poderia representar uma significativa e concreta diretriz frente às atuais discussões concernentes ao ensino de Filosofia na Educação Básica. Ora, proceder *sine determinatione* nada mais é que fazer História da Filosofia e proceder *cum determinatione* nada mais é que fazer Filosofia, ou seja, filosofar. Em outras palavras, o *modus philosophandi sine determinatione* é, em suma, História da Filosofia e o *modus philosophandi cum determinatione* é, ao invés, a própria Filosofia ou, mais propriamente, o filosofar. Concretamente, essa metodologia ockhamiana de ensino de Filosofia, inspirada nos *modi philosophandi* utilizados pelo *Venerabilis Inceptor* em sua *Opera Política*, compor-se-ia de três momentos:

a) A propositura do problema

Um problema é o ponto de partida para qualquer processo investigativo, seja ele filosófico, científico, religioso, mitológico ou, mesmo, do senso comum. Com efeito, no que tange às especulações filosóficas, a existência preliminar de um problema se faz ainda mais necessária e imperativa. Ora, como já foi explanado, o escolástico procedimento disputativo e resolutivo presente nas *Obras Políticas* de Ockham tem seu início com a propositura de um problema filosófico³⁴. A lista de problemas filosóficos é, naturalmente, extensa, pois aos múltiplos

³⁴ A título de exemplo, conferir o problema elucidado na quarta seção, acerca do *modus philosophandi* das *Octo quaestiones*: o supremo poder espiritual e o supremo poder temporal, dadas as suas naturezas, diferem entre si, por oposição, de maneira que, formal e simultaneamente não possam estar nas mãos duma mesma pessoa?

problemas ditos clássicos se somam inúmeros outros que são continuamente apresentados pela realidade cotidiana.

Com efeito, ao “dar sua aula de Filosofia”, o professor deve, antes de mais nada, propor aos seus alunos um problema filosófico, seja ele clássico ou cotidiano, fazendo com que os discentes se apropriem do problema e desejem uma solução para ele. Ademais, a existência do problema não é imprescindível apenas ao ensino de Filosofia, uma vez que a atividade filosófica como um todo requer a propositura de um problema. Toda e qualquer Filosofia só fará sentido se representar uma resposta a um determinado problema³⁵.

b) A revisão *sine determinatione*

Em seguida, havendo um problema filosófico (clássico ou cotidiano) a ser respondido, se recorre à História da Filosofia, revisando tudo quanto tem sido dito em relação ao problema em pauta pelos inúmeros filósofos que viveram (ou ainda vivem). Com efeito, arrolar diferentes opiniões a respeito de um problema que se está investigando, isto é, realizar uma ampla revisão de tudo quanto foi dito, ao longo do tempo e em diferentes lugares, por distintos pensadores, muitos deles divergentes entre si, nada mais é do que fazer História da Filosofia. Trata-se, efetivamente, de considerar todas as contribuições teóricas e práticas que foram formuladas por aqueles que viveram e pensaram antes nós.

Todavia, essa revisão das teorias elaboradas pelos incontáveis filósofos deve ser empreendida, inicialmente, *sine determinatione*, isto é, sem que o aluno, professor e/ou filósofo

³⁵ Aqui seria necessário um desenvolvimento mais minucioso do conceito de problema: (1) o que é um problema realmente problemático? (2) o que é um pseudoproblema? (3) o que é e o que não é um problema filosófico? (4) o que é um problema filosófico clássico? (5) o que é um problema filosófico cotidiano? Entretanto, como tal conceituação tornar-se-ia demasiadamente longa, é oportuno que a essa finalidade seja dedicado um trabalho específico a ser elaborado em outra ocasião. Para este momento, com efeito, parece suficiente apenas assinalar a imprescindibilidade do problema como ponto de partida tanto do ensino de Filosofia como de toda e qualquer atividade filosófica.

determine de imediato qual seja e qual não seja a correta, a mais adequada ou a mais consistente. Nesse primeiro procedimento, portanto, não se deve assumir nem rechaçar apressadamente nenhuma posição, antes, é preciso compreendê-las *sine determinatione*, ou seja, é preciso que se faça uma revisão sem pressa e sem preconceitos, simplesmente mapeando e acolhendo, por assim dizer, todas as possíveis soluções que forem encontradas³⁶.

c) A assunção *cum determinatione*

Por fim, tendo sido realizada a revisão *sine determinatione* (isto é, um amplo mapeamento das possíveis respostas oferecidas pelos filósofos ao problema em pauta), o aluno, o professor e/ou o filósofo estarão em condições de deliberar e especular autonomamente sobre o problema em questão, determinando qual das respostas encontradas, segundo seu ponto de vista, ofereceria a solução mais plausível ao problema que se está investigando.

Tanto se pode aceitar integralmente (ou mesmo parcialmente) uma das respostas, como também se pode elaborar uma nova teoria que melhor responda ao problema. Contudo, em ambos os casos, se faz imprescindível a assunção *cum determinatione*, isto é, assumir abertamente uma posição frente ao problema em análise. Este último procedimento *cum determinatione*, no qual se assume uma posição, se argumenta em favor dela ou se elabora uma opinião original, é o que se pode chamar de Filosofia ou, simplesmente, de filosofar³⁷.

³⁶ Far-se-ia necessário, ainda, uma delimitação de critérios para a seleção de autores e para a revisão das obras, no entanto, também é assunto extenso que demanda um trabalho à parte. Por ora, basta salientar que (1) a revisão deve ser a mais abrangente possível, tanto no que se refere aos períodos históricos como no que concerne aos autores e suas obras, e (2) sempre se deve esclarecer e, também, justificar, quais os recortes que estão sendo realizados (por exemplo: dois, cinco ou dez autores por período histórico; quatro ou cinco obras de cada autor etc.).

³⁷ Há mais um aspecto que demanda esclarecimento: do ponto de vista metodológico, tanto (1) a propositura do problema, quanto (2) a revisão e (3) a assunção, devem (ou deveriam) ser mantidas, sem alteração, nesta tríade sucessiva de etapas que foram elencadas. Todavia, no que diz respeito ao nível de complexidade do tema abordado,

7. Considerações finais

Essa metodologia de ensino de Filosofia, que procurei depreender da *Opera Política* de Guilherme de Ockham, não é uma inovação nem uma descoberta revolucionária, mas apenas mais uma tentativa de legitimação e de fundamentação de um procedimento que, frequentemente, já vem sendo teorizado e aplicado por muitos professores e filósofos, qual seja, apropriar-se do cabedal filosófico desenvolvido pelos filósofos e, a partir deste, organizar e elaborar o próprio pensamento³⁸. Com efeito, depois de reconhecer *sine determinatione* o pensamento de autores de diferentes tempos e lugares, investigando o que eles pensaram a respeito de um dado problema, o especulador está em condições de deliberar com o próprio pensamento, ou seja, proceder autonomamente *cum deternimatione* e eleger a melhor solução ao problema em pauta ou, mesmo, elaborar uma nova resposta.

Assim sendo, os dois procedimentos e/ou paradigmas metodológico-filosóficos subjacentes às *Obras Políticas* de Guilherme de Ockham, a saber, o *modus philosophandi sine determinatione* e o *modus philosophandi cum determinatione*, constituem uma plausível metodologia de ensino de Filosofia que, (1) motivada pela existência de um problema, (2) parte da revisão do pensamento pensado e (3) conduz à autonomia especulativa e

deve haver uma adequação (transposição didática) ao contexto de ensino no qual os alunos estão inseridos. Com efeito, uma coisa é utilizar essa metodologia com alunos do Ensino Fundamental de uma escola rural, outra muita diversa é empregá-la com jovens urbanos que cursam o Ensino Médio. Portanto, o método é geral, mas o modo de aplicá-lo é sempre particular e dependente do contexto concreto.

³⁸ Um bom exemplo é a “didática filosófica” proposta por Silvio Gallo, ou melhor, seus “quatro passos didáticos” para o ensino de Filosofia: “sensibilização”, “problematização”, “investigação” e “conceitualização” (GALLO, *Filosofia na Educação Básica: uma propedêutica à paciência do conceito*, pp. 389-401; GALLO, *Metodologia do ensino de Filosofia: uma didática para o Ensino Médio*, pp. 94-98). Ora, a metodologia ockhamiana que estou aqui propondo, em face à sua similaridade com os passos didáticos de Gallo, não perde sua originalidade nem retira o mérito da didática de Gallo. Ao contrário, minha proposta metodológico-filosófica corrobora o trabalho de Gallo e este, igualmente, oferece maior sustentação ao meu arrazoado.

deliberativa do pensamento pensante. Trata-se, portanto, de uma metodologia cujo *télos*, ou finalidade última, é a autonomia e a liberdade do pensamento, isto é, visa conduzir o, inicialmente, revisor de pensamentos já pensados à determinação ou livre formulação do próprio pensamento, seja ele concorde ou discorde dos pensamentos anteriores, e isto, em última análise, é propriamente Filosofia ou filosofar.

Referências bibliográficas

Algumas obras de Ockham

OCKHAM, Guilherme de. **Brevilóquio sobre o principado tirânico.**

Tradução de Luis Alberto De Boni. Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. *Consulta sobre uma questão matrimonial.* Tradução de José Antônio de C. R. de Souza. In: **Obras Políticas.** Porto Alegre: EDIPUCRS; USF, 1999, pp. 150-162.

_____. **Oito questões sobre o poder do papa.** Tradução de José Antônio de C. R. de Souza. Porto Alegre: EDIPUCRS; USF, 2002.

_____. *Pode um príncipe.* Tradução de José Antônio de C. R. de Souza. In: **Obras Políticas.** Porto Alegre: EDIPUCRS; USF, 1999, pp. 79-141.

_____. *Quodlibeta Septem.* Editado por Joseph C. Wey. In: **Opera Theologica.** Volume 9. New York: Saint Bonaventure University, 1980.

_____. *Sobre o poder dos imperadores e dos papas.* Tradução de José Antônio de C. R. de Souza. In: **Obras Políticas.** Porto Alegre: EDIPUCRS; USF, 1999, pp. 170-254.

_____. **Terceira Parte do Diálogo.** Tradução, introdução e notas de José Antônio de C. R. de Souza. Vila Nova de Famalicão: Edições Húmus, 2012 [em verdade, 2016].

_____. *Tratado contra Benedito [livro VI].* Tradução de José Antônio de C. R. de Souza. In: **Obras Políticas.** Porto Alegre: EDIPUCRS; USF, 1999, pp. 25-71.

Demais referências

ALMEIDA JÚNIOR, José Benedito de. *Fundamento teórico-metodológico do ensino de Filosofia*. In: **Educação em Revista**, Marília, v. 12, n. 1, 2011, pp. 39-50.

BORGES, William Saraiva. *O Argumentum Libertatis na Opera Política de Guilherme de Ockham*. In: **Aproximação**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, 2015, pp. 70-86.

CERLETTI, Alejandro. *Enseñanza filosófica: notas para la construcción de un campo problemático*. In: **Educação e Filosofia**, Uberlândia, v. 22, n. 44, 2008, pp. 43-54.

_____; KOHAN, Walter Omar. **A Filosofia no Ensino Médio: caminhos para pensar seu sentido**. Brasília: UNB, 1999.

DE BONI, Luis Alberto. “Estado” e “sociedade civil” em Guilherme de Ockham. In: **De Abelardo a Lutero: estudos sobre Filosofia Prática na Idade Média**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, pp. 283-316.

ESTÊVÃO, José Carlos. *Liberdade e presciência em Ockham*. In: **Veritas**, Porto Alegre, v. 45, n. 3, 2000, pp. 369-380.

FALBEL, Nachman. **Os Espirituais Franciscanos**. São Paulo: Perspectiva, 1995.

FÁVERO, Altair Alberto; RAUBER, Jaime; KOHAN, Walter Omar (Orgs.). **Um olhar sobre o ensino de Filosofia**. Ijuí: UNIJUI, 2002.

GALLO, Silvio. *Filosofia na Educação Básica: uma propedêutica à paciência do conceito*. In: RIBAS, Maria Alice Coelho *et al.* (Orgs.). **Filosofia e Ensino: a Filosofia na escola**. Ijuí: UNIJUI, 2005, pp. 389-401.

_____. **Metodologia do ensino de Filosofia: uma didática para o Ensino Médio**. Campinas: Papyrus, 2014.

_____; DANELON, Márcio; CORNELLI, Gabriele (Orgs.). **Ensino de Filosofia: teoria e prática**. Ijuí: UNIJUI, 2004.

_____, KOHAN, Walter Omar (Orgs.). **Filosofia no Ensino Médio**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

GHEDIN, Evandro. **Ensino de Filosofia no Ensino Médio**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2009.

- GHISALBERTI, Alessandro. **Guilherme de Ockham**. Tradução de Luis Alberto De Boni. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- GONÇALVES, Rita de Athayde. *Considerações sobre o ensino de Filosofia como um problema filosófico*. In: GONÇALVES, Rita de Athayde; RIBAS, Maria Alice Coelho; CENCI, Márcio Paulo (Orgs.). **Filosofia e interfaces: 50 anos do Curso de Filosofia da UNIFRA**. Santa Maria: UNIFRA, 2010, pp. 39-56.
- HORN, Geraldo Balduino. **Ensinar Filosofia: pressupostos teóricos e metodológicos**. Ijuí: UNIJUI, 2009.
- LEITE JUNIOR, Pedro. *Ockham*. In: PECORARO, Rossano (Ed.). **Os Filósofos: Clássicos da Filosofia de Sócrates a Rousseau**. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: PUC Rio, 2008, pp. 165-189.
- MURCHO, Desidério. *A natureza da Filosofia e o seu ensino*. In: **Educação e Filosofia**, Uberlândia, v. 22, n. 44, 2008, pp. 79-99.
- OBIOLS, Guillermo. **Uma introdução ao ensino de Filosofia**. Ijuí: UNIJUI, 2002.
- PEÑA EGUREN, Esteban. **La Filosofía Política de Guillermo de Ockham: relación entre potestad civil y potestad eclesiástica (estudio sobre el “Dialogus, pars III”)**. Madrid, Encuentro, 2005.
- RAMOS, Cesar Augusto. *Aprender a filosofar ou aprender a filosofia: Kant ou Hegel?* In: **Transformação**, Marília, v. 30, n. 2, 2007, pp. 197-217.
- RODRIGO, Lidia Maria. **Filosofia em sala de aula: teoria e prática para o Ensino Médio**. Campinas: Autores Associados, 2009.
- SOUZA, Draiton Gonzaga de; SARDI, Sérgio Augusto; CARBONARA, Vanderlei (Orgs.). **Filosofia e Sociedade: perspectivas para o ensino de Filosofia**. Ijuí: UNIJUI, 2007.
- SOUZA, José Antônio de C. R. de. **As relações de poder na Idade Média Tardia: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham**. Porto Alegre: EST; Porto: FLUP, 2010.
- _____. *Introdução*. In: OCKHAM, Guilherme de. **Obras Políticas**. Porto Alegre: EDIPUCRS; USF, 1999, pp. 11-24; 75-78; 145-149; 165-169.

_____. *Introdução*. In: OCKHAM, Guilherme de. **Oito questões sobre o poder do papa**. Porto Alegre: EDIPUCRS; USF, 2002, pp. 7-17.

_____. *Ockham e a origem da sua análise sobre a noção de plenitudo potestatis*. In: D'AMICO, Claudia; TURSI, Antonio (Eds.). **Studium Philosophiae: textos en homenaje a Silvia Magnavacca**. Buenos Aires: Rthesis, 2014, pp. 136-151.

_____; DE BONI, Luis Alberto. *Introdução*. In: OCKHAM, Guilherme de. **Brevilóquio sobre o principado tirânico**. Petrópolis: Vozes, 1988, pp. 11-24.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. **A universidade medieval**. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

VASCONCELLOS, Manoel. *O poder e a liberdade: poder espiritual e temporal segundo Guilherme de Ockham*. In: VASCONCELLOS, Manoel; SILVA, Lucas (Orgs.). **Studia Mediaevalia**. Pelotas: Santa Cruz, 2011, pp. 167-187.