

A sabedoria atemporal

Uma jornada pela Filosofia Medieval no XX Encontro da ANPOF

Matteo Raschietti
(Organizador)

COLEÇÃO
ANPOF
XX
ENCONTRO



Entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, a cidade de Recife recebeu o XX Encontro de Filosofia da ANPOF, um evento que reuniu pesquisadores, docentes e estudantes em torno das mais diversas questões filosóficas. Com a participação de 73 Grupos de Trabalho, o encontro consolidou-se como um espaço essencial para o intercâmbio acadêmico, promovendo debates aprofundados sobre temas que atravessam a história da filosofia e suas interfaces com outras áreas do conhecimento.

A sabedoria atemporal
Uma jornada pela Filosofia Medieval
no XX Encontro da ANPOF

**A sabedoria atemporal
Uma jornada pela Filosofia Medieval
no XX Encontro da ANPOF**

Matteo Raschietti

Organizador



Gerente Editorial

Junior Cunha

Conselho Editorial

Ana Karine Braggio

Gustavo Rohte de Oliveira

Jaqueline Thais de Souza

José Francisco de Assis Dias

Júlio da Silveira Moreira

Pietra Maria Gulak Welter

Reginaldo César Pinheiro

Ronaldo de Oliveira

Produção Editorial

Ammy Lee Vitória

Daniela Valentini

José Luiz G. Mariani

Medéia Lais Reis

Mônica Chiodi

Instituto Quero Saber

www.institutoquerosaber.org

editora@institutoquerosaber.org

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

S115

A sabedoria atemporal: uma jornada pela filosofia medieval no XX Encontro da ANPOF / organizador, Matteo Raschietti. 1. ed. (ebook) - Toledo, Pr.: Instituto Quero Saber, 2025.
252 p. (Coleção do XX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF)

Modo de Acesso: World Wide Web:

www.institutoquerosaber.org

ISBN: 978-65-5121-173-7

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.174>

1. Filosofia.

CDD 22. ed. 190

Rosimarizy Linaris Montanhano Astolphi – Bibliotecária CRB/9-1610

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

ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2025-2026

Janyne Sattler (UFSC), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Wanderson Flor do Nascimento (UnB), secretário-adjunto

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

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste), tesoureira-adjunta

Halina Leal (PUCPR), diretora de comunicação

Mariana Claudia Broens (Unesp), diretora editorial

Conselho Fiscal

Érico Andrade (UFPE)

Susana de Castro (UFRJ)

Adriano Correia (UFG)

Diretoria 2023-2024

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Tessa Moura Lacerda (USP), secretária-adjunta

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

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

Georgia Cristina Amitrano (UFU), diretora de comunicação

Solange Aparecida de Campos Costa (UESPI), diretora editorial

Conselho Fiscal

Taís Silva Pereira (PPFEN-CEFET/RJ)

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste)

Castor Bartolomé Ruiz (Unisinos)

Apresentação da Coleção do XX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF

Entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, a cidade de Recife recebeu o XX Encontro de Filosofia da ANPOF, um evento que reuniu pesquisadores, docentes e estudantes em torno das mais diversas questões filosóficas. Com a participação de 73 Grupos de Trabalho, o encontro consolidou-se como um espaço essencial para o intercâmbio acadêmico, promovendo debates aprofundados sobre temas que atravessam a história da filosofia e suas interfaces com outras áreas do conhecimento.

Os trabalhos apresentados neste encontro refletem a pluralidade da pesquisa filosófica no Brasil, abordando desde questões clássicas da metafísica e da epistemologia até discussões urgentes sobre raça, gênero, decolonialidade e filosofia da deficiência.

Os livros que agora publicamos reúnem os trabalhos apresentados no XX Encontro da ANPOF, preservando a riqueza das reflexões desenvolvidas durante o evento. Cada artigo representa uma contribuição valiosa para o avanço do debate filosófico e para o fortalecimento das comunidades acadêmicas que buscam compreender e transformar a realidade por meio do pensamento crítico. Mais do que um registro, estas publicações são um convite à continuidade das discussões iniciadas no encontro, abrindo caminho para novas investigações e diálogos.

Agradecemos a todos os participantes que contribuíram para a realização deste evento e para a produção deste material. Que estas publicações possam servir de inspiração e referência para pesquisadores, estudantes e interessados na filosofia, reafirmando o papel fundamental da ANPOF no fomento à pesquisa e à circulação do conhecimento filosófico no Brasil.

Solange Costa
Diretora editorial da ANPOF
Biênio 2023-2024

Sumário

Apresentação.....	11
A gênese do conceito de caridade no pensamento inicial de Santo Agostinho	15
Fernanda Ribeiro de Almeida	
O conceito de verdade e a relação entre certeza e crença em Fārābī	27
Francisca Galiléia Pereira da Silva	
A faculdade racional e a certeza do conhecimento segundo al-Fārābī.....	43
Virgínia Braga da Silva Santos	
Considerações sobre Território e Identidade Nacional a partir da Filosofia de al-Fārābī	63
Maykel Honney Souza Lobo	
A discussão sobre o intelecto no <i>De XV problematibus</i> de Alberto Magno	87
Matteo Raschietti	
Pedro da Espanha e o ensino de Lógica na Universidade Medieval.....	107
Fernanda A. Galina	
A noção de princípio de demonstração nos comentários do século XIII aos <i>Segundos Analíticos</i>	117
Anselmo Tadeu Ferreira	
As “paixões da alma” e o aperfeiçoamento moral da pessoa humana, segundo Tomás de Aquino (<i>S. Th.</i> I-II, q. 22-24).....	133
Rodrigo Aparecido de Godoi	
A utilização da noção de infinito potencial e infinito em ato por Santo Tomás de Aquino	151
Maryane Stella Pinto	

Ideias eternas e a constituição inteligível do real: fundamentos do realismo tomasiano	165
Jefferson Luis Rodrigues de Farias	
Conhecimento dos primeiros princípios da lei natural segundo Tomás de Aquino	183
João Gabriel Haiek Elid Nascimento	
Considerações sobre a ética na antropologia e na política de Ockham	199
Cláudio André Lottermann	
Estética medieval e embates políticos entre Franciscanos e Dominicanos na obra <i>O Nome da Rosa</i>	209
Cristiano Dias da Silva	
Um estudo comparativo de dois manuais de lógica do século XVII: a <i>Lógica Mexicana</i> de Rubio e o <i>Cursus Artium Complutensis</i>, O.C.D	231
Estéfano Elias Risso	

Apresentação

A filosofia medieval é um campo de reflexão que transcende os séculos, conectando o pensamento clássico à modernidade por meio de um diálogo rico e profundo. Mais do que um período de transição, a Idade Média foi um laboratório intelectual onde razão e fé se encontraram, produziram sínteses surpreendentes e lançaram as bases para muitos dos debates filosóficos que perduram até hoje.

Esta coletânea de textos reúne algumas das mais significativas contribuições desse período, apresentando a diversidade de temas, abordagens e questionamentos que marcaram o pensamento medieval. Dos debates sobre a existência de Deus e a natureza da alma às investigações sobre lógica, ética e política, os textos aqui selecionados refletem o vigor e a complexidade dessa tradição filosófica.

O XX Encontro da ANPOF realizado em Recife (PE) de 30/09 a 04/10 de 2024 coincidiu com o 750º aniversário da morte de Tomás de Aquino (1224/1226 – 7 de março de 1274), cuja atualidade do pensamento comprova a necessidade e a importância de estudar, refletir, escrever, discutir sobre a Filosofia Medieval, e nada melhor do que o Encontro da ANPOF para tornar visível tudo isso: com efeito, pelo menos 30% das apresentações do *GT Filosofia na Idade Média* versaram sobre o pensamento do *Doctor angelicus*. Que ele seja ainda atual é evidente, pelo menos, por dois motivos: em primeiro lugar, por sua incomparável maestria em articular um raciocínio rigoroso, marcado por uma lógica férrea, em que toda passagem argumentativa é sempre comprovada e nunca apodítica, em uma época como a nossa em que essa

habilidade está em grande parte perdida, mesmo entre acadêmicos e pessoas comuns, onde o emocionalismo, ou seja, a razão subjugada às paixões, aos sentimentos, é dominante. Em segundo lugar, pelo fato de a filosofia de Tomás nos compelir para buscar aquela premissa (sobre a qual toda sua reflexão se baseia) que é inatacável, uma premissa que, em vez disso, é fortemente questionada: algo existe. O ser é o primeiro dado da razão e é uma evidência inescapável. Sob a influência de sua fé religiosa, Tomás, junto com tantos outros pensadores e pensadoras medievais antes e depois dele, deu origem a uma visão do mundo, do homem e de Deus que, até certo ponto, é nova na história da humanidade e que pode ser considerada, em certo sentido, filosófica. Essa, entretanto, não é a única novidade que a reflexão na Idade Média trouxe para a história da filosofia. Na lógica medieval, por exemplo, a inspiração religiosa é menos decisiva do que na metafísica ou na ética. Mas, se é indubitavelmente verdadeiro que a harmonia entre fé e razão é uma ideia orientadora para os pensadores cristãos na Idade Média, seria errôneo deduzir disso que todos os seus esforços são direcionados para manifestar ou realizar essa harmonia, como se esse objetivo fosse sua única preocupação no campo filosófico e como se todas as questões filosóficas fossem voltadas para esse objetivo. Para um autor como Alberto Magno, por exemplo, a filosofia, como obra da razão natural, é independente da fé e autônoma em relação à teologia e, portanto, não estabelece como seu próprio propósito buscar a harmonização com elas.

As apresentações aqui publicadas como fruto do GT Filosofia na Idade Média são testemunhas de que a filosofia medieval, quantitativamente extensa e qualitativamente valiosa, é, em última análise, historicamente influente, ou seja, produziu efeitos nada desprezíveis no pensamento posterior. A quem se assemelha mais o ser humano de Leibniz, Kant, Kierkegaard, Scheler e Ricoeur, ao de Platão ou Aristóteles ou de Anselmo, Boaventura, Duns Scotus? A filosofia medieval, se por um lado transforma o conceito de Deus em um sentido teísta,

por outro lado dobra em um sentido personalista o conceito de ser humano, introduzindo ou reforçando na reflexão antropológica e moral noções como vontade, livre-arbítrio e, de fato, pessoa. Diante da amplitude quantitativa, do mérito qualitativo e da influência histórica da filosofia medieval, não é de se admirar por que estudá-la, mas sim por que não estudá-la. Mais do que um registro histórico, esta coletânea convida o leitor a um diálogo com os mestres medievais, permitindo que suas ideias iluminem questões contemporâneas. A filosofia medieval não é um mero vestígio do passado, mas um farol que ainda hoje nos orienta na busca pela verdade, e as apresentações a seguir reforçam essa constatação.

Fernanda Ribeiro de Almeida investiga o surgimento da noção de *caritas* no pensamento de Santo Agostinho, centrando-se nos escritos do período de Cassiciaco. A autora propõe que o conceito de felicidade e caridade em Agostinho revela uma compreensão filosófica de um bem eterno, que se relaciona com a justiça e o amor ordenado. **Francisca Galileia Pereira da Silva** examina a filosofia de al-Farabi, focando no processo de conhecimento e na transição entre crença, certeza e verdade. A autora analisa a visão do filósofo muçulmano sobre o conhecimento sensorial e a busca pela verdade através da razão. **Virgínia Braga da Silva Santos** explora a teoria do Intelecto Agente em al-Fārābī, detalhando como o filósofo árabe concebe o processo de aperfeiçoamento intelectual e a iluminação do intelecto humano, com base nas suas obras sobre o intelecto e a cidade ideal. **Maykel Honney Souza Lobo** investiga como a filosofia de al-Fārābī pode ser aplicada ao conceito de identidade nacional, relacionando-a com a filosofia política islâmica e as definições jurídicas e filosóficas de território. **Matteo Raschietti** oferece uma análise detalhada do tratado *De quindecim problematibus*, de Alberto Magno, abordando questões sobre o intelecto, a alma e a relação entre Deus e o mundo, fundamentais para o pensamento escolástico. **Fernanda Arantes Galina** apresenta a obra *Sumários da Lógica* de Pedro da Espanha, destacando sua importância no ensino da

lógica medieval e sua contribuição ao estudo das falácias e da teoria da suposição. **Anselmo Tadeu Ferreira** explora as interpretações do *Segundos Analíticos* de Aristóteles no século XIII, destacando o desenvolvimento da noção de demonstração e o impacto dessas leituras na escolástica medieval. **Rodrigo Godoy** analisa as questões sobre as paixões da alma na *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino, mostrando como ele vê as paixões como parte do processo de perfeição moral, desde que ordenadas pela razão. **Maryane Stella Pinto** investiga a concepção de infinito no comentário de Tomás de Aquino à *Física* de Aristóteles, abordando a distinção entre infinito potencial e infinito em ato e suas implicações teológicas. **Jefferson Luis Rodrigues de Farias** expõe a teoria das ideias eternas em Tomás de Aquino, defendendo que sua filosofia é uma forma de realismo baseado na mente divina e na causalidade exemplar das coisas. **João Gabriel Haiek Elid Nascimento** apresenta a doutrina da lei natural em Tomás de Aquino, explorando como os primeiros princípios dessa lei são conhecidos diretamente pela razão humana, sem a necessidade de discurso. **Cristiano Dias da Silva** analisa as tensões entre os franciscanos e dominicanos no contexto da Idade Média, utilizando a obra *O Nome da Rosa* de Umberto Eco como pano de fundo para discutir a estética medieval e as questões filosóficas e políticas da época. Enfim, a investigação de **Estéfano Risso** pretende apresentar os elementos estruturantes da composição de dois cursos (manuais) de lógica ligados à Universidade de Alcalá de Henares: a *Lógica mexicana* (1603), do jesuíta espanhol Antonio Rubio, e o *Cursus Artium Complutensis* (completado em 1628) da Ordem do Carmelo Descalço (O.C.D.), que em vários tomos comentou e interpretou a *opera* aristotélica, dedicando o seu primeiro volume ao *organon*.

Matteo Raschietti

Coordenador do GT Filosofia na Idade Média

A gênese do conceito de caridade no pensamento inicial de Santo Agostinho

Fernanda Ribeiro de Almeida¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.174.01>

1 Introdução

O propósito deste artigo consiste em examinar a gênese do conceito de *caritas* a partir de um recorte na obra de Santo Agostinho, concentrando-se nos escritos do período de Cassiciaco, mais precisamente na obra *De Beata Vita*. Para tanto, argumentaremos a favor da seguinte hipótese: é possível identificar, nesta obra de 386, uma aproximação entre a solução dada pelo Hiponense ao “problema da felicidade” com a noção de caridade presente no *De Doctrina Christiana*. Ambas constituem na predileção por um bem permanente, eterno, imutável — posse que implica em uma relação justa com os bens mutáveis —; um amor ordenado, fruto de uma avaliação racional.

O tema da felicidade constitui um dos pontos centrais das primeiras obras do Bispo de Hipona e, para McEvoy (2003, p. 302), “a felicidade é um dos temas da vida inteira de Agostinho. O tópico é recorrente na maioria de seus escritos, em diferentes gêneros literários, com novos aspectos e perspectivas ou com retoques feitos em relação a pensamentos já familiares”. Na sua produção filosófica do período de Cassiciaco, encontramos presentes noções nucleares ao desenvolvimento

¹ Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná.

do seu pensamento, como, por exemplo, a identidade entre Deus e a Sabedoria e entre Bem e Ser e Mal e Não Ser (o Nada); além da caracterização de Deus como Suma Medida. Assim, ao nos determos sobre a solução agostiniana da questão da felicidade, abordaremos de maneira tangencial o modo como essas noções a ela se relacionam.

2 A felicidade no *De Beata Vita*

O diálogo *Sobre a Felicidade* foi escrito em 386 durante o período de retiro realizado por Agostinho em Cassiciaco, quando o então professor de Retórica, afastado da atividade aos 32 anos de idade por problemas de saúde, decide viajar com um grupo de amigos para a pequena vila situada ao norte de Milão com o propósito de se dedicar exclusivamente à filosofia. Datam dessa mesma fase outros importantes escritos do Hiponense, como os *Solilóquios*, *Contra os Acadêmicos* e *Sobre a Ordem*.

Como o próprio título aponta, a obra *De Beata Vita* trata do problema da felicidade e se estrutura como um diálogo entre os integrantes da comunidade formado por Agostinho em Cassiciaco; diálogo ocorrido na ocasião do seu aniversário e que se estenderá por três dias. No primeiro dia, é colocado o problema sobre o qual ele e seus convidados se debruçarão; isto é, o da beatitude. No segundo dia, a discussão avança para o exame do objeto definido como o único cuja posse é capaz de trazer a beatitude — Deus; no último e terceiro dia, a felicidade (ou posse de Deus) é caracterizada como plenitude espiritual, definida por Agostinho como Sabedoria que se traduz, na alma, como medida. Vejamos como esse raciocínio é construído.

O diálogo se abre com a seguinte tese, que Agostinho apresenta através de uma interessante metáfora: a filosofia é a região sólida onde se encontra a felicidade; porém, dada a fragilidade da condição humana, expressa na frase “fomos lançados para este mundo, como que ao acaso e sem orientação” (Agostinho, 2014, p. 14), somos como

navegantes à deriva no mar e, na maioria das vezes, somente uma tempestade — que se traduz em um acontecimento adverso na vida — é capaz de nos conduzir ao porto seguro da filosofia.

Agostinho se vale dessa metáfora para expor seu percurso intelectual vivido até então, descrevendo sua filiação aos maniqueus, passando pela adoção do ceticismo acadêmico até alcançar o encontro com as obras de Platão (muito provavelmente mediado pela leitura neoplatônica) e o aprendizado da leitura alegórica das *Sagradas Escrituras*. Contudo, como é advertido ao leitor pelo autor do diálogo neste primeiro capítulo, a região da filosofia é vasta e, ainda que se encontre afastado de outras ameaças, ainda existe a possibilidade do erro e o próprio Agostinho admite a sua incerteza no que diz respeito a uma questão que já à época era, para ele, de grande relevância, a questão da natureza da alma (tratada principalmente nos *Solilóquios*):

Agora já vês em que filosofia navego, como num porto. Mas é tão extenso e tão vasto este porto que, apesar de ser menos perigoso, não exclui por completo o erro. Por isso, não sei por que parte da terra, a única sem dúvida verdadeiramente feliz, me devo aproximar e alcançar. Que coisa de seguro consegui eu, de facto, se até hoje hesito e vacilo quanto ao problema da alma? (Agostinho, 2014, p. 16).

Essa abertura da obra nos permite vislumbrar a existência, ainda que inicial, de uma certa compreensão do que seria a filosofia e seu exercício para o nosso autor: fundando-se na capacidade avaliativa da razão, ela não se aparta da vontade (isto é, do desejo que leva ao homem à investigação) que precisa estar corretamente direcionada para que o valor do exercício filosófico seja reconhecido. Por isso, ela abarca todas as capacidades do ser humano: mente, espírito e afetos; exigindo a sua presença em todas as suas dimensões — não casualmente Agostinho será conhecido como o primeiro filósofo da interioridade, no qual a possibilidade de se alcançar qualquer conhecimento passa primeiramente pelo conhecimento de si mesmo — por isso a relevância da questão da alma.

Entretanto, como aponta Sangalli (2024, p. 129), nesta etapa de seu percurso intelectual, o Hiponense ainda se encontra fortemente sob influência do estoicismo:

Os instrumentos e os meios para o homem retornar ou encontrar a vida feliz é, além do esforço da vontade de tal procura, a via da filosofia, entendida por Agostinho desde a sua conversão como dialética, no sentido estoico de lógica geral.

Assim, a investigação acerca da natureza da alma proposta pelo sábio receberá, como veremos, contornos dialéticos: seu próximo passo argumentativo será firmar como existente uma alma enquanto elemento que dá vida ao corpo.

O ser humano — argumenta o filósofo — constituído por esses dois elementos, alma e corpo (embora não seja excluída a hipótese da existência de outros componentes), necessita se nutrir de alimentos para sustentar a parte física. Seria a alma também carente de nutrição? Agostinho responderá que sim, equiparando alma e razão. Assim, do mesmo modo que os alimentos se dividem entre aqueles benéficos e os maléficos à saúde do corpo, à alma também podem ser oferecidas coisas benignas ou prejudiciais. O que a alimentaria de maneira a preservar e aumentar sua saúde? Ora, enquanto sede da capacidade racional, seu alimento excelente seria a Sabedoria.

A alma sábia é definida então como capaz de sustentar e preservar a integridade do indivíduo, tanto no sentido físico quanto moral. Por isso, a temperança e a frugalidade o constituem: a palavra frugalidade deriva do termo latino *fruges*, que significa frutos; ou seja: a simplicidade e a moderação são sinais de vitalidade e abundância naqueles que as possuem. Aquele que é temperante alcança e mantém um estado ótimo do seu ser, pois viver segundo uma medida, sem cair nos excessos determinados pelos vícios, é se manter inteiro, já que a alma privada de alimento se caracteriza exatamente pelo seu vazio, pelo nada que a ocupa. Ora, este nada leva à sua corrupção, ao seu desmante-

lamento, à sua decomposição e esta alma se caracteriza pela nequícia, termo que em latim, *nequitia*, designa, além de maldade, também prodigalidade, profusão. Por isso, aquele que carece de sabedoria se encontra disperso, desintegrado, apontando a conjunção realizada por Agostinho entre as esferas moral e ontológica.

Coloca-se então a questão central do diálogo: se todos nós queremos ser felizes, o que constitui a felicidade? Seria ela alcançar aquilo que se deseja? Se sim, seriam felizes aqueles que desejam coisas más? Agostinho responderá que não, já que esses desejam bens impermanentes, que podem ser perdidos a qualquer momento. O único bem que carrega a característica de não poder ser perdido, pois não é limitado pelo tempo (ou seja, é eterno) e tampouco muda, é Deus. Assim, chegamos a uma importante definição: alcançar a verdadeira felicidade é estar em posse de Deus.

Cabe esclarecer, portanto, o sentido dessa posse. São levantadas três hipóteses: possuiria a Deus quem vive bem, isto é, alguém cuja capacidade de gozar a vida revelaria a posse da Sabedoria? Possuiria a Deus quem faz o que Deus quer se faça, demonstrando ser capaz de seguir os desígnios divinos, sendo assim dotado das virtudes da alma (temperança, moderação, frugalidade)? Ou, por último, possuiria a Deus quem não tem em si o espírito imundo, alguém moralmente qualificado? Com essas questões se encerra o primeiro dia do colóquio.

Iniciando o segundo dia, Agostinho demonstra que as três hipóteses sobre quem possuiria a Deus coincidem, pois vive bem quem segue a vontade de Deus e, sendo a pureza de espírito a castidade, aquele que é casto (puro em pensamento, palavras e ações) vive bem. Entretanto, caberia aqui uma contradição: se somente procuramos aquilo que não temos, o espírito puro à procura de Deus não o possuiria. Para resolvê-la, introduz-se a ideia de que, em realidade, não haveria ninguém que já não possuía a Deus. Há, entretanto, a possibilidade de se estar próximo ou distante dele: àquele que vive bem, Deus seria um amigo benévolo; ao que vive mal, um amigo distante.

Dessa maneira, pergunta-se então se é feliz aquele a quem Deus é benévolo, já que Deus é propício a todo aquele que o procura. É introduzida uma nova distinção: quem vive bem possui a Deus, e de modo propício. Quem vive mal também possui a Deus, mas de maneira distante. Deus, entretanto, favorece àqueles que o buscam. Mas como não pode ser feliz quem não tem o que busca, quem ainda está à procura de Deus não é feliz; porém, ainda conta com a benevolência divina. Afastar-se de Deus através de seus vícios e pecados, implica não somente na infelicidade, mas também no não desfrute da benevolência divina. O colóquio do segundo dia termina com a seguinte questão: se a carência da alma se identifica com a infelicidade, todo infeliz é necessitado de algo?

No último dia do colóquio, retoma-se a questão anterior, que coloca a possibilidade da existência de um estado intermediário entre a felicidade e a infelicidade, já que poderíamos pensar em alguém menos ou mais carente de sabedoria. A resposta é não, já que nada falta à alma na qual se encontra a sabedoria. Caso o sábio possua aquilo que é útil ao corpo, toma-o para si; caso não, não sofre com sua falta. Sendo assim, nada teme, e mesmo sendo livre do medo, evita o sofrimento: não o fazer seria sinal de estupidez, por isso faz bom uso de tudo que venha a possuir. Até mesmo o homem rico que não deseja nada além do que possui ainda sofre com o medo de perder, por um revés da sorte, tudo o que é seu. Isso porque ele não possui o bem mais precioso, isto é, a sabedoria. Logo, necessariamente será infeliz. Sendo a carência da alma a estultícia (ou estupidez) e sendo infeliz todo aquele que é insensato, toda carência da alma implicará em infelicidade. A estupidez se define através da ausência de seu oposto, isto é, da sabedoria, assim como as trevas se definem pela ausência de luz.

Nesse sentido, infelicidade e indigência (ou carência) da alma se identificam. Por essa razão, o espírito do insensato, ao estar cheio de defeitos, pode ser designado como estulto — ou estúpido. Frugalidade, enquanto capacidade do espírito de frutificar, e intemperança,

enquanto a carência de conhecimento da alma, não são somente contrários, mas também excludentes: são o ser e o não-ser. Sendo assim, Agostinho define como plenitude o conceito que se opõe à carência, caracterizando-a como o estado no qual a medida (termo que se remete à palavra *modus*, relacionada à modéstia) e a proporção (referindo-se à ideia de temperança, do latim, *temperies*) determinam uma alma na qual não há nada a mais nem a menos. Assim explica Sangalli, enfatizando o caráter interior desse conhecimento:

Ao tratar da plenitude que está na sabedoria e não na estultícia, Agostinho (De beat. vita, IV, 30-34) fala da frugalidade estoica, como “mãe de todas as virtudes” e acrescenta duas palavras: a moderação (*modestiam*) e a temperança (*temperantiam*). Ambas derivam, respectivamente, de medida (*modo*) e de proporção (*temperie*), indicando a existência de uma medida interior, uma justa medida ou proporção na avaliação moral para evitar os excessos, os vícios individuais e sociais, isto é, os pecados. Isto pareceria não estar ao alcance da concepção de Aristóteles, mas Ragnar Holte observa que, ‘no final das contas é a definição aristotélica da virtude, justo meio entre dois extremos, que retorna aqui’ (1962, p. 196, trad. nossa). Portanto, para Agostinho o conteúdo da plenitude não está nas coisas exteriores, próprias do indigente, mas no interior do homem, enquanto sabedoria e posse de algo, que não necessita de mais nada. A sabedoria está na plenitude como “a medida da alma” em que o pouco ou o excessivo estão no âmbito da indigência, que não possui tal medida (Sangalli, 2024, p. 132-133).

Essa situação é, na verdade, o sentido próprio da palavra plenitude, entendida como aquilo que preenche, sem excesso ou falta. Logo, chega-se à conclusão de que a sabedoria nada mais é do que a medida da alma:

A sabedoria é que é, portanto, a medida da alma porque a sabedoria é, efectivamente, o contrário da estultícia; ora, a estultícia é uma indigência e esta é o contrário da plenitude. A sabedoria é, então, a plenitude e se na plenitude existe a medida, a medida da alma consiste na sabedoria. Daí aquela excelente máxima, não sem razão propalada

como a mais importante para a vida: “nada em demasia” (Agostinho, 2014, p. 32).

O diálogo se encerra com Agostinho desenvolvendo as consequências da máxima anterior: sem medida, isto é, sem sabedoria, a alma se atira aos vícios, excedendo-se e, portanto, se distanciando da felicidade. Na posse da sabedoria, ela se aproxima de Deus, tornando-se plena. Logo, é feliz quem possui a Deus e Deus nada mais é que a sabedoria última, portanto, a Suma e verdadeira medida.

Assim, é de maneira quase que exclusivamente racional que Agostinho determina, nesta obra, a relação entre ser humano e Deus: isso porque a própria natureza divina é aqui caracterizada como Sabedoria, a Suma Medida, traduzindo-se, em termos práticos, tanto na ordem, medida e proporção que regem o mundo natural, quanto nas mesmas características desejáveis ao espírito humano. Possuir a Deus, alcançar a plenitude e a felicidade significam alcançar um ordenamento interno das paixões, ordem que mantém a criatura no lugar que lhe é devido na criação, contribuindo, dessa maneira, para a harmonia do todo e, principalmente, para a realização e preservação do ser.

3 A felicidade no *De Doctrina Christiana*

Por volta de dez anos após a redação do *De Beata Vita*, Agostinho dá início à elaboração e publicação dos três primeiros livros do *De Doctrina Christiana*, que terá o quarto e último livro acrescentado somente em 426. Apresentando-se como um manual para a correta leitura e interpretação das *Sagradas Escrituras*, o escrito adquire um caráter pedagógico não somente no plano exegetico, mas sobretudo prático, já que compreender a mensagem do livro sagrado deve implicar na sua vivência. No Livro I, capítulo vii, lemos o seguinte:

Ao representarem o único Deus entre todos os deuses — inclusive aqueles homens que imaginam, invocam e adoram outros deuses, seja

no céu, seja na terra —, representam-no de tal modo sublime que a mente não consegue pensar coisa alguma de melhor e mais excelente (Agostinho, 2002, p. 48).

A representação de Deus envolve, para Agostinho, necessariamente a sua excelência ontológica: Deus é o Sumo Bem, o que de melhor pode existir. Além disso, é a Sabedoria imutável: isto é demonstrado através de uma hierarquia observada nos seres. A vida vegetativa é inferior à sensitiva dos animais. Esta, por sua vez, é inferior à intelectual humana. Entretanto, o intelecto humano é mutável. Ainda assim, é capaz de pressupor e ver a necessidade de uma sabedoria que não é às vezes sábia e às vezes ignorante, mas sempre sábia. Esta sabedoria é Deus.

Qual o papel desempenhado pelas Sagradas Escrituras nesse contexto? O Bispo de Hipona afirmará “que se entenda ser a plenitude e o fim da Lei, como de toda a Escritura divina, o amor àquela Coisa, que será nosso gozo” (2002, p. 76), definindo este amor como caridade: movimento da alma cujo fim é a fruição de Deus. Essa definição tem como base a clássica oposição entre uso e fruição realizada pelo autor, para quem devemos fruir somente daquilo que nos traz a verdadeira felicidade (2002, p. 43), constituindo a fruição na adesão a algo por amor a ele mesmo (2002, p. 44). Nesse sentido, o único objeto capaz de prover a felicidade é o Sumo Bem.

Desse modo, a caridade se sustenta sobre um amor ordenado; este, por sua vez, é fruto de um intelecto corrigido em sua capacidade de avaliar qual relação deve estabelecer amorosamente com cada objeto:

Vive justa e santamente quem é perfeito avaliador das coisas. E quem as estima exatamente mantém amor ordenado. Dessa maneira, não ama o que não é digno de amor, nem deixa de amar o que merece ser amado. Nem dá primazia no amor àquilo que deve ser menos amado, nem ama com igual intensidade o que se deve amar menos ou mais,

nem ama menos ou mais o que convém amar de forma idêntica (Agostinho, 2002, p. 65).

Dessa forma, podemos aproximar a ideia de plenitude apresentada no *De Beata Vita* com o amor ordenado prescrito por Agostinho no *De Doctrina Christiana*: ambas se caracterizam pela capacidade de ordenamento interno das paixões, ordenamento pelo qual a própria alma se organiza e se volta para o Bem Imutável. Em ordem, a alma vive com Deus a fruição — ou caridade —, amor que, diferentemente do amor pelos bens mutáveis, não se extingue ao possuir o objeto desejado, mas sim se intensifica cada vez mais.

4 Considerações finais

Embora um texto inicial de Agostinho, *De Beata Vita* apresenta com rigor lógico uma investigação acerca de uma busca humana fundamental, a da felicidade. A resposta encontrada se centra na posse de Deus. Em termos práticos, essa posse se traduz numa conduta ética virtuosa, mediada pela temperança e frugalidade. Entretanto, cabe ressaltar que essa solução não é isenta de problemas: podemos nos questionar até que ponto o ser humano seria capaz de seguir o caminho que leva à sabedoria, já que a vontade se comporta de maneira contraditória: é possível desejarmos, ao nível do pensamento, agir virtuosamente, enquanto, na prática, enfrentamos dificuldade de realizar a ação idealizada.

Coloca-se em xeque, portanto, a capacidade e a motivação última que possuiríamos para buscar a verdadeira felicidade, isto é, a sabedoria: de onde surgiria o desejo para seguir a Filosofia? Se o conhecimento é destinado à alma, pois é ela que se alimenta da sabedoria, não caberia dizer que é ela própria que determina essa busca, pois seria necessário que ela conhecesse aquilo que ela desconhece para então

procurá-lo. Se o desejo vem da vontade, por que seria ela tão conflitante consigo mesma, capaz de nos levar a agir de modo prejudicial?

Uma possível resposta para essas questões parece se encontrar num exame mais detalhado do sentido da diferenciação que Agostinho faz, no *De Beata Vita*, entre possuir a Deus e estar distante ou afastado dele — o que significaria com maior exatidão ser capaz de desfrutar da benevolência divina? Podemos cogitar que aqui exista uma referência à noção de graça, que será posteriormente desenvolvida pelo Hiponense em obras como *Sobre o livre-arbítrio*, *Confissões* e *A Trindade*. Dado o escopo limitado deste trabalho, o desenvolvimento desta problemática por ora permanecerá como um convite a estudos futuros.

Referências

- AGOSTINHO, Santo. *A doutrina cristã*: manual de exegese e formação cristã. São Paulo: Paulus, 2002.
- AGOSTINHO, Santo. *Diálogo sobre a felicidade*. Trad. Mário A. Santiago de Carvalho. Lisboa: Edições 70, 2014.
- McEVOY, James. *Bens últimos*: felicidade, amizade e bem-aventurança. In: McGRADE, A. S. (org.). *Filosofia medieval*. Trad. André Oídes. Aparecida: Idéias & Letras, 2008.
- SANGALLI, Idalgo José. A beatitudo como fim último da vida humana. *PRISMA*, v. 6, n. especial, 2024, p. 126-143.

O conceito de verdade e a relação entre certeza e crença em Fārābī

Francisca Galiléia Pereira da Silva¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.174.02>

Cuatro individuos — un persa, un árabe, un turco y un griego — estaban viajando juntos, y recibieron como regalo un dirhem. El persa dijo que compraría com él *angúr*, el árabe dijo que compraría *ináb*, mientras el turco y el griego estaban por comprar *úzum* y *astaphil*, respectivamente. Sin embargo, todas estas palabras significaban una misma cosa ‘uvas’; pero debido a su ignorancia de los idiomas de los otros, pensaron que cada uno quería comprar cosas diferentes, y, por consiguiente, surgió entre ellos una violenta riña (Rumi *apud* Gandía, Introd., al-Fārābī, 2004, p. 11).

1 Introdução

A defesa de uma possibilidade do alcance do entendimento absoluto da verdade (universalmente válida e a salvo de interferências “acidentais”) decorre da ideia de que a razão é capaz de transcender valores contingentes e chegar à realidade mesma, às verdadeiras causas que estão para além das aparências. Como já dissera Aristóteles, na *Metafísica*, “Ora, não conhecemos a verdade sem conhecer a causa” (*Met.A* 993b 23-24). Tal como no estagirita, persiste, no medievo, a

¹ Doutora em Filosofia pela Universidad Complutense de Madrid. Professora do curso de Graduação em Filosofia (Licenciatura e Bacharelado) da Universidade Federal do Ceará.

compreensão de que o entendimento das causas daquilo que as aparências nos fornece somente pode ser alcançado por meio da razão. Nesta linha, para Abū Nasr al-Fārābī, como nos esclarece Paredes Gandía na introdução à sua tradução da obra *Livro das letras* (Kitāb al-Ḥurūf), a razão é “capaz de ir más allá de los fenómenos y de conocer el fundamento último del mundo y los principios que guían la acción” (Gandía, Introd., al-Fārābī, 2004, p. 24).

Fiel à atividade filosófica, al-Fārābī se configura como um filósofo que não somente defende, persistentemente, a busca pelo conhecimento verdadeiro como atribui, à razão, a via mais universal para o alcance deste conhecimento. Esta centralidade da razão destacada na filosofia farabiana, certamente, foi facilitada pelo fato de que o Islam apela, de diferentes formas, à razão humana e à busca pelo conhecimento². Para o islamismo, Deus transmite seus ensinamentos a diferentes povos por meio de diversos profetas, resultando no fato de que as religiões podem ser múltiplas mas devedoras de uma verdade e única mensagem. Nesta linha, vale ressaltar, com Campanini que, “no Corão, encontram suas raízes dois termos com os quais mais frequentemente se entendem ‘ciência’ e a ‘sapiência’ filosóficas, precisamente ‘ilm e hikma.” (Campanini, 2010, p. 63). Por isto, é possível afirmar, sem conflitar com as bases da religião islâmica, que a verdade também pode ser alcançada pela razão, filosoficamente, uma vez que a verdade é uma só para toda a humanidade, podendo ser transmitida de diversas formas mas garantida, ao ser humano, pela atividade racional.

Diante disto, a presente exposição tem por objetivo discutir acerca do conceito de Verdade na filosofia farabiana partindo da relação entre certeza e crença. Para tanto, é verificada a possibilidade que o ser humano tem, ou não, de identificar o que há de verdadeiro ou

² O Alcorão frequentemente enfatiza a importância do conhecimento (‘ilm) e do uso da razão (‘aql). Há várias passagens que incentivam a reflexão, a busca pelo saber e o uso da razão como parte da fé islâmica. A título de referência, podemos citar: Surata 10:100 (Jonas); Surata 20:114 (Ta-Ha); Surata 39:9 (Os Grupos) e Surata 16:125 (As Abelhas).

falso sobre o objeto conhecido. Assim, iniciamos este trabalho com uma breve análise das etapas do conhecimento do objeto (algo que se principia com os sentidos) para, em seguida, abordarmos as diferenças entre crença e certeza como passos que antecedem a apreensão da verdade. De acordo com o que afirma no seu *Livro da Retórica* (Kitāb al-Hatāba)³, para al-Fārābī, um objeto está, inicialmente, sujeito à crença e, uma vez submetido a um exame minucioso, torna-se um objeto de crença justificada. Somente assim, é possível chegar a uma condição de certeza sobre o objeto e melhor verificar as condições de um conhecimento verdadeiro. Sendo assim, por último, abordaremos acerca do conceito de verdade e a verificação das possibilidades de alcançá-la.

2 Etapas do conhecimento do objeto: dos sentidos ao intelecto adquirido

Iniciando, pois, pelo desenvolvimento de linhas gerais acerca da apreensão humana da realidade, al-Fārābī identifica a faculdade sensitiva como aquela pela qual se origina o conhecimento humano, algo que só possível devido a sua alma⁴. A alma, como enteléquia do corpo, é compreendida por faculdades que, como esclarece o filósofo,

³ Na elaboração deste estudo, foi utilizada a edição bilingue, francês-árabe, do texto (cf. al-Fārābī, 1971).

⁴ A alma, como já exposto por Aristóteles, é o princípio que dá, ao corpo, sentido e movimento, sabedoria e conhecimento. Sendo substância una, é a forma, causa e origem de tudo o que se move, parte que conhece e compreende a realidade, não estando submetida ao tempo. Como forma inteligível, não está limitada ao corpo e, por conseguinte, ainda menos localizada em algum lugar. Como o filósofo muçulmano segue a tradição aristotélica no que respeita à definição da alma, vale citar o que o estagirita apresenta em seu *De Anima*: “A alma é, com efeito, princípio do movimento, fim e ainda causa, sendo a substância formal dos corpos animados” (DA 415b 10-13) e, igualmente, “É necessário, por conseguinte, que a alma seja a substância, no sentido de forma de um corpo natural que possui a dinâmica da vida. A substância formal é a enteléquia, sendo a alma consequentemente, a enteléquia de um corpo deste tipo” (DA 412a 21-30).

consistem em operações distintas de uma só unidade. Sendo assim, no que concerne às faculdades próprias do animal racional, podem ser elencadas cinco: a faculdade nutritiva, sensitiva, apetitiva, imaginativa e racional. A fim de trabalhar os conceitos cuja definição é o objetivo desta exposição, a saber, verdade, certeza e crença, serão destacados alguns traços específicos somente das faculdades sensitiva, imaginativa e racional.

A faculdade sensitiva deve ser compreendida como aquela que atua por meio dos sentidos, destinada à percepção imediata dos objetos empíricos. Sobre tal percepção, como falamos em um trabalho anterior, é importante destacar que

al-Fārābī chama a atenção para as diferentes maneiras do sujeito conhecer um objeto que lhe é externo. Para tanto, reafirma Aristóteles ao indicar que a faculdade sensitiva consiste no início do processo de aquisição do conhecimento humano, uma vez que a apreensão do objeto, depois de passar pela esfera da sensação, segue pela faculdade imaginativa para, então, chegar à faculdade racional, onde são estabelecidos os juízos verdadeiros acerca do real (Silva, 2024, p. 28).

O conhecimento, portanto, somente chega à alma por meio dos sentidos, como Aristóteles deixa evidente ao concluir que: “é impossível que um corpo tenha uma alma e, além disso, seja dotado de uma inteligência capaz de julgar sem possuir sensação alguma” (DA 434b 4).

A partir dos dados obtidos pelos sentidos, inicia-se a atividade da faculdade imaginativa como aquela faculdade que memoriza, compõe, separa e mescla as impressões, oferecendo verdadeiras ou falsas composições com base nos objetos da realidade, atuando, também, sobre os sonhos. Por possuir a capacidade de conservar as impressões sensíveis, ela é fundamental no processo de conhecimento, tendo em vista que é a partir de tais conteúdos da faculdade imaginativa que se faz possível o estabelecimento de juízos. Desta maneira, tal faculdade se insere como intermediária entre a faculdade sensível e a racional,

fazendo uma reserva do que foi oferecido pelos sentidos e servindo de conteúdo à razão.

Chegamos, então, à faculdade mais elevada no que tange à aquisição do conhecimento: a faculdade racional. Por sua complexidade e especificidade humana, ela é, sem dúvida, a mais importante no sistema filosófico farabiano. É no âmbito da faculdade racional que são encontrados os níveis ou graus de intelecto⁵, níveis estes que transcorrem entre o intelecto em potência, o intelecto em ato, o intelecto adquirido e o intelecto agente. Entre estes tipos de intelecto, o intelecto adquirido se destaca como o mais relevante no que respeita à obtenção da verdade pelo ser humano. Isto porque, de acordo com al-Fārābī, ao passo que o intelecto agente se configura como uma forma separada que nunca esteve e nem estará vinculada à matéria, o intelecto adquirido é aquele que torna possível a apreensão dos inteligíveis em ato. Ao passo que busca conhecer os inteligíveis em ato, inicia o processo de reconhecimento de si mesmo em ato e consequente aperfeiçoamento da sua própria realidade⁶. Este é, por conseguinte, o ponto alto da atividade da faculdade racional.

⁵ De acordo com al-Fārābī em sua *Epístola sobre os sentidos do termo intelecto*, “O termo ‘intelecto’ se diz de muitas maneiras: 1) aquele em virtude do qual a gente diz, de um homem, que é inteligente; 2) o termo ‘intelecto’ que os teólogos usam de maneira habitual quando dizem: ‘isto é o que o intelecto exige’ ou ‘isto é o que o intelecto recusa’; 3) o intelecto que o mestre Aristóteles menciona no *Livro da demonstração*; 4) o intelecto que menciona no livro sexto da *Ética*; 5) o intelecto que menciona no *Livro da alma*; 6) o intelecto que menciona no *Livro da metafísica*” (al-Fārābī, 2002, p. 215, trad. nossa). No presente texto, o sentido do termo *intelecto* utilizado é conforme a acepção 5), ou seja, a que segue a identificação presente no *De Anima* de Aristóteles. A saber: “O intelecto é, por conseguinte, potencialmente idêntico aos objetos do pensamento, nada podendo ser, porém, até aquele momento em que pensa” (*DA* 429b 30). Nesta acepção, o intelecto é considerado sob quatro aspectos: intelecto em potência; intelecto em ato; intelecto adquirido e intelecto agente.

⁶ Sobre a maneira como isto ocorre, cf. Ramón Guerrero, 2005. p. 77-94. Vale, igualmente, referenciar o artigo *La ontología como fundamento de la política en al-Fārābī* no qual é realizada uma articulação entre aperfeiçoamento epistemológico e ontológico inserindo o papel da política como fundamental neste processo (cf. Silva, 2020, p. 280-288).

Pelo aperfeiçoamento do intelecto adquirido, começa a existir a possibilidade de conhecer não somente inteligíveis que foram abstraídos da matéria, ou seja, que foram apreendidos, em primeira instância, pela faculdade sensitiva e que deixaram de ser em potência no seu ser. É possível, pelo intelecto adquirido, chegar à compreensão daquelas realidades que nunca tiveram qualquer envolvimento com a matéria, isto é, das formas plenamente puras que estão além e antecedem o contato com o mundo material. O intelecto adquirido, então, é aquele que mais se distancia da matéria e que, pela ação do intelecto agente, compreende os seres separados, a perfeição, os inteligíveis⁷. Em resumo, “quando o intelecto em ato entende os inteligíveis, que são suas formas, na medida em que são inteligíveis em ato, o intelecto que primeiramente chamamos de intelecto em ato agora se torna intelecto adquirido” (al-Fārābī, 2002, p. 219, trad. nossa).

Em suma, se o processo de conhecimento tem origem com os sentidos, é somente por meio do intelecto adquirido que o ser humano é capaz de atingir os níveis de conhecimento independentes da realidade empírica. Tais níveis oferecem a possibilidade dos indivíduos, pela via da razão, conhecer os princípios ulteriores, a base primeira do conhecimento verdadeiro dos objetos, transcendendo sua contingência e entendimento aparente. Este é o momento no qual, com a atuação do intelecto agente, o ser humano acessa os inteligíveis e se torna intelecto. Nas palavras de al-Fārābī:

A relação do Intelecto Agente com o homem é semelhante à relação do sol com a visão. Pois, assim como o sol concede à visão a luz, e a

⁷ De maneira sintética, tem-se a seguinte explicação de Nogales: “el primer entendimiento es el material o posible, es decir, la pura facultad de conocer, o el poder conocer. Cuando de hecho conoce, ha pasado de la potencia al acto. Se ha identificado mentalmente con el inteligible de la forma conocida, convirtiéndose en el entendimiento habitual. Una vez que se ha hecho capaz de comprender un inteligible sin materias, pueda ya conocerse a sí mismo, y a todas las Inteligencias inmateriales. Esa identificación mental con los inteligibles superiores es lo que le convierte en entendimiento adquirido” (Nogales, 1980, p. 81).

visão, por meio da luz recebida do sol, torna-se visão em ato, depois de ter sido visão em potência, [...] por meio dele, o homem, que é intelecto em potência, torna-se intelecto em ato; alcança a perfeição ao aproximar-se do grau do Intelecto Agente, pois se torna o próprio intelecto, depois de não ter sido, e inteligível próprio, depois de não ter sido (al-Fārābī, 2008, p. 60).

Tendo claro este percurso, segue-se, agora, para a compreensão do sentido de crença e de certeza. A partir daí, seguiremos aquilo que deve ser identificado como verdade acerca da realidade.

3 A crença e certeza como passos que antecedem a apreensão da verdade

Ainda que o mais elevado grau que o intelecto humano busque atingir, ou se aproximar, seja o nível do Intelecto Agente, “pois se torna o próprio intelecto, depois de não ter sido, e inteligível próprio, depois de não ter sido”, deve-se atentar para as diferentes formas de apreensão e identificação dos objetos da materialidade. Trata-se de uma preocupação sobre como, diante da corrupção material e imprecisão do conhecimento dos sensíveis, seria possível alcançar uma compreensão da realidade que mais se aproxime, de modo verdadeiro, ao que ela é como objeto do conhecimento. Neste caminho, e de acordo com o que afirma no seu *Livro da Retórica*⁸, al-Fārābī indica que um objeto do conhecimento está, inicialmente, sujeito à crença e, uma vez submetido a um exame minucioso, passa a tornar-se um objeto de crença justificada. Somente após este estágio, pode-se chegar a uma condição de certeza sobre o objeto e, por conseguinte, seguir rumo à verdade sobre ele. Diante disso, trata-se, agora, de verificar as especificidades destas duas formas de apreensão do objeto: a crença e a verdade.

⁸ Cf. al-Fārābī, 1971, p. 34.

3.1 Crença

A crença é a etapa inicial para a aquisição do conhecimento⁹ verdadeiro do objeto. Isto porque um objeto somente pode ser submetido à investigação, quanto a sua veracidade ou não, se já se tem por certo a sua existência¹⁰. Deste modo, o objeto que, inicialmente, está garantido somente devido à crença pode vir a se tornar, depois de um exame, em um objeto de conhecimento (*'ilm*). Isto faz com que a crença, por si mesma, não possa ter o status ou garantia de conhecimento, ainda que seja o primeiro passo para que este seja alcançado. Ela corresponde ao resultado de um processo no qual primeiro, internamente, o indivíduo apreende o objeto para, em seguida, em contraste com a verificação externa (não da alma, senão da crença do que o objeto venha a ser), comprovar, ou não, suas primeiras apreensões do mesmo. Adverte, então, o filósofo:

[...] toda crença, adquirida temporariamente e que pode cessar no futuro por uma oposição, é uma opinião; toda crença que subsistiu durante um certo tempo e depois cessou por uma oposição, era, de fato, antes de cessar, uma opinião que seu autor não percebia como opinião (al-Fārābī, 2008, p. 42, trad. nossa).

Desta maneira, explica Black:

Knowledge, like vision, requires direct epistemic contact with the object known at the time when it is occurring. And it is that direct relation to the object of one's belief that must be present to guarantee certitude. Certitude, inasmuch as it is a relation dependent upon the existence of its two correlates, the knower and known, thus requires simultaneous acts of self-awareness of one's own cognitive states and

⁹ Também sobre o conhecimento, afirma Black: "Fārābī appears to use 'knowledge' in this context to mean something different from the cognitive grasp of the conclusion of a demonstration" (Black, 2006, p. 17).

¹⁰ Quanto à necessidade de haver um princípio do conhecimento cuja existência não requer ser demonstrada — a fim de que, a partir dela, seja possível fazer ciência — recorda-se Aristóteles em *Met.*3 1005b 15-18.

awareness of the external object of one's knowledge (Black, 2006, p. 22).

Por esta razão, uma vez tendo a crença do objeto, o sujeito conhecedor deve verificar se o que ele crê é, ou não, verdadeiro por meio da apreensão direta do objeto. Afinal, afirma o filósofo, “na crença atribuída a uma coisa, há necessariamente verdade ou mentira, seja a proposição afirmativa ou negativa” (al-Fārābī, 1971, p. 30, trad. nossa). Se não houver essa verificação, o sujeito vai se relacionar com o mundo de acordo com o que lhe é consciente, ainda que seja falso. É necessário, portanto, seguir para a etapa da certeza acerca do objeto.

3.2 Certeza

A obtenção da certeza acerca do que é apresentado ao sujeito como via para o alcance do conhecimento verdadeiro e, por conseguinte, demonstrável de algo, segue um esquema no qual estão presentes elementos como: crença, eternidade, necessidade e contingência dos juízos estabelecidos no que se refere a um objeto¹¹. Sobre o modo como al-Fārābī articula tais elementos, Black elabora o seguinte esquema expositivo:

[...] a subject, S, has absolute certitude of a preposition, p, if and only if:

1. S believes that p (the belief condition);
2. p is true (the true condition);
3. S knows that p is true (the knowledge condition);
4. It is impossible that p not be true (the necessity condition);
5. There is no time at which p can be false (the eternity condition); and,
6. Conditions 1-5 hold essentially, not accidentally (the non-accidentality condition) (Black, 2006, p. 16).

Como se observa, o filósofo utiliza, como primeira condição para afirmar a certeza (yaqīn) de uma proposição, a crença. Entretanto, não se trata de qualquer tipo de crença, senão uma crença que se

¹¹ Cf. al-Fārābī, 1971, p. 32.

justifica na possibilidade de verificação da realidade. Ademais, na verificação do conhecimento verdadeiro, al-Fārābī insere as mesmas condições aristotélicas de imutabilidade e necessidade¹². Esta necessidade se caracteriza pelo fato de que, quando o conhecedor fala do objeto de seu conhecimento, ele tem a necessária certeza de que tal objeto é de um determinado modo. Desta maneira, como explica o filósofo, “A certeza diz respeito apenas às proposições necessárias, e parece que os diferentes tipos de certeza correspondem aos diferentes tipos de necessário: há, assim, aquilo que é certo de maneira absoluta e aquilo que é certo em um determinado momento, mas depois deixa de ser” (al-Fārābī, 1971, p. 32, trad. nossa). A certeza é, portanto, um juízo que não deve ser compreendido como mero fruto de sua opinião acerca das impressões obtidas, senão que seu conteúdo tem que ser entendido, necessariamente, como verdadeiro, não podendo ser de outra forma.

Por tal razão, é possível falar de uma necessidade que não está definida materialmente, mas epistemologicamente ou, inclusive, psicologicamente como condição de investigação da verdadeira realidade do objeto. O mesmo se dá com a categoria de eternidade, quer dizer, quando se estabelece uma certeza sobre um objeto, não se supõe que tal certeza vai mudar em pouco tempo, ainda que seja consciente dessa possibilidade. Diante disso, retomamos Black quando conclui que

Certitude cannot be essential if the evidence on which it is based does not come from the believer’s ‘own vision’ (‘an basīrati nafsīhi), and his cognitive state is not that of ‘someone who considers the thing at the time when he is considering it and is aware that he is considering it’ (Black, 2006, p. 30).

É preciso, pois, ter a proximidade do objeto para, dele, adquirir alguma certeza. Somente por esta via é possível caminhar para o próximo passo: a tentativa de alcançar a verdade acerca do objeto.

¹² Cf. *Met.* 4 1010b 20-30.

4 Conceito de verdade e a verificação do que é verdadeiro ou falso sobre o objeto

Para trabalhar o modo como al-Fārābī teoriza a respeito do conceito de verdade, é de fundamental importância destacar o contexto em que tal teorização ocorre, a saber, o momento de grande expansão do islamismo. Isto porque este contexto demanda, fortemente, a construção de valores universais, valores estes que possam ser compreendidos, seguidos e compartilhados por diferentes grupos nas distintas relações com os objetos da realidade. Para tanto, no intento de precisar o conceito de verdade tem-se, primeiro, que admitir uma realidade ontologicamente verdadeira que dê suporte à possibilidade de um conhecimento que se aproxime dela. Em segundo momento, é fundamental ter por base a existência de princípios de conhecimento que, universalmente comuns, são capazes de tornar viável que todas as pessoas possam adquirir a compreensão de uma mesma realidade. Chega-se, então, ao terceiro momento: a verificação da capacidade deste verdadeiro ontológico e epistemologicamente localizado venha a ser comunicado, ou seja, abarcado pela dimensão da linguagem.

Nesta linha, é mister esclarecer que o modo de existência do real não está desvinculado da forma em que é pensado pelo sujeito que o apreende e, conseqüentemente, a forma como é conhecido. É necessário, por esta razão, um conjunto de ferramentas que possibilitem esse pensamento corresponder, tanto quanto possível, ao modo como a realidade se apresenta. Diante disto, o filósofo muçulmano também chama a atenção ao fato de que o processo e desenvolvimento do conhecimento e, portanto, de consolidação da verdade é político e, por isto, fornece as bases para a formação de outros conhecimentos e configurações sócio-políticas¹³. Isto é, o estabelecimento, apreensão e

¹³ Sobre a ênfase que o filósofo dá à relação entre a dimensão ontológica da realidade e o político, desenvolvemos um estudo intitulado: *La ontología como fundamento de la política en al-Fārābī* (cf. Silva, 2020).

conhecimento da verdade é uma atividade que se retroalimenta entre o sujeito, o objeto e o contexto em que estes se localizam mas que, para não perder-se em si mesmos, necessita de fundamentos sólidos para a sua verificação. Nesta direção, Silva recorda que, para al-Fārābī,

A lógica é, portanto, o instrumento fundamental da filosofia sem a qual o conhecimento apropriado tanto dos conteúdos teóricos como dos práticos fica comprometido. Ela é a forma pela qual se obtém a certeza do que é a verdade e a partir da qual é possível perceber a presença dos inteligíveis no ser humano (Silva, 2023, p. 655).

Neste caminho, uma etapa que se apresenta como relevante é a utilização do método dialético que, mesclado com o sofístico, contribui para o trabalho e purificação dos diferentes argumentos formulados acerca da realidade, aperfeiçoando-os. Contudo, o filósofo adverte que, embora se busque a perfeição por meio do método dialético, ele não é suficiente para obter a “certeza racional”, algo que só se dá na demonstração. Afinal, esta atinge os princípios últimos de compreensão da realidade. Ou seja, pode-se entender que o conhecimento verdadeiro não é resultado, puramente, de uma reunião dialética de premissas argumentativas. Em outras palavras, o conhecimento verdadeiro não é resultante de argumentos dialeticamente dispostos pois, se assim fosse, poderíamos esbarrar em uma limitação, indicada pelo filósofo, da dialética que é o risco de ter seu fluxo desvirtuado pelo uso da retórica. Em um caminho complexo, nota-se, por esta via, que os métodos dialéticos garantem uma certa segurança nos resultados, mas estes não se convertem em científicos somente pela via da dialética. É necessário ir além e atingir os princípios fundamentais do intelecto humano sem, evidentemente, perder o foco da atuação deste no mundo.

Resulta, portanto, que não são os métodos retóricos, sofísticos e dialéticos que conduzem à verdade ou são capazes de proporcionar as

bases para a formulação de princípios universais¹⁴. São os métodos demonstrativos que, de fato, garantem o alcance de tais princípios e, a partir do uso dos demais métodos, popularizá-los. Afinal, como pode ser constatado nas palavras de al-Fārābī, “Os métodos retóricos e poéticos são os mais adequados para serem utilizados no ensino do povo, sobre aquilo que foi estabelecido e confirmado com argumentos demonstrativos sobre assuntos teóricos e práticos” (al-Fārābī, 2004, p. 85, trad. nossa) e não o contrário. Devido a isto, o filósofo também adverte ao fato de que, sem a devida apuração do modo como a verdade está sendo ensinada, o que se tem são meras opiniões sustentadas por discursos retóricos. Estes, aliados à poética, passam a ser mesclados com símbolos dos conceitos que se, no início, servem para uma melhor compreensão da realidade podem, com o tempo e sem a reflexão necessária, mascará-la.

Logo, da retórica, que se configura como a primeira arte da lógica, tem-se a poética como modos de apreensão da verdade que antecedem a investigação científica e o modo apodítico de apreensão do real. Ambas, retórica e poética, não garantem a verdade das premissas e, por isto, precisam ser superadas pela argumentação reflexiva. Como afirma o autor:

A retórica é a melhor para persuadir o povo acerca das coisas às quais este dedica seu interesse na medida dos conhecimentos que possui e de acordo com as premissas dos princípios da opinião comuns a todos e anteriores à reflexão, utilizando palavras de forma direta, conforme o modo ao qual o povo está acostumado. A arte da ciência da poesia representa essas coisas com a palavra, criando imagens delas (al-Fārābī, 2004, p. 80, trad. nossa).

Logo, ainda que a verdade da relação sujeito-objeto possa ser percebida a partir das diferentes especificidades vivenciadas pelos

¹⁴ Acerca destes métodos, vale a leitura da exposição presente na *Epístola de introdução à arte da lógica* (al-Fārābī, 1987), e, de maneira mais panorâmica do *Catálogo das ciências* (al-Fārābī, 1953).

sujeitos e localizadas pelos objetos, esta mesma verdade não deve ser entendida como relativa, mas submetida a princípios universais, demonstrativos, que possam atestar sua validade mesmo diante da multiplicidade de contextos. Além disto, é papel da filosofia fazer com que o verdadeiro conhecimento chegue a todas as pessoas para que estas tenham o entendimento certo do que é a realidade do mundo, da vida em comunidade e de si mesmo.

5 Considerações finais

Diante do exposto, verifica-se que o processo de aquisição do conhecimento, em al-Fārābī, perpassa por etapas que vão desde a constituição das diferentes faculdades da alma no corpo humano até elementos que envolvem a formulação de juízo do sujeito sobre o objeto. Devido a isto, não se trata de um fenômeno de apreciação simples pois envolve tanto os aspectos epistemológicos e intelectivos, no âmbito da apreensão da realidade pelos indivíduos, como as condições que os sujeitos tem de dar significado, acreditar e refletir sobre o que é dito sobre o objeto: se verdadeiro ou falso, se mero fruto de uma atividade retórica ou dialética, ou se fundamentado em premissas demonstrativas que resultam em um conhecimento mais seguro. Por esta razão, a resposta sobre o conceito de verdade não se encerra em si, mas se destina, antes de tudo, de indicar ferramentas que podem ser utilizadas para a aquisição do conhecimento verdadeiro.

Ademais, o conhecimento e aquisição de verdades universais tem, em al-Fārābī um valor político-social central. Ele defende que é a este tipo de conhecimento que o governo deve basear-se na formulação de suas leis e diretrizes para comunidade e não em um perfil que tende a favorecer uma vertente ou entendimento específico da realidade. A tudo isto, o filósofo dimensiona sem descartar o aspecto histórico e contextual de cada cultura, como bem pontua Gandía: “para al-Fārābī, la razón no es una facultad descarnada, disponible en todo tiempo para

todo el mundo, sino un resultado de la evolución de los conocimientos en las comunidades”¹⁵. Sendo assim, pode-se entender que até mesmo o plano da busca pelo conhecimento verdadeiro e racional deve ser desenvolvido como um projeto político, coletivo, historicamente localizado e no interior de uma sociedade. Por esta razão, uma vez consolidadas as artes demonstrativas, próprias das ciências e da filosofia e que tem a lógica como instrumento imprescindível, torna-se capaz de pôr em descrédito as opiniões comuns, falhas, e alcançar verdades universais.

Referências

- AL-FĀRĀBĪ, Abu Nāsr. El libro de la política. In: AL-FĀRĀBĪ. *Obras filosófico-políticas*. Trad. Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Trotta, 2008.
- AL-FĀRĀBĪ, Abu Nāsr. Epístola de introducción al arte de la lógica. In: *Homenaje al Prof. Dário Cabanela Rodriguez, OFM, con motivo de su LXX aniversario*. Trad. Rafael Ramón Guerrero. Granada: Universidad de Granada, 1987. v. 1. p. 445-454.
- AL-FĀRĀBĪ, Abu Nāsr. Epístola sobre los sentidos del término ‘intelecto’. Trad. Rafael Ramón Guerrero. In: *Revista española de Filosofía Medieval*, v. 9, 2002. p. 215-223.
- AL-FĀRĀBĪ, Abu Nāsr. *Catálogo de las ciencias*. Trad. Ángel Gonzales Palencia. 2. ed. Madrid: CSIC – Instituto Miguel Asín, 1953.
- AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Deux ouvrages inédits sur la Rhétorique*: I. Kitāb al-hatāba; II Didascalía in Rhetoricam Aristotelis ex glosa Alpharabii. Ed. J. Langhade y M. Grignaschi. Beirut: Dar el-Machreq, 1971.
- AL-FĀRĀBĪ, Abu Nāsr. *El libro de las letras*. Trad. introd. y not. de José A. Paredes Gandía. Madrid: Trotta, 2004.
- ARISTÓTELES. *De Anima*. Trad. Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Giovanni Reale. Loyola: São Paulo, 2002.

¹⁵ Gandía, Introd., al-Fārābī, 2004, p. 57.

- BLACK, Deborah L. Knowledge ('ilm) and certitude (yaqīn) in al-Fārābī's epistemology. In: *Arabic Sciences and Philosophy: A historical journal*. Cambridge, 2006. v. 16.
- CAMPANINI, Massimo. *Introdução à Filosofia Islâmica*. Trad. Plínio Freire Gomes. São Paulo: Estação Liberdade, 2010.
- NOGALES, Gómez Salvador. *La Política como única ciencia religiosa en al-Fārābī*. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1980.
- RAMÓN GUERRERO, Rafael. La Teocracia Islámica: conocimiento y política en al-Fārābī. In Meirinhos, J. F. (org.). *Itinéraires de la Raison: études de philosophie médiévale*. Louvain: La neuve, 2005. p. 77-94.
- SILVA, Francisca Galiléia P. A natureza onto-epistemológica da realidade segundo al-Fārābī. In: VASCONCELLOS, Manuel; CORSI, Uellington (org.). *Rumo à sabedoria medieval: uma exploração dos filósofos da Idade Média*. Toledo: Instituto Quero Saber, 2024. p. 17-32.
- SILVA, Francisca Galiléia P. Elementos epistemológicos da lógica farabiana. In: *Anales del XIX Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval: Ámbitos de libertad en el pensamiento medieval*. Expresiones e imágenes. Buenos Aires: Ediciones RLFM 2023.
- SILVA, Francisca Galiléia P. La ontología como fundamento de la política en al-Fārābī. In: *Homo, Natura, Mundus: Human Beings and their relationship*, ed. 1, v. 1, Turnhout: Brepols, 2020. p. 280-288.

A faculdade racional e a certeza do conhecimento segundo al-Fārābī

Virgínia Braga da Silva Santos¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.174.03>

1 Introdução

Abu Nasr al-Fārābī (872-950) elabora um sistema filosófico no qual o aperfeiçoamento humano e a felicidade são alcançados pelo conhecimento das causas. A razão para isso está no fato da felicidade depender da posse do belo², uma vez que este é o maior dos bens, constituindo-se em um fim em si mesmo. Na metafísica farabiana as causas primeiras são definidas como o que há de mais belo, logo, conhecer e

¹ Mestra e Doutoranda em filosofia pela Universidade Federal do Ceará. Professora de Filosofia da Secretaria de Educação do Estado do Ceará.

E-mail: virginia.santos@prof.ce.gov.br

² al-Fārābī baseia a sua argumentação sobre a felicidade na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles. Portanto, segue a justificativa de que a felicidade é o maior dos bens e fins para os quais os humanos se direcionam, uma vez que é um fim em si mesma e não meio para obter outro bem. A importância da *Ética a Nicômaco* está no fato de ter germinado no mundo árabe as discussões no âmbito ético e político, pois na ausência da *Política* foi na *Ética* que os filósofos árabes encontraram as principais orientações sobre a vida individual e alguma antecipação acerca da vida social. Assim, a *Ética* do Filósofo grego cumpre para Falsafa o papel de escrito ético e político, disso se entende que: “*Aunque parece que tuvieron conocimiento de las diversas obras éticas de Aristóteles, sin embargo que la Ética Nicomaquea la que modeló definitivamente el pensamiento ético en la filosofía islámica, especialmente el de al-Fārābī, Avempace y Averroes, por citar los nombres más conocidos. En ella se les ofrecía un modelo de vida ideal, diferente al presentado en el Corán, así como indicaciones apropiadas para alcanzar esa vida en la sociedad humana*” (Ramón Guerrero, 2014, p. 317).

identificar-se com elas é a felicidade última (cf. al-Fārābī, 2001. p. 88). Dentro desses termos, a conquista da felicidade está vinculada a um processo epistemológico. Para esse fim, o ser humano depende do seu intelecto, pois é por ele que “o homem entende, pela qual tem reflexão, pela qual adquire as ciências e as artes e pela qual distingue entre o belo e o deplorável das ações” (al-Fārābī, 2008. p. 168, trad. nossa).

O intelecto humano é duplo: possui a parte prática, encarregada do que é próprio à ação, subdividindo-se em técnico (pelo qual se aprendem os ofícios) e reflexivo (que ajuíza o que é feito voluntariamente); e a parte teórica que se volta para aquilo que é apenas conhecido. É a partir da análise do intelecto teórico que al-Fārābī expõe a maneira que os seres primeiros são conhecidos. Para tanto, explica que o intelecto humano é inicialmente uma potência apta ao conhecimento, nesse primeiro estágio conhecer significa abstrair a forma da matéria. Ao efetivar a abstração o intelecto sai do estado material e converte-se em ato, mas só é atualizado em relação às formas apreendidas, permanecendo em potência a respeito das formas que ainda não adquiriu. Após ser em ato, o intelecto torna-se adquirido quando reflete sobre as formas que já possui, ele as pensa enquanto realidades imateriais e, a partir disso, torna-se capaz de inteligir formas que nunca estiveram na matéria, nesse último estágio o ser humano alcança a perfeição. Por mais que apresentem uma estrutura hierarquizada, os três intelectos são uma mesma substância que só chega ao seu termo final (intelecto adquirido) por meio de um intelecto que está em ato. Assim, o Intelecto Agente é estabelecido como o responsável pelo aperfeiçoamento humano.

Entendendo-se que a felicidade humana está no último estágio do seu intelecto, a função do Intelecto Agente é atualizar o intelecto humano, mas de que modo realiza essa tarefa? Nos escritos farabianos a resposta é dada a partir de uma alegoria sobre o sol, de modo a sugerir um processo de iluminação, mas de que maneira ela deve ser interpretada? Seria ela um ato direto do Intelecto Agente sobre o intelecto

material? Sendo assim, trata-se de um processo independente da vontade humana, como uma determinação? Ou sua atuação seria como um processo instrutivo pelo qual os humanos acendem voluntariamente aos conhecimentos imateriais? A partir dessas questões, o presente trabalho objetiva definir em que consiste a ação do Intelecto Agente sobre o intelecto humano. Para tanto, serão utilizadas como obras principais a *Epístola Sobre o Intelecto* (*Al-Risāla fī-l-'aql*), o *Livro da Demonstração* (*Kitāb al-Burhān*), *A Cidade Ideal* (*Mabādi' arā ahl al-madīna al-fāḍila*) e o *Livro da Política* (*Kitāb al-siyāsa al-madanīyya*). Através, disso será esclarecido o sentido de iluminação empregado por al-Fārābī ao Intelecto Agente.

2 A faculdade racional e o processo de conhecimento

Ao argumentar sobre a faculdade racional al-Fārābī explica que embora uma, divide-se em prática e teórica. A prática versa sobre o que pode ser feito e modificado, sendo subdividida em técnica, pela qual se aprendem os ofícios, e reflexiva que julga o que deve ou não ser realizado voluntariamente. Por outro lado, a parte teórica alcança aquilo que é apenas objeto de conhecimento e que não sofre modificação. A perfeição de cada uma é uma virtude, assim como a imperfeição é um vício. Na obra *O Caminho da Felicidade* o pensador afirma que as virtudes são quatro: teóricas, deliberativas, morais e artes práticas. Posteriormente as reduz a duas: intelectuais (virtudes teóricas e virtudes deliberativas), correspondendo a parte teórica da razão; e éticas ou morais (virtudes morais e artes práticas), provenientes da parte prática. As virtudes morais seguem o modelo aristotélico, sendo obtidas pelo hábito, do qual a mediania é a perfeição e qualquer um dos extremos do meio termo (por carência ou excesso) é um vício. No que respeita às virtudes intelectuais a sua aquisição se dá pelo estudo e a compreensão, mas para que isto fique claro é preciso definir o que os seres humanos podem conhecer. A cerca disso o filósofo afirma:

As coisas que o homem deve conhecer são de duas classes: uma é aquela cuja natureza é ser conhecida e não ser objeto da ação do homem, mas apenas ser conhecida [...]; a outra é aquela cuja natureza é ser conhecida e ser objeto da ação [...] A perfeição daquilo que consiste em ser conhecido e ser objeto da ação reside em ser realizado [...] A perfeição daquilo que consiste em ser conhecido mas não ser o objeto da ação do homem é apenas para ser conhecido (al-Fārābī, 2002, p. 65-66, trad. nossa).

A perfeição do que deve ser conhecido e objeto da ação humana é a virtude prática, enquanto a perfeição daquilo que deve ser apenas conhecido é a virtude teórica. Ambas são perfeições do intelecto humano e tem como finalidade o belo, mas é por meio do intelecto teórico que o belo é conhecido. Partindo disso, al-Fārābī identifica o conhecimento teórico como o verdadeiro saber, a ciência (cf. Fakhry, 2002, p. 66):

No entanto, a ciência, que é uma certa virtude da parte teórica, consiste em chegar à alma com a certeza da existência daqueles seres cuja existência e subsistência não dependem em nada da ajuda do homem, o que é e como é cada um deles, a partir de demonstrações formadas através de premissas verdadeiras, necessárias e universais, primeiros princípios pelos quais se obtém a certeza e se chega naturalmente o cognoscível ao intelecto (al-Fārābī, 2008, p. 185, trad. nossa).

O que é próprio do conhecimento teórico, enquanto verdadeira ciência, é a imutabilidade, a universalidade e, sobretudo, a certeza³. Nenhum saber se firma sob aquilo que ora é, ora deixa de ser; consequentemente só há ciência onde há certeza, pois “o que pode ser falso não é ciência e nem certeza” (al-Fārābī, 2008, p. 185, trad. nossa). Tendo isso em mente, al-Fārābī afirma que:

³ al-Fārābī se baseia na noção aristotélica sobre o conhecimento verdadeiro, isto é: “Julgamos dispor de conhecimento simples e sem qualificação de tudo (em contraste com o conhecimento acidental dos sofistas) quando acreditamos que sabemos [1] que a causa da qual o fato é originado é a causa do fato e [2] e que o fato não pode ser de outra maneira” (Aristóteles, Analíticos Posteriores, 71 b 9-11).

O conhecimento é certo quando é absolutamente impossível que o que é conhecido seja diferente; quando é impossível, por qualquer razão, que o homem que o possui se retrate, ou que ele conceba que tal retratação seja possível; quando não lhe pode ocorrer qualquer suspeita de erro, nem qualquer sofisma que o obrigue a rejeitar o que já sabe, nem qualquer dúvida ou conjectura (al-Fārābī, 1953, p. 15, trad. nossa).

Para al-Fārābī o termo conhecimento (*'ilm*) aplica-se propriamente à certeza (*al-yaqīn*), logo o que é necessariamente certo deve ser denominado de conhecimento certo (*al-'ilm al-yaqīnī*). Esses conhecimentos certos são três:

Um deles é a certeza apenas sobre a existência de uma coisa, ou seja, saber que algo existe, que um grupo chama de saber que uma coisa é. O segundo tipo é a certeza apenas sobre a causa da existência de uma coisa, a que um grupo chama saber porque que uma coisa existe. O terceiro tipo é o conjunto dos dois primeiros tipos (al-Fārābī, 2007, p. 68, trad. nossa).

De acordo com al-Fārābī, essa tríplice certeza é obtida por três silogismos: 1) o que prova apenas a existência; 2) o que prova apenas a causa; 3) o que prova as duas coisas. O silogismo que fornece um desses três tipos de conhecimento é chamado de demonstração, consequentemente a demonstração se subdivide em três: a) a demonstração da existência (demonstração de que uma coisa é); b) a demonstração do porquê de uma coisa existir; c) a demonstração absoluta que combina ambas as demonstrações. Como síntese de todo esse percurso o pensador conclui que “a demonstração absoluta é o silogismo certo que, por si só e de forma não accidental, fornece o conhecimento da existência e da causa de algo⁴” (al-Fārābī, 2007, p. 68, trad. nossa). No decorrer dos

⁴ A noção farabiana sobre a demonstração absoluta o aproxima da discussão aristotélica sobre as quatro causas “1) matter and what accompanies it; 2) the definition and its parts (corresponding to the form); 3) the agent and what goes with it; and finally 4) the purpose and what goes with it. By what accompanies these causes or goes with it, obviously al-Fārābī meant any factors that go with the cause in question, such as the agent and his tools, the goal sought and the means of attaining it. Each one of these causes,

seus escritos filosóficos, o pensador identifica a demonstração com a filosofia,

[...] pois quando alguém adquire conhecimento sobre os seres ou recebe instruções neles, se ele percebe suas próprias ideias com seu intelecto, e sua concordância com eles é por meio de certa demonstração, então a ciência que compreende essas cognições é a filosofia (al-Fārābī, 1962. p. 44, trad. nossa).

Consequentemente, entende-se que a filosofia é uma certeza necessária, não accidental apoiada em premissas universais.

Partindo disso, propõe que a certeza necessária, a filosofia, ou sabedoria humana em sentido absoluto, alcança as causas da existência humana, as realidades imutáveis, que não podem ser excluídas ou modificadas sem que toda a existência se altere. Portanto, “A sabedoria é a ciência das causas remotas pelas quais todos os outros seres existem e das causas próximas das coisas que têm uma causa” (al-Fārābī, 2008. p. 186, trad. nossa). Por mais que essas causas sejam muitas, todas remontam gradativamente ao Princípio Primeiro. Sendo assim, a sabedoria consiste em conhecer as causas últimas, sobretudo a Causa Primeira e como esse conhecimento implica na perfeição última e na felicidade humana. Portanto, pode-se admitir que a sabedoria se ocupa da felicidade, isto é,

he then goes on to say, is either proximate or ultimate, essential or accidental, more general or more particular, and potential or actual. Each one of these causes may be taken as the middle term of a given syllogism” (Fakhry, 2002, p. 68). Na obra *A conquista da felicidade* retoma a noção das quatro causas aristotélicas ao admitir que “The principles of being are four: (1) What, by what, and how* the thing is — these have the same meaning [inasmuch as they signify the formal cause]. (2-3) From what it is. (4) For what it is [which signifies the final cause]. (For by the question from what it is we signify either [2] the agent principles or [3] the materials,—4 whereupon the causes and principles of being become four.) The genera of beings [may be divided into three kinds, according to the number of their causes].⁵ The first admits of having no cause at all for its existence—this is the ultimate principle for the being of all other beings regarding which we have only the principles of our knowledge of it [and not the principles of its being]. The second possesses all the four. The third admits of having only three of them; it cannot possess the material principle” (al-Fārābī, 1962, p. 15-16).

Uma vez que só alcançamos a felicidade quando estamos na posse de coisas belas, e as coisas belas só nos chegam através da arte da filosofia, segue-se necessariamente que a filosofia é aquela pela qual alcançamos a felicidade. Esta é aquela que adquirimos através da excelência do discernimento (al-Fārābī, 2002, p. 68, trad. nossa).

Ao argumentar que a filosofia, ou sabedoria humana, se obtém pela excelência do discernimento, al-Fārābī estabelece um itinerário da virtude intelectual que inicia com a lógica. Para o pensador, antes da filosofia e da excelência do discernimento deve haver nos humanos a capacidade de identificar o correto. A faculdade racional é qualificada para essa percepção, mas depende de uma arte que a aperfeiçoe. Nisso, estabelece a arte da lógica como a ciência pela qual se adquire “aquilo pelo qual se chega a saber qual é a verdadeira opinião e qual é a opinião falsa; as coisas pelas quais o homem chega à verdade e aquelas pelas quais a mente do homem se afasta da verdade” (al-Fārābī, 2002, p. 69, trad. nossa). Partindo disso, compreende-se que a lógica é um instrumento que permite o intelecto alcançar a certeza.

A utilização da lógica exige, no entanto, que o ser humano possuía conhecimentos lógicos de caráter quase inato⁵, denominados

⁵ A exposição farabiana acerca dos primeiros princípios os apresenta como aparentemente inatos na obra *O Caminho da Felicidade*: “Todas estas cosas de cuyo conocimiento nadie carece están presentes en la mente del hombre desde el comienzo de su existencia de manera innata” (al-Fārābī, 2002, p. 73). A partir dessa citação Ramón Guerrero admite que “al-Fārābī se parta aquí de la doctrina aristotélica al aceptar la existencia de um inatismo de los primeros princios” (Ramón Guerrero, 2002, p. 72). Todavia, Deborah Black chama atenção para o fato do filósofo não os definir deste modo: “While it is customary to speak of these propositions as being ‘innate,’ Fārābī does not make that exact claim, and indeed it would seem to be at odds with his acceptance of the fundamental tenets of Aristotelian psychology, in which the human material intellect is a pure potency in its own right. What Fārābī does say is that we have no conscious awareness of when we acquired knowledge of these intelligibles, and that we can recall no time when we did not know them. But he is careful to assert only that it ‘as if our souls possessed [this knowledge] by nature from the beginning of our existence, and as if it were innate in us and we were never lacking in it’” (BLACK, 2006, p. 38). Baseando-se nisto, parte-se da consideração de que embora pareçam inatos, os primeiros princípios não o são.

primeiros princípios. Por vezes esses primeiros princípios estão presentes e o ser humano nem se dá conta de sua existência, até que escute uma palavra que designa aquilo que está em sua mente. Dessa forma, muitos desses conhecimentos iniciais são desconhecidos por não se saber as palavras que o designam. Assim, al-Fārābī estabelece a necessidade da arte da gramática⁶ para conhecer os primeiros princípios, chegando ao ponto de propor uma metafísica da linguagem por compreender que as palavras significam o inteligível (cf. Vallat, 2004, p. 208). Entende-se, assim, que por meio das palavras, através do diálogo, o conhecimento é despertado, isto é, os princípios que naturalmente estão na mente humana⁷ e, com isso, inicia-se o processo de conhecimento, precisamente a atualização do intelecto humano.

⁶ al-Fārābī propõe uma articulação entre lógica e gramática, pois “su concepción de la lógica implica verla no sólo como método del recto pensar, sino también como método del recto decir, en el sentido de que el término Logos designa tanto la facultad intelectual como las ideas que resultan del acto propio de esa facultad y la expresión oral de esas ideas. Pero hay que advertir, además, que esa preocupación por el lenguaje, presente en muchas otras obrassuyas, le llevó a ahondar la relación entre la aprehensión lingüística y la aprehensión intelectua, con una clara intención de profundizar de esta manera lo expresado por Aristóteles al comienzo del Peri Hermeneias , a saber, las relaciones entre lenguaje, pensamiento y realidad” (Ramón Guerrero, 1986, p. 143-144).

⁷ Seguindo as noções platônicas, al-Fārābī afirma que é pelo diálogo que os primeiros princípios são despertados na alma humana. A partir disso Vallat menciona: “Pour les révéler à la conscience du disciple de manière différenciée et distinctivement, le rôle du maître va consister en un dialogue ou, dans un premier temps, en un enseignement magistral d’un genre particulier. Selon les verbes employés par Farabi, il pourrait s’agir de passer en revue (cf. ‘addada) à voix haute toute unensemble de termes choisis pour leur ajustement aux notions qu’il s’agit deréveiller. Ce qui intéresse le maître à ce stade n’est pas, en effet, de mettre au jour n’importe quelles notions scellées jusque là dans l’esprit du disciple, mais seule-ment celles dont il est besoin pour aborder l’étude de la logique. Il faut donc faire entendre au disciples les mots oraux qui s’ajustent (cf. haşara ‘alā) aux «notions intelligibles» premières qui sont en rapport avec la logique, en sorte qu’il s’éveil-le à la conscience de leur présence en lui” (Vallat, 2004, p. 208).

3 O Intelecto Agente e a atualização do intelecto humano

Ao afirmar que a felicidade humana depende da atualização do intelecto, al-Fārābī dedica a este um lugar central em sua filosofia. Diante disso, propõe uma definição clara na obra *Epistola sobre o Intelecto* (*al-Risāla fī-l 'aql*). Para tanto, inicialmente analisa os sentidos empregados ao termo intelecto⁸:

O termo intelecto é dito de várias maneiras: A. a coisa para a qual a multidão recorre para dizer do homem que ele é inteligente; B. o intelecto que os teólogos constantemente têm em suas bocas, dizendo: isto é o que é afirmado pelo intelecto ou negado pelo intelecto; C. o intelecto mencionado pelo mestre Aristóteles no *Livro da Demonstração*; D. o intelecto que ele menciona no sexto tratado do *Livro de Ética*; E. o intelecto que ele menciona no *Livro da Alma*; F. o intelecto que ele menciona no *Livro da Metafísica* (al-Fārābī, 2001. p. 61-62, grifo do autor, trad. nossa).

al-Fārābī reduz os seis sentidos à quatro: (A e B) sentidos pré-filosóficos; (C e D) sentidos pré-gnoseológicos; (E) sentido gnosiológico; (F) sentido metafísico. O sentido pré-filosófico inclui as opiniões do vulgo sobre a inteligência e a sensatez de um indivíduo, bem como a perspectiva teológica para o qual o sentido de intelecto se refere à autoridade da razão para negar ou confirmar algo. al-Fārābī destaca que os dois primeiros sentidos não se baseiam em premissas demonstrativas, logo não tem caráter científico ou filosófico, assim, os deixa de lado e se encaminha para os sentidos de intelecto abordados por Aristóteles. O filósofo árabe chama de pré-gnoseológicos os sentidos abordados por Aristóteles nos *Analíticos Posteriores* e na *Ética a Nicômaco*; na

⁸ A preocupação farabiana em definir o termo está no fato de ter se “preocupado por las lenguas, las gramaticas y el analisis lingüístico; diversas obras dan testimonio de ello, especialmente su Libro de las Letras, donde se ocupa de varias nociones filosóficas siguiendo el método de establecer primero los significados ordinarios del término en cuestión, esto es, tratando de explicar primero que sentido tiene para el vulgo y de analizar después su significado: filosófico” (Ramón Guerrero, 2002, p. 23).

primeira refere-se ao intelecto teórico, pelo qual o ser humano adquire certeza das proposições universais, assim como conhece os primeiros princípios; na *Ética* aborda o intelecto prático, pelo qual se identifica o bem e o mal nas ações. O sentido gnosiológico é apresentado por Aristóteles no *De Anima*, trata-se de uma divisão quadrupla do intelecto: potência, ato, adquirido e agente; é uma exposição que apresenta os polos extremos do intelecto, uma receptividade (intelecto em potência) e uma causa (Intelecto Agente). O último sentido do termo intelecto é o apresentado por Aristóteles na *Metafísica* XII, 7-9 e al-Fārābī o identifica com o seu Primeiro Princípio.

É a partir do sentido gnosiológico que epistemologia farabiana é apresentada. O pensador árabe afirma que inicialmente o intelecto humano “é uma disposição na matéria preparada para receber as impressões dos inteligíveis e é em potência intelecto (e intelecto material), e, também, é inteligível em potência” (al-Fārābī, 2018, p. 138). Por sua natureza, é responsável por receber as formas materiais existentes nos objetos particulares, ou seja, ele é “uma certa coisa cuja essência foi preparada para separar a essência de todos os seres, assim como as formas dos materiais, fazendo deles uma forma ou formas para si mesmo” (al-Fārābī, 2001, p. 70, trad. nossa). Ao denominar esse intelecto de potencial al-Fārābī não pretende relegá-lo a uma passividade, pois a função que lhe é própria é a abstração das essências e formas de tudo o que existe, a fim de que essas formas constituam uma forma por si, sem matéria. Pode-se, assim, dizer que nesse ato ocorre a identificação entre a faculdade que apreende e o objeto que é apreendido, logo: “ser inteligente para o intelecto significa converter-se na forma que recebe; ser inteligível para forma significa ser recebida no intelecto. Intelecto e forma constituem, então, uma única coisa” (Ramón Guerrero, 2002, p. 25, trad. nossa). Quando o intelecto em potência se apropria das formas, atualiza-se e transforma-se em intelecto em ato. Assim, quando as formas são abstraídas da matéria, os inteligíveis deixam de ser potência e tornam-se ato. Com isso, o filósofo identifica o ato de abstrair com o

ato de entender, de modo que ter a inteligência de algo significa “que as formas que estão nas matérias estão separadas de suas matérias e que uma outra existência diferente da sua primeira existência lhe advém” (al-Fārābī, 2001. p. 78, trad. nossa).

Ao abstrair as formas da matéria o intelecto sai do estado material e se converte em ato. Assim, “Quando os inteligíveis que ele [intelecto material] separou da matéria entram nele, então esses inteligíveis tornam-se inteligíveis em ato” (al-Fārābī, 2001, p. 72, trad. nossa). Contudo, não se deve concluir que este segundo estado do intelecto significa uma perfeição ontológica nos seres racionais, pois nesse momento o intelecto é ato em relação às formas que já tem apreendido, sendo potencial a respeito das formas que ainda não possui. Por outro lado, toda forma inteligível apreendida, uma vez em ato perde as características individuais que a particularizavam quando unida a uma matéria, ou seja, a partir desse momento converte-se em universal. al-Fārābī identifica esse estágio do conhecimento como primeiro nível do conhecimento intelectual, o segundo nível é caracterizado pelo terceiro grau de intelecto: o intelecto adquirido.

Quando chega à intelecto adquirido está atualizado pelas formas inteligíveis, sendo apto para abstração de formas mais elevadas que as materiais, ou seja, pode voltar-se para si mesmo, compreendendo-se, agora, como realidade separada da matéria, assim como pode inteligir os seres superiores. A compreensão das realidades superiores constitui-se, inicialmente, em uma dificuldade para o ser humano, pois, dada a natureza do seu intelecto material, abstrai formas da matéria, logo como seria possível conhecer os seres primeiros imateriais? Além de todos os universais que têm realidade ontológica imaterial? A solução deste problema é dada com o intelecto adquirido que alcançou o estatuto ontológico que o torna capaz de refletir sobre seus próprios conteúdos e conceitos. Nessa reflexão, não há abstração, pois as formas possuídas já estão em ato, não sendo necessário separá-las da matéria. Ao inteligir formas puras cria a possibilidade de conhecer

os seres supralunares que nunca estiveram unidos a uma matéria, isto, pois “sendo inteligíveis em ato por si mesmos, têm um ser semelhante ao das formas inteligíveis que vieram da matéria depois de terem sido abstraídas e pensadas. Por esta semelhança, essas formas puras podem ser conhecidas em um ato de intuição intelectual” (Ramón Guerrero, 2002, p. 26, trad. nossa). Acrescenta-se que devido o ato de intelecção implicar a identificação entre sujeito e objeto o ser humano, ao chegar ao nível do intelecto adquirido se assemelha às realidades superiores que entende. Nesse estágio alcança a perfeição ontológica e a felicidade:

[...] os inteligíveis que estão em potência tornam-se inteligíveis em ato; e da mesma forma, o intelecto que está em potência se realiza como intelecto em ato. Nada mais, exceto o homem, pode ser assim; esta é a felicidade última, que é a perfeição mais excelente que o homem pode alcançar (al-Fārābī, 2008. p. 79-80, trad. nossa).

A partir dos três níveis de intelecto al-Fārābī traça um caminho que torna possível o conhecimento de dois tipos de inteligíveis: os que precisam ser abstraídos por estarem unidos a uma matéria, assim como aqueles inteligíveis que estão desde sempre em ato. Trata-se de uma trajetória hierarquizada de modo que os três intelectos se sobrepõem uns aos outros atuando como forma para aquele que precede. Por mais que apresentem uma estrutura hierarquizada, os três intelectos são uma mesma substância que só chega ao seu termo final (intelecto adquirido) por meio de um intelecto que em ato, este é o Intelecto Agente. O Intelecto Agente é o décimo intelecto emanado entre as Causas Segundas. Embora al-Fārābī o identifique como um dos Intelectos (segundos), o distingue por sua atuação no mundo sublunar e pela multiplicidade intelectiva que possui:

[...] o Intelecto Agente distingue-se por ter uma inteligência tripla, em vez de uma dupla inteligência como o *thawānī* [Intelectos Separados-Causas Segundas]. Como al-Fārābī explica em *Siyāṣah*: ‘Quanto ao Intelecto Agente, ele contempla o Primeiro, todo o *thawānī*, e sua própria essência’. Assim, em termos da estrutura de sua intelecção, o Intelecto

Agente é comparável às almas celestes, cuja contemplação abrange três tipos diferentes de inteligíveis. Há, no entanto, uma diferença importante. Enquanto cada alma celestial contempla apenas o intelecto separado ao qual deve sua existência, o Intelecto Agente apreende todos os intelectos anteriores em uma única varredura (*wa-l-thawānī kullahā*). A conclusão é que o Intelecto Agente tem um tipo único de inteligência, que o diferencia dos outros intelectos separados e das almas celestes (Janos, 2012, p. 174-175, grifo do autor, trad. nossa).

Enquanto intelecto em ato, sua função é “tornar o inteligíveis em potência inteligíveis em ato, e tornar o intelecto em potência intelecto em ato, e é a faculdade racional que se torna intelecto em ato” (al-Fārābī, 2018, p. 148). Consequentemente, encarrega-se do mundo sublunar, e, mais precisamente, do aperfeiçoamento e felicidade humana. Entendendo-se que a felicidade humana está no último estágio do seu intelecto, a função do Intelecto Agente é atualizar o intelecto humano, mas de que modo isso se efetiva? O pensador explica essa atualização a partir da alegoria do sol:

A visão é uma faculdade e uma disposição na matéria e é, antes de ver, visão em potência. [...] É o Sol que fornece à visão a luz que une ambos e fornece às cores a luz que os une. Assim, com a luz que recebe do Sol, a visão começa a ver em ato e toma-se visão em ato e a cores tomam-se, através dessa luz, visíveis e apreensíveis pela visão em ato após terem sido visíveis e apreensíveis pela visão em potência. Do mesmo modo o intelecto que está em ato fornece ao intelecto material algo que se inscreve nele e que em relação ao intelecto material é como a luz em relação à visão. Tal como a visão pela luz em si mesma vê a luz que é a causa do eu ver e vê o Sol, que é a causa da luz, e pela luz em si vê as coisas que são visíveis e apreensíveis em potência, de forma que se tomam visíveis e apreensíveis pela visão em ato, assim o intelecto material entende essa própria coisa que está para ele como a luz está para a visão. Através dela, entende o intelecto em ato, que é a causa da impressão dessa coisa no intelecto material, e, através dela, as coisas que eram inteligíveis em potência tomam-se inteligíveis em ato (al-Fārābī, 2018, p. 139-140).

A ação do Intelecto Agente é como uma iluminação, mas de que maneira essa iluminação deve ser interpretada? Seria ela um ato direto do Intelecto Agente sobre o material? Sendo assim, trata-se de um processo independente da vontade humana, como uma determinação? Ou sua atuação seria como um processo instrutivo pelo qual os humanos acendem voluntariamente aos conhecimentos imateriais? Como propõe Ramón Guerrero:

[...] parece que a iluminação deve ser entendida como um fluxo de luz que incide sobre o intelecto potencial, possibilitando-lhe conhecer as formas através da abstração. Através da luz, aquele “algo” que o intelecto material recebe do Intelecto Agente, o intelecto material se converte em intelecto em ato, a forma potencialmente inteligível torna-se inteligível em ato e, finalmente, o Intelecto Agente é igualmente conhecido pelo intelecto do homem (Ramón Guerrero, 2002, p. 28, trad. nossa).

Com isso, a iluminação deve ser interpretada como a capacidade de adquirir os primeiros inteligíveis e, por meio deles, os demais conhecimentos: “A ação do Intelecto Agente consiste, portanto, em possibilitar a intuição dos primeiros princípios nas artes produtivas, nas ciências práticas e nas ciências especulativas” (Ramón Guerrero, 2002, p. 29, trad. nossa). Dessa forma, o Intelecto Agente dá início ao processo de conhecimento no ser humano, o que significa deixá-lo apto para que avance voluntariamente na busca por esse aperfeiçoamento:

Em primeiro lugar, dá ao homem uma faculdade e um princípio com o qual ele tende espontaneamente, ou pode tender, para as demais perfeições. Este princípio consiste nos primeiros conhecimentos e nos primeiros inteligíveis que se atualizam na parte racional da alma. Só lhe dá esses conhecimentos e inteligíveis, em primeiro lugar, depois que a parte sensitiva da alma e a parte apetitiva, através das quais existem desejos e aversões que seguem a parte sensitiva, tenham sido previamente atualizadas no homem; os instrumentos dessas duas faculdades pertencem ao corpo. Através de ambas se atualiza a vontade; a princípio, a vontade é apenas um desejo que surge de uma sensação; o desejo se realiza pela parte apetitiva, enquanto a sensação ocorre na

parte sensível. E em segundo lugar, depois que a parte imaginativa da alma e o desejo que a segue são atualizados, uma segunda vontade é então realizada após a primeira e esta vontade é um desejo que procede de um ato de imaginação. Uma vez atualizadas essas duas, podem existir os primeiros conhecimentos que desde o intelecto agente se atualizam na parte racional. E então ocorre no homem um terceiro tipo de vontade: o desejo que procede da razão; esta é a que se conhece propriamente pelo nome de livre arbítrio. Esta é a que pertence especificamente ao homem, com exclusão dos demais animais. Por ela o homem pode fazer o que é louvável ou o que é condenável, o que é nobre ou o que é vil, e por causa dela há recompensa e castigo. As duas primeiras vontades só podem existir em animais irracionais. Quando a terceira se realiza no homem, por ela pode tender ou não para a felicidade, e por ela pode fazer o bem e o mal, o nobre e o vil (al-Fārābī, 2008. p. 97, trad. nossa).

A partir disso, pode-se dizer que a função do Intelecto Agente é conduzir o ser humano à felicidade a partir do seu aperfeiçoamento. Para tanto, age sobre o intelecto material tornando possível a sua percepção das formas imateriais. Além de atualizar o intelecto material, o Intelecto Agente também ilumina a faculdade imaginativa, permitindo que a verdade metafísica acessada pela razão seja conhecida através de símbolos:

Não é impossível que urna pessoa — se a sua faculdade da imaginação atingir o cúmulo da perfeição — estando acordada obtenha do Intelecto Agente particulares presentes e futuros e as suas imitações a partir dos sensíveis, e receba as imitações dos inteligíveis separados e as restantes coisas nobres, e as seja. Essa pessoa obtém, através dos particulares que recebe, a profecia do presente e do futuro, e ao receber os inteligíveis obtém profecia das coisas divinas (al-Fārābī, 2018. p. 150).

Com isso, o caráter iluminativo do Intelecto Agente se realiza sobre duas faculdades, a imaginativa e a racional. Há, portanto, duas vias para acesso das verdades inteligíveis: a razão e a revelação. No sistema filosófico-político farabiano, as duas vias de acesso a verdade são encaradas como dois métodos de ensino, um retórico e outro

demonstrativo: “Há duas maneiras de tornar uma coisa compreensível: primeiro, fazendo com que sua essência seja percebida pelo intelecto e, segundo, fazendo com que ela seja imaginada pela similitude que a imita” (al-Fārābī, 1962, p. 40, trad. nossa). O estabelecimento de duas vias expressa a preocupação farabiana em não fazer do alcance da verdade uma exclusividade do filósofo, validando, assim, a profecia e a religião como vias de acesso. Segundo sua perspectiva, filosofia e religião são duas vias de uma mesma verdade, expressam o mesmo objetivo e conduzem para o mesmo fim que é a felicidade. Distinguem-se apenas quanto ao método: a religião utiliza o método poético e persuasivo, enquanto a razão se fundamenta no método demonstrativo. Portanto, são complementares: “a dialética fornece uma opinião poderosa, onde as demonstrações fornecem segurança, ou na maioria dos casos, e a retórica produz persuasão na maioria dos casos em que não há nem demonstração nem consideração dialética” (al-Fārābī, 2008, p. 142, trad. nossa).

4 Considerações finais

O presente trabalho objetivou expor o sentido de iluminação empregado ao Intelecto Agente na filosofia desenvolvida por al-Fārābī. Para tanto, foi preciso uma exposição sobre a sua epistemologia, sobretudo, uma análise acerca do que é o conhecimento e o modo como se realiza no ser humano. Trata-se de uma questão central no sistema filosófico farabiano, pois é a través do conhecimento dos seres primeiros que o ser humano obtém a perfeição e a verdadeira felicidade. Conhecê-los constitui-se, inicialmente, em um problema, como demonstra na *Epístola Sobre o Intelecto*, o que se deve à natureza desses seres e o modo de apreensão do intelecto humano: enquanto intelecto material, conhecer implica a abstração das formas da matéria, mas como isso seria efetivado em realidades imateriais? Diante disso, o pensador

estabelece um itinerário no qual o intelecto atualiza-se até ser apto para cognição dessas realidades.

De início, fica estabelecido que a garantia de todo conhecimento se dá pela lógica, pois ela instrui o intelecto humano na percepção do correto. O processo de conhecimento em si realiza-se em etapas de atualização, de modo que o intelecto é potencial em relação a tudo o que não conhece, é atual acerca do que apreende e ao refletir sobre as formas obtidas é intelecto adquirido. O intelecto adquirido é definido como a perfeição epistemológica e ontológica do ser humano, pois com ele é capaz de conhecer os seres imateriais e, através disso, assemelhar-se a eles. Contudo, apesar de trazer em si a possibilidade para conhecer todas as coisas, enquanto potência o intelecto necessita de algo que é em si ato para, então, atualizar-se. Nisso propõe o Intelecto Agente como propulsor desse processo.

Com isso, al-Fārābī desenvolve um sistema no qual a teoria do intelecto traz um aspecto circular ao seu sistema, pois todos os seres surgem do autoconhecimento da Causa Primeira, que é intelecto puro, e retornam ao primeiro princípio ao atualizarem gradativamente o intelecto. Para ser causa dos seres o Primeiro só precisa de si mesmo, mas os demais seres não conseguem retornar por si mesmos, necessitando de algo que os atualize. Assim, estabelece o Intelecto Agente como o encarregado de iluminar o intelecto humano, o tornando apto para apreensão de formas puras. Mais do que a aquisição de novos conhecimentos esse processo implica um libertar-se da matéria, na medida em que conhecer é abstrair a forma da matéria, e, com isso, o ser humano se eleva ao nível daquele que o atualiza, identificando-se com ele o que, para si, é a felicidade. Portanto, conclui-se que a solução farabiana para o modo como a conquista da felicidade é obtida, reúne elementos do aristotelismo e do neoplatonismo entendendo a iluminação por meio do Intelecto Agente como algo que permite a execução da atividade intelectual humana. Essa iluminação deve ser interpretada como um meio sobre o qual o conhecimento se realiza, tal qual a luz solar

possibilita o ato de ver. Assim, ao iluminar o Intelecto Agente traz a possibilidade de o intelecto humano voluntariamente voltar-se à felicidade.

Referências

- AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *A Cidade Virtuosa*. Trad. Catarina Belo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2018.
- AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. Artículos de la ciência política. In: *Obras filosóficas y políticas*. Trad. Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Liberty Fund y Editorial Trotta, 2008.
- AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Catálogo de las ciencias*. Trad. Ángel Gonzales Palencia. Madrid: CSIC, 1953.
- AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *El camino de la felicidad*. Trad. Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Trotta, 2002.
- AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *L'épître sur l'intellect*. Trad. Dyala Hamzah. Paris: L' Harmattan, 2001.
- AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *L'épître sur l'intellect*. Trad. Dyala Hamzah. Paris: L' Harmattan, 2001.
- AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. Libro de la política. In: *Obras filosóficas y políticas*. Trad. Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Liberty Fund y Editorial Trotta, 2008.
- AL-FĀRĀBĪ, Abū Nasr. *Selections from Book of Demonstration In Classical Arabic philosophy: an anthology of sources*. Trans. Jon McGinnis and David C. Reisman. Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc, 2007.
- AL-FĀRĀBĪ, Abū Naṣr. The attainment of happiness (*Tahsīl al-Sacāda*). In: *Al-farabi's Philosophy of Plato and Aristotle*. Trans. Muhsin Mahdi. United States of America: Agora, 1962.
- ARISTÓTELES. Analíticos Posteriores. In: *Órganon*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2016.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Giovanni Reale; Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2014.
- BLACK, Deborah L. Knowledge ('Ilm) and certitude (Yaqīn) in al-Fārābī's epistemology. In: *Arabic Sciences and Philosophy*, v. 16, 2006. p. 11-45

- FAKHRY, Majid. *al-Fārābī, Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works and Influence*. England: Oxford, 2002
- JANOS, Damien. *Method, Structure, and Development in al-Farabi's Cosmology*. Leiden-Boston: Brill, 2012.
- RAMÓN GUERRERO, Rafael. El intelecto agente en al-Fārābī: Un comentário a su epístola sobre el intelecto. In: *Revista Espanola de Filosofía Medieval*, v. 9, 2002. p. 19-31.
- RAMÓN GUERRERO, Rafael. Recepción de la Ética Nicomaquea en el mundo árabe: la teoria de la virtud en la Filosofía islámica. In: *Studia graeco-arabica*. Itália: Pacini Editore, 2014.
- VALLAT, Philippe. *Farabi et l'école d'Alexandrie: Des premisses de la connaissance à la philosophie politique*. Paris: VRIN, 2004.

Considerações sobre Território e Identidade Nacional a partir da Filosofia de al-Fārābī

Maykel Honney Souza Lobo¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.174.04>

1 Introdução

A relação entre identidade nacional e território tem sido amplamente discutida ao longo da história do pensamento filosófico e político. No contexto da filosofia islâmica, essa questão assume contornos específicos devido à influência da religião e das tradições jurídicas na constituição das nações e suas fronteiras. Contudo, al-Fārābī (871-950 d. C.), um dos mais importantes filósofos clássicos do mundo islâmico, propõe uma abordagem distinta ao discutir o conceito de território, afastando-se das divisões religiosas e jurídicas tradicionais que estabelece a separação dos territórios em *dār al-islām* (território do Islã) e *dār al-ḥarb* (território da guerra).

Recusando a perspectiva jurídica de delimitação dos territórios com base na religião, al-Fārābī desenvolve uma concepção filosófica de território fundamentada em elementos cosmológicos, geográficos e geológicos. Ao buscar uma definição de território, o filósofo tem por objetivo compreender, sobretudo, a influência do território na construção dos hábitos morais, nos traços de caráter e na formação das nações e

¹ Licenciado e Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará. Membro do Grupo de Estudos em Filosofia Medieval (GEFIM-UFC/CNPq).

Email: maykelhonney@alu.ufc.br

das cidades. Sob essa perspectiva, a geografia e o ambiente físico-natural tornam-se elementos centrais na configuração das associações humanas, que são orientadas tanto para a sobrevivência quanto para o desenvolvimento moral e intelectual.

Para além do estudo do território, este artigo aponta uma lacuna na concepção de identidade nacional na obra de al-Fārābī. De fato, apesar de fazer menções às nações, seus tratados políticos são, em grande parte, voltados para as associações menores, ou seja, para as cidades. Em consequência, observa-se a ausência de uma definição explícita de identidade nacional. Dessa forma, esse artigo propõe a construção de uma definição conceitual de identidade nacional a partir da teoria política de al-Fārābī. Para tanto, a investigação sobre a estrutura e organização das cidades e as relações entre seus membros, tema central em sua obra, emerge como um ponto-chave para a construção dessa definição.

Para a elaboração dessa definição, foram considerados três elementos principais na formação da identidade nacional: os naturais, os convencionais e os filosóficos. A identidade nacional, conforme proposta neste estudo, decorre de uma combinação de elementos naturais, como o clima e a geografia, e um elemento convencional, a linguagem. Contudo, esse trabalho sustenta que a filosofia ocupa o papel central na definição. A importância da filosofia está, principalmente, em sua capacidade de transformar as associações humanas e promover a virtude entre os cidadãos. Ademais, a filosofia é fundamental para alcançar a felicidade, que, segundo al-Fārābī, constitui o objetivo último tanto dos indivíduos quanto das comunidades.

Com base nesse estudo, esse artigo também investiga a relação entre filosofia e religião e conclui que, embora a religião seja um elemento importante na filosofia farabiana, ela desempenha uma função subordinada à filosofia, servindo como meio de transmitir simbolicamente os princípios filosóficos para os cidadãos. Dessa forma, elementos como o território e a identidade nacional são concebidos de maneira

independente de critérios religiosos. Assim, pode-se inferir que al-Fārābī não vincula sua filosofia a uma religião específica, mas propõe uma abordagem universal, na qual a razão assume um papel central.

Nesse sentido, o presente artigo tem como objetivo analisar a concepção de território segundo al-Fārābī e, considerando a ausência de uma definição explícita de identidade nacional em sua filosofia, propõe uma formulação desse conceito com base em seus princípios filosóficos. Logo, embora al-Fārābī não defina diretamente a identidade nacional, esse artigo compreende que o conceito pode ser inferido a partir de suas obras. Para a elaboração desse estudo, tem-se como referências principais as seguintes obras: *Livro das Letras*, *Da Política* e *Cidade Virtuosa*.

2 Duas definições de *território*

No contexto do sistema filosófico farabiano, as investigações sobre o conceito de *território* emergem em diálogo com questões de filosofia política. al-Fārābī não se propõe a estudar o território de maneira similar a um geólogo, interessado na configuração geológica, no relevo ou no solo de uma determinada região. Em vez disso, sua análise do território está associada ao campo político, pois seu interesse recai sobre o impacto que o território exerce sobre a vida social, ou seja, sobre o modo como as características naturais de uma região podem influenciar na formação de comportamentos, na língua e na cultura de seus habitantes.

Ao considerar o território a partir de seus aspectos naturais, al-Fārābī não vincula sua análise à concepção jurídica predominante em seu tempo. Para esclarecer essa distinção, iniciarei com uma análise da concepção jurídico-religiosa do território, para, em seguida, analisar o modo como al-Fārābī compreende o território. Como será demonstrado, a visão jurídica islâmica de sua época delimitava os territórios com base em critérios religiosos e na questão da aplicação da lei

religiosa. A partir desse estudo comparativo, pode-se inferir que a tese farabiana, direta ou indiretamente, sustenta uma crítica à jurisdição islâmica tradicional.

Nos últimos anos, os estudos sobre a divisão do mundo entre *dār al-islām* e *dār al-ḥarb*, formulada pelos juristas islâmicos, têm se ampliado. Esses termos são traduzidos, respectivamente, como “território do Islã” e “território da guerra”. De fato, apesar de ser uma divisão conhecida e referenciada em diversos estudos, um estudo sobre esse par terminológico está ganhando destaque apenas nos últimos anos (Calasso, 2017b, p. 1.). De acordo com Calasso, esses termos já estavam presentes, embora de maneira menos precisa e evidente, ao longo do século VIII.

Quanto à forma como o binômio *dār al-islām* / *dār al-ḥarb* se formou, já que não podemos datar exatamente sua primeira aparição—mesmo que seja razoável situá-la na segunda metade do século VIII—parece-me que deve ser rastreada, mais do que ao conceito de jihad, que geralmente se assume ter estado na origem da elaboração das duas noções, ao conceito de hijra, o evento fundador da identidade islâmica, o afastamento da idolatria e da opressão que representa “a divisão nas narrativas autoidentitárias islâmicas sobre suas próprias origens”. (Calasso, 2017a, p. 28, trad. nossa.)

Portanto, a distinção entre os territórios do Islã e os territórios da guerra remonta à época da formação da identidade dos povos islâmicos e está relacionada ao período de emigração do Profeta e de seus primeiros seguidores de Meca (Calasso, 2017a, p. 28). Contudo, no campo jurídico, os termos aparecem na escola hanafita, fundada por Abū Ḥanīfah (699-767 d. C.).² A origem jurídica desses termos visava, principalmente, definir como a lei religiosa (*sharī’a*) deveria ser

² De fato, existem diversas escolas jurídicas na jurisprudência islâmica. Na tradição sunita, destacam-se quatro principais: a hanafita, a maliquita, a shafita e a hanbalita. Neste artigo, no entanto, enfocarei a perspectiva da escola hanafita sobre os pares terminológicos *dār al-islām* e *dār al-ḥarb*. É importante ressaltar que as interpretações das outras escolas variam em certos aspectos no que diz respeito ao uso desses termos.

aplicada (Lopéz-Farjeat; Gutiérrez, 2023, p. 320.). Segundo Lopéz-Farjeat e Gutiérrez, os juristas hanafitas utilizavam as categorias *dār al-islām* e *dār al-ḥarb* para se referir a: 1) muçulmanos que habitavam em territórios islâmicos, os quais deveriam ser protegidos pela lei religiosa; e 2) muçulmanos que residiam em territórios não islâmicos, que, embora fora do *dār al-islām*, estavam protegidos pela lei religiosa na medida em que pertenciam à comunidade religiosa (Lopéz-Farjeat; Gutiérrez, 2023, p. 320.).

Logo, nesse primeiro momento, as categorias estavam relacionadas com a noção de identidade e de pertencimento. Se um muçulmano reside ou não em terras islâmicas, a lei religiosa se aplica a ele, pois entende que pertence à comunidade. Nesse aspecto, a lei religiosa não estaria limitada por fronteiras territoriais e deveria ser obedecida pelos muçulmanos, independentemente de onde residissem. Contudo, os juristas hanafitas admitem que, em territórios não-islâmicos, a lei religiosa não poderia ser aplicada (Lopéz-Farjeat; Gutiérrez, 2023, p. 321)³. Segundo Calasso,

[...] a documentação jurídica hanafita demonstra que as noções de *dār al-islām* e *dār al-ḥarb* são apenas conceitos jurisdicionais: a lei islâmica não se aplica em *dār al-ḥarb*, e os muçulmanos que cometem crimes nesse *dār* — mesmo contra outros muçulmanos —, ao retornarem para *dār al-islām*, não podem ser processados pelos tribunais islâmicos (Calasso, 2017a, p. 33, trad. nossa.).

Com relação aos territórios não-islâmicos, o termo *dār al-ḥarb* (território de guerra) não é o único utilizado pelos hanafitas. A expressão *dār al-kufr* (território dos infiéis) também era utilizada para designar territórios não-islâmicos. Comparações entre os termos demonstram que *dār al-kufr* expressa uma noção menos negativa com relação

³ Diferentemente dos hanafitas, as demais escolas jurídicas sunitas não reconhecem esses limites na aplicação da lei. Em outras palavras, elas consideram que, mesmo em um território não islâmico, um muçulmano que violar a lei religiosa estará sujeito a punições caso seja capturado ou ao adentrar um território islâmico.

aos territórios não-islâmicos, visto que não os define como um território de guerra (contra os muçulmanos), mas como um território que simplesmente não aderiu à religião islâmica (Calasso, 2017a, p. 32). Contudo, um *dār al-kufr* pode ser classificado de duas maneiras distintas: 1) se houver um tratado de paz com os territórios islâmicos, ele será considerado um *dār al-Muwāda'ah* ou *dār al-'Ahd*. Por outro lado, se não houver relações diplomáticas pacíficas com os territórios islâmicos, esse território será designado como *dār al-ḥarb* (Lopéz-Farjeat; Gutiérrez, 2023, p. 321).

Com base no que foi exposto, conclui-se que os juristas hanafitas estabeleceram uma divisão clara entre territórios islâmicos e não-islâmicos com o intuito de definir de maneira precisa a aplicação da lei religiosa (*sharī'a*) em diferentes contextos. Dessa forma, o critério utilizado pelos juristas para essa definição é estritamente religioso: se um território está ou não submetido à lei religiosa. Essa distinção não se limitava apenas a uma categorização geográfico-política, visto que possibilitou a criação de uma noção de identidade e de pertencimento entre os muçulmanos fundamentada na adesão à lei religiosa.

Ao contrário da abordagem jurídica, o conceito de território segundo al-Fārābī não leva em consideração o aspecto religioso. Em outras palavras, as noções de *dār al-islām* e *dār al-ḥarb* não se fazem presentes nas definições de território desenvolvidas pelo filósofo. Conforme será demonstrado, o fenômeno religioso, no pensamento farabi-ano, é considerado um aspecto secundário, pois a religião está subordinada à filosofia. Nesse sentido, pode-se inferir que a concepção de território, segundo o filósofo, está mais alinhada à filosofia do que à religião. Com efeito, a religião, definida como uma forma de saber utilizada para instruir o povo em assuntos teóricos e práticos, está sempre

fundamentada em uma filosofia, seja esta baseada em opiniões de senso comum, enganosa ou demonstrativa (al-Fārābī, 2004, p. 57).⁴

Ademais, a perfeição ou imperfeição de uma religião pode ser determinada pela espécie de filosofia que a fundamenta. A religião perfeita é aquela que se apoia em uma filosofia perfeita, a saber, a filosofia demonstrativa. Por outro lado, se a religião estiver fundamentada em uma filosofia enganosa ou de senso comum, ela será considerada imperfeita, ou até mesmo falsa (al-Fārābī, 2004, p. 89). Assim, a definição de território não requer uma classificação religiosa, mas deve ser feita com base em sua relação com a filosofia.

Além disso, outro elemento que expressa a diferença entre o pensamento de al-Fārābī e a jurisprudência hanafita sobre o conceito de território diz respeito ao uso de termos distintos. Enquanto os juristas empregam o termo *dār*, al-Fārābī utiliza *maskan*. A palavra *maskan* significa *morada* e *território*. Para os juristas, o termo *dār* estabelece uma separação física fundamentada na religião; por sua vez, *maskan* é utilizado por al-Fārābī para explicar como o território influencia a formação de certos hábitos morais e traços de caráter (López-Farjeat; Gutiérrez, 2023, p. 327).

Dessa maneira, pode-se inferir que al-Fārābī concebe o território de maneira substancialmente distinta da abordagem jurídica hanafita. Considerado como um elemento fundamental para compreender a construção da identidade nacional, o território será analisado de forma mais aprofundada em sua relação com esse processo. Nesse sentido, outros aspectos relevantes relacionados ao território, como a

⁴ Com relação às distintas filosofias — a saber, a filosofia de senso comum, a enganosa e a demonstrativa — pode-se inferir que o filósofo defende a existência de diferentes graus do que pode ser entendido por filosofia. Nesse sentido, pode-se afirmar que um saber filosófico não é necessariamente um saber sistemático-apodítico nos moldes aristotélicos; ele pode também ser uma filosofia fundamentada em argumentos mal formulados ou em opiniões de senso comum. Evidentemente, a verdadeira filosofia, segundo a perspectiva farabiana, é a filosofia demonstrativa. No entanto, reconhece-se a possibilidade da existência de graus variados de filosofia.

influência dos fatores cosmológicos e geográficos no seu desenvolvimento, bem como a relação entre o território e a formação dos hábitos morais e traços de caráter dos indivíduos, serão discutidos na próxima seção.

3 Identidade nacional: uma proposta de definição

Para a construção de uma definição conceitual de identidade nacional a partir da filosofia de al-Fārābī, esse artigo considera três elementos principais: os naturais, os convencionais e os filosóficos. Esses fatores foram selecionados com base na análise da obra do filósofo e em sua abordagem sobre a interação entre o ambiente físico, as práticas sociais e os princípios éticos que regem a vida das comunidades. É importante destacar que, embora a pesquisa tenha considerado esses elementos como os principais para a construção de uma identidade nacional, é possível que existam outros fatores que exerçam essa influência. No entanto, para os objetivos desse estudo, optou-se por focar exclusivamente nesses três aspectos.

3.1 O elemento natural e a identidade nacional

Segundo o filósofo, o ser humano encontra-se constantemente em um estado de necessidade. Quer seja uma necessidade corporal — a fome, a sede, o sono etc. —, quer seja uma necessidade intelectual, como a transmissão do pensamento por meio da linguagem⁵, fato é que o ser humano, em virtude de suas limitações, necessita estar e se realizar em sociedade. Pode-se inferir, portanto, que o ser humano, segundo o filósofo, é naturalmente um ser social.

⁵ Conforme exposto no *Livro das Letras*, a linguagem, segundo al-Fārābī, surge a partir da necessidade humana de criar métodos para comunicar as intenções presentes no pensamento (cf. al-Fārābī, 2004, p. 64).

É impossível que o homem obtenha a perfeição para a qual suas capacidades naturais foram criadas, a não ser formando sociedades gerais e muito variadas, onde mutuamente se ajudem e se ocupem uns em favor de outros em relação ao que precisam para viver. Assim, associam-se para encontrar, no trabalho de todos, o que cada um necessita para subsistir e alcançar a perfeição (al-Fārābī, 1995, p. 82, trad. nossa.).

Embora a necessidade seja o fator comum para o surgimento das associações humanas, esse aspecto não reflete a diversidade dessas associações. De acordo com o filósofo, essa diversidade pode ser compreendida a partir de dois aspectos naturais — os hábitos e os traços de caráter — e um aspecto convencional, fundamentado em elementos naturais: a linguagem.

Para esclarecer os aspectos naturais, al-Fārābī utiliza uma explicação cosmológica baseada em uma versão neoplatônica da cosmologia aristotélica (López-Farjeat; Gutiérrez, 2023, p. 325).⁶ Segundo o filósofo, a primeira causa natural está relacionada à proximidade dos territórios geográficos com os corpos celestes. A partir dessa relação, decorre a diferença nas partes da Terra, o que, por sua vez, afeta a diversidade dos vapores gerados pelo solo. Esses vapores, subsequentemente, determinam a variedade dos tipos de organismos vivos em cada região terrestre. Com base nessa explicação, al-Fārābī justifica também a variedade dos tipos de alimentos encontrados em diferentes regiões (al-Fārābī, 2008b, p. 96.).

Com relação à alimentação, a diversidade dos alimentos provoca a diferença dos materiais que compõe o corpo e o semêdo qual

⁶ A fusão entre as teorias neoplatônica e aristotélica ocorreu, em parte, devido à incorporação de obras apócrifas no corpus aristotélico. Dentre as mais notáveis, destacam-se a *Teologia de Aristóteles* e o *Liber de Causis*. Embora atribuídas a Aristóteles, essas obras são, na verdade, paráfrases de textos neoplatônicos pertencentes a Plotino e Proclo, respectivamente. Por conseguinte, a recepção árabe do pensamento aristotélico foi marcada pela influência neoplatônica, o que moldou a interpretação filosófica feita por pensadores islâmicos, como al-Fārābī e Avicena, que fundiram essas tradições em suas obras (cf. Filho, 2002, p. 98).

os seres humanos procedem e dessa variação surgem os hábitos naturais e os traços de caráter. O conjunto de todos esses elementos explica a diferença dos hábitos e dos traços de caráter de cada nação. Segundo López-Farjeat e Ganem,

Em resumo, al-Fārābī sustenta que as formas de associação, seja em uma cidade, uma nação ou um grupo de nações, são, em parte, o resultado de determinações que abrangem aspectos cosmológicos que influenciam a geografia, a qual, por sua vez, afeta a constituição biológica das pessoas que se estabeleceram em um território (López-Farjeat; Gutiérrez, 2023, p. 326, trad. nossa).

Para exemplificar a influência do território na formação dos hábitos morais, al-Fārābī examina dois cenários distintos. O filósofo observa que, quando indivíduos residem em ambientes mais hostis, como desertos, e constroem assentamentos relativamente frágeis, feitos de pelos e peles de animais, tendem a desenvolver hábitos morais que exigem vigilância constante e resistência, como cautela, discricção, coragem ou ousadia. Essas características surgem como respostas às condições adversas e à necessidade de sobrevivência em um ambiente ameaçador. Em contraste, aqueles que vivem em ambientes mais seguros, com habitações fortificadas e proteção contra ameaças externas, tendem a cultivar hábitos como covardia, temor ou excesso de segurança. A maior tranquilidade e estabilidade proporcionadas por esses ambientes favorecem a formação de traços de caráter mais defensivos (al-Fārābī, 2008a, p. 177.).

Por conseguinte, o caráter natural, ao influenciar a criação de hábitos morais e de costumes, configura-se como um primeiro fator na formação da identidade nacional. Isso ocorre porque os indivíduos que estão sujeitos a condições territoriais semelhantes tendem a desenvolver comportamentos similares, vivenciar experiências comuns e adotar práticas culturais e sociais próximas, refletindo as particularidades do ambiente em que vivem. Dessa forma, o território e as condições naturais tornam-se determinantes no modo como os cidadãos se relacionam

entre si e com o mundo ao seu redor. Portanto, pode-se inferir que os hábitos morais e os traços de caráter de uma nação representam uma forma inicial de expressão da identidade nacional, uma vez que eles formam a base sobre a qual se constroem as identidades coletivas e os vínculos sociais dentro de uma determinada comunidade.

3.2 O elemento convencional e a identidade nacional

Além da influência natural, há também o aspecto convencional presente na linguagem. O fenômeno linguístico, que está associado ao surgimento das associações humanas, desempenha um papel fundamental na expressão da identidade nacional. Segundo al-Fārābī, na condição de carência, o ser humano “desperta para saber, pensar, conceber, imaginar, compreender, tudo aquilo para o que está intensamente preparado por natureza” (al-Fārābī, 2004, p. 64, trad. nossa). Assim, passa a agir sobre o mundo e buscar meios para suprir as suas necessidades.

Em virtude de sua natureza social, o ser humano sente a necessidade de comunicar ao outro o seu pensamento. De acordo com o filósofo, diante dessa necessidade, o ser humano passa a utilizar a voz como seu principal meio de expressão. Inicialmente, a voz é empregada para chamar a atenção de outra pessoa, criando uma forma de interação direta. Com o tempo, essa capacidade de vocalizar evolui, passando a ser usada também para indicar e nomear cada uma das coisas que existem no mundo ao seu redor. Assim, para cada objeto, ser ou conceito existente, o ser humano cria um som específico que será utilizado para fazer referência a essa coisa (al-Fārābī, 2004, p. 64.).

Por meio da criação dos sons, os primeiros elementos de uma linguagem falada são determinados. Logo, o desenvolvimento posterior da linguagem pressupõe esses elementos basilares, o que resulta na defesa de que a linguagem criada se move naturalmente de acordo com os movimentos que lhe são mais fáceis. Assim, as pessoas de uma mesma região, com órgãos fonadores semelhantes, desenvolvem um

idioma cujos sons são formados por movimentos linguais que são característicos e mais simples para aquela comunidade. Segundo o filósofo, essa é a primeira causa da diferença das línguas, pois as vozes primeiras são os sons do alfabeto (al-Fārābī, 2004, p. 65).⁷

Inicialmente, devido à limitação de sons disponíveis, esses sons são combinados entre si, formando palavras compostas por dois ou mais sons. Por conseguinte, por meio dos sons e das palavras, podemos indicar ao outro aquilo que desejamos. Ao utilizar um som ou uma palavra, o sujeito não apenas se refere ao objeto real correspondente, mas também expressa seu próprio pensamento. Desse modo, pode-se inferir que a linguagem tem referência dupla: 1) ela representa a realidade sensível por meio de signos e 2) a linguagem expressa os conceitos mentais (al-Fārābī, 2004, p. 66).

À medida que uma associação se desenvolve, a linguagem também evolui de forma a atender às necessidades de comunicação e organização social. Gradualmente, a linguagem se torna um componente fundamental da identidade nacional e dá origem ao desenvolvimento de uma ciência linguística. Essa ciência tem como objetivo normalizar a língua, estabelecer regras para os signos linguísticos e analisar a formação de palavras e expressões linguísticas. Ademais, por meio da normalização, a ciência da linguagem busca minimizar imprecisões e assegurar uma correspondência adequada entre palavras, significados e a realidade sensível (al-Fārābī, 2004, p. 67-68).

⁷ O surgimento da linguagem também está associado tanto à cosmologia quanto às condições geográficas. Se os corpos celestes e as condições territoriais e geográficas afetam aspectos biológicos, então indivíduos que se desenvolvem em um mesmo ambiente têm constituições biológicas similares. Dentro desse contexto, os órgãos fonadores também apresentam semelhanças, o que implica que a produção de sons e palavras é influenciada pela constituição desses órgãos em um determinado território. Em territórios com condições distintas, essa diferença pode impactar a formação dos órgãos fonadores e, conseqüentemente, tornar certos sons mais fáceis ou difíceis de serem pronunciados.

Nesse contexto, a ciência da linguagem distingue o que é próprio de uma língua e o que não pertence a ela. al-Fārābī expressa preocupação com os estrangeirismos, afirmando que ao emitir sons que não pertencem à sua própria língua, o indivíduo comete um erro e produz sons que não serão compreendidos pelos membros de sua associação (al-Fārābī, 2004, p. 76).⁸ Dessa forma, ao definir o que é característico de uma língua e o que não faz parte dela, a ciência da linguagem também contribui para a expressão da identidade nacional.

3.3 Filosofia e Identidade Nacional

A construção da identidade nacional não se restringe às dimensões naturais e linguísticas; ela também pode ser analisada a partir da relação que uma nação estabelece com a filosofia. Para al-Fārābī, a filosofia configura-se como um fator fundamental na constituição de uma nação virtuosa, pois o conhecimento e a busca pela perfeição moral e intelectual só podem ser verdadeiramente alcançados a partir do conhecimento filosófico. Assim como Platão, al-Fārābī defende um modelo político fundamentado na virtude e no conhecimento filosófico.

⁸ Quanto à questão do “erro”, al-Fārābī vai além e o caracteriza como um verdadeiro “barbarismo”, ou seja, algo incompreensível para a comunidade e, por isso, excluído dos códigos linguísticos próprios daquela sociedade. No entanto, essa visão levanta uma questão relevante: quando uma sociedade adota uma expressão estrangeira, mesmo que inicialmente incompreensível, e a incorpora ao seu idioma, essa palavra deixa de ser considerada um barbarismo? al-Fārābī parece sugerir que a ciência da linguagem deve afastar a língua de todo termo ou expressão de origem estrangeira, como se a linguagem fosse um fenômeno exclusivamente interno, sem interação com outras culturas. Entretanto, a troca de vocabulário entre diferentes povos é uma constante ao longo da história, e muitos termos estrangeiros, inicialmente estranhos, são assimilados e adaptados, enriquecendo o idioma local. De fato, o próprio vocabulário filosófico árabe deriva em grande parte da terminologia filosófica grega. Quando os árabes entraram em contato com a filosofia grega, houve a necessidade de criar novos termos para traduzir e adaptar os conceitos gregos ao seu próprio contexto linguístico e cultural. Logo, pode-se inferir que as palavras e expressões gregas também desempenharam um papel fundamental na construção da língua árabe.

Desse modo, o melhor regime político é aquele governado por um rei-filósofo.⁹

Para além da questão do surgimento das associações em função das necessidades humanas, os seres humanos também se associam com a finalidade de “alcançar sua mais alta perfeição” (al-Fārābī, 1995, p. 82, trad. nossa). Nesse sentido, destaca que as associações humanas podem ser perfeitas ou imperfeitas. Segundo o filósofo, as associações perfeitas podem ser um conjunto de nações que se cooperam mutuamente¹⁰, uma nação, ou uma cidade. A cidade é a menor associação perfeita possível e ela faz parte de uma nação. As outras formas de associações, como as aldeias, um bairro da cidade, uma rua ou uma casa, são imperfeitas, pois todas são, de certo modo, partes da cidade. As aldeias, por exemplo, estão à serviço da cidade (al-Fārābī, 1995, p. 83).

Diferentemente das partes que a compõem, a cidade é considerada perfeita, pois “o bem mais excelente e soberano e a perfeição mais alta se obtém já em primeiro lugar na cidade” (al-Fārābī, 1995, p. 83, trad. nossa), ainda que seja parte integrante da nação. Com relação ao bem que pode ser alcançado na cidade, al-Fārābī refere-se à possibilidade de se obter a felicidade. Com efeito, para o filósofo, a cidade pode tender tanto para o bem quanto para o mal, pois considera que a felicidade é alcançada por meio do livre-arbítrio (al-Fārābī, 2018, p. 153.). É importante destacar o que o filósofo entende por *perfeição* nesse

⁹ Conforme Platão, “A não ser, prossegui, que os filósofos cheguem a reinar nas cidades ou que os denominados reis e potentados se ponham a filosofar seriamente e em profundidade, vindo a unir-se, por conseguinte, o poder político e a Filosofia, e que sejam afastados à força os indivíduos que se dedicam em separado a cada uma dessas atividades, não poderão cessar, meu caro Glauco, os males das cidades, nem, ainda, segundo penso, os do gênero humano” (Platão, 2000, p. 264 (473d)).

¹⁰ Essa definição está conforme a obra *Da Política*. Na obra *A Cidade Virtuosa*, al-Fārābī classifica as associações maiores de outra forma. Segundo o filósofo, “A maior é o conjunto de todas as associações na terra habitada.”. Apesar de similares, a passagem *Da Política* especifica o que exatamente são essas associações maiores: são um conjunto das nações. No caso da *Cidade Virtuosa*, a definição parece ser mais ampla e não expressa a relação de cooperação mútua entre as nações (cf. al-Fārābī, 2018, p. 153; al-Fārābī, 2008b, p. 94).

primeiro momento. A cidade é um modelo perfeito, diferentemente das associações menores, porque é o primeiro modelo *capaz de obter a felicidade*. Contudo, por mais que seja considerada a primeira forma de associação perfeita, a cidade não necessariamente buscará obter a perfeição.

O bem se obtém, na verdade, pela escolha e pela vontade. Da mesma forma, os males também são por escolha e vontade, também a cidade pode ser um meio de apoio para obter fins que são apenas males; ela pode ser também um meio para realizar a felicidade (*sa'āda*). A cidade cujo agrupamento constitui um apoio para realizar as coisas que levam à felicidade é, na realidade, a cidade ideal, e o agrupamento no qual as pessoas se ajudam mutuamente para obter a felicidade é o agrupamento ideal. Da mesma forma, a nação cujas cidades se ajudam mutuamente para obter a felicidade é a nação ideal; pode-se dizer também que a terra habitável ideal é aquela em que as nações se ajudam para alcançar a felicidade (al-Fārābī, 1990, p. 103, trad. nossa).

Logo, a cidade é perfeita porque *potencialmente* pode alcançar o bem. Todavia, conforme a citação, também pode inclinar-se para o mal. Por conseguinte, apenas a cidade virtuosa, ou ideal, pode ser classificada como uma cidade verdadeiramente perfeita. al-Fārābī afirma que a cidade ideal é como um corpo saudável e perfeito, em que cada parte coopera hierarquicamente para o bem comum do corpo. Analogamente, os membros da cidade, sob a liderança de um governante, cooperam entre si para alcançar a felicidade e a perfeição da cidade (al-Fārābī, 2018, p. 154.).

Dessa maneira, o filósofo estabelece uma classificação das formas de cidade com base na relação entre suas associações e a busca pela felicidade: quando há cooperação mútua entre os cidadãos com o objetivo de alcançar a felicidade, a cidade é considerada ideal; caso contrário, é classificada como não-ideal. Contudo, resta-nos ainda uma questão: o que torna uma nação ideal? Apesar de afirmar que existem associações grandes, médias e pequenas que são perfeitas, al-Fārābī dedica mais atenção ao caso das cidades. Portanto, parece que o filósofo não

esclareceu de forma satisfatória a questão das nações e das associações maiores.

Todavia, se a cidade é uma parte integrante da nação, então uma análise da natureza da cidade ideal pode nos fornecer uma resposta para a produção de uma nação ideal. Nesse sentido, a definição de uma nação ideal, segundo a filosofia de al-Fārābī, está diretamente ligada à busca pela felicidade e à cooperação entre suas partes e pode ser definida da seguinte forma: uma nação ideal é aquela em que suas partes integrantes, ou seja, as cidades, cooperam para alcançar a felicidade. Assim, a relação entre a estrutura das cidades e a busca pelo bem comum se reflete diretamente na construção de uma nação ideal.

Com o objetivo de trazer clareza ao assunto, é preciso verificar o que al-Fārābī compreende quando afirma a existência de uma cidade ideal. Por *cidade ideal*, poder-se-ia destacar, primeiramente, que se trata de uma cidade constituída segundo uma hierarquia social: há um governante primeiro, o rei-filósofo, e ele governa e não é governado. Ademais, há aqueles desempenham uma função de acordo com o objetivo do governante primeiro — estes são, ao mesmo tempo, governantes e governados. Por fim, há aqueles que apenas recebem ordens e não possuem nenhuma capacidade de governança (al-Fārābī, 1990, p. 105.).

Ademais, além da analogia do corpo exposta anteriormente, a cidade ideal se assemelha à estrutura do universo. A coordenação das diferentes partes da cidade reflete a estrutura ontológica e hierárquica dos seres. Segundo o filósofo, o governante primeiro assemelha-se à Causa Primeira, enquanto os governantes segundos se assemelham aos seres que são efeitos da Causa Primeira, atuando como causas para o que vem depois deles. Por fim, aqueles que são meramente governados se assemelham aos seres possíveis, à matéria-prima e aos elementos, pois, ao não serem causas de nenhum ser posterior, são apenas efeitos de uma hierarquia anterior (al-Fārābī, 2008b, p. 108.).

Nesse conjunto hierárquico, a cidade ideal opera, de maneira direta ou indireta, com base nas ordens estabelecidas pelo governante

primeiro. Esse governante dirige diretamente aqueles que estão mais próximos a ele, enquanto suas orientações chegam indiretamente àqueles que estão mais distantes: “Assim deve ser a cidade virtuosa. Todas as suas partes devem imitar com os seus actos o objectivo do seu primeiro líder, segundo a ordem” (al-Fārābī, 2018, p. 158).

Além disso, a cidade é constituída segundo critérios epistemológicos. Para obter o posto de rei-filósofo, por exemplo, dentre as doze qualidades naturais, al-Fārābī destaca a facilidade de compreensão e de conceituação, a necessidade da boa inteligência e o gosto pelo aprendizado (al-Fārābī, 2018, p. 161).¹¹ Se o governante primeiro tem boa inteligência, então ele pode alcançar a felicidade a partir da compreensão da própria hierarquia dos seres. Logo, *ser feliz* está associado à compreensão objetiva da essência das coisas, e não, por exemplo, a uma perspectiva subjetivista baseada nos prazeres. O filósofo afirma que a felicidade só pode ser alcançada por meio da faculdade racional teórica e não por nenhuma outra (al-Fārābī, 2008b, p. 98.). Logo, a compreensão de uma felicidade imaginada, por exemplo, não é a mesma coisa que a compreensão teórica da felicidade.

Para que a cidade se torne virtuosa, é preciso que todos os outros cidadãos conheçam a felicidade (al-Fārābī, 2008b, p. 109). Segue-se, portanto, que todos os cidadãos devem conhecer os princípios dos seres, a hierarquia do universo e, em suma, a essência de todas as coisas. Contudo, nem todos os indivíduos são, por natureza, capazes de compreender esses princípios (al-Fārābī, 2008b, p. 99). Logo, cumprir esse critério epistemológico é uma tarefa desafiadora, pois requer que o conhecimento filosófico seja disseminado e compreendido por todos os habitantes da cidade.

Apesar da impossibilidade de disseminar o conhecimento filosófico a todos os cidadãos, a felicidade pode ser compreendida de uma

¹¹ O filósofo ressalta, além disso, a importância de possuir um corpo saudável, uma boa memória, habilidade de expressão, amor pela sinceridade, moderação, honra, não dar tanta importância ao dinheiro, amor pela justiça e ser bem decidido.

outra forma, pois os princípios podem ser concebidos ou imaginados (al-Fārābī, 2008b, p. 109.). Nesse contexto, a compreensão é o conhecimento das coisas tal como realmente são, enquanto a imaginação oferece uma representação simbólica da essência das coisas. Por conseguinte, apesar do conhecimento filosófico ser um conhecimento restrito — pois nem todos compreendem os princípios —, ele pode ser traduzido em uma forma mais acessível e próxima da realidade vivida pelos cidadãos.

Segundo o filósofo, a religião, enquanto instrumento político-social, desempenha o papel de representação simbólica dos princípios filosóficos. Dessa forma, a religião imita esses princípios e os transmite ao povo de maneira acessível. Nesse ponto, estabelece-se a relação entre a filosofia e a religião: enquanto a filosofia é vista como o verdadeiro conhecimento dos princípios dos seres, a religião atua como uma representação desses princípios. Assim, a relação entre filosofia e religião se configura como uma subordinação, em que a religião depende da filosofia para fundamentar seus preceitos e transmitir seus ensinamentos (al-Fārābī, 2008b, p. 110). Assim, segundo o filósofo, o governante primeiro

[...] conhece todas as ações pelas quais se pode atingir a felicidade. Esta é a primeira das condições para se ser o líder. Além disso, deve ser bom orador para poder exprimir tudo o que sabe, apelando devidamente à imaginação das pessoas. E deve ter o poder de dirigir correctamente para a felicidade e para as acções que permitem obter a felicidade (al-Fārābī, 2018, p. 161).

Por meio da relação de subordinação, pode-se argumentar que uma cidade ou nação virtuosa não se vinculam necessariamente a uma forma de religião específica, como a religião islâmica ou cristã, por exemplo. De fato, podem existir diversas nações virtuosas, cada uma com suas próprias religiões. Para o filósofo, o que realmente importa é se a religião está alinhada a uma filosofia demonstrativa ou se está fundamentada em opiniões enganosas. Assim, ressalta-se a independência

da classificação das nações em relação a critérios religiosos (al-Fārābī, 2008b, p. 110).

Retornando à questão da nação ideal, se o conjunto de cidades constitui uma nação, e se todas as cidades de uma nação forem ideais — ou seja, se cooperarem entre si para alcançar a felicidade, conforme os critérios filosóficos mencionados anteriormente — então essa nação será uma nação ideal. Assim, a filosofia de al-Fārābī estabelece um critério claro para a construção da identidade nacional, fundamentado na colaboração das cidades em busca do bem comum. Desse modo, se uma nação é identificada como uma nação virtuosa ou ideal, depende-se que ela admite todos os critérios mencionados nos parágrafos anteriores.

No que diz respeito às associações humanas que não são virtuosas — sejam cidades, nações ou conjuntos de nações —, al-Fārābī destaca que são associações que têm por finalidade qualquer outra coisa que não seja a felicidade absoluta. Portanto, nessas associações, há algumas que desejam apenas os prazeres, outras desejam a honra, ou o poder, ou o dinheiro etc. Quando uma associação não tem por finalidade obter a felicidade, tudo o que procede dela é um mal (al-Fārābī, 2008b, p. 99).

Esse mal pode ocorrer por ignorância, imoralidade ou por erro. Associações ignorantes são aquelas que desconhecem a felicidade e, por isso, não podem buscá-la. Por sua vez, associações imorais são compostas por cidadãos que compreendem teoricamente os princípios da felicidade, mas que não realizam as ações necessárias para alcançá-las. Nas associações do erro, por outro lado, os cidadãos recebem um conhecimento imitativo distintos dos princípios filosóficos. Nesse sentido, nessa última forma de associação, “os princípios que lhes foram estabelecidos e imaginados são diferentes dos que mencionamos; a

felicidade que lhes foi estabelecida é distinta da verdadeira felicidade” (al-Fārābī, 2008b, p. 127, trad. nossa).¹²

Assim, no que diz respeito à identidade nacional, além dos elementos relacionados à necessidade, o elemento filosófico é fundamental para avaliar se, na identidade de uma nação, é possível identificar um processo de cooperação que realmente visa tanto a obtenção da felicidade quanto o aperfeiçoamento humano ou, em contrapartida, se essa nação atua como um desvio, levando os indivíduos ao engano, ao desconhecimento e ao mal.

Por conseguinte, pode-se concluir que os elementos destacados acima, a saber, os elementos naturais — os hábitos naturais e os traços de caráter —, os elementos convencionais — a linguagem — e o elemento filosófico — a proximidade ou o afastamento em relação à felicidade e à virtude são fundamentais para a constituição de uma identidade nacional segundo a filosofia de al-Fārābī.

Os elementos naturais permitem identificar os principais hábitos morais e traços de caráter que são cultivados em uma nação. Já o elemento convencional, representado pela linguagem, é o que possibilita a identificação do pacto linguístico que une os membros de uma nação, servindo como o meio de comunicação, preservação cultural e transmissão de conhecimento. Nesse contexto, a linguagem não apenas

¹² De acordo com Khalidi, nas associações do erro, os governantes enganam os cidadãos, levando-os a adotar princípios que não estão alinhados com a virtude. Assim, em uma associação dessa natureza, os cidadãos são ignorantes, enquanto o governante é imoral (cf. Khalidi, 2003, p. 382). Analisando a estrutura dessas associações, pode-se questionar qual forma discursiva fundamenta esse tipo de estrutura política. No *Catálogo das Ciências*, al-Fārābī destaca cinco formas de discursos silogísticos: apodícticos, polêmicos, sofísticos, retóricos e poéticos. Os discursos apodícticos são próprios da filosofia, enquanto os polêmicos refletem o senso comum. A retórica e a poética são classificadas como discursos de persuasão. Por fim, a sofística é um discurso que visa intencionalmente induzir ao erro. Segundo o filósofo, a sofística é “a habilidade técnica que dá ao homem a faculdade de enganar, de adulterar a verdade, de falsificá-la”. Assim, pode-se inferir que as formas discursivas características de uma associação do erro, longe de serem formas apodícticas, estão fundamentadas predominantemente em discursos sofísticos (cf. al-Fārābī, 1953, p. 16, trad. nossa).

expressa os valores da comunidade, mas também atua como um fator de coesão social, pois reforça a identidade coletiva produzida durante o desenvolvimento de uma determinada nação.

Por fim, o elemento filosófico destaca o elemento da perfeição humana: a necessidade não é uma explicação suficiente para o surgimento das associações, pois os seres humanos também buscam atingir o grau máximo de perfeição, o qual só pode ser alcançado quando uma nação se volta conscientemente para a virtude. Assim, o elemento filosófico expressa a identidade nacional por meio de sua relação com o conhecimento e a virtude.

4 Considerações finais

Conforme exposto anteriormente, pode-se concluir que, para al-Fārābī, o território não é definido por critérios religiosos, como na divisão jurídica islâmica tradicional entre *dār al-islām* e *dār al-ḥarb*. Para o filósofo, o território é compreendido na sua relação com a cosmologia e na sua configuração geográfica, influenciando diretamente o desenvolvimento dos hábitos morais e traços de caráter dos habitantes. A geografia, o clima e o ambiente físico moldam o comportamento das pessoas que vivem em um mesmo território, afetando sua organização social e política. Com relação a identidade nacional, essa pesquisa considerou três aspectos principais: os elementos naturais, convencionais e filosóficos. Quanto aos elementos naturais, o filósofo afirma que o território influencia diretamente o desenvolvimento dos hábitos morais e dos traços de caráter dos habitantes. Já o elemento convencional, representado pela linguagem, é o que possibilita a identificação do pacto linguístico que une os membros de uma nação, servindo como o meio de comunicação, preservação cultural e transmissão de conhecimento. Ademais, a identidade nacional está intrinsecamente ligada à virtude e ao conhecimento filosófico, uma vez que uma nação pode ser classificada como virtuosa ou não-virtuosa. Nesse sentido, a filosofia é

fundamental na definição da identidade nacional, enquanto a religião tem um papel subordinado, servindo como uma representação simbólica dos princípios filosóficos que orientam a busca pela perfeição humana.

Referências

- AHMAD, Mushtaq. *The Notions of Dār al-Ḥarb and Dār al-Islām in Islamic Jurisprudence with Special Reference to the Ḥanafī School*. *Islamic Studies*, v. 47, n. 1, 2008, p. 5-37.
- AL-FĀRĀBĪ. *A Cidade Virtuosa*. Trad. do árabe, intr., notas e glossário de Catarina Belo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2018.
- AL-FĀRĀBĪ. *Artículos de la Ciencia Política*. In: *Obras filosóficas y políticas*. Trad. introd. e not. de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Trotta, 2008a.
- AL-FĀRĀBĪ. *Catálogo de las ciencias*. 2. ed. Trad. de Ángel González Palencia. Madrid: CSIC, 1953.
- AL-FĀRĀBĪ. *De la Política*. In: *Obras filosóficas y políticas*. Trad. introd. e not. de Rafael Ramón Guerrero. Madrid: Trotta, 2008b.
- AL-FĀRĀBĪ. *El Libro de las Letras*. Trad. Introd. e not. De José Antonio Paredes Gandía. Madrid: Trotta, 2004.
- AL-FĀRĀBĪ. *La Ciudad Ideal*. 2. ed. Apresentação Miguel Cruz Hernández, trad. De Manuel Alonso. Madrid: Tecnos, 1995.
- AL-FĀRĀBĪ. *Traité des Opinions des Habitants de la Cité Idéale*. Intr., trad. e not. Tahani Sabri. Paris: Vrin, 1990.
- CALASSO, Giovanna. *Constructing and Deconstructing the dār al-islām / dār al-ḥarb Opposition*. In: *Dar al-Islam / Dar al-ḥarb: territories, people, identities*. Leiden; Boston: Brill, 2017a.
- CALASSO, Giovanna. *Introduction: Concepts, Words, Historical Realities of a "Classical" Dichotomy*. In: *Dar al-Islam / Dar al-ḥarb: territories, people, identities*. Leiden; Boston: Brill, 2017b.
- LÓPEZ-FARJEAT, Luis Xavier; GUTIÉRREZ, José Alfonso Ganem. *Religión y Territorio en la Filosofía Política de al-Farabi*. *Estudios de Asia y África*, v. 58, n. 2, p. 315-342, 2023.

- FILHO, Miguel Attie. *Falsafa: a filosofia entre os árabes: uma herança esquecida*. São Paulo: Palas Athenas, 2002.
- KHALIDI, Muhammad Ali. *al-Fārābī on the Democratic City*. *British Journal for the History of Philosophy*, v. 11, n. 3, p. 379-394, 2003.
- PLATÃO. *República*. 3. ed. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2000.

A discussão sobre o intelecto no *De XV problematibus* de Alberto Magno

Matteo Raschietti¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.174.05>

1 Introdução

O *De XV problematibus* de Alberto Magno não se encaixa estritamente em nenhum dos gêneros filosóficos canônicos da Escolástica presentes na obra do dominicano alemão. Trata-se, na verdade, de um escrito de ocasião, mais precisamente de uma resposta a um “questionário filosófico” enviado por um confrade dominicano, Egídio de Lessines, que se dirige à autoridade do *Doctor universalis* para obter respostas sobre algumas questões filosóficas debatidas em Paris nos anos 1260-70. Egídio escreveu ao mestre alemão não apenas para obter uma opinião, mas para pedir uma intervenção decisiva sobre as questões que tinham se tornado centrais no debate filosófico e teológico parisiense daqueles anos, manifestando, com o seu pedido, a urgência teórica das mesmas. A controvérsia em torno delas fazia parte de uma profunda discussão entre os mestres da teologia e os mestres da Faculdade de artes da universidade de Paris sobre a relação entre teologia e filosofia. Depois que uma enorme onda de racionalidade mudou a base da

¹ Professor de História da Filosofia Medieval na Universidade Federal do ABC (UFABC) desde 2015. Bacharel em Teologia pela Faculdade Nossa Senhora da Assunção de São Paulo. Graduado, Mestre e Doutor em Filosofia pela Universidade de Campinas. E-mail: matteo.raschietti@ufabc.edu.br

discussão na universidade, os representantes da doutrina ortodoxa se viram cada vez mais na defensiva e procuraram traçar uma linha mais nítida entre eles e essa onda de racionalidade. A disputa já tinha saído dos círculos de ensino privado do ateneu e tinha chegado à organização de ensino da Ordem dos Pregadores. Foram os estudiosos dominicanos, com efeito, que se esforçaram para incorporar o impulso da racionalidade aristotélico-peripatética no seu conceito de conhecimento, e o fato de a ordem ter apresentado a Alberto Magno as XV questões controversas atesta esse desenvolvimento.

Deve-se ressaltar que este não foi o primeiro convite que o *Doctor universalis* recebeu para falar sobre um tema específico da atualidade. Em 1256, quando se encontrava na corte papal em Anagni para apoiar a causa das ordens mendicantes, o Papa Alexandre IV tinha-lhe feito um pedido para que escrevesse algo sobre o destino escatológico da alma individual. Essa intervenção resultou no *De unitate intellectus* (Alberto Magno, 2022, p. 45), um tratado escrito na forma final de uma *quaestio disputata* por volta de 1263, que o dominicano alemão retomou anos mais tarde incorporando-o, com algumas modificações, à *Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei*, na qual ainda estava trabalhando por volta de 1270, mais ou menos na mesma época em que recebeu o pedido de Egídio. A data de composição do *De XV problematibus*, que foi identificada precisamente em 1270, antes da condenação de 10 de dezembro, tem sido uma questão historiograficamente debatida entre os editores e comentaristas modernos do texto.

De acordo com Anzulewicz (Albert Der Große, 2010, p. 7-39), a iniciativa de Egídio, também conhecido como *doctor fundatissimus*, de pedir a ajuda ao mestre que naquele momento estava vivendo na Alemanha, era só aparentemente estranha. Considerando também que os dois primeiros pontos do questionário tratavam exatamente do assunto da disputa de Anagni, pode-se especular que o pedido de Alexandre IV pode ter sido um precedente e uma garantia para Egídio sobre a confiabilidade da autoridade do confrade. Egídio preferiu recorrer a

uma autoridade “externa” ao debate parisiense cada vez mais exacerbado, tanto teórica quanto institucionalmente, e para isso ele foi consultar um confrade com autoridade, como Alberto Magno, mesmo que estivesse longe do ambiente universitário na época. Em abril de 1271, na esteira do pedido feito por Egídio, o Geral da Ordem Dominicana, Giovanni de Vercelli, apresentou mais uma vez a Alberto Magno um pedido de esclarecimento sobre novas questões filosoficamente relevantes, dessa vez em uma consulta tripartite junto com Tomás de Aquino e Robert Kildwardby: dessa consulta originaram-se os *Problemata determinata* (Albertus Magnus, 1975, p. 4).

2 As condenações de 1270 e de 1277: um ponto de virada decisivo

O bispo de Paris Estêvão Tempier († 1279), em 10 de dezembro de 1270, condenou treze sentenças dirigidas contra as teses que estavam sendo discutidas pelos círculos filosóficos orientados para Aristóteles e seus comentaristas árabes (Raschiatti, 2024, p. 52-53). Tempier, que havia passado de chanceler da universidade (1263) a bispo de Paris (1268), interveio nas disputas doutrinárias da universidade em um momento em que a Cátedra de São Pedro estava vaga por algum tempo. Após a morte de Clemente IV em novembro de 1268, Roma não pôde mais agir até 1271. O mandato para organizar os assuntos da Universidade de Paris no interesse do Papa, que era exercido pelo Cardeal Legado Simon de Brion, expirou com a morte do Papa. Essas circunstâncias deram ao bispo local, que também representava Luís IX, que estava em uma cruzada, poderes de longo alcance para tomar os assuntos da universidade em suas próprias mãos e organizar a direção do ensino de acordo com seus próprios interesses (Hille, 2005, p. 47-56). Mesmo que a proibição seja um exemplo, na prática ela só se aplica a Paris. É

interessante notar que essas doutrinas condenadas são idênticas às primeiras treze perguntas do inquérito a Alberto.

Quando a proibição de 1270 permaneceu ineficaz, Estêvão Tempier, apoiado por uma comissão de acadêmicos, condenou o número quase incalculável de 219 teses como heréticas em 7 de março de 1277 e ameaçou aqueles que, mesmo assim, as divulgaram com a revogação de sua licença de ensino (*Chartularium Universitatis Parisiensis* I, 1889, p. 543-555). Robert Kilwardby anunciou a proibição de 30 teses em Oxford em 18 de março. Essa censura foi considerada um ponto de virada decisivo na história do conhecimento europeu. A partir de então, o discurso acadêmico foi dominado pela cautela de uma maneira sem precedentes.

O quão controversas essas treze teses de 1270 ainda eram pode ser visto pelo fato de que elas foram julgadas novamente, de uma forma ou de outra, na grande condenação de 1277 (Geyer, 1972, p. 187 *et seq.*).² As demarcações dentro do discurso filosófico-teológico agora também englobavam detalhes doutrinários. Não era mais suficiente fornecer uma estrutura geral e vagamente definida como em 1270.

² Esta é a visão geral:

Tese 1: = prop. 32, 117, 193

Tese 2: = prop. 13, 14, 115, 118, 119, 120, 121, 123, 125

Tese 3: = prop. 159 Tese 6: = prop. 9

Tese 7: = prop. 116

Tese 8: = prop. 19

Tese 9: = prop. 132, 134, 135, 194

Tese 10: = prop. (42)

Tese 11: = prop. 3

Tese 12: = prop. 161, 162, 195, 209

Tese 13: = prop. 25, 43, 44, 147

As duas últimas teses só podem ser inferidas indiretamente a partir da carta de condenação de 1277:

Tese 14: = prop. (17, 18)

Tese 15: = prop. (5, 79)

Tese 4: = prop. 21, 53, 154

Tese 5: = prop. 87, 89, 90, 98

Se considerarmos os esforços de Alberto Magno sob esse prisma para deixar às disciplinas das Artes seu direito plural de existir, apesar do domínio reconhecido da teologia, então ficou óbvio que essa forma de intervenção também colocou em seu lugar seu programa de uma transformação ponderada do conhecimento com uma pretensão universalista, que incluía conscientemente a tradição de ensino greco-árabe-judaica. No entanto, no período que se seguiu, dificilmente foi possível fazer retroceder a influência do paradigma aristotélico do conhecimento de tal forma que o agostinismo tradicional pudesse ser reintegrado em seu lugar sem interrupção.

3 Estrutura do panfleto: seis áreas temáticas

Os tópicos em discussão no *De XV problematibus* não foram atribuídos a pessoas específicas, apenas os teoremas enganosos foram examinados, não seus representantes. Se alguém tentasse fazer uma atribuição pessoal retrospectiva, surgiriam dificuldades consideráveis. Além disso, não se sabe como essa lista foi compilada. Normalmente, uma comissão teológica era convocada para coletar as sentenças incriminadas, examiná-las e avaliar sua relevância. Não é possível determinar se esse procedimento costumeiro também foi usado aqui para a apresentação das XV questões disputadas, ou seja, para aquelas treze sentenças que foram condenadas apenas pelo bispo em 1270 (Hille, 2005, p. 46).

É certo que as teses se referem, em suma, aos aristotélicos radicais que foram sumariamente considerados como averroístas, mas o tratamento dado por Alberto às teses mostra como essa atribuição é, de fato, imprecisa. Basicamente, no entanto, pelo menos um outro acadêmico árabe foi criticado — Avicena. É evidente que essas teses foram extraídas dos ensinamentos que estavam sendo discutidos pelos magistrados parisienses na época. De acordo com seu conteúdo, elas podem ser categorizadas em seis áreas temáticas:

1. a doutrina de um intelecto único e eterno em todos os seres humanos, considerada como um teorema e com relação às suas consequências (tese 1, 2, 7, 8, 13);

2. se a eternidade do mundo pode ser assumida (tese 5, 6);

3. a determinação da liberdade de escolha (*liberum arbitrium*), ligada ao conceito de vontade (tese 3, 4, 9);

4. de que maneira a providência divina (*providentia divina*) e o destino natural (*fatum*) podem influenciar os seres humanos (tese 10, 11, 12);

5. como o corpo de Cristo deve ser entendido em termos de sua naturalidade e divindade (tese 14);

6. que forma de “composição” é atribuída a agentes puramente espirituais, como anjos e almas separadas (tese 15).

As duas últimas áreas temáticas estão fora do escopo de uma disputa puramente filosófica. Os temas 1 a 4 estão interligados tematicamente de várias maneiras. Por exemplo, a doutrina de um intelecto único e eterno que está em todas as pessoas só pode ser mantida se a eternidade do mundo for assumida. Isso foi visto muito claramente por Siger de Brabante, por exemplo, que também concorda com Averróis nesse ponto: para ele, com efeito, a alma intelectual (*anima intellectiva*) sempre tem o poder essencial (*virtus essendi*) — ou seja, o poder de existir indestrutivelmente — em si mesma e, portanto, é eterna no passado e no futuro, o que ele sustenta com uma referência à eternidade do mundo da Física VIII 1 (252a14-16) de Aristóteles (Bazan, 1972, p. 90).

4 A unicidade do intelecto para todos os seres humanos

Este era um problema que decorria da exegese da doutrina do intelecto encontrada no Livro III do *De anima* (Aristóteles, 2010, p. 100). Partindo da concepção da alma como a primeira perfeição do corpo natural que tem vida em potência, como uma forma à qual são inerentes três faculdades (vegetativa, sensitiva e intelectual), Aristóteles havia

formulado no *De anima* uma gnosiologia na qual o conhecimento intelectual, que tem como objeto o conceito universal capaz de expressar a essência das coisas além da contingência, deriva da atividade do intelecto, “aquela parte da alma pela qual ela conhece”, *De anima* III, 4, 429a10 (Aristóteles, 2010, p. 113), sobre dados provenientes da sensação e da imaginação ou fantasia. Antes do ato de entender, o intelecto é em potência todas as coisas e nenhuma em ato, semelhante, de acordo com a imagem aristotélica, a uma *tabula rasa* preparada para receber qualquer escrita, mas na qual nada ainda está escrito. Também o conhecimento intelectual, assim como o conhecimento sensível, é explicado por Aristóteles em termos de uma passagem da potência ao ato: o intelecto é, por natureza, em potência e capaz de conhecer formas puras; estas, por sua vez, estão contidas em potência nas sensações e imagens da fantasia; portanto, é necessário que haja algo capaz de traduzir em ato essa dupla potencialidade, de modo que o pensamento se concretize por meio da apreensão da forma em ato, e a forma contida na imagem se torne conceito apreendido em ato.

Aplicando também à alma o princípio de que em toda a natureza, para cada tipo de ser, há um elemento que age como matéria e outro como forma — um está em potência, o outro produz em ato todas as coisas de seu gênero —, Aristóteles introduziu uma distinção que teria se tornado fonte de inúmeros problemas e discussões para seus intérpretes antigos e medievais: a distinção entre intelecto em potência e intelecto agente, entre um intelecto capaz de se tornar todas as coisas e um intelecto capaz de produzir todas elas (Aristóteles, 2010, p. 117). O intelecto capaz de produzir todas as coisas, afirmou Aristóteles, comporta-se em relação aos inteligíveis em potência que torna inteligíveis em ato, assim como a luz se comporta em relação às cores em potência que torna cores em ato; é separado, impassível, não se mistura com a matéria, é em essência em ato, é imortal e eterno. O intelecto passivo (ou intelecto em potência), ao contrário, é corruptível e não pode pensar sem o intelecto em ato. Para que o intelecto em potência passe ao

ato de entender, deve haver algo na alma que seja ato e capaz de tornar semelhante a si o intelecto em potência. Esse algo que faz passar o intelecto da potência ao ato de entender é a espécie inteligível, ou seja, o objeto conhecido. Mas a forma inteligível é materializada em uma imagem sensível e, como tal, não pode agir sobre o intelecto em potência. É aqui que se revela a função do intelecto agente. Assim como a luz torna visíveis em ato as cores que, na escuridão, eram visíveis apenas em potência (Aristóteles, 2010, p. 117), o intelecto agente torna o fantasma, que era inteligível apenas em potência, inteligível em ato, ou seja, capaz de agir sobre o intelecto possível e despertar nele o ato de entender. Para que o intelecto seja capaz de pensar o universal e conhecer todas as coisas, é necessário, de acordo com Aristóteles, que ele não tenha uma natureza particular e determinada, mas que não se misture com a matéria e seja também impassível, simples e puro. Para Aristóteles, essa é a “diferença específica” do intelecto em relação à faculdade sensitiva ou perceptiva com a qual ele compartilha, como mencionado acima, a característica de estar em potência com relação a seus objetos. Assim, a partir da consideração do intelecto como uma forma não material em um órgão corporal, surge a tese de sua separabilidade do corpo: mesmo sendo uma afecção do corpo, não precisa dele para manifestar sua atividade. Esse é um aspecto problemático da doutrina de Aristóteles que, assim como a distinção entre o intelecto ativo e passivo, é enfatizado pelos comentaristas da Antiguidade tardia e da Idade Média: o pensamento é uma afecção do corpo humano e do composto humano igual ao sentir, mas por causa de sua atividade o intelecto não se mistura com a matéria. Qual é o estatuto ontológico do intelecto, uma vez que se admite sua imaterialidade e separabilidade do corpo: ele é múltiplo, ou seja, individual, ou não é?

A partir a tensão herdada da psicologia aristotélica entre uma definição biológica da alma como o “ato primeiro do corpo” (Aristóteles, 2010, p. 61) e uma teoria do ato intelectual que parecia escapar da dimensão do corpo e da materialidade, o problema fundamental para

o comentarista árabe Averróis foi colocar a doutrina do conhecimento dentro de uma doutrina da alma de tipo físico. Ele tentou dar um estatuto preciso àquilo que na alma, forma que desaparece com a corrupção do corpo, fundamenta o princípio das operações intelectuais sem ser uma das potências ligadas, no princípio e no funcionamento, ao corpo animado. É com esse objetivo que, contra quem, como Alexandre de Afrodísias (Berti-Volpi, 2012. p. 159), concebia o intelecto possível como a forma corruptível do próprio corpo humano ele mesmo corruptível, Averróis tornou o intelecto possível uma substância única e separada, intrinsecamente unida às almas humanas um motor a um móvel. O motivo central que levou Averróis a conceber o intelecto possível como único e separado (Berti-Volpi, 2012. p. 216), decorre da consideração de que a presença de matéria no intelecto (ou seja, sua conexão com o corpo) teria comprometido sua possibilidade de receber entes incorpóreos, ou seja, inteligíveis (analogamente ao que aconteceria se estivesse misturado com matéria o intelecto agente, que não teria a possibilidade de produzir os inteligíveis). Para receber entes incorpóreos, o intelecto também deve ser incorpóreo e, portanto, separado da matéria; mas, enquanto desprovido de matéria, ele é único para toda a espécie.

Esta doutrina teve algumas consequências carregadas de implicações: por um lado, se o intelecto (para Averróis, tanto agente quanto material) é único, ele não pode representar a parte imortal (característica atribuída a ele por Aristóteles no *De anima*) do indivíduo, mas, eventualmente, só de toda a espécie humana. Em relação a essa implicação, Averróis foi levado a formular a noção do intelecto especulativo, entendido como uma disposição própria do indivíduo concreto, decorrente da união do intelecto agente e passivo e, em virtude dessa união, parcialmente gerável e corruptível e parcialmente não. Na medida em que é pelo menos parcialmente incorruptível, seria, portanto em um certo sentido, imortal. Por outro lado, afirmar a absoluta separação do intelecto implica, em nível antropológico, o risco da perda da diferença

específica que, para Aristóteles, distingue o homem do animal, bem como a paradoxal negação no homem daquela experiência que lhe é fundamental, que é o pensamento. Em relação a esse segundo aspecto problemático, Averróis formulou a doutrina que os medievais chamavam de conjunção do intelecto (*copulatio*) (Raschiatti, 2019, p. 86) com a imaginação, segundo a qual o intelecto único estaria unido ao homem por meio de intenções imaginadas, das quais ele abstrai as espécies e que estão presentes justamente na imaginação de cada indivíduo, de tal forma que o pensamento é produzido no indivíduo.

A natureza problemática dessas implicações não escapou aos leitores latinos de Averróis. As interrogações que sua doutrina do intelecto colocava acabaram por dizer respeito tanto à esfera estritamente teológica (cruzando com o tema da imortalidade da alma) quanto à esfera filosófica (envolvendo o sujeito do pensamento e, portanto, a essência da natureza humana): não é por acaso que foi em ambas as frentes houve reações. Não é surpreendente, nesse ponto, que a tese da unicidade esteja envolvida nos dois primeiros pontos do questionário de Egídio.

A refutação que Alberto dedica a eles é a mais extensa de todo o tratado. Ele não insere nenhum preâmbulo introdutório às respostas que está prestes a formular, mas começa a responder aos pontos enunciados de acordo com a sequência estabelecida por Egídio, sem transições ou momentos de conexão entre um tema e outro, sem intervir na ordem dos *problemata*, por exemplo, por meio de agrupamentos temáticos. Portanto, ele observa estritamente a “entrega”.

5 Contra a unicidade do intelecto (grupo 1)

Contra primum: Intellectum hominis secundum naturam et substantiam et diffinitionem cognoscere possibile non est, nisi et natura intelligentiae et

*natura et substantia animae et diffinitio cognoscatur.*³ Loquimur enim hic de cognitione, quae est per philosophiam, et non de ea quae est secundum fidem et secundum theologiam. Quae quamvis omnibus certior sit, tamen, quia a multis non capitur, ideo putatur difficultates velle evadere, qui ad theologiam se confert. Ideo ex intimis philosophiae rationes assumentes de natura intellectus loquentes de intellectu loquimur (Albert Der Große, 2020, p. 46).⁴

Contra o primeiro ponto, aquele que na enunciação explicitamente acena à crença na existência de um único intelecto para todos os homens, Alberto abre sua resposta com um esclarecimento metodológico significativo: sua argumentação vai se desenvolver inteiramente dentro da esfera filosófica (“recorreremos [apenas] a argumentos da parte mais íntima da filosofia”), enquanto eventuais observações sobre as implicações que a tese da unicidade produz na esfera teológica serão colocadas entre parênteses. A resposta de Alberto assume a forma de uma digressão sobre as interpretações da tradição peripatética a respeito do intelecto. Nenhum argumento positivo é de fato formulado em sentido próprio. Com relação à natureza do intelecto, observa Alberto, todos os peripatéticos compartilham a posição de Anaxágoras,⁵

³ Cf. Albertus Magnus, *De anima* l. 3 tr. 2 et 3, Ed. Colon. VII/1, p. 177 seg. et p. 207 seg.; *Liber de natura et origine animae* tr. 1 c. 5 et 6, Ed. Colon. XII, p. 12 seg.; lat.-alemão.: Albert der Große, *Liber de natura et origine animae – Über die Natur und den Ursprung der Seele*, trad. e prefácio de H. Anzulewicz (HBPhMA 10), Freiburg/Basel/Wien 2006, p. 84/85 seg.

⁴ “Contra o primeiro: não é possível conhecer o intelecto humano segundo sua natureza, substância e definição, senão conhecendo a natureza da inteligência, a natureza e a substância da alma a substância da alma e sua definição. Com efeito, falamos aqui de conhecimento alcançado pela filosofia e não de [conhecimento] segundo a fé e a teologia. Este pode ser mais certo do que qualquer outro [conhecimento] mas, como não é aceito por muitos, pensa-se então que [aquele] que se volta para a teologia quer escapar das dificuldades. Por esta razão, nas nossas explicações sobre a natureza do intelecto, recorreremos [apenas] a argumentos da parte mais íntima da filosofia” (trad. nossa).

⁵ “*Illa vero in qua omnes conveniunt, positio est Anaxagorae, qui loquens de intellectu possibilis dicit, quod intellectus possibilis est separatus et immixtus, simplicissimus, nulli nihil habens commune. Propter quod quidam opinati sunt ipsum esse unum et eundem in omnibus et nullo determinatum ad unum proprie, quo ad alterum non determinetur*: Esta posição em que todos convêm é a de Anaxágoras, que diz ser o intelecto possível um intelecto separado,

que afirma a separação, a imaterialidade e a indeterminação como atributos com os quais o possível intelecto deve ser dotado para poder conhecer. Com efeito, se fosse determinado em sua própria natureza, o intelecto não poderia conhecer aquilo que não compartilha desse tipo de determinação e, portanto, seria limitado na sua potência; por outro lado, se fosse material, acabaria sendo “informado” pelas formas intelectuais que, portanto, seriam particulares; mas o universal que é objeto do intelecto e que não é uma forma particular, é imaterial e não corresponde a algo existente em ato na realidade. De acordo com Alberto, a natureza do universal e sua relação com o intelecto podem ser bem compreendidas se pensarmos analogicamente na relação entre o visível e o transparente. O visível está para o transparente assim como o universal está para o intelecto: da mesma forma em que a existência de um meio transparente é uma condição de possibilidade para que algo seja visível, assim o universal é tal só em virtude de um intelecto que o pensa. O intelecto, precisa Alberto, só recebe universais como lugar das espécies inteligíveis e não como um sujeito material dotado de capacidade receptiva. Esse é o primeiro ponto levantado por Alberto, que atribui a al-Farabi o mérito de ter esclarecido esse aspecto: a natureza imaterial do intelecto possível (“Essa, então, é a antiga visão de todos os peripatéticos, de acordo com sua exposição por Alfarabi. Disso decorre que o intelecto possível é a espécie de todos os inteligíveis, mas não é totalmente sua potência material”)⁶. Alberto passa então a considerar a outra vertente da tradição peripatética, a dos “sábios gregos” (Eustáquio, Aspásio e Miguel de Éfeso) (Albert Der Große, 2020, p. 50). A doutrina do intelecto desses sábios baseia-se, na síntese que ele faz,

não misturado e muito simples, e que e que não tem nada em comum com outro. Por esta razão, alguns pensaram que ele era um e o mesmo em todos [os homens], e que ninguém era determinado por seu próprio intelecto, não sendo também determinado para outro (Albert Der Große, 2020, p. 46, trad. nossa).

⁶ “*Hoc igitur omnium Peripateticorum antiqua est positio, secundum quod eam Alfarabius determinavit. Ex qua sequitur intellectum possibilem intelligibilium omnium esse speciem et non omnino potentiam esse materialem ad ipsa*” (Albert Der Große, 2020, p. 50, trad. nossa).

em dois aspectos fundamentais: a concepção do intelecto humano como um intelecto “possuído” e a ideia da alma humana como “imagem” do mundo e imagem da décima inteligência. O intelecto possuído (*possessus*) é o intelecto humano no ato do conhecimento e resulta da união perfeita do intelecto agente com o intelecto possível, quando o intelecto agente se junta ao possível como forma e não como eficiente; na tradição árabe, Alberto precisa, ele é referido pelo termo intelecto adquirido (*adeptus*). Essas são noções que, em outros contextos, são incluídas pelo mestre dominicano, dentro de uma moldura teórica mais ampla, mas aqui são apenas mencionadas. A partir daí, Alberto desenvolve sua própria resposta em torno da doutrina da alma intelectual como uma imagem da décima inteligência para mostrar o absurdo da tese da unicidade. Na apresentação de Alberto, a alma intelectual é, por assim dizer, isomórfica à décima inteligência. Pois, assim como esta última se relaciona com o décimo céu (ou seja, preside-o como um corpo), da mesma forma a alma humana está destinada ao corpo orgânico. Apesar desse tipo de isomorfismo, a alma, entretanto, enquanto imagem, não pode, por definição, ser igual ao seu próprio modelo. Em particular, para Alberto, não se iguala à simplicidade que é prerrogativa da inteligência em virtude de sua natureza não orgânica. Ao contrário, a alma intelectual é orgânica por natureza, ou seja, voltada para o corpo. Se se negasse isso, ou seja, se se admitisse que a alma privada daquelas faculdades com as quais faz o corpo vivo funcionar, ela poderia usar os órgãos indiferentemente. Além disso, como a inteligência da qual a alma é a imagem recebe, na própria operação intelectual, a influência das inteligências que a precedem na hierarquia, assim a alma intelectual recebe por iluminação as luzes adquiridas ou possuídas dessas inteligências; novamente, assim como a décima inteligência se relaciona, de um ponto de vista daquilo que lhe é inferior, com os quatro elementos e suas qualidades (a obra da natureza é, de fato, a obra da inteligência), de maneira semelhante a alma intelectual humana se relaciona com as operações dos órgãos dentro do corpo, como um todo

sinérgico que “comanda” o corpo. A alma humana resulta, portanto, colocada entre dois mundos, o da natureza por meio do contato com o corpo orgânico ao qual está destinada, enquanto não é perfeitamente pura, ao contrário da Inteligência da qual é a imagem, e o mundo intelectual, hierarquicamente superior a ela, ao qual está conectada por meio da décima inteligência. Dentro do quadro gnosiológico que acabamos de mencionar, Alberto insere uma observação ética, afirmando que a “consolidação” do estado do intelecto adquirido constitui a felicidade para o homem (“Mas todos os peripatéticos afirmaram que nessa aquisição nobilíssima está a raiz da imortalidade e que, por meio dela, os próprios homens são transpostos e transformados em deuses; e a filosofia de Platão chamou esses [homens] de heróis, como se fossem semideuses”).⁷ Mas, voltando ao assunto em discussão, Alberto observa que, devido ao fato de ser uma imagem deficiente de um modelo de absoluta simplicidade e pureza, é inevitável que a alma de um indivíduo seja diferente da alma de outro indivíduo e, com elas, os intelectos possuídos e adquiridos também serão diferentes, assim como o transparente — voltando à imagem acima — está presente em uma multiplicidade de realidades distintas.

Em favor da existência de uma multiplicidade de intelectos, Alberto, no final de sua resposta, cita a autoridade de Avicébron, cuja filiação platônica ele não deixa de enfatizar polemicamente, apesar da apresentação que o filósofo judeu faz de si mesmo (“Embora professasse ser um peripatético, ele seguiu a opinião dos estoicos e especialmente a doutrina de Platão, querendo [afirmar] que do Uno, como do intelecto paterno, emergem todas as coisas”).⁸ O sistema ontológico do

⁷ “*In hac autem adeptione nobilissima omnes Peripatetici radicem dixerunt esse immortalitatis et per ipsam homines in deos transponi et transformari, et tales Platonis*” (Albert Der Große, 2020, p. 56, trad. nossa).

⁸ “*Avicébron autem in libro, quem Fontem vitae appellavit, alia via processit. Quamvis enim Peripateticum se profiteretur, tamen Stoicorum et praecipue Platonis dogma secutus est, ex uno tamquam paterno intellectu volens producere omnia*” (Albert Der Große, 2020, p. 58, trad. nossa).

filósofo judeu também confirma a tese da multiplicidade de intelectos (“Segundo essa posição, fica claro que cada natureza intelectual recebida nisso ou naquilo é singular e que não há um único intelecto nas várias naturezas intelectuais”).⁹ Nesse ponto, nas últimas linhas do parágrafo de resposta, com base nas observações feitas na esfera filosófica (a digressão sobre a natureza da alma intelectual como a imagem da décima inteligência, a distinção entre intelecto possuído e adquirido, a autoridade de Avicébron), Alberto conclui que a tese da existência de um único intelecto é falsa não apenas na esfera teológica, mas para a própria filosofia. A raiz de onde surgiu essa tese absurda só pode ser ignorância da filosofia, indesculpável e impensável para aqueles que ensina filosofia. Para Alberto, substancialmente, “os parisienses” que defendem essa tese se mostram incompetentes em filosofia; essa incompetência decorre, para Alberto, do fato de terem se dedicado mais a exercícios vazios de lógica, perdendo de vista as doutrinas estabelecidas na própria tradição filosófica (“mas a causa daquilo que foi dito é a ignorância dos filósofos, porque muitos [mestres] parisienses não seguem a filosofia, mas os sofismas”).¹⁰

A ignorância como raiz da doutrina da unicidade do intelecto é reiterada imediatamente na abertura da resposta ao segundo ponto, que evoca, em sua formulação, a consequência paradoxal dessa doutrina: a proposição “o homem pensa” (*homo intelligit*) (Albert Der Große, 2020, p. 60) é falsa. Além de produzir sérios erros doutrinários, a ignorância da filosofia também acarreta para Alberto uma ignorância de si mesmo, de sua própria natureza (“Isso foi dito apenas por [alguém]

⁹ “*Et secundum huiusmodi positionem planum est omnem intellectualem naturam in hoc vel in illo acceptam esse singularem nec unum intellectum numero esse in aliquibus pluribus*” (Albert Der Große, 2020, p. 58, trad. nossa).

¹⁰ “*Non ergo tantum secundum theologos falsum est, quod dicunt, sed etiam secundum philosophiam; sed causa dicti est ignorantia philosophorum, quia multi Parisienses non philosophiam, sed sophismata sunt secuti*” (Albert Der Große, 2020, p. 60, trad. nossa).

que é ignorante tanto em filosofia quanto em relação a si mesmo ”).¹¹ Aqueles que conhecem filosofia não podem, de fato, deixar de saber que, particularmente para a filosofia aristotélica, o intelecto constitui a própria essência do homem e que a atividade do intelecto representa para ele o caminho para a felicidade. O paradoxo explicitado na formulação do problema é, dessa forma, facilmente derrubado por Alberto, que enfatiza que não há afirmação mais verdadeira do que a de que “o homem pensa”. Essa é uma afirmação que, devido à sua evidência, é comparável, na visão do mestre alemão, às verdades naturais, como “a luz ilumina” (*lux lucet*) ou “o calor aquece” (*calidum calet*) (Albert Der Große, 2020, p. 60). Alberto consegue essa inversão de perspectiva cruzando duas teses filosóficas: primeiro, o ensinamento aristotélico da *Ética a Nicômaco*, segundo o qual a atividade teórica representa o que há de divino no homem, lembrado indiretamente quando ele afirma a identidade entre o homem e o intelecto. A essa tese, Alberto acrescenta a consideração dos *Tópicos* de que não há nada mais verdadeiro do que a predicação do próprio à natureza à qual o próprio pertence.

No restante de sua resposta, Alberto responde a uma série de argumentos contrários à atribuição do pensamento ao homem. Se, por exemplo, fosse argumentado que o homem tem uma natureza intelectual, mas a operação que corresponde a ela não lhe pertence no sentido adequado, isso levaria novamente a um absurdo, ou seja, separar uma natureza da própria operação.

Se se continuasse a sustentar que o homem não pensa, alegando que o que lhe cabe, no sentido próprio, é antes o raciocínio, Alberto, por sua vez, assinala que o raciocínio discursivo pressupõe, em todo caso, o pensamento entendido como conhecimento da essência das coisas individuais.

¹¹ “*Quod non dixit, nisi qui philosophiae et sui ipsius habuit ignorantiam*” (Albert Der Große, 2020, p. 60, trad. nossa).

Se, então, for novamente argumentado que o pensamento é uma atividade que só pertence, no sentido próprio, às naturezas superiores, ou seja, aos anjos, isso, para Alberto, é uma objeção descabida em um nível metodológico, na medida em que envolve uma verdade (a existência de anjos e suas ordens) baseada na revelação à qual o filósofo não pode ter acesso porque está além dos limites de sua ciência (“o primeiro argumento que vai contra isso é que o filósofo foge para além dos limites da filosofia, porque esta não é uma afirmação filosófica”).¹² Mesmo se alguém tentasse argumentar a versão filosófica dessa última objeção — ou seja, que o pensamento compete propriamente às inteligências separadas (em vez que aos anjos) — o absurdo da tese (o homem não pensa) ainda permanece para Alberto, porque pode ser observado que o pensamento é previsível por analogia de uma multiplicidade de entidades inteligentes.

Enfim, diante da objeção mais forte, aquela que se baseia na autoridade dos filósofos árabes que comparam o intelecto único ao sol, Alberto observa que o sol de fato transfere sua ação iluminadora para as realidades que informa e que brilham, mas elas ainda assim brilham por meio de uma atividade própria a elas. Alberto, portanto, argumenta que, mesmo assumindo a existência de um único intelecto, ainda seria possível para o homem participar individualmente de sua atividade. Por isso, negar que é o homem individual que pensa é, para Alberto, uma tese completamente absurda baseada em erros filosóficos.

6 Considerações finais

Não se sabe exatamente qual foi o papel das declarações de Alberto sobre as XV questões polêmicas na controvérsia em andamento. Como Egídio de Lessines pede a Alberto uma refutação acadêmica,

¹² “*Primum quidem contra hoc est, quod philosophus extra metas philosophiae fugit, quia non est philosophicum*” (Albert Der Große, 2020, p. 62, trad. nossa).

supõe-se que o julgamento dogmático já havia sido feito, mas que uma avaliação teórica das teses ainda estava pendente e deveria ser entregue mais tarde (Hille, 2005, p. 40). A carta poderia ter sido usada como um “auxílio em instituições de ensino” (Hille, 2005, p. 42) devido ao seu foco temático e ao círculo de acadêmicos abordados. Não se sabe se o comentário de Alberto realmente serviu a esse propósito. O fato de que ele foi concebido para um público acadêmico já está claro no destinatário da obra e em suas palavras finais. Além disso, Alberto faz uma série de suposições em sua exposição que só podem ser compreendidas por meio do conhecimento preciso das peças doutrinárias tematicamente relevantes. O autor do texto pressupõe implicitamente o conhecimento de sua obra e, portanto, das camadas profundas de sua teoria

Desde sua descoberta, *Sobre os XV Problemas* tem desfrutado de considerável popularidade entre os estudiosos, pois a essência das opiniões de Alberto sobre questões centrais no debate teológico-filosófico na segunda metade do século XIII pode ser facilmente lembrada nessa obra, que é dividida em teses. Graças a essa composição, o livro é adequado como propedêutico para o trabalho de Alberto. Nesse sentido, ele fornece uma visão tematicamente focada das posições básicas do pensamento de Alberto, que pode ser tomada como ponto de partida para seguir a ampla e muitas vezes excessiva luta com as posições em questão em suas principais obras (Hödl, 1992, p. 77-95). O próprio Alberto fornece orientação para esse procedimento, pois todo leitor deve notar que Alberto discute as teses problemáticas que lhe são apresentadas de maneira cada vez mais esboçada — Bernhard Geyer fala, com alguma justificativa, de “uma transcrição fugaz” (Geyer, 1972, p. 187) — a fim de remeter, em contrapartida, a seus trabalhos filosóficos elaborados, nos quais ele já expôs os argumentos. Quase parece que Alberto só queria se livrar da investigação imposta a ele e dizer: “Olhe para o meu trabalho e leia! Ele certamente não queria ser seu próprio escritor para apresentar o que já havia sido escrito, pronto para ser usado, por assim dizer, para facilitar a degustação. A forma

comprimida também não era obviamente a sua praia, pois era visivelmente contrária ao comentarista contemplativo completo que Alberto nos apresenta em suas obras. Alberto mostrou novamente sua irritação com essa posição quando, em abril de 1271, o Geral da Ordem, João de Vercelli, enviou novamente uma lista, dessa vez com 43 opiniões doutrinárias, para Tomás de Aquino em Paris, para Alberto em Colônia e para Robert Kilwardby em Oxford, que incluía questões que haviam sido levantadas nos estudos dominicanos em Veneza. A resposta quase indignada de Alberto a isso pode ser encontrada na *Problemata determinata* (Decisões problemáticas).

Referências

- ALBERT DER GROßE. *Über die fünfzehn Streitfragen*. Lateinisch – Deutsch. Trad. H. Anzulewicz. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder GmbH, 2010.
- ALBERTO MAGNO. *Problemi risolti (Problema determinata)*. Trad. A. Colli. Pisa: Edizioni ETS, 2020.
- ALBERTO MAGNO. *Tratado sobre o intelecto*. Trad. M. Raschietti. São Paulo: Madamu, 2022.
- ALBERTUS MAGNUS. *Problema determinata*. Ed. Colon. XVII/1, ed., J. Weisheipl, Münster 1975; “The Problemata Determinata XLIII ascribet”, Ed. J. Weisheipl, Münster, 1975.
- ARISTÓTELES. *Sobre a alma*. Trad. Ana Maria Lobo. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2010.
- BAZAN, Bernardo. *Siger de Brabant. Quaestiones in tertium de anima. De anima intellectiva. De aeternitate mundi*. Louvain: Publications Universitaire, 1972.
- BERTI, Enrico e VOLPI, Franco. *Storia della Filosofia dall’Antichità ad oggi*. Roma-Bari: Laterza, 2012.
- BIANCHI, Luca. 1277: *A Turning Point in Medieval Philosophy?* In: AERTSEN, Jan A. *Miscellanea Mediaevalia. Band 26. Was ist philosophie in Mittelater?* Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1998, p. 90-110.

CHARTULARIUM UNIVERSITATIS PARISIENSIS: Volume 1, AB Anno MCC Usque Ad Annum MCCLXXXVI: Sub Auspiciis Consilii Generalis Facultatum Parisiensium, 1889.

GEYER, Bernard. Albertus Magnus und der Averroismus nach dem Opusculum De XV problematibus. In: TENZLER, Johannes (Hrsg.). *Urbild u. Abglanz. Beiträge zu e. Synopse v. Weltgestalt u. Glaubenswirklichkeit. Festgabe für Herbert Doms zum 80. Geburtstag*. Regensburg: Habel, 1972.

HILLE, Markus. *Die Pariser Verurteilung vom 10. Dezember 1270: im Spannungsfeld von Universitätsgeschichte, Theologie und Philosophie*. Lipsia: Benno Verlag, 2005.

HÖDL, Ludwig, *Der Abschied von den kosmischen Engeln im Werk Alberts des Großen*. In: W. Härle; M. Marquardt/W. Nethöfel (ed.), *Unsere Welt – Gottes Schöpfung*. FS für Eberhard Wölfel, Marburg 1992.

RASCHIETTI, Matteo. *Ista magis debet dici mystica quam aliae, ex hoc quod in occulto nos relinquit: Teologia apofática, visão beatífica e unio mystica no Super Mysticam Theologiam Dionisii de Alberto Magno*. In: COLEÇÃO ANPOF XIX ENCONTRO. *Ruma à sabedoria medieval: uma exploração dos filósofos da Idade Média*. Toledo: Instituto Quero Saber, 2024, p. 51-72.

RASCHIETTI, Matteo. *A importância e o legado de Alberto Magno na controvérsia sobre o intelecto*. In: *Trans/Form/Ação*, v. 42, n. especial, p. 75-92, 2019.

Pedro da Espanha e o ensino de Lógica na Universidade Medieval

Fernanda A. Galina¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.174.06>

1 Introdução

Pedro da Espanha, filósofo do século XIII, escreveu *Sumários da Lógica*, obra central no ensino de lógica medieval. Organizada de forma simples, aborda problemas da lógica aristotélica e avanços medievais, como a teoria de proposições sobre os termos. Retomando Aristóteles, a obra dedica-se largamente aos problemas das falácias e introduz a teoria da suposição, essencial no estudo de propriedades dos termos — sintaxe e semântica. Pedro reformula ideias de filósofos anteriores, como Pedro Abelardo e Boécio, e redefine o currículo de ensino de lógica nas universidades. A teoria da suposição inaugura uma nova perspectiva no estudo da linguagem e lógica no século XII

2 Quem foi Pedro da Espanha?

Pedro da Espanha é um filósofo de identidade debatida, que viveu e escreveu ao longo do século XIII. Atualmente não há um

¹ Mestranda em História da Filosofia Antiga e Medieval no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais.

E-mail: fernandaagalina@gmail.com

consenso sobre quem foi, e onde atuou, mas temos alguns apontamentos e teorias, analisando as obras atribuídas a ele e seu possíveis contemporâneos². A teoria que era mais aceita é que Pedro seria o Papa João XXI, eleito em 1276, o qual teve um papado curtíssimo, oficialmente sem glória — sendo chamado de mago e herege. Ele não era frei, e nem das ordens franciscana ou dominicana, mas sim um padre de Lisboa chamado Pedro Julião. Porém, há relatos desse mesmo Pedro, um médico no interior da Itália, que contrasta com o tempo que João XXI estaria em Paris, estudando. Ele seria lembrado por ter escrito o *Tractatus* (ou *Summulae Logicae*, *Sumários da Lógica* em tradução livre) e um manual de medicina — *Tesouro dos Pobres* em tradução livre — além da condenação de 1277 de Tomás de Aquino.

Na introdução à sua tradução dos *Sumários da Lógica*, Copenha-ver, Normore e Parsons analisa essa relação entre Pedro da Espanha e Tomás de Aquino, através da *Divina Comédia* de Dante, citando a fala de Boaventura — frei franciscano, reverenciado como Aquino é aos dominicanos. Em 1321, antes de Aquino ser canonizado, ele já esteve representado como no Paraíso de Dante, no canto XII, junto com outros 10 abençoados, incluindo Pedro da Espanha:

Eu sou a alma de Boaventura
De Bagnoreggio em minha gestão
posterguei sempre a terrena procura

Iluminado e Agostinho aqui estão
que foram dos ‘descalços’ os primeiros,
e Deus amou por seu pobre cordão.

Vê Hugo de São Vitor e os luzeiros
de Pedro Mangiadore e Pedro Hispano
que foram literatos altaneiros,

Natan profeta e o metropolitano

² Seu aparente anonimato não é surpresa para os estudiosos de filosofia medieval: De Rijk edita vários tratados de lógica e linguagem do século XIII anônimos.

Crisóstomo e Anselmo e o Donato
que acedeu da prima arte a ser decano.

Rabano Mauro está também, beato,
e brilha o abade calabrês Joaquim
da Fiore, que profeta foi de fato.

A celebrar tão alto paladim,
moveu-me a ardorosa cortesia
de Tomás e o erudito seu latim;
e moveu, comigo, essa companhia.
(*Paraíso*, canto XII, 127-145)³

Dante não menciona nenhuma conexão ao papado de Pedro Hispano, e interessante que na tradução da Editora 34, não apresenta uma tradução literal do “Pietro Spano, / lo qual giù luce in dodici libelli;” (*Pedro Hispano, o qual ilumina em doze livretos* – trad. aproximada). A tradução com caráter poético não carrega a conexão que Pedro da Espanha está no paraíso pela escrita dos seus doze livros, uma vez que o *Sumários da Lógica* é dividido em doze partes.

Não há, portanto, uma evidência histórica forte, de quem fora Pedro da Espanha, e isso portanto também impacta qual a data da escrita de seu tratado. Nas pesquisas de Copenhaver, Normore e Parsons, fica evidente que havia muitos freis espanhóis chamados Pedro. Uma lista de autores dominicanos compilada antes de 1311 registra que “Frei Pedro Afonsi da Espanha escreveu *Sumários da Lógica*.”. Outro registro o chama de Mestre, mas não menciona que teria sido Papa.

Esse debate contínuo não me interessa aqui, apenas desejo apontar os problemas em torno da identidade e data do escritor do *Sumários da Lógica*⁴. O que nos é relevante é: o impacto do tratado de Pedro é inegável, citado aqui já no séc. XIV em Dante, como a primeira obra de ensino de lógica organizada e estruturada para o uso nas

³ DANTE. *A Divina Comédia*. São Paulo: Editora 34, 2018.

⁴ Para mais detalhes, recomendo a leitura da introdução da tradução dos *Sumários* em inglês de Copenhaver, Normore e Parsons.

universidades. Ela se localiza em um momento de transição no desenvolvimento da lógica medieval, sendo um embrião do que a lógica se tornaria ao longo dos próximos séculos.

3 Os Sumários da Lógica

Como descrito por Dante, a obra é dividida em doze partes [tractatus no latim]:

- I. De Introductionibus [Introdução⁵] *logica antiqua*
- II. De Predicabilibus [Predicados] *logica antiqua*
- III. De Predicamentis [Dilemas] *logica antiqua*
- IV. De Sillogismis [Silogismos] *logica antiqua*
- V. De Locis [Lugares] *logica antiqua*
- VI. De Suppositionibus [Suposições] *logica modernorum*
- VII. De Fallaciis [Falácias] *logica antiqua*
- VIII. De Relativis [Relativos] *logica modernorum*
- IX. De Ampliationibus [Ampliações] *logica modernorum*
- X. De Appellationibus [Apelações] *logica modernorum*
- XI. De Restrictionibus [Restrições] *logica modernorum*
- XII. De Distributionibus [Distribuições] *logica modernorum*

As teorias de Pedro parecem ter origem na tradição continental, devido ao foco nas teorias de suposição e restrição, com apelação como secundária a essas. Os termos *antiqua* e *modernorum* são da classificação do De Rijk, em que os determinados *antiqua* são do estudo de lógica de Aristóteles e Porfírio através de Boécio, o *modernorum*, os conteúdos posteriores à tradição aristotélica ou de Boécio. O porquê de suposição (*modernorum*) ser um tratado anterior ao das falácias (*antiqua*) desenvolve posteriormente.

O modelo de ensino no início da universidade medieval é copiado da antiguidade tardia, que usa de compêndios e sumários para lecionar. A organização do currículo é dividida entre o *trivium*, as três

⁵ Todas as traduções são minhas, comparando o texto em latim e a tradução em inglês.

disciplinas que lidam com aspectos da linguagem: gramática, dialética e retórica, e o *quadrivium*, quatro disciplinas do aspecto do número: aritmética, geometria, música e astronomia. O *trivium* é o que compõe o primeiro nível de estudo do currículo, o nível essencial, e seguindo a tradição da antiguidade tardia, era o componente principal de estudo.

O que chamamos aqui de dialética [*dialectica*], é também referido como lógica [*logica*], e esses dois termos são tomados como mais ou menos os mesmos no período de Pedro. Ele escreve que Dialética é um estudo pré requisito a todos os outros, pois mostra como testar asserções fundamentais, mas é uma arte — no sentido aristotélico — e não uma ciência. A referência máxima do tempo ao ensino de lógica é o trabalho de Boécio em suas traduções das *Categorias* e *Da Interpretação*, e da *Introdução* de Porfírio, além de seus comentários.

Outra grande influência a organização e estruturação do texto de Pedro é a importância dada ao tratado sete, sobre as Falácias, uma vez que a partir de 1150, se tem conhecimento do texto das *Refutações Sofísticas*, que vira o foco de investigação da *logica modernorum* em sua análise extensiva sobre as falácias. É essa “lógica dos modernos” que tem também protagonismo no seu tratado, uma vez que ele dedica seis capítulos para a teoria das propriedades dos termos: suposição e suas ramificações na obra.

Ao longo do século XII, a teoria da suposição é ainda nova e desconhecida, em mistura com concepções de apelação e outras considerações gramáticas, mas é a obra de Pedro uma das motivadoras pelo grande protagonismo que a teoria terá no século XIV, com os sistemas de Walter Burley e Guilherme de Ockham, e posteriormente, João Buridan. O *Sumário* é, pois, um momento de transição no ensino e estudo de lógica medieval. O uso de Buridan na escrita do seu *Summulae* da obra de Pedro demonstra o status de influência e autoridade do *Sumário*, ainda que grande parte seria alterado ou desconsiderado quando se tratou da lógica da propriedade dos termos.

A necessidade para um livro como o *Sumário* é também metodológica, como um material confiável e simples para os estudantes. Já era consenso a dificuldade do texto aristotélico para iniciante, e o próprio Boécio tenta estabelecer uma introdução e guia de leitura ao filósofo. A organização do livro em seus primeiros cinco tratados de lógica antiga estabelece respostas aos problemas de entender nome, verbo, frase, espécie, determinação de verdadeiro ou falso, e etc., tudo o que um estudante precisaria para ler Aristóteles.

Passamos a analisar o conteúdo dos Sumários, com foco nos tratados seis e sete, os dois centrais da obra: suposição e falácias. Pedro organiza o tratado da suposição anteriormente ao das falácias, pela importância que essa teoria terá para o tratamento e estudo das falácias. A teoria da suposição ajuda a reconhecer certos argumentos falaciosos e resolver problemas de implicação e interpretação. O tratamento também da sua teoria das falácias carrega noções inexistentes no texto aristotélico. De Rijk dedica o primeiro volume da sua *Logica Modernorum* apenas as falácias, e escreve:

[O]s diferentes tipos de suposição não são apenas ilustradas pelas falácias, mas [...] derivadas pela determinação dessas falácias. [...] A doutrina da falácia forma a base da lógica terminística. Porque essa lógica desenvolveu-se como resultado do fato que, em uma escala muito maior que a presente em Abelardo e seus contemporâneos, a proposição iniciava-se a ser sujeita a uma análise linguística estrita. O primeiro impulso desse movimento se dá a descoberta das *Refutações Sofísticas* de Aristóteles e especialmente pelas circunstâncias daqueles familiares com seu trabalho (De Rijk, 1962, p. 22, trad. livre).

Ou seja, é através do estudo inicial das falácias, com esse caráter central na lógica medieval, que a teoria da suposição irá desenvolver e florescer, como uma resposta a problemas relacionados às propriedades dos termos. Como um livro de ensino de lógica, Pedro também usa de quebra-cabeças lógicos de maneira a ilustrar as propriedades dos

termos, para ensinar seus leitores garotos de quinze anos, os quais os sofismas poderiam parecer enfadonhos ou a teoria elusiva, como:

Tudo que é útil é bom;
um mau é útil;
portanto, um mau é bom.

Tudo que ri tem uma boca;
os campos riem;
portanto, os campos tem uma boca.
(7. §31-2, p. 276-278)

Esses dois exemplos apresentam problemas de equivocação, quando uma palavra possui sentidos primários e secundários. No primeiro exemplo, a palavra ‘útil’ significa algo bom, ou algo capaz de ser usado. Já no segundo exemplo, temos uma equivocação “transferida”, uma suposição, já que ‘campos riem’ é uma metáfora para campos florescerem.

Tratemos de uma introdução ao tratado sexto dos *Sumários*. Um termo isolado, separado de qualquer sentença, significa. Ou seja, ele possui a propriedade da significação [*significatio*], que é “a representação convencional de uma coisa por uma enunciação” (6. §1-2, p. 240-241). Ele continua contratando que isso não é suficiente para determinar o que é um termo em uma sentença:

Um tipo de significação é uma coisa como substância, e isso é geralmente produzido por um substantivo, como ‘homem’; outro tipo é de uma coisa como modificadora, e é geralmente produzida por um nome modificado ou um por um verbo, como ‘branco’ ou ‘corre’. Para essa razão, não é a significação que substantiva ou modifica num sentido próprio; em vez disso, algo é significado substantivamente e outro algo modifica porque modificação ou substantivação são modos de coisas que são significadas, mas não significam. Substantivos são ditos que ‘supõem’, enquanto que nomes modificados ou verbos ‘compõe’ (6. §2, p. 240-241).

Em contraste, portanto temos as propriedades da suposição [*supposito*] e a copulação [*coppulatio*]. A suposição é diferente da significação porque ela toma o lugar do algo que já significa alguma coisa. Pedro apresenta o exemplo “um homem corre”, e ‘homem’ pode supor-se por Sócrates ou Platão, e assim por diante. Por isso que a significação é anterior à suposição, porque o termo que já significa, junto a uma enunciação, é o que supõe. A copulação é o resto que modifica a enunciação. Essa terceira propriedade não é tão clara, mas também não é central para o ensino do *Sumários*. É, portanto, essa propriedade de um termo que já significa, supor-se outra coisa, que é relevante ao estudo das falácias.

Passamos ao comentário sobre o tratado sete, que ocupa metade do *Sumários*. Ele é dividido em três partes: a primeira sobre os objetivos de disputa, especialmente a sofística, e as falácias como lugares de disputa sofística (§1-21). A segunda, das seis falácias dentro da linguagem (§22-100), e a terceira das outras sete falácias de fora da linguagem (§101-190). Ao todo temos treze tipos de falácias, definidas dentro do escopo aristotélico de uma falsa refutação, uma refutação aparente. Pedro na primeira parte, define que há quatro tipos de disputa: instrucional, dialética, de teste, e sofística, cada uma com sua ferramenta silogística. O foco de ensino do tratado sete é como deliberadamente expor argumentos falaciosos, os quais criam uma aparência falsa de sabedoria.

A análise ao longo do tratado sete irá, portanto, também se ocupar dos tópicos dos tratados quatro e cinco: silogismos e lugares. A investigação de Pedro é pautada pelos treze tipos de falácias, e não entra na posição de Aristóteles que existem tantos tipos de falácias quanto de refutações possíveis. Equivocação, que apresentei anteriormente como o problema dos quebra-cabeças lógicos, é uma falácia linguística.

4 Considerações Finais

A época de Pedro da Espanha é uma de lógica terminilística. Ele coloca como central ao estudo da lógica medieval as propriedades sobre os termos, numa formação básica para os estudos de ciência posteriores. A organização simples e ordenada, e o escopo amplo de sua obra *Sumários da Lógica* deixou impacto longínquo na formação da próxima geração de filósofos, como João Buridan, além de demonstrar o impacto da descoberta do novo texto aristotélico, e o esforço de desenvolver os estudos para acomodar as novas teorias. Seu contraste com a *Dialética* de Pedro Abelardo evidencia o florescimento dos trabalhos de lógica e linguagem dos séculos subsequentes.

Referências

- COPENHAVER, Brian P.; NORMORE, Calvin G.; PARSONS, Terence. *Peter of Spain: Summaries of Logic: Text, Translation, Introduction, and Notes*. New York: Oxford University Press, 2013.
- DE RIJK, L. M. *Logica Modernorum: A Contribution to the History of Early Terministic Logic*. Vol I: The Origin and Early Development of the Theory of Supposition. Assen, The Netherlands: Koninklijke Van Gorcum & Comp N. V., 1962.
- DE RIJK, L. M. *Logica Modernorum: A Contribution to the History of Early Terministic Logic*. Vol II – Part Two: The Origin and Early Development of the Theory of Supposition. Assen, The Netherlands: Koninklijke Van Gorcum & Comp N.V., 1967.
- DINNEEN, Francis. P. *Peter of Spain: Language in Dispute*. Amsterdam, The Netherlands: John Benjamins Publishing Company, 1990.
- KNEALE, William; KNEALE, Martha. *The Development of Logic*. New York, NY: Oxford University Press, 1984.
- KRETZMAN, Norman; PINBORG, Anthony K. J. (org.) *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1997.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy – The Logic of Peter of Spain*. Disponível em <https://plato.stanford.edu/entries/peter-spain/>. Acesso em: 22 ago. 2024.

A noção de princípio de demonstração nos comentários do século XIII aos *Segundos Analíticos*

Anselmo Tadeu Ferreira¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.174.07>

1 Introdução

No capítulo 8 de sua *História da Filosofia na Idade Média*, Etienne Gilson nos apresenta três personagens dos mais importantes do século XIII, o século da filosofia escolástica.

As vidas e a época de Roberto Grosseteste, Alberto Magno e Tomás de Aquino se estendeu desde 1168, quando Roberto nasceu em algum ponto da Inglaterra até 1280, quando o quase octogenário Alberto (ou já octogenário, não se tem certeza) falece em Colônia. Durante mais de meio século, eles compartilharam da maturidade das universidades de Paris e Oxford e, anões nos ombros de gigantes, se entregaram à tarefa de ler, estudar, compreender e interpretar toda a filosofia de Aristóteles e todo o formidável *corpus* de comentadores alexandrinos, neoplatônicos e árabes, estes últimos sendo tanto o veículo por meio do qual essa filosofia atingira a Europa Latina ainda no século XII como donos de uma interpretação que deveria ser superada, assim eles pensavam, para o bem da tradição e cultura cristã.

¹ Professor associado do Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia. Doutor em Filosofia pela Unicamp. E-mail: anselmotf@ufu.br

A crer na interpretação de Gilson, podemos perceber uma linha cronológica e evolutiva que parte do agostiniano Grosseteste e sua teoria sobre a luz se aplicando à ciência do Estagirita até o aristotélico mais estrito e racionalista de Tomás de Aquino, passando por Alberto quase como um termo médio, que realiza o indispensável trabalho de compreensão da obra aristotélica como uma síntese mas ainda apegado à esperança boeciana e neoplatônica de conciliar os dois luminares da filosofia grega, Platão e Aristóteles.

Trata-se, nesse texto, de uma análise comparativa de três comentários à obra aristotélica *Segundos Analíticos*, realizadas no século XIII, a partir de versões latinas da obra, a saber os comentários de Roberto Grosseteste, de Alberto Magno e de Tomás de Aquino. Nosso objetivo é, por um lado explorar a noção de *translatio studiorum*, representada pelo modo como obras e noções filosóficas de um passado tão distante são assumidas e passadas adiante por sucessivas gerações de estudiosos, que para tanto devem se valer de traduções e comentários. Por outro lado, pretendemos mostrar como o assunto do conhecimento dos princípios da demonstração é tratado pelos diferentes comentadores, os quais, por meio do arranjo da exposição aristotélica, acabam por manifestar concepções próprias sobre o assunto.

A partir da menção de João de Salisbúria, em sua obra *Metalogicon*, livro IV, capítulo 6², aos *Segundos Analíticos*, ficamos sabendo que a obra de Aristóteles, até há pouco tempo desconhecida ao ocidente latino, já dispunha de tradução para o latim e já era estudada, ainda que pouco e muito mal, segundo a avaliação de João, em 1163, ano em que o *Metalogicon* veio à luz. Além de sua avaliação sumária, no entanto, João de Salisbúria faz um breve resumo da obra, o que revela que, afinal, não era tão mal conhecida assim, além de ter a sua importância reconhecida pelo autor e pela cultura que ele representava.

² John of Salisbury, 2009, p. 286.

Um sinal dessa importância é vermos que, mais ou menos cem anos mais tarde, a obra será objeto de um volumoso comentário por Roberto Grosseteste³, um dos primeiros chanceleres da Universidade de Oxford e certamente um dos mais proeminentes homens de cultura de sua época (McEvoy, 2000, p. xiv). O comentário de Grosseteste, que se ocupou por muito tempo, ao que parece, do ensino das artes liberais, foi bastante usado. Alguns anos mais tarde, Alberto Magno, também ele um homem de ação e dedicado incentivador do estudo na Europa medieval, colocando em ação o seu projeto de comentar todas as obras de Aristóteles, escreveu também o seu comentário aos *Segundos Analíticos*⁴. Finalmente, alguns anos mais tarde, o já renomado mestre em teologia e antigo aluno e secretário de Alberto, Tomás de Aquino também se dedicou a escrever um comentário⁵ ainda mais volumoso do que o de seus predecessores, aparentemente para atender a um pedido de seus amigos da Faculdade de Artes da Universidade de Paris; no qual ele emprega, segundo Ebbesen (Ebbesen, 2002, p. 182) a técnica da exposição literal, por meio da qual divide o texto e depois o comenta linha por linha.

O que apresentamos a seguir é uma leitura comparada de um trecho comum aos três comentários, o último capítulo do livro II dos *Segundos Analíticos*, onde Aristóteles trata da aquisição dos princípios da demonstração. O nosso método será apresentar individualmente cada um dos comentários, destacando o modo como cada um divide e apresenta o trecho comentado e quais as particularidades de cada comentador.

Em seguida, faremos uma breve consideração comparando os comentários entre si, procurando destacar suas semelhanças e algumas diferenças que não tinham sido expostas. À guisa de conclusão arrema-

³ Grosseteste, 1981.

⁴ Alberti Magni, 1890.

⁵ Tomás de Aquino, 1989.

tamos com algumas palavras, provisórias, sobre o tema em questão no trecho analisado, a aquisição dos princípios da demonstração.

2 Apresentação dos comentários

O texto de Aristóteles objeto das exposições que analisaremos é o trecho que vai de 99b17 a 100b17, de acordo com a numeração standard da edição Bekker. Trata-se do último capítulo do livro II dos *Segundos Analíticos* cujo tema é a discussão sobre os princípios da demonstração, sobre o modo pelo qual se tornam conhecidos e por qual hábito. Ora, vale lembrar que, conforme a doutrina dos *Segundos Analíticos*, os princípios são a condição necessária da demonstração científica e, por isso, a questão que se põe é se eles mesmos são adquiridos por ciência ou por outro modo de conhecimento e se vem a ser em nós ou são inatos.

Em uma primeira abordagem, Aristóteles se empenha em uma argumentação dialética para mostrar que nenhuma dessas duas situações é possível: os princípios da demonstração serem inatos ou serem conhecidos a partir de algum conhecimento prévio. A solução para essa aporia é mostrar a necessidade de haver certa potência cognitiva anterior ao conhecimento em ato dos princípios, mas não mais honrosa. Esta potência é a percepção sensível da qual surge a capacidade de julgar ou fazer uma estimativa, uma habilitação pertencente a todos os animais.

O processo pelo qual isso ocorre é descrito por Aristóteles retomando algo que ele já determinou no livro A da *Metafísica*: a permanência do que é conhecido pelos sentidos chama-se memória e da memória constitui-se a experiência, que é princípio de arte e ciência. Para ilustrar esse processo, Aristóteles lança mão da metáfora do exército em fuga, que estaca a partir da parada de um só. Um exército está batendo em retirada até que um dos soldados resolve interromper a fuga e resistir, no que é imitado por outro e por outro sucessivamente, até

que o exército todo retorne à batalha. Como explicação da metáfora, temos que o que é percebido pelo sentido é singular, mas, após o conhecimento de vários singulares, temos a apreensão é do universal. Acrescenta o exemplo de Cálías visto à distância como “algo”, “animal”, “homem” e, finalmente “este homem” quando está mais perto.

O texto se encerra com a proposição segundo a qual o intelecto é o hábito dos princípios e não é ciência, uma vez que o princípio da ciência não pode ser conhecido cientificamente (ou teríamos uma regressão ao infinito, algo cuja interdição fora provada anteriormente).

Vejamos, em seguida, como cada autor expôs o texto em questão.

2.1 O comentário de Roberto Grosseteste

Roberto Grosseteste escreveu o seu comentário provavelmente em 1220 (Weisheipl, 1980, p. 39). O texto é dividido em 25 capítulos; cada capítulo, de um modo geral, abarca mais de um capítulo do texto aristotélico tal como o conhecemos. Além disso, Grosseteste organiza a exposição em torno de “conclusões”, adotando a própria noção aristotélica segundo a qual uma ciência equivale a uma conclusão de um silogismo demonstrativo ou a uma coleção de tais conclusões (isto é, o conhecimento da conclusão ou conclusões). Desse modo, na própria organização de seu comentário, já é praticada a concepção de ciência que ele está a apresentar; o comentário se configura, portanto como uma ciência da ciência ou como um texto metacientífico. Dessa maneira, o comentário se compõe de uma sequência de 32 conclusões para o livro I e mais 32 para o livro II, que se distribuem irregularmente pelos 19 capítulos do livro I e pelos 6 capítulos do livro II.

O texto analisado é o capítulo 6 do livro II

Diz Grosseteste que o hábito dos princípios está em nós em potência e é passivo; é a cognição sensitiva, composta dos sentidos particulares e do sentido comum, que é judicativo. Em seguida, vem a memória como potência retentiva, comum à imaginação (forma) e

memória propriamente dita (intenções resultantes de estimativas). Os animais também possuem memória, mas diferentemente dos seres humanos, dela não resulta a experiência. Portanto, o hábito não existe em nós de modo inato e latente nem é gerado a partir de outro hábito mais conhecido, realiza-se pela atualização da potencia intelectual, a partir dos sentidos. E nesse sentido ele interpreta a metáfora do exército em fuga; o apreendido pelo sentido é o mais fraco, mas está no início. Isso define o intelecto como a virtude apreensiva dos primeiros princípios. Assim também é interpretado o exemplo de Cálías — de longe, percebe-se o universal; o universal simples é obtido por indução.

Em seguida, Roberto faz uma distinção entre intelecto e ciência — a ciência apreende a conclusão através de um termo médio, o intelecto apreende imediatamente. Para embasar essa diferença, ele distingue os hábitos do conhecimento em dois tipos; o que apreende só o verdadeiro e o que apreende às vezes o falso; ciência e intelecto são do primeiro tipo pois abstraem das condições particulares; diferente da opinião e raciocínio, que pertencem ao outro tipo e não abstraem das condições particulares e, por isso, podem ser falsos.

Sendo o intelecto mais certo que a ciência, pois é conhecimento dos princípios; fica evidente que não pode ser obtido por demonstração, isto é, a ciência não pode ser princípio de ciência. Assim, fica definido que intelecto é o princípio de ciência e princípio dos princípios, aceptivo dos princípios.

2.2 O comentário de Alberto Magno

O comentário de Alberto Magno foi escrito provavelmente por volta do ano de 1263, época em que ele se encontrava na corte papal em Viterbo e aí se encontrou com seu antigo aluno e então mestre em Teologia, Tomás de Aquino. Alberto já possuía um grande conhecimento do conjunto da obra aristotélica e isso fica visível quando ele cita abundantemente outras obras de Aristóteles no decorrer de seu comentário. Apenas no trecho que nos ocupa, de 4 páginas da edição *standard*

(Alberti Magni, 1980, p. 149-153), são citados os tratados da *Ética*, *Sobre o Céu e o Mundo*, o *De Anima*, as *Categorias*, a *Metafísica* e o *De Generatione*.

O texto de Aristóteles é dividido por Alberto em Tratados, sendo 5 tratados para cada livro dos *Segundos Analíticos*. Cada Tratado se compõe de certo número variável de divisões menores, chamadas de capítulos na edição *standard*. Ao todo são 56 capítulos para o livro I e 23 capítulos para o livro II. O texto que exporemos a seguir é o tratado 5 do livro 2, composto de dois capítulos; no primeiro capítulo se discute a questão do modo da cognição dos princípios, se é inata ou adquirida e no segundo capítulo se determina a natureza do hábito pelo qual conhecemos os princípios da demonstração.

O primeiro capítulo começa referindo-se ao modo argumentativo pelo qual a questão é tratada por Aristóteles, ou seja, examinando as duas partes de uma contradição: não é possível que tenhamos um conhecimento latente dos princípios, mas também não é possível obter tal conhecimento por meio de conhecimentos anteriores.

Conforme a doutrina do livro I, a demonstração se dá por meio de princípios mais conhecidos e anteriores à conclusão, tais princípios são indemonstráveis, logo a cognição dos princípios é anterior à demonstração. Com base nisso, se questiona: é a mesma cognição que apreende os princípios e a demonstração? A cognição da demonstração é ciência; a dos princípios também é? E, finalmente, o hábito pelo qual temos cognição dos princípios é inato em nós ou é aprendido a partir do zero?

A partir daqui começamos a notar o gosto de Alberto em utilizar o seu vasto conhecimento, ampliando a discussão com base em sua erudição. Aqui ele alude à opinião de Platão, a qual é reprovada: se confiarmos na opinião platônica das ideias inatas, teríamos um conhecimento latente mais certo do que o conhecimento atual da ciência e do qual ela depende, o que é impossível. O erro platônico está em consi-

derar o conhecimento que possuímos das coisas presentemente como que por semelhança com o que está em nossa alma.

Por outro lado, para que o conhecimento dos princípios possa ser gerado em nós deveria ser necessário uma cognição anterior, de acordo com o livro I, mas isso também é impossível por não termos base para justificar a ciência dos princípios, haveria o retorno *ad infinitum* também já reprovado no livro I. Daí a necessidade de postular a existência de uma potência habitual, disposta à acepção dos princípios. Tal potência não pode ser uma potência intelectual, pois, se assim fosse, tal potência seria conhecimento em ato dos princípios e seria mais honorável do que a capacidade de conhecer os princípios, o que é impossível.

Tal potência é a potência sensitiva, que está presente em todos os animais de acordo com certos graus, o sentido comum permite uma apreensão e certo juízo, útil ao animal para buscar o útil e fugir do nocivo. O próximo grau, além do sentido comum é a capacidade de reter o que foi percebido pelos sentidos, que gera as capacidades da imaginação, a estimativa, a fantasia e a memória. O último grau, que ocorre apenas na alma racional, se dá com a reminiscência, a reflexão racional e o julgamento.

A experiência surge de muitas memórias repetidas do mesmo, apreensão da relação causal. O experimento origina o universal, em si mesmo o universal é uno em face de muitos, mas na realidade, isto é, segundo o ser, é inerente em muitos devido à semelhança essencial. O universal é princípio da arte e da ciência, como princípio de operação, origina as diversas artes; como princípio de conhecimento gera a ciência.

Em seguida, Alberto explica o exemplo do exército em fuga, dessa maneira: o soldado que estaca e interrompe sua própria fuga representa uma fraca percepção sensível de um singular, mas, por meio de uma segunda, terceira, etc, estabiliza-se em nós o universal; isto quer dizer que a percepção do sensível pelo sentido já carrega o

universal, o que é corroborado com o exemplo de Cálías: a apreensão sensível de Cálías também é apreensão do ser humano, que Cálías é.

No segundo capítulo, Alberto começa por uma reprodução da argumentação de Aristóteles comparando os hábitos entre si, do que é sempre verdadeiro e do que às vezes é falso e concluindo, por isso, que o intelecto é o hábito dos princípios da demonstração. Por um lado tal conhecimento não é obtido de conhecimento prévio mais nobre, como a ciência; por outro lado depende do processo cognitivo que há em nós a partir dos sentidos.

Conclui com uma referência a Al Farabi que invoca a necessidade de o singular ser um símile do universal e cita o livro VI da *Ética* como o lugar onde Aristóteles trata de modo mais apropriado da questão dos hábitos de conhecimento.

2.3 O comentário de Tomás de Aquino

O comentário de Tomás de Aquino é uma *expositio*, isto é um comentário linha por linha do texto em questão, para o que é necessário uma compreensão da estrutura geral do texto comentado. O texto tomasiano se divide em capítulos (ou lições na edição Marietti⁶), 44 para o livro I e 20 para o livro II. As unidades maiores, que compreendem vários capítulos são meticulosamente articuladas nas divisões do texto, presentes no início de cada capítulo.

O texto da exposição de que nos ocupamos é o capítulo 20, o último do livro II. De acordo com a divisão literal do texto, que se encontra no início do capítulo, podemos esquematizar a discussão da seguinte maneira.

– Colocação de três questões

⁶ Tomás de Aquino, 1955. Como certamente Tomás de Aquino não deu cursos (leu) sobre os *Segundos Analíticos*, parece inadequado chamar cada parte de sua exposição de “*lectio*”, a edição crítica de 1989 evita isso e apenas numera cada uma das partes (que chamamos de capítulos para não deixa-las anônimas). Nada obsta que tenham sido usadas exatamente assim, cada parte sendo uma *lectio* ou leitura (o que se configura no que chamamos hoje de aula) sobre o texto.

– Solução da 3ª:
– negação das partes da contradição (procedimento dialético)
– necessidade uma potência cognoscitiva, que á a cognição sensível, a qual se distribui em graus (sentido, memória, experiência) — o processo de abstração do universal a partir dos singulares, mas não existindo separado.

– Explicação da metáfora do exército em fuga: é preciso supor uma alma de tal natureza que seja capaz de receber e apreender — o intelecto possível — e e em seguida capaz de agir sobre o que foi apreendido — o intelecto agente, que torna os inteligíveis em ato por abstração dos particulares

– de certo modo, o sentido também já percebe o universal. Interpreta o exemplo de Cálias nesse sentido: percebemos Cálias não apenas como Cálias mas como “este homem”

– reproduz em seguida a exposição aristotélica — tipos de hábitos intelectuais: do verdadeiro sempre (ciência e intelecto). 2) do que às vezes é falso (raciocínio e opinião); como a ciência depende do conhecimento dos princípios, os princípios não podem ser conhecidos cientificamente; logo, são conhecidos pelo intelecto, capacidade da alma que se serve do conhecimento sensível para chegar ao inteligível.

Sobre a exposição de Tomás de Aquino, podemos observar que, em primeiro lugar, a discussão parece girar, na verdade, em torno da questão da apreensão do universal e não especificamente dos princípios da ciência; em segundo lugar, notamos o uso do vocabulários das potências da alma: imaginação, fantasia, estimativa, memória, que representa talvez um momento da discussão onde já se faz presente a influência da obra de Avicena? Certamente, há elementos na obra aristotélica para isso, mas nesse momento já há uma elaboração mais sofisticada.

3.4 Leitura comparativa

É interessante notar, se não uma evolução, pelo menos uma sofisticação no modo como o texto aristotélico é tratado pelos comentadores latinos do século XIII. Em pouco mais de 50 anos de distância, percebemos a abordagem revestir-se de algumas características que transcendem a personalidade de seus autores. Embora o objetivo de um comentário seja explicar o texto e isso quer dizer que as teses apresentadas não representam necessariamente a opinião do autor e considerando que o trecho analisado é uma passagem relativamente canônica da obra aristotélica, não há grandes divergências de interpretação sobre esse passo, mesmo assim destacamos as seguintes passagens que mostram, em nossa opinião, uma história em direção a um aristotelismo mais estrito, cada vez mais consciente da tradição platônica e neoplatônica por meio da qual esses textos foram transmitidos à idade média tanto latina como árabe e mesmo a bizantina.

O comentário de Roberto Grosseteste é, nesse ponto específico, o mais econômico de todos. O caráter distintivo de seu comentário é a apresentação da “ciência” dos *Segundos Analíticos* pela utilização da própria estrutura do método científico preconizado pela obra, compondo-se de conclusões cujo encadeamento torna explícita a derivação demonstrativa de premissas e conclusões. No passo específico que estamos analisando, no entanto, ele parece abandonar esse esquema estrutural, exceto talvez por uma referência ao livro I.

Para além da letra do texto aristotélico, que ele apresenta escrupulosamente, há uma referência à imaginação como potência necessária para o trabalho da razão a partir do sensível e a definição de intelecto como potência da alma pela qual se apreende sem necessidade de um termo médio, enquanto a razão elabora a partir de termos médios suas conclusões. Com isso, ele se sente justificado a identificar o intelecto à luz espiritual que resta em nós como seres criados, ecoando um pouco a teoria agostiniana sobre o conhecimento humano.

No texto de Alberto, podemos notar uma maior riqueza de elementos presentes ao comentário, também escrupulosamente próximo da letra aristotélica. Com relação à questão do conhecimento latente dos princípios, ele cita o *Mênnon* a respeito da tese platônica do conhecimento atual mas latente em nós, que aparentemente Aristóteles refuta. Embora o *Mênnon* seja citado nos Segundos Analíticos, nesse trecho analisado não se encontra. Alberto segue exibindo sua erudição citando um argumento de Sócrates contra a possibilidade de aquisição de um conhecimento *de novo*, isto é, sem nada que o anteceda no espírito.

Como solução dialética à aporia posta pelo texto aristotélico, Alberto conclui pela necessidade de uma potência intelectiva menos nobre do que o intelecto, a qual será presente também nos animais irracionais pela utilidade que tem o juízo sobre o útil/nocivo na vida dos animais e, em seguida, quanto aos diversos graus que atingirá essa potência, ele acrescenta exemplos de animais que, por não possuírem memória, são incapazes de ultrapassar aqui agora da existência.

Com relação à alusão à memória e aos diversos graus da potência cognoscitiva que se originam dos sentidos, Alberto cita a lista, aviceniana talvez, composta das potências da alma adjuntas ao sentido, quais sejam, a imaginação, a fantasia, a estimativa em todos os animais e, especificamente no ser humano, a reflexão, a reminiscência e o juízo. Essas considerações o levam a interpretar que o sensível, objeto do sentido já é universal, embora o que é sentido seja individual. Depois há uma relativamente longa digressão sobre o universal e como ele é princípio de arte e ciência e cita a *Metafísica* sobre a determinação do universal no contexto da explicação da metáfora do exército em fuga.

Alberto divide sua exposição do trecho que nos interessa em dois capítulos. No segundo capítulo, ele acrescenta a sabedoria à lista das virtudes intelectuais e procura explicar porque Aristóteles não trata delas aqui, já que esse é um texto sobre a lógica. Como subsídio a esse comentário ele cita Alfarabi e a *Ética*, onde esse assunto é, segundo ele, tratado de forma mais de acordo com a psicologia.

Enfim, uma última observação de Alberto em seu comentário diz que ele não apresentou a ciência demonstrativa na forma de silogismos encadeados, o que lhe seria muito fácil, acrescenta, porque isso é inútil para a religião. Não conseguimos discernir se essa observação é uma ironia, considerando que o comentário de Roberto Grosseteste se apresenta dessa forma.

No comentário de Tomás de Aquino continua a tendência em acrescentar informações externas ao texto, mas o que chama mais a atenção é a meticulosa *divisio textus*.

Há uma pequena divergência na leitura de Tomás em relação aos seus predecessores quanto à questão sobre qual é o hábito pelo qual conhecemos os princípios e as conclusões. Na leitura de Tomás a primeira questão a ser discutida é se há um só conhecimento para todos os princípios imediatos ou não⁷; enquanto Roberto Grosseteste e Alberto Magno leem o mesmo trecho como sendo a questão se a cognição pela qual são conhecidos os princípios é a mesma pela qual são conhecidas as demonstrações⁸. Em princípio, a leitura de Tomás parece não fazer muito sentido, pois o assunto não é tratado na sequência; porém,

⁷ O texto latino de Aristóteles é o seguinte, na edição crítica da Leonina: “Immediatorum cognitionem, et utrum eadem est aut non eadem, dubitabit utique aliquis...” / “Por certo alguém terá dúvidas sobre o conhecimento dos imediatos tanto se é o mesmo ou não é o mesmo...” (trad. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento e Anselmo Tadeu de Ferreira in Tomás de Aquino, 2021, p. 748-749). A leitura de Tomás de Aquino é a seguinte: “Quarum prima est, utrum omium immediatorum principiorum sit eadem cognitio vel non...” / “A primeira delas é se o conhecimento dos princípios imediatos é o mesmo para **todos eles** ou se não é o mesmo...” (trad. Anselmo Tadeu de Ferreira in Tomás de Aquino, 2021, p. 752-753, grifo nosso).

⁸ Roberto: “primo quaerens et dubitans utrum principiorum immediatorum cognitio eadem sint cum cognitione conclusionem aut non eadem”/em primeiro lugar, ele questiona se a cognição dos princípios imediatos **é a mesma que a cognição da conclusão** ou se não é a mesma” (livro II, capítulo 6, linhas 4-6, trad. nossa, grifo nosso). No texto de Alberto: “Et ex quo est talis cognitio, aliquis dubitabit et jam dubitare potest, utrum cognitio principiorum eadem est cum cognitione demonstrationis sive demonstrative scientia vel non...” / “Sobre o que é tal cognição, alguém questionaria e já pode questionar se a cognição dos princípios **é a mesma que a cognição da demonstração**, isto é, ciência demonstrativa ou não” (Tractatus V, caput 1, p. 228, trad. nossa, grifo nosso).

logo na sequência de suas exposições, tanto Roberto quanto Alberto dizem que, em seguida será investigado se há ciência das conclusões e dos princípios ou somente da conclusão, enquanto dos princípios haverá outro tipo de conhecimento.

Nossa interpretação é que, no seu zelo em dividir o texto escrupulosamente Tomás enxerga três questões onde os demais veem apenas duas, o próprio texto de que dispunham talvez desse margem a essas divergências. A rigor, são duas questões tratadas por Aristóteles: se o hábito dos princípios é diverso do hábito das conclusões e se ele é adquirido ou é inato.

Apesar dessa diferença aparentemente desfavorável para Tomás, o método de divisão do texto feita por ele, em geral lhe permite encontrar nuances onde os demais comentadores, mais preocupados com uma exposição de conjunto não percebem e mais coerente também com o texto como um todo. Por exemplo, logo em seguida, onde os comentários anteriores viam no hábito dos princípios uma nobreza maior porque seria uma virtude ativa, enquanto os sentidos são uma virtude passiva, denunciando resquícios de uma “epistemologia” agostiniana ainda, Tomás vê na maior certeza do conhecimento intelectual e do demonstrativo a marca de sua superioridade quanto ao conhecimento sensível.

Além disso, ele especifica o exemplo dos animais sem memória, dizendo que são todos aqueles incapazes de um movimento progressivo, como as moscas e os vermes, o que revela a utilização de outras obras aristotélicas para explicar esse passo; o mesmo acontece com a alusão ao texto da *Metafísica*, explicando pelo exemplo da medicina a caracterização da experiência e da arte.

Com relação à formação do universal, Tomás afirma com determinação que este é o um além de muitos não segundo o ser, mas segundo a noção de espécie, adotando um franco realismo em oposição ao idealismo platônico que os comentários anteriores também fazem, mas sem a mesma convicção. Neste sentido, encaixa-se também a

utilização de um esquema muito utilizado por Tomás para marcar a posição aristotélica, a alusão à falta de imaginação dos filósofos materialista antigos que não faziam distinção entre sentido e intelecto. Tomás também faz alusão ao livro VI da Ética, mas não via Alfarabi.

Enfim, característico também nesse trecho do comentário de Tomás é a referência frequente que le faz ao que já foi tratado no livro I, sobre o “*primum universale*” como princípio de ciência e à prova, por redução ao absurdo, segundo a qual não se pode demonstrar o princípio da demonstração ou iremos ao infinito (o que é absurdo).

4 Considerações finais

Comparativamente, podemos afirmar que, pelo menos com relação ao trecho aqui analisado por nós, basicamente a questão do conhecimento dos princípios da demonstração, os três comentadores atêm-se escrupulosamente ao texto comentado e tem uma leitura semelhante e próxima ao entendimento padrão. O que podemos destacar é o que podemos chamar, senão de evolução, pelo menos de uma sofisticação da leitura. Roberto Grosseteste, no começo do século XII já está consciente da obra aristotélica e até de alguns de seus comentadores, que chegaram ao continente europeu por meio dos textos árabes, mas ainda não usa abundantemente esse material, seja por falta de domínio ainda seja pela não necessidade, nesse momento, de demonstrar erudição. Já nos comentários de Alberto Magno e Tomás de Aquino, notamos uma utilização mais abundante de outros textos para dar inteligibilidade a esse trecho, o que talvez denote a presença de uma geração de leitores que já ultrapassaram um nível mais básico e são capazes de entender a obra aristotélica como um sistema. A exposição de Tomás de Aquino é menos prolixa, entretanto, que o comentário de Alberto. Conforme aludimos acima a respeito da exposição de Gilson, é opinião corrente aquela segundo a qual Alberto é mais eclético e tende, por isso, a conservar elementos platônicos e neoplatônicos em sua exposição.

No trecho que analisamos não há nada que aponte nesse sentido e é algo para futuras pesquisas. Como ambos os comentários foram escritos em datas bem próximas não conseguimos discernir se, de algum modo, o texto de Tomás procura corrigir ou melhorar a abordagem de Alberto. Nossa intuição é que não, trata-se mesmo de dois momentos diversos na história do entendimento do texto, mas isso também é tema para futuras pesquisas.

Referências

- ALBERTI MAGNI. *Posteriorum Analyticorum* (Opera Omnia Volumen II). Paris: Vives, 1890. A cura di Auguste Borgnet.
- GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- GROSSETESTE, Robertus. *Commentarius in Posteriorum Analyticorum Libros*. Olschki, Firenze, 1981. A cura di Pietro Rossi.
- JOHN OF SALISBURY. *Metalogicon*. Quebec: Presses de l'Université Laval, 2009.
- McEVOY, JAMES. *Robert Grosseteste*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- TOMÁS DE AQUINO. *Expositio Libri Posteriorum* (Opera Omnia volume1-2). Paris: Vrin, 1989. A cura di René A. Gauthier.
- TOMÁS DE AQUINO. In *Aristotelis Libros Peri Hermeneias et Posteriorum Analyticorum Expositio*. Turim: Marietti, 1955. A cura di Raymundi Spiazzi.
- TOMÁS DE AQUINO. *Comentário aos Segundos Analíticos*. Trad. Anselmo Tadeu Ferreira e Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Campinas: Ed. Unicamp, 2021.
- WEISHEIPL, JAMES. The Life and Works of St. Albert the Great. In: *Albertus Magnus and the Sciences – Commemorative Essays 1980*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1980.

As “paixões da alma” e o aperfeiçoamento moral da pessoa humana, segundo Tomás de Aquino (S. Th. I-II, q. 22-24)

Rodrigo Aparecido de Godoi¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.174.08>

1 Introdução

Desde a Antiguidade ao desenvolvimento do pensamento Contemporâneo, no campo da reflexão filosófica, o tema das “paixões da alma” foi abordado de diversas maneiras e recebeu tratamentos múltiplos e, até mesmo, divergentes. Somente para fazer alusão a alguns destes, é possível ressaltar que o assunto foi tratado por Platão, em seus *Diálogos*; por Aristóteles, em suas obras, como, *Retórica* e *Ética Nicomacheia*; pelos filósofos estoicos, como Zenão e Crisipo, os quais defendiam a supressão das paixões para se alcançar a perfeição moral; por René Descartes, no tratado *Paixões da alma*; pelo existencialista francês, Jean-Paul Sartre, em seu *Esboço de uma teoria das emoções*.

No que diz respeito ao pensamento relacionado ao Medievo, dentre os diversos autores que trataram desse assunto, destaca-se

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo. Bacharel em Teologia pela Faculdade Católica de Pouso Alegre, instituição na qual também realizou o Curso de Pós-Graduação *Lato Sensu* em Ensino de Filosofia. Licenciado em Filosofia pelo Claretiano – Centro Universitário. Professor de Filosofia do Ensino Básico, Técnico e Tecnológico do Instituto Federal de São Paulo – Campus Guarulhos-SP.

E-mail: rodrigo.godoi@ifsp.edu.br

Tomás de Aquino, que amplamente se dedicou ao tema das “paixões” em vários de seus escritos, particularmente, no bloco das questões 22 a 48 da *Prima secundae* da *Suma de Teologia*.

Na verdade, é possível constatar uma atenção crescente ao tema das paixões por parte de Tomás de Aquino, ao longo de seus escritos. O assunto já é abordado, por exemplo, no *Comentário às Sentenças*, desenvolvido entre 1252 e 1256, como se pode verificar no livro III, distinção 15 (em relação às Paixões de Cristo) e distinção 26, q. 1, a.1; já nas *Questões Disputadas sobre a verdade* que, segundo Torrel, “datam dos três anos do primeiro período de ensino magistral de Tomás de Aquino em Paris, ou seja, os anos de 1256 a 1259” (1999, p. 389), ao estudo das paixões é dedicada a questão 26, estruturada em 10 artigos; já na *Prima secundae* da *Suma de Teologia* redigida, por volta de 1271², no curso da sua segunda regência parisiense, o estudo das paixões abrange 27 questões, que abarcam 132 artigos.

Além disso, esse bloco de questões ocupa um lugar muito singular na arquitetura da *Suma de Teologia*, “num âmbito de tipo requintadamente ético”, para fazer uso das palavras de Pasquale Porro (2014, p. 247). Sobre esse aspecto, é relevante mencionar que o próprio Tomás de Aquino, no prólogo do segundo artigo da questão 2 da *Prima pars*, estabelece que, a *Secunda pars* trata do movimento da criatura racional para Deus, ou seja, vai se ocupar “do homem enquanto ser livre e mestre de seus atos” (Oliva; Imbach, 2021, p. 121). De fato, no prólogo da *Prima secundae* da *Suma de Teologia*, o Aquinate estabelece que, após a reflexão acerca de Deus em si mesmo e das coisas que dele procedem, dedicar-se-ia ao estudo do homem tomado como imagem de Deus, ou seja, na medida em que o ser humano “é o princípio de suas ações,

² Cabe ressaltar que, entre 1270 e 1272, Tomás de Aquino se ocupa mais detidamente com a *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, a fim de se preparar, de acordo com as considerações de Pasquale Porro, para a redação da *Secunda pars* da *Suma de Teologia*, o que resultou em dois escritos: *Tabula libri Ethicorum*, realizado por volta de 1270; *Sententia libri Ethicorum*, composto entre 1271-1272, sendo desenvolvido, portanto, ou em preparação ou, até mesmo, em paralelo à redação da *Secunda pars* (Porro, 2014, p. 263-264).

possuindo livre-arbítrio e domínio sobre suas ações” (*S. Th.* I-II, Prólogo). A fim de desenvolver essa temática, Tomás de Aquino caracteriza, primeiramente, ao longo das questões 6 até 114 da *Prima secundae*, o agir humano de maneira geral, e, em seguida, ao longo de toda *Secunda secundae*, examina as ações humanas nos diversos âmbitos particulares. No desdobramento das questões dedicadas às ações em si mesmas (*S. Th.* I-II, q. 6-48), o Aquinate considera não somente as ações propriamente humanas, os atos voluntários, mas dedica um grupo um grupo de 27 questões (q. 22-48), ao que ele denomina “paixões”. Sendo assim, Lima Vaz acentua que,

Mas antes de expor a concepção do agir ético como agir virtuoso na dupla dimensão, *subjetiva* e *objetiva*, que o constitui, Tomás de Aquino completa aquela que podemos denominar sua *Antropologia ética* com dois capítulos de extrema importância: o capítulo da *paixões* (Ia. IIae., q. 22-48) e o capítulo dos *hábitos* (qq. 49-70). Trata-se de dois temas recebidos da tradição clássica, enriquecidos pela tradição cristã, sobretudo agostiniana, e que o Aquinatense desenvolve com uma amplitude e riqueza de análise que não encontram nenhum paralelo seja na literatura ética antiga, seja na literatura recente” (1999, p. 230).

Com efeito, sobre esse bloco de questões (q. 22-48) da *Prima secundae* da *Suma de Teologia*, Lima Vaz assevera ainda que “o longo tratado das paixões na Ia. IIae, com suas divisões, análises e catálogo das paixões, é um largo estatutário para o qual confluem a tradição platônica-aristotélica, a tradição estoica e a tradição agostiniana” (1999, p. 230). Em consonância, Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento afirma que essas questões

[...] constituem o primeiro estudo sistemático das paixões, emoções ou sentimentos no pensamento Ocidental. Não é que Platão não tenha falado delas nos seus Diálogos, nem que Aristóteles não as tenha abordado na *Retórica*, por causa do papel por elas desempenhado no discurso que procura persuadir os ouvintes a tomar uma atitude. Mas Tomás procura caracterizá-las, classificá-las e avaliar sua moralidade.

Diante disso, o presente texto tem como objetivo apresentar, com base nesse bloco de questões, concentrando-se, especificamente, nas questões 22, 23 e 24 da *Prima secundae* da *Suma de Teologia*, a concepção e a enumeração das “paixões da alma” segundo a compreensão tomásica, a fim de ressaltar também que, ao longo dessas questões, Tomás de Aquino compreende que as paixões, em si mesmas, não são boas nem más, porém, na medida em que são bem reguladas, ou seja, comandadas pela razão e submetidas a uma reta vontade, adquirem um estatuto moral e podem contribuir para a perfeição moral do ser humano.

2 O significado de “paixão” no pensamento tomásico: o sujeito e a classificação das “paixões da alma”

Na arquitetura da *Suma de Teologia*, conforme se mencionou acima, a análise das paixões aparece, especificamente, em meio às questões relativas ao agir humano em geral (questões 6 até 114 da *Prima secundae*), sendo inserida após o conjunto de questões que se ocupam com os atos voluntários e sua qualidade moral (q. 6-21) e antes do bloco de questões que analisam os princípios internos dos atos humanos, isto é, *os hábitos* (q. 49-70). E ao longo das questões 22 a 48 da *Prima Secundae*, o Aquinate analisará tanto as paixões em âmbito geral (q. 22-25), como, nos vários âmbitos particulares (q. 26-48), como ele próprio estabelece, no prólogo, da questão 22:

Após ter tratado dos atos humanos devemos tratar das paixões da alma: primeiramente em geral; em seguida, em particular. O estudo geral pode se dividir em quatro partes: 1ª) seu sujeito; 2ª) diferença entre as paixões; 3ª) comparação entre elas; 4ª) malícia e bondade das mesmas (*S. Th.* I-II, q. 22, prólogo).

No corpo do artigo 01 da questão 22 da *Prima secundae*, na qual se pergunta “Existe alguma paixão na alma?”, Tomás de Aquino inicia estabelecendo o sentido do termo paixão, em que ele diz:

A palavra paixão tem três acepções. Primeiro, em sentido geral, para significar que todo receber implica em padecer, ainda que nada se exclua da coisa, como se disséssemos que o ar padece quando recebe a luz. Isto é mais propriamente ser aperfeiçoado do que padecer. – Em segundo lugar, padecer em sentido próprio significa receber algo como exclusão de alguma coisa, o que se dá de dois modos. Algumas vezes é excluído o que não convém à coisa, como quando o corpo de um animal é curado, se diz que padece, porque recebe a saúde, sendo a doença eliminada. – Em terceiro lugar, ocorre o contrário, e assim estar doente é padecer, porque recebe a doença, com a perda da saúde. E este é o modo mais apropriado da paixão.

Depreende do exposto, que Tomás de Aquino faz alusão a dois sentidos para o termo paixão. No sentido geral, a palavra “paixão” designa de acordo com Albert Plé “tudo o que um sujeito recebe do que lhe é exterior, o que sobrevém e o modifica” (2003, p. 303-304, nota a), ou seja, envolve a ideia de *receptividade*, de *ser afetado por algo* ou *sofrer algo* (Lacerda, 2013, p. 11). Nessa acepção geral, na análise de Albertuni (2024, p. 309), “todo receber implica um padecer, mesmo que nada se exclua da coisa, pois qualquer ser sujeito ao movimento (mudança) pode receber perfeições que atualizam o que se encontra em estado potencial”. No sentido próprio, no entanto, a paixão consiste na recepção de algo que gera a exclusão de alguma qualidade, a qual ou não convém à coisa (exemplo da eliminação da doença: ao padecer a cura, exclui-se a doença que não convém ao corpo) ou que convém a coisa (no caso, o adoecimento elimina a saúde que convém ao corpo), ou seja, “no sentido próprio (*proprie*), P. seria a recepção pelo ser paciente de uma nova qualidade que o altera, provocando a substituição ou a perda de uma qualidade contrária precedente” (Albertuni, 2024, p. 309).

A partir dessas acepções, no que se refere à relação das paixões com a alma, o Aquinate esclarece ainda que a paixão, em sentido

próprio, ou seja, acompanhada pela exclusão de alguma coisa só existe por *transmutação corporal*³. Portanto, não pode convir à alma senão acidentalmente, isto é, enquanto o composto humano sofre, dado que a alma é forma do corpo. Com efeito, existe paixão, em sentido próprio, somente quando há alteração corpórea e essa alteração se encontra nos atos do apetite sensitivo, conforme afirma Tomás na determinação do artigo 03 da questão 22 da *Prima secundae*:

Como já foi dito, existe propriamente paixão onde há transmutação do corpo; e esta se encontra nos atos do apetite sensível, não só espiritual, como na apreensão sensitiva, mas também natural. O ato do apetite intelectual, ao contrário, não requer nenhuma transmutação corporal, porque esse apetite não é potência de nenhum órgão. Daí fica claro que a razão da paixão reside mais propriamente no ato do apetite sensitivo que no do intelectual [...].

Depreende-se do exposto que as paixões são movimentos da potência apetitiva sensível, uma vez que estão relacionadas com as faculdades que percebem o mundo sensível, dado que “o apetite sensível é o apetite consecutivo ao conhecimento sensível. É pois aquilo pelo que o homem tende na direção do que conhece na sensação” (Renault, 2008, p. 301), cujo objeto é o bem sensível (*S. Th.* I-II, q. 22, a. 3, ad 1m).

Sobre esse ponto, é necessário esclarecer, seguindo as considerações de Étienne Gilson, que a alma não é somente capaz de conhecer,

³ Sobre esse ponto, no corpo do artigo 07 da questão 17 da *Prima secundae*, o Aquinate esclarece que: “Todo ato de uma potência que usa um órgão corporal, depende não somente da potência da alma, mas também da disposição do órgão corporal. Por exemplo, a visão depende da potência da vista e da qualidade dos olhos, pela qual será ajudada ou impedida. Por isso, o ato do apetite sensitivo não só depende da potência apetitiva, mas da disposição do corpo [...]. Às vezes acontece que subitamente o movimento do apetite sensitivo se excita à apreensão da imaginação ou dos sentidos. Este movimento está fora do império da razão, embora ela pudesse impedi-lo se o tivesse previsto. Donde dizer o Filósofo no Livro I da *Política*, que a razão é superior ao irascível e ao concupiscível não por um *domínio despótico*, que é próprio do senhor em relação ao escravo, mas por um *domínio político e régio*, que é próprio dos homens livres que não se submetem totalmente a domínio algum”. Cf. também *S. Th.* I, q. 78, a. 3, resp; I-II, q. 22, a. 2, ad 3m.

mas também é capaz de desejar (2024, p. 317)⁴ e, assim como a alma apreende os objetos por meio de suas potências cognitivas: uma potência sensória e outra potência intelectual ou racional, a alma também se inclinará/desejará seus objetos por meio de duas potências desiderativas: uma inferior à qual chamamos sensorialidade ou sensibilidade⁵, e outra superior, a que chamamos de vontade (Gilson, 2024, p. 318). A diferença entre elas é que enquanto a vontade determina a si mesma, a sensibilidade ou sensorialidade, se ela não tende para o desejável e o bem geral que só a razão apreende (Gilson, 2024, p. 319), é determinada por todo objeto que lhe é útil ou deleitável, inclinando-se a qualquer bem particular, ou seja, em sua natureza própria, “não se refere de modo algum ao domínio do conhecimento, mas unicamente ao domínio do desejo” (Gilson, 2024, 320). Por esse motivo, sendo as paixões manifestações da potência apetitiva sensória, Lima Vaz afirma que:

O termo paixão (*pathe, passio, afetividade*) deve ser entendido em sua significação literal dentro da complexa estrutura do agir: o que advém ao nível somático-psíquico sem a mediação da razão e da vontade. Trata-se, pois, de uma esfera relativamente autônoma que se constitui a partir da receptividade ou potencialidade do corpo e do psiquismo no composto humano (q. 22 a.1) (1999, p. 230).

Em virtude disso, o fenômeno passional não abarca *ações próprias* do homem, isto é, aquelas ações que procedem de forma direta da vontade e da inteligência, mas são comuns aos homens e aos outros animais⁶, de tal modo que todo ser “dotado de sensação experimentais movimentos em si mesmo, isto é, experimenta paixões” (Renault, 2008, p. 301). Do mesmo modo como uma ovelha pode sentir medo diante de um lobo, o ser humano também sente medo diante de uma

⁴ “O que distingue o conhecimento e o apetite é que, pelo primeiro, o homem se faz uma ideia, uma representação da realidade; ao passo que pelo segundo tende para a realidade que o atrai” (Plé, 2003, p. 306, nota d).

⁵ Tomás de Aquino, na verdade, faz uso do termo *sensualitate*, cf. *S. Th.* I, q. 81.

⁶ Cf. *S. Th.* I-II, q. 24, a. 1, ad 1m.

situação em que o coloca em perigo. A diferença entre os seres humanos e os animais é que, no caso do homem, conforme se indicará posteriormente, as paixões podem ser orientadas pela razão e por uma reta vontade, por exemplo, ao sentir medo em determinada circunstância, posso ser dominado pelo medo ou tentar controlá-lo, diferente da ovelha que, ao sentir medo do lobo, foge imediatamente. Nesse sentido, o Aquinate ressalta que “as paixões consideradas em si mesmas são comuns aos homens e aos animais, mas enquanto governadas pela razão, são próprias do homem” (S Th. I-II, q. 24, a. 1, ad 1m).

Por conseguinte, no artigo 02 da questão 81 da *Prima pars*, Tomás de Aquino tinha esclarecido que o apetite sensitivo se distingue em duas faculdades: a *concupiscível*, em que a alma é inclinada a buscar o que lhe convém na ordem dos sentidos e a fugir do que lhe pode prejudicar; e a *irascível*, em que se resiste e combate aquilo que pode causar dano e, por esse motivo é que se diz que seu objeto é “aquilo que é árduo”, “pois sua tendência a leva a superar e a prevalecer sobre as adversidades” (S. Th. I, q. 81, a. 3).

Tendo-se estabelecido que as paixões, propriamente ditas, ocorrem na potência apetitiva sensível, no artigo 04 da questão 23 da *Prima secundae*, o Aquinate estabelece uma classificação das paixões segundo essa bipartição do apetite sensitivo, estabelecendo ao todo onze as paixões especificamente diferentes: *seis da concupiscível*, que se referem ao bem e ao mal absolutamente, ou seja, enquanto motivo de prazer ou dor para o indivíduo: relativamente ao bem — amor, concupiscência ou desejo, prazer ou alegria; relativamente ao mal — ódio, fuga ou aversão, dor ou tristeza; *cinco da irascível*, que dizem respeito ao bem como “árduos”, isto é, como difíceis de conseguir e de evitar: esperança, desespero, temor, audácia, ira. Em resumo, Albert Plé (2003, p. 318, nota e), apresenta um pequeno quadro bastante ilustrativo dessa classificação das paixões:

O Concupiscível

o objeto me convém: é o amor
me atrai: é o desejo
eu o tenho: é o prazer ou a alegria
o objeto mau não me convém: é o ódio
ele me rejeita: é a aversão
eu o sofro: é a tristeza.

O irascível

O objeto bom é difícil, mas
possível de atingir: é a esperança
impossível de atingir: o desespero
o objeto mau é ameaçador;
é possível evitá-lo: é a audácia
é impossível evitá-lo: é o temor
ele está ali, contra mim: é a ira.

Após se ter apresentado a definição e indicado a classificação das paixões estabelecidas pelo Aquinatense, no tópico que se segue, tratar-se-á do papel das “paixões da alma” para a perfeição ou imperfeição moral da pessoa humana.

3 O bem e o mal nas “paixões da alma”: a contribuição das paixões para a perfeição ou a imperfeição moral da pessoa humana

Tendo se estabelecido que *as paixões são movimentos da potência apetitiva sensível*, ou seja, não pertencem diretamente à esfera do apetite racional, a vontade, isso implicaria que as paixões não possuem uma qualidade moral, não podendo ser objeto de avaliação moral, uma vez que não são moralmente qualificáveis? Mas se assim o fosse, por qual razão as questões que tratam “das paixões da alma” ocupariam esse lugar, na arquitetura da *Suma de Teologia*, em um momento de discussão eminentemente de natureza ética, conforme se aludiu no tópico anterior?

A fim de esclarecer essas questões, é necessário ressaltar de início que, sobre a questão da qualidade moral das paixões, Tomás de Aquino se mantém fiel ao pensamento de Aristóteles ao compreender que as paixões, de fato, não podem ser diretamente objeto de avaliação moral, o que não significa, porém, que a esfera das paixões seja completamente excluída ou permaneça totalmente estranha à natureza moral dos *atos humanos* que são *próprios do homem*⁷, pois, de acordo com Pasquale Porro (2014, p. 247), “elas concorrem para explicar aquilo em que fundamentam, ou seja, as disposições que, sendo voluntárias, possuem em sentido estrito uma qualidade moral”. Em consonância, Lima Vaz (1999, p. 230) diz que:

[...] a unidade do sujeito existente, determinado sua unidade enquanto agente (*agere sequitur esse*), não permite que as esferas das paixões permaneçam extrínseca ou estranha à natureza *moral* dos atos do sujeito racional e livre. Levanta-se aqui a interrogação, já formulada por Platão na *República* e que percorre toda a história da Ética: como compatibilizar a autonomia do sujeito racional e livre, ou que tem o domínio dos seus atos (*causa sui*), com a heteronomia das paixões que se submetem ao domínio do objeto?

No tocante à discussão acerca da moralidade das paixões, na questão 24 da *Prima secundae*, que se ocupa com “o bem e o mal nas paixões da alma”, o Aquinate coloca quatro perguntas “1. Pode haver bem e mal moral nas paixões da alma? 2. Todas as paixões da alma são

⁷ Aqui é importante levar em consideração que para Tomás de Aquino, alguns dos atos humanos são próprios dos homens; outros são comuns ao homem e aos animais. Pinckaers (2003, p. 115, nota b), esclarece que o Aquinate “define o ‘voluntário’ por dois aspectos: é voluntária a ação que contém em si o seu princípio dinâmico e o conhecimento de seu fim, que é ao mesmo tempo espontânea e inteligente. O ato voluntário procede assim de duas faculdades que são próprias do homem, a vontade, pela qual nos movemos a agir, e a inteligência, que nos torna capazes de dirigir nosso agir mediante o conhecimento do fim [...]. No entanto, o termo ‘voluntário’ é analógico. Pode-se aplicar também, mas de maneira imperfeita, aos animais, que só possuem o conhecimento material dos fins que eles perseguem, e aos seres da natureza, como as plantas, na medida em que possuem certa espontaneidade em seus movimentos, embora não sejam dotados de conhecimento”.

moralmente más? 3. Toda paixão aumenta ou diminui a bondade ou malícia do ato? 4. Alguma paixão é boa ou má por sua espécie?”.

Especificamente, no corpo do artigo 01 da referida questão, Tomás de Aquino estabelece que as paixões da alma podem ser consideradas de duas maneiras: em si mesmas ou enquanto dependem do império da razão e da vontade. No primeiro caso, as paixões, consideradas absolutamente, isto é, enquanto movimentos do apetite irracional, não há nelas bem ou mal moral, ou seja, em si mesmas, as paixões não podem ser qualificadas moralmente como boas ou más. No segundo caso, as paixões, enquanto voluntárias, ou seja, na medida em que são governadas pela vontade ou também no caso de não serem proibidas por ela, podem ser chamadas de positivas ou negativas, boas ou más moralmente. Na perspectiva tomasiana, conforme elucidada Porro (2014, p. 249), as paixões “não constituem de per si um mal ou algo que se impõe à razão e ao apetite racional; pelo contrário, é o uso que esse último faz das paixões que atribui a elas um preciso estatuto moral”.

Desse modo, o Aquinate rejeita a compreensão que estabelece que as paixões da alma, em si mesmas, são moralmente más, doenças ou perturbações da alma e que, conseqüentemente, causam a diminuição da bondade ou aumentam malícia do ato moral. Essa seria a tese, segundo a leitura de Tomás de Aquino, defendida pelos estóicos, conforme se no corpo do artigo 03 da questão 24 da *Prima secundae*.

Assim como os estóicos afirmavam que toda paixão da alma era má, também afirmavam, por consequência, que toda paixão da alma diminui a bondade do ato, pois todo bem, por estar mesclado com o mal, ou desaparece inteiramente ou se faz menos bem. E isso é verdade, certamente, se chamamos paixões da alma apenas os movimentos desordenados do apetite sensitivo, enquanto perturbações ou doenças. Mas, se denominamos paixões em absoluto todos os movimentos do

apetite sensitivo, então, a perfeição do bem humano requer sejam elas moderadas pela razão⁸.

Por conseguinte, ao refletir sobre o papel das “paixões da alma” no aperfeiçoamento moral do ser humano, o Aquinate se encontra mais vinculado ao pensamento dos peripatéticos, uma vez que compartilha com estes a tese de que as paixões, na medida em que relacionam e dependem do império da razão e da vontade, podem contribuir para a perfeição ou imperfeição moral do ser humano, conforme indica o corpo do artigo 02 da questão 24 da *Prima secundae*:

Os peripatéticos, ao contrário, denominam paixões a todos os movimentos do apetite sensitivo. Por isso julgam as paixões boas, quando reguladas pela razão, e más quando não governadas por elas [...]. Ora, as paixões não são consideradas doenças ou perturbações da alma se não quando carecem da moderação da razão.

Essa mesma perspectiva também pode ser evidenciada, na resposta, ao terceiro argumento (*Ad tertium*) do artigo 02 da questão 24 da *Prima secundae*, em que Tomás de Aquino diz: “deve-se dizer que as paixões da alma, enquanto contrárias à ordem da razão, inclinam para o pecado. Mas, enquanto estão ordenadas pela razão, pertencem à virtude” (2003, p. 322). Por último, cabe mencionar, conforme explana Lima Vaz, que: “Tomás de Aquino recebe de Aristóteles (*Pol.* I, 2, 1254 b 5-7) a noção de domínio ‘político’ da razão sobre as paixões (*ST*, Ia IIae, qu. 17, a. 7) e rejeita (*ibid.*, qu. 24, aa. 2 e 3) o rigorismo estóico que preconiza a total neutralização das paixões (*apatheia*)”⁹.

⁸ Na questão 59 da *Prima secundae*, Tomás de Aquino diz: “Os estóicos [...] afirmam que as paixões da alma não podem existir no sábio e no virtuoso”. Cf. também *S. Th.* I-II, q. 24, a. 2.

⁹ Além da citação “*S. Th.* I-II, q. 17, a. 7”, indicada por Lima Vaz e cujo trecho pode ser encontrado na nota 03 do presente texto (cf. *supra*), na resposta ao terceiro argumento (*Ad tertium*) do artigo 02 da questão 09 da *Prima secundae*, Tomás de Aquino já havia feito o seguinte esclarecimento: “Quanto ao 3º, deve-se dizer que, como diz o Filósofo no livro I da *Política*, a razão na qual está a vontade, move por seu império o irascível e o concupiscível, não por um *primado despótico*, como o servo é movido por seu senhor,

4 Considerações finais

A partir dos elementos elucidados neste estudo, profundamente introdutório, sobre o tema das “paixões da alma”, a partir do tratamento realizado pelo Aquinate no bloco das questões 22 a 48 da *Prima secundae* da *Suma de Teologia*, em que se concentrou, especialmente, nas questões 22, 23 e 24, a fim de ressaltar a concepção, a classificação e também para verificar se de algum modo as paixões podem contribuir com o aperfeiçoamento moral humano, de acordo com a perspectiva tomásica, torna-se explícito que o estudo sobre as “paixões da alma” ocupa lugar significativo na arquitetônica da *Suma de Teologia*, tendo sido colocado por Tomás de Aquino no âmbito da discussão moral desenvolvida em sua obra. Ademais, de acordo com Servais Pinckaers (1990, p. 379), o número de questões destinados ao estudo das “paixões da alma” é impressionante, pois ao se estabelecer uma comparação de natureza quantitativa, supera o número de questões que se ocupam da beatitude e os atos humanos reunidos, ou as que tratam das virtudes e os dons, mais que as da lei e da graça. Isso não quer dizer que o tema das paixões é mais relevante e importante que os demais, mas sim que o grande número de questões pode sugerir um significativo e particular interesse de Tomás de Aquino pelo estudo das “paixões da alma”.

Por conseguinte, compreendo-se que as “paixões da alma” são movimentos do apetite sensitivo e que estes, por sua vez, são consecutivos ao conhecimento sensível (Renault, 2008, p. 301), a própria expressão “paixões da alma” deve ser usada com certo cuidado, uma vez que alma não é o *sujeito das* paixões, mas somente a sua *sede*, pois como o Aquinate elucida: “Daí que a paixão propriamente dita não possa convir à alma senão acidentalmente, quer dizer, enquanto o composto

mas, por um *primado real*, como os homens livres são regidos por seus governantes, podendo opor-se a eles. Por isso, o irascível e o concupiscível podem contrariar a vontade e, por isso, nada impede que por vezes movam a vontade”.

humano sofre” (*S. Th.* I-II, q. 22, a. 1, resp.). A respeito desse ponto, Pasquale Porro esclarece que:

Da parte oposta, a colocação dentro da ética não deve sequer levar a engano: Tomás permanece fiel a Aristóteles ao afirmar que as paixões não podem ser diretamente objeto de avaliação moral, mas concorrem para explicar aquilo em que se fundamentam, ou seja, as disposições que, sendo voluntárias possuem em sentido estrito uma qualidade moral. As paixões se colocam assim num território de fronteira entre os movimentos naturais da alma (que, não sendo completamente voluntários, não são moralmente qualificáveis) e os voluntários, que fazem parte da esfera do apetite racional. As paixões são, portanto, movimentos da potência apetitiva sensível. Desse ponto de vista, a própria fórmula ‘paixões da alma’ deve ser usada com cautela: alma não é o sujeito das paixões¹⁰, mas somente a sede delas, e o é enquanto unida ao corpo (2014, p. 247).

Desse modo de vista, por um lado, Tomás de Aquino, contrariamente ao pensamento dos estóicos que defendiam que as “paixões” são obstáculos para se alcançar a sabedoria e a virtude, defende a concepção da neutralidade das afecções e “paixões da alma” proposta por Aristóteles, em que as paixões, em si mesmas, não são boas ou más. Por outro lado, o Aquinate também defende que, na medida em que as paixões se relacionam com o império da razão e da vontade, eles podem contribuir tanto para a perfeição como para a imperfeição moral da pessoa humana, como se lê na resposta do artigo 01 da questão 24 da *Prima secundae* da *Suma de Teologia*:

As paixões da alma podem ser consideradas de duas maneiras: primeiro, em si mesmas; segundo, enquanto dependem do império da

¹⁰ “Vale, aqui, notar a concepção bem particular dos medievais para os termos *subjectum*, sujeito, e *objectum*, objeto: em linha, gerais, pode-se dizer que o *subjectum*, ‘o que está sob’, é o sujeito de uma proposição ou o sujeito real, entendido como ente, sinônimo de substrato, supósito (*suppositum*), enquanto que *objectum* é o aspecto que especifica um determinado ato (conhecer ou desejar). Assim, por exemplo, o *objectum* do inteligir é a verdade, enquanto que o do querer é o bem” (Savian Filho, 2007, p. 39, nota 20).

razão e da vontade. Se, pois, as paixões forem consideradas em si mesmas, ou seja, enquanto movimentos do apetite irracional, desse modo não há nelas bem ou mal moral, o que depende da razão, conforme foi dito antes. Mas, se forem consideradas enquanto dependem do império da razão e da vontade, então, nelas há bem e mal moral, pois o apetite sensitivo está mais próximo da razão e da vontade do que os membros exteriores cujos movimentos e atos são bons ou maus moralmente na medida em que são voluntários. Por conseguinte, com muito maior razão, também as paixões, enquanto voluntárias, podem ser chamadas de boas ou más moralmente. Ora, consideram-se voluntárias ou por serem governadas pela vontade, ou por não serem proibidas por ela.

Por fim, depreende-se do exposto que, as paixões só podem ser consideradas enquanto perturbações ou enfermidades da alma se elas se subtraírem ao governo da razão. Porém, na medida em que as paixões são moderadas pela razão, embora não se encontrem no princípio da perfeição moral, uma vez que isso compete à razão (Renault, 2008, p. 302-304), elas fazem parte dessa perfeição e podem intervir e contribuir para que o homem alcance sua perfeição moral, conforme se diz no corpo do artigo 03 da questão 24 da *Prima secundae*:

Mas, se denominamos paixões em absoluto todos os movimentos do apetite sensitivo, então, a perfeição do bem humano requer que sejam elas moderadas pela razão. Posto que a razão é como a raiz do bem homem, tanto mais perfeito será esse bem, quanto possa estender-se a mais coisas convenientes ao homem. Por isso ninguém duvida que, para a perfeição do bem moral, os atos dos membros exteriores sejam regulados pela razão. Daí que, como o apetite sensitivo pode obedecer à razão, como se disse anteriormente, pertence à perfeição do bem moral ou humano que também as paixões da alma sejam reguladas pela razão. Portanto, assim como é melhor que o homem não apenas queira o bem, mas o realize por um ato exterior, de igual modo pertence à perfeição do bem moral que o homem se mova para o bem não apenas conforme à vontade, mas segundo o apetite sensitivo, como se diz no salmo 83: “Meu coração e minha carne rejubilam no Deus vivo, de modo que entendamos por “coração” o apetite intelectual e por carne o apetite sensitivo”.

Referências

- ALBERTUNI, Carlos Alberto. Paixão. In: *Tomás de Aquino: chaves de leitura*. Juvenal Savian Filho e Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento (org.). São Paulo: Paulinas, 2024. p. 309-313.
- GILSON, Étienne. *O Tomismo: introdução à filosofia de Santo Tomás de Aquino*. Trad. Juvenal Savian Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2024.
- IMBACH, Ruedi; OLIVA, Adriano. *A filosofia de Tomás de Aquino: elementos essenciais*. Trad. André Luís Tavares. São Paulo: Loyola, 2021.
- LACERDA, Tessa Moura. *As paixões*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- LIMA VAZ, Henrique Claudio de. *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica 1*. Loyola: São Paulo, 1999.
- NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. *Um mestre no ofício: Tomás de Aquino*. São Paulo: Paulus, 2011.
- PINCKAERS, Servais. Les passions et la morale. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*. Paris, t. 74, n. 03, 1990. p. 379-391.
- PINCKAERS, Servais. Os atos humanos: sua natureza, estrutura e dinamismo. In: TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2003. Vol. 03. p. 113-232.
- PLÉ, Albert. As paixões da alma: Introdução e notas. In: TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2003. Vol. 03. p. 299-543.
- PORRO, Pasquale. *Tomás de Aquino: um perfil histórico-filosófico*. Trad. Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2014.
- RENAULT, L. Natureza humana e paixões segundo Tomás de Aquino e Descartes. In: BESNIER, B.; MOREAU, P.-F.; RENAULT, L. *As paixões antigas e medievais: teorias e críticas das paixões*. Trad. Miriam Campolina Diniz Peixoto. São Paulo: Loyola, 2008. p. 285-305.
- SAVIAN FILHO, Juvenal. Tomás de Aquino e Descartes: aproximações e diferença radical. *Síntese*, v. 34, n. 108, p. 33-54, 2007.
- TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Coord. Carlos Josaphat Pinto de Oliveira, OP. Introdução e notas extraídas de: Thomas d'Aquin – Somme Théologique, Les Éditions du Cerf, Paris, 1984. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2002. Vol. 02.

- TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Coord. Carlos Josaphat Pinto de Oliveira, OP. Introdução e notas extraídas de: Thomas d'Aquin – *Somme Théologique*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1984. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2003. Vol. 03.
- TORREL, Jean-Pierre. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e obra*. Trad. Luiz Paulo Roaunet. São Paulo: Loyola, 1999.

A utilização da noção de infinito potencial e infinito em ato por Santo Tomás de Aquino

Maryane Stella Pinto¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.174.09>

1 Introdução

A presente comunicação tem como objetivo expor o modo como Santo Tomás de Aquino utiliza a noção de infinito tal como se apresenta na *Suma de Teologia*, Parte I, *q.2, a.3* comparando-a com a mesma noção presente na *q.7, a.1*. Para isso, em primeiro lugar, apresentaremos as duas noções de infinito utilizadas por Santo Tomás; em seguida faremos a exposição de como ele concilia ambas as noções, de modo que seu sistema continue coerente. O contexto da *q.2, a.3* é a exposição da primeira via das provas da existência de Deus, em que Santo Tomás utiliza a noção de infinito a partir do ponto de vista negativo ou potencial, seguindo de modo fiel a definição de Aristóteles, segundo a qual, sendo necessário que tudo que se move seja movido por outro e que não é possível que esta sucessão de movimento se estenda até o infinito, logo é necessário chegar até algo que não é movido por nenhum outro motor, o motor imóvel, isto é, Deus. Aqui ele usa exatamente a noção do infinito potencial ou negativo. Contudo, se a série não pode ir ao infinito e deve haver um *Ser* capaz de mover, mas não carece de movimento, esse *Ser* é perfeito e infinito, não potencialmente, mas em ato,

¹ Bolsista Capes no Programa de Pós-Graduação do IFILO (UFU).

isto é, ele é infinito de modo positivo. Essa é a noção que Santo Tomás vai utilizar na *q.7, a.1* onde ele trata sobre a infinitude de Deus e parece contrariar a presente na *q.2, a.3*. Etienne Gilson, na obra *O espírito da filosofia medieval*, mostra que na doutrina de Santo Tomás de Aquino a noção de infinito enquanto referida a Deus tem um sentido positivo em contraposição à noção grega de infinito como algo negativo e irracional. Nosso propósito será, então, expor que só é possível Santo Tomás conciliar essas duas noções contrárias porque em sua doutrina, como mostra Gilson, está a noção de *Ser Necessário*. Com isto pretendemos mostrar que segundo Santo Tomás nosso conhecimento do mundo atinge sempre um limite. Este será o debate que Santo Tomás encontrará em seu percurso filosófico e teológico, além de acrescentar a este substanciais reflexões. Contudo, no debate acerca do infinito, como o Angélico conseguirá resguardar a filosofia aristotélica e simultaneamente demonstrar que Deus é infinito em ato? De fato, Santo Tomás fala de Deus por fórmulas aristotélicas, contudo, neste ponto, seu pensamento está longe do de Aristóteles, pois, como fica evidente já no livro III da *Física*, a noção de infinito em ato não é possível. Ora, para compreendermos como Santo Tomás vai utilizar as noções de infinito em ato e em potência, vejamos como ele as utiliza na *Suma de Teologia*. Em primeiro lugar, a noção de infinito em potência manifesta na primeira prova da existência de Deus, ou prova do primeiro motor, na (*I, q.2, a.3, re*). Em segundo lugar, a noção de infinito em ato manifesta na (*I, q.7, a.1, re*).

2 A noção de infinito potencial e atual para Santo Tomás

Na utilização de Santo Tomás da noção de infinito em potência na (*I, q.2, a.3, re*). De fato, na primeira prova da existência de Deus, ou prova do primeiro motor, Santo Tomás parece concordar que o infinito existe no mundo, ou melhor, na criação, apenas em potência. Com efeito, as noções que fundamentarão a primeira prova da existência de

Deus é a noção de movimento e os princípios de ato e potência, presentes no livro da *Física*. Segundo Gilson, Santo Tomás deseja uma prova filosoficamente rigorosa e busca nas fórmulas de Aristóteles o instrumento para sua demonstração. A primeira prova para a existência de Deus vai se estabelecer de acordo com três pontos, em primeiro lugar é preciso aceitar que há movimento no mundo. Em segundo lugar, é preciso aceitar que tudo que se move é movido por outro e que mover é passar da potência ao ato. Em terceiro lugar, a série de motores não pode ir até o infinito, logo deve haver algo que mova sem ser movido. Para a presente exposição vamos nos deter, em específico, no terceiro ponto da prova, a saber, que a série de motores não pode ir até o infinito. Santo Tomás parte de uma constatação notória a nossos sentidos, ele diz — “Nossos sentidos atestam, com toda certeza, que neste mundo algumas coisas se movem²”. E se há coisas que possuem movimento, deve haver algo que as move, em outros termos, tudo que se move é movido por alguma coisa. Além disso, tudo que é movido se move porque está em potência em relação àquilo pelo que é movido e tudo que move sempre está em ato, isto significa que mover é fazer uma coisa ir da potência ao ato. Logo, não é possível que algo no mundo mova a si mesmo, porque para uma coisa ser movida é preciso que um ente em ato leve a coisa da potência ao ato. Em outros termos, não é possível que o mesmo ente esteja em ato e em potência ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, ele diz,

Ora, não é possível que a mesma coisa, considerada sob o mesmo aspecto, esteja simultaneamente em ato e potência, a não ser sob aspectos diversos: por exemplo, o que está quente em ato não pode estar simultaneamente quente em potência, mas está frio em potência³.

² *Certum est enim, et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo* (S.T. I, q. 2, a.3, rep).

³ *Non autem est possibile ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa, quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia* (S.T. I, q. 2, a.3, rep).

Contudo, na natureza, não se pode afirmar uma cadeia de movimento que continue até o infinito, pois, se assim o fosse, em primeiro lugar, não haveria um primeiro motor, daí resulta, em segundo lugar, que não poderia haver motor algum, afirmação esta que não procederia, porque certo é que há movimento no mundo e se há movimento deve haver motores que movem o mundo. Santo Tomás diz,

Ora, não se pode continuar até o infinito, pois neste caso não haveria um primeiro motor, por conseguinte tampouco outros motores, pois os motores segundos só se movem pela moção do primeiro motor, como o bastão, que só se move movido pela mão. É necessário chegar a um primeiro motor, não movido por nenhum outro, e este, todos entendem: é Deus⁴.

Disso decorre, para explicar o movimento do mundo, que deve haver algo que move e não é movido, isto é, é preciso recuar não ao infinito, mas até um primeiro motor que move e não é movido por nada, isto é, *Deus*. Acerca da primeira prova notamos que seu plano de fundo é a produção do movimento, ou seja, o movimento se encontra, segundo um caráter geral, reduzido à noção de ato e potência. Estas noções perpassam todo o Universo e o ser, isto é, tudo que existe ou está em potência para algo ou é ato de algo. Santo Tomás toma estes princípios de Aristóteles. De fato, parece que na ordem natural do mundo, não se pode recuar ao infinito, e nesse sentido ele é aristotélico, concorda que na série dos motores que regem a ordem da produção do movimento, a série não pode recuar ao infinito em ato; em outros termos, Santo Tomás diz, assim como o Filósofo afirma no livro III da *Física*, que o infinito não existe em ato, mas que ele existe de certo modo, isto é, no Universo atual o infinito só se dá de modo negativo, isto é,

⁴ *Hic autem non est procedere in infinitum, quia sic non esset aliquod primum movens; et per consequens nec aliquod aliud movens, quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente, sicut baculus non movet nisi per hoc quod est motus a manu. Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur, et hoc omnes intelligunt Deum* (S.T. I, q. 2, a.3, rep).

potencialmente. O Doutor Angélico, na lição X do *Comentário* ao livro III da *Física* expõe como o Filósofo entende o infinito em potência. Ele diz que, segundo o Filósofo no livro III da *Física*, podemos dizer que algo existe em potência de dois modos, de um primeiro modo, assim como o todo pode ser reduzido ao ato, de um segundo modo, se diz que algo está em potência, porque posteriormente o ente se faz ato, contudo, não como um todo simultâneo, mas sucessivo. Quanto ao primeiro modo, ele afirma que segundo o Filósofo há um modo de existir potencialmente, no qual inevitavelmente há depois a atualização total da coisa, por exemplo, que o bronze seja uma estátua em potência e que posteriormente pode se atualizar, de modo simultâneo, em uma estátua de bronze. Contudo, continua Santo Tomás, não é deste modo, segundo o Filósofo, que se procede com o infinito, ou seja, este primeiro modo de existir em potência não cinge a noção de infinito potencial. Quanto ao segundo modo, ele mostra que segundo o Filósofo há outro modo de algo existir potencialmente, no qual o todo não pode ser reduzido ao ato simultaneamente, mas o ente se faz ato de modo sucessivo e é deste segundo modo que o infinito é potência.

De fato, quando Santo Tomás afirma, “é impossível recuar ao infinito na série dos moventes⁵”, ele pretende demonstrar que a série de moventes e movidos não pode suceder até o infinito, logo é necessário um motor que seja primeiro e que não seja movido por nenhum outro. Ademais, se se procede ao infinito nos motores e movidos, é necessário que todos esses infinitos sejam corpos, o que para Santo Tomás é impossível. Isso porque, tudo que é movido é divisível e se é divisível é corpo, logo, tudo que é movido é corpo e todo corpo que move e que é movido encontra-se movido ao mesmo tempo que move, ou seja, isto justificaria a infinidade de corpos que se movem. Ele diz na lição XI do *Comentário* ao livro III da *Física* que segundo o Filósofo, para que se entenda a definição de infinito na natureza precisamente é necessário

⁵ “*hic autem non est procedere in infinitum*” (S.T. I, q. 2, a.3, rep).

excluir aquela que afirmava que o infinito “é aquilo fora do qual nada existe⁶”, ou seja, que ao infinito não se pode nada adicionar ou dividir, pois não há nada fora dele. Ao contrário, para que seja possível definir o infinito é necessário que ele seja antes definido como “aquilo de que sempre tem algo fora dele⁷”. Logo, segundo Santo Tomás, para o Filósofo é preciso mostrar que, sobre a noção de infinito é preciso aceitar esta definição, a saber, aquilo de que sempre tem algo fora dele. No que diz respeito ao Universo atual e a natureza criada, Santo Tomás, então, parece aceitar esta determinação, de fato, para ele, nenhum corpo pode ser infinito em ato, pois isso implicaria que ele não teria limite, e afirmar que um corpo é infinito em ato, para ele, assim como para o Filósofo, é recusar a finalidade própria de cada ente natural. Contudo, o Angélico evidencia que no Universo atual o infinito é aquilo de que sempre haverá algo fora. Santo Tomás assim o expõe,

Pois, alguns dizem que os anos são infinitos, porque possuem certa circularidade, daí sempre supõem que (o tempo) pode ser tomado parte por parte (por partes). Mas dizem isto de acordo com a semelhança e não de modo próprio: porque para que algo seja infinito é necessário que, sem dúvida, por mais que uma parte seja tomada, existe uma outra, de tal modo que nunca se retome aquela parte que foi tomada primeiro (*In Physic.*, lib. 3 l. 11 n 3)⁸.

Ou seja, certamente, quando afirmamos que os anos são de duração infinita porque imputamos que neles há uma certa circularidade, por exemplo, sempre há a chegada da primavera ou de uma das outras estações, fazemos esta afirmação segundo uma semelhança que não é própria da definição de infinito. Isso porque, para que alguma coisa

⁶ “*quod infinitum est extra quod nihil est*” (*In Physic.*, lib. 3 l. 11 n. 2).

⁷ “*quod infinitum est cuius est semper aliquid extra*” (*In Physic.*, lib. 3 l. 11 n. 2).

⁸ *Dicunt enim quidam quod annuli sunt infiniti, quia per hoc quod habent quandam circulationem, semper est ibi supponere partem ad partem acceptam. Sed hoc dicitur secundum similitudinem, et non proprie: quia ad hoc quod aliquid sit infinitum, requiritur hoc, scilicet quod extra quamlibet partem acceptam sit quaedam alia; ita tamen quod nunquam resumatur illa quae prius fuit accepta.*

seja definida como infinita é necessário que se tome uma parte e depois outra parte distinta, de modo que não se retorne àquela primeira (de modo circular). Mas quanto ao círculo? Pois, no círculo só é possível definir uma parte sua a partir daquela parte que é imediatamente anterior. Santo Tomás, então, entende que, de fato, o Filósofo vai concordar com esta afirmação desde que o imediatamente esteja evidente, isto é, a partir de uma parte imediatamente anterior, contudo, não a partir de todas as partes tomadas anteriormente.

De fato, segundo Gilson, Santo Tomás, na prova do primeiro motor estabelece que no Universo atual o movimento dado seria inteligível sem um primeiro movente, isto é, não se trata de mostrar apenas uma causa eficiente, mas antes de demonstrar que a própria compreensão dos movimentos na realidade seria impossível se se considerasse uma cadeia infinita e atual de motores. Ou seja, seria impossível compreendermos o mundo e sua ordem, ou ainda, seria impossível reconhecer e compreender a própria existência. De fato, o limite dado pelo primeiro motor garante, além de tudo, a cognoscibilidade do Universo, ademais, ele é o primeiro na ordem da realidade, ou mais ainda, é o primeiro em qualquer sentido. Daí, a impossibilidade de uma regressão infinita não significa apenas regressão infinita no tempo, mas no instante presente em que consideramos o mundo. Certamente, no que diz respeito a noção de infinito negativo no mundo atual ele mantém sua fidelidade ao peripatetismo. Mas o que isso significa? Ora, Santo Tomás demonstra a existência de Deus a partir da hipótese de um movimento eterno de modo inatacável, estabelece filosoficamente a existência de Deus, de modo que esta prova mesma ainda é coesa com o conjunto de seu ensino. Por isso que desta perspectiva a regressão ao infinito atual no presente é absurda, porque os moventes dos quais partimos foram produzidos, a partir do movimento eterno, segundo uma dada ordem, ou seja, são hierarquicamente ordenados e limitados, logo, no Universo criado, para Santo Tomás, como podemos perceber

na primeira prova, o infinito não pode ser concebido de outro modo, a não ser negativamente, isto é, em potência.

Exposta a utilização da noção de infinito em potência, atemos-nos a segunda utilização de Santo Tomás da noção de infinito, a de infinito em ato, na (*I, q.7, a.1, re*). Depois de ter considerado a perfeição de Deus, Santo Tomás começa, na questão 7, considerar sua infinitude, já no proêmio ele afirma — “com efeito, que Deus está em toda parte e em todas as coisas, pois é sem limites e infinito⁹”. Isto é, a noção de infinitude, em Deus, não se dá da mesma maneira como no mundo criado, ou seja, negativamente, de fato, para Santo Tomás, a noção de infinito no mundo só pode ser assim concebido, contudo, o ser de Deus é outro, em outros termos, ele é *Ser* e por isso é necessário que ele seja infinito, não em potência, mas em ato. Já no a.1 da q.7, ele deixa a infinitude atual de Deus manifesta. Segundo Santo Tomás, na resposta do a. 1, os antigos filósofos afirmavam que o infinito era o primeiro princípio e que dele decorria todas as coisas, contudo, os filósofos antigos se enganaram quanto a natureza deste primeiro princípio e consequentemente, erraram também em sua definição. Alguns filósofos, continua ele, atribuindo também ao primeiro princípio a matéria, desse modo, atribuíram então uma infinidade material, — “afirmando ser um corpo infinito o primeiro princípio” — o que é absurdo, segundo o Doutor Angélico. Certo é, continua Santo Tomás, que algo é designado infinito em ato porque não possui finitude e que cada ente é finito ao seu modo, isto é, ao modo da união de matéria e forma. Em outros termos, de acordo com a resposta do a.1, a matéria deve ser limitada pela forma e quando não informada por ela, a matéria está em potência para muitas formas. Contudo, quando a forma é recebida pela matéria, ela limita-se, necessariamente à forma recebida.

⁹ “*considerandum est de eius infinitate, et de existentia eius in rebus, attribuitur enim Deo quod sit ubique et in omnibus rebus*” (S.T. I, q. 7).

Em contrapartida, a forma também ficará limitada à matéria, pois, de acordo com Santo Tomás, quando uma forma é considerada em si mesma, de fato, ela é comum a muitos indivíduos, todavia, ao ser recebida pela matéria, torna-se forma de uma coisa determinada, deste Sócrates, deste ente humano. Deste modo, se vê que a matéria receberá sua perfeição da forma, de um modo que a limita. Por isso que na matéria é impossível afirmar alguma noção atual do infinito, pois, sem a forma, a matéria tem razão de imperfeição. Contrariamente, a forma não recebe sua perfeição da matéria, na verdade, sua amplitude é diminuída nela, pois ela dá a matéria a razão de limite e perfeição. Deste raciocínio Santo Tomás vai concluir então que aquilo que é o mais formal, a forma entre as formas, é o próprio *Ser*, ele é perfeito, pois não é recebido em algo, Ele é subsistente, nada é preciso lhe aperfeiçoar, é infinito e perfeito, em ato, não em potência, ou segundo a perfeição de determinada forma.

3 A conciliação da noção de infinito potencial e atual por Santo Tomás

Vista a utilização da noção de infinito potencial e atual em Santo Tomás, agora resta compreender como o Doutor Angélico consegue conciliá-las. Segundo Gilson, a doutrina de Santo Tomás de Aquino, tem por fundamento o *Ser*. O *Ser*, que é Deus, é perfeito e é atual em sua totalidade, ou seja, é carente de toda potencialidade e é infinito em ato, isto é, é infinito em sentido positivo. Deste modo, para Santo Tomás o *Ser* de Deus é completamente distinto de sua obra, em outros termos, tudo o que não é Deus é criado por Deus e tem um estatuto ontológico completamente distinto de Deus. Contudo, acerca do infinito, a dinâmica é outra. Para Aristóteles, no livro III da *Física*, mais especificamente nos capítulos 5 e 6, tem como propósito demonstrar por razões lógicas e físicas que não há possibilidade de existir no

mundo nada que seja infinito em ato, porque “o” infinito atual não é, tal como para Santo Tomás, sinônimo de perfeição, mas de imperfeição. De fato, para Aristóteles, há um tipo de infinito e ele é potencial, mas nunca atual, pois ele é concomitante da magnitude, em outros termos, do corpo e todo corpo tem, necessariamente um limite, logo, não é possível existir nos entes o infinito em ato. Deste modo para o Filósofo a noção de infinito em ato implica a imperfeição ou a falta de limite, isto é, o infinito em ato não pode existir em nenhum ser. Santo Tomás concordará com ele quanto a primeira parte do ponto, isto é, o infinito no mundo só existe em potência, contudo, a fórmula que o Angélico o expressa é outra, em outros termos, para ele, o infinito no mundo criado só existe em potência. Santo Tomás, diferente de Aristóteles, esteia-se nas noções de criação e de *Ser* necessário. Tais noções, afirma Gilson (2020, p. 65) serão muito importantes para compreender a utilização do Doutor Angélico da noção de infinito em potência e infinito em ato.

Deste modo, a pergunta a ser posta é o que este dado implicaria na noção de motor imóvel de Santo Tomás? Pois, de fato, ele designa o primeiro motor imóvel de Deus? Estaria Deus já nas fórmulas de Aristóteles? Acerca destas questões, diz Gilson (2020, p. 65):

[...] em poucas palavras, esse Deus que são Tomás encontrará tão facilmente nas fórmulas de Aristóteles sem nunca ter de modificá-las em nada. E, claro, se nada do Deus cristão se encontrasse nas fórmulas de Aristóteles, são Tomás nunca o teria encontrado aí. Poder-se-ia dizer que, em certo sentido, é difícil chegar bem perto dele sem alcançá-lo, mas não é essa uma razão suficiente para dizer que ele o alcançou. O que é verdade é que Aristóteles compreendeu claramente que Deus é, dentre todos os seres, aquele que merece por excelência o nome de ser; mas seu politeísmo o impedia de conceber o divino como outra coisa que não o atributo de uma classe de seres. [...], mas, se seu Primeiro Motor imóvel é o mais divino e o mais ser dos seres, mesmo assim continua sendo um dos “seres enquanto seres”. Nunca ninguém fará que sua teologia natural não tenha por objeto próprio uma pluralidade de seres divinos, e isso bastaria para distingui-la radicalmente da teologia natural cristã (Gilson, 2020, p. 65).

De fato, afirma Gilson (2020, p. 65), se não houvesse nada do Deus cristão nas fórmulas aristotélicas, certamente, Santo Tomás nunca teria ali O encontrado. Entretanto, este fato seria uma razão suficiente para afirmar que Deus, isto é, o *Ser*, se encontra já nas fórmulas de Aristóteles completamente? A resposta manifestamente negativa. Aristóteles parece compreender que Deus é, dentre todos os seres aquele que merece, por excelência, o nome ser; de outro modo, Aristóteles compreende que há um ser, dentre todos os seres, que é por excelência ser, ele dá ao mundo tudo, contudo, não dá ao mundo o ser. Ao contrário, o nome do Deus cristão não é outro senão *Ser*, ademais, o primeiro motor de Aristóteles está no mundo, enquanto o *Ser* é fora do mundo, isto é, ele, além de produzir o movimento no mundo, dá ao mundo ser. Por isso, que Santo Tomás admitirá que o *Ser*, o primeiro motor eterno ou Deus é infinito em ato. Esta noção de infinitude atual é necessária para podermos expressar conceitualmente Deus, ainda que de modo parvo. A perfeição e a infinitude de Deus se implicam mutuamente, pois são dois aspectos que qualificam o *Ser* de modo necessário, isto é, que ele seja feito completamente e que nada Lhe falte, ou que algo Lhe seja acrescentado. Considerando o *Ser* do ponto de vista da perfeição e de sua infinitude, de fato, o *Ser* puro é necessariamente dotado de uma suficiência absoluta por causa de sua atualidade. Certo é que, levando em consideração o estatuto do *Ser*, a infinitude será um aspecto mais que necessário do Deus cristão. Este será o debate que Santo Tomás encontrará em seu percurso filosófico e teológico, além de acrescentar a ele substanciais reflexões. Santo Tomás, falando de Deus através de fórmulas aristotélicas, no entanto, está longe do pensamento de Aristóteles. Isso porque o ato puro do qual fala Aristóteles só o é na ordem da produção do movimento, enquanto quando Santo Tomás diz ato puro o diz segundo a ordem do *Ser*, porque é Ele que dá o ser de tudo o que existe, sendo assim, o ato puro, segundo Santo Tomás, é infinito e perfeito.

Referências

- ARISTOTELES LATINUS. *Physicorum*. In: *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*. Ed. Leon., t.II. Roma, 1884.
- ARISTOTELES LATINUS. *On the Heavens*. Trans. W. K. C. Guthrie. London: Loeb Classical Library, 1939.
- ARISTOTELES LATINUS. *Du Ciel*. Trad. P. Moreaux. Paris: Les Belles Lettres, 1965.
- ARISTOTELES LATINUS. *Física I e II*. Trad. Lucas Angioni. Campinas: IFCH/Unicamp, 1999.
- GARDEIL, Henrique-Dominique. *Introdução à filosofia de são Tomás de Aquino*. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub e Carlos Eduardo de Oliveira. São Paulo: Paulus, 2013.
- GILSON, Étienne. *O ser e a essência*. Trad. Carlos Eduardo de Oliveira, Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, Jonas Moreira Madureira, Luiz Marcos da Silva Filho, Pedro Calixto Ferreira Filho e Tiago José Risi Leme. São Paulo: Paulus, 2016.
- GILSON, Étienne. *Espírito da Filosofia Medieval*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2020.
- GILSON, Étienne. *O Tomismo: introdução à filosofia de Santo Tomás de Aquino*. Trad. Juvenal Savian Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2024.
- GONZÁLEZ, Angel Luis. *Ser y Participacion: estudio sobre la cuarta via de Tomas de Aquino*. Pamplona: Eunsu, 1979.
- MINECAN, Ana María Carmen. *Recepción de la física de Aristóteles por Tomás de Aquino: finitud, necesidad, vacío, unicidad del mundo y eternidad del universo*. Tese (Doutorado) – Universidad Complutense de Madrid. Madrid, 2015.
- NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do et PICH Roberto Hofmeister. *As ciências intermediárias: algumas sondagens históricas*. Porto Alegre: Edipucrs, 2013.
- ROSS, W. David. *Aristóteles*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987.
- TOMÁS DE AQUINO. *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*. Ed. Leon., t.II. Roma, 1884.

- TOMÁS DE AQUINO. *In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio*. Ed. Leon., t.III. Roma, 1886.
- TOMÁS DE AQUINO. *Summa theologiae*. Ed. Leon., t.IV. Roma, 1888.
- TOMÁS DE AQUINO. *Comentario a la Física de Aristóteles*. Trad. Celina A. Lértora Mendoza. Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista 21, Eunsas, Pamplona, 2001.
- TOMÁS DE AQUINO. *Comentario al libro de Aristóteles sobre el cielo y el mundo*. Trad. Juan Cruz Cruz. Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista 34, Eunsas, Pamplona, 2002.
- TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teologia*. 6. ed. São Paulo: Loyola, 2021. 1 v.
- TORREL, Jean-Pierre. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 2011.
- WEISHEIPL, James A. The Principle Omne quod movetur ab alio movetur in Medieval Physics. In: *Isis*, v. 56, n. 1, 1965, p. 26-45.

Ideias eternas e a constituição inteligível do real: fundamentos do realismo tomasiano

Jefferson Luis Rodrigues de Farias¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.174.10>

1 Introdução

A presente exposição tem como objetivo articular o realismo de Tomás de Aquino desde o seu pressuposto primeiro: sua instância ideal. Para tanto, se propõe a analisar a recepção e o lugar das ideias desde um ponto de vista especulativo e sistemático, explicitando nossa pretensão de afirmar o seu *locus* privilegiado para o realismo tomasiano.

A *Quaestio de Ideis* é encontrada na *Summa Theologiae* (I, q.15), nas *Quaestiones Disputatae de Veritate* (q. 3) e no *Scriptum super sententiae* (I, d. 36, q. 2), na esteira da questão acerca do conhecimento que Deus tem da realidade². Deus é absolutamente idêntico a si mesmo, não comportando diferenças. Sua essência é seu ser, por isso ele é o *Esse Seipsum Subsistens*: não há composição Nele. As Ideias em sua mente não são compreendidas enquanto diferenças advindas extrinsecamente à pureza absoluta, pois enquanto formas separadas das coisas, nesse caso,

¹ Graduado e Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará. Bolsista FUNCAP. E-mail: jefarias@alu.ufc.br

² A consideração acerca das ideias eternas na mente de Deus surge no tratado do Deus, Uno e Trino, na sucessão da consideração acerca de seu conhecimento das coisas e na antecedência da consideração da verdade, respectivamente correspondentes às questões 14 e 16, no caso da Suma de Teologia.

possuem o caráter de definir exemplarmente a essência daquilo que projetam³.

Por isso, de outro lado, o conhecimento de Deus causa as coisas, como *metron*. A perfeição do ato de ser, na ordem dos entes finitos, é relativa à forma recebida por cada substância, no modo em que sua essência participa das ideias eternas na mente divina. Assim, a noção de causalidade divina recebe, para além da compreensão de causa eficiente (ordem do ser) e final (ordem do bem), o modo singular de causa exemplar (causa formal, ordem da verdade)⁴.

Do lado da criatura racional, as ideias são formas pelas quais se conhecem as coisas. Adentramos na realidade pelas semelhanças das formas reais que estão nelas e que criamos em nós pelo *intellectus agens*. Essas formas fazem com que conheçamos a realidade, pois, por elas, o intelecto passa do conhecimento em potência para o conhecimento em ato. Por isso, podemos dizer, com o próprio mestre medieval, que o mundo é algo entre dois intelectos⁵. Um que o condiciona, adequando os entes finitos numa causalidade criadora, e outro que se adequa ao ente finito, formado a partir das ideias divinas. Por isso, a questão acerca das ideias se relaciona intrinsecamente com a da verdade e condiciona a questão mesma pela possibilidade do conhecimento humano.

³ E, portanto, são compreendidas em termos de determinação essencial, enquanto participação da essência finita na essência divina.

⁴ O que articula ao quadro fundamental aristotélico as nuances de uma prerrogativa de primeira ordem especulativa do neoplatonismo (cf. Doolan, 2014).

⁵ *De veritate*, q. 1, a. 2, *Respondeo*: “Portanto, a coisa natural, constituída entre dois intelectos, se diz verdadeira segundo a adequação a cada um deles; segundo a adequação ao intelecto divino, ela se diz verdadeira enquanto preenche aquilo a que foi ordenada segundo o intelecto divino [...] segundo, porém a adequação ao intelecto humano, uma coisa é dita verdadeira enquanto apta para dar causa a um juízo verdadeiro a respeito de si própria”. No original: “*Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur; secundum enim adaequationem ad intellectum divinum dicitur vera, in quantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum [...] secundum autem adaequationem ad intellectum dicitur res vera, in quantum est nata de se facere veram aestimationem*”.

2 Antecedentes históricos

A filosofia nasce com a pretensão de articular intelectualmente toda a realidade e, portanto, com a pressuposição de sua inteligibilidade. Falar sobre a origem única de todas as coisas pressupõe que se possa compreendê-la e, por ela, todas as coisas em si mesmas. O entendimento, portanto, do primeiro na ordem do conhecer é determinado pelo conhecimento do primeiro na ordem do ser. A filosofia é, primeiramente, uma pressuposição de identidade entre ser e pensar. Deste modo, toda a história do pensamento ocidental, compreendida enquanto ontologia, articulada-se segundo o princípio radical de unidade entre o ser das coisas e uma inteligibilidade intrínseca a estas, que possibilita ao intelecto humano pensá-las.

Assim, já para Parmênides, “ser, dizer e pensar é o mesmo” (Sobre a natureza, DK28, B3)⁶. Do mesmo modo, Platão narra, numa espécie de mito, o modo como o demiurgo, contemplando as ideias inteligíveis, dá forma à matéria caótica no mundo, como se vê no *Timeu* (27c-92c)⁷. Até mesmo Aristóteles articula uma instância lógica fundamental na compreensão do modo como o *Kosmos* se articula inteligentemente segundo graus de perfeição que tomam como referência o Primeiro Motor Imóvel, enquanto “pensamento do pensamento”, no livro XII da *Metafísica* (c. 9, 1074b, 34)⁸. Sem falar de toda tradição neoplatônica, sobretudo a formulada por Plotino⁹.

A Tradição cristã, igualmente, formula uma compreensão parecida ao narrar a Criação inteligível de todas as coisas (Gn 1, 1), assim como a Criação pelo Logos (Jo 1), o que proporcionou aos seus pensadores a possibilidade de adequar-se e utilizar-se dos quadros

⁶ No original: “τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι”.

⁷ Cf. Santos, 2008, p. 95-105.

⁸ No original: “νόησις νοήσεως νόησις”. Cf. Boland, 1996, p. 148-163.

⁹ Cf. Boland, 1996, p. 49-58.

filosóficos disponíveis¹⁰. É nesses termos em que Agostinho de Hipona transpõe o lugar das Ideias para a mente do Deus Criador (*De diversis quaestionibus* 83, q. 46), articulando-as segundo a compreensão da criação *ex nihilo*. E, do mesmo modo, Pseudo-Dionísio, o dito Areopagita, formula seu exemplarismo para tratar dos termos em que as coisas são formadas por Deus (*De divinis nominibus*, V, 8).

Desse modo, de diversos ângulos, Tomás recebe de seus predecessores uma profunda e vasta literatura sobre a questão das ideias, e não pode não levá-las em conta. O que ele faz é confrontar e sintetizar os quadros fundamentais de sua tematização de acordo com a questão do múltiplo e do uno, no seio mesmo da divindade, a questão da criação e do conhecimento humano. Explorar-se-á, aqui, de acordo com a pretensão de explorar a instância lógica do realismo tomasiano, as duas últimas questões.

3 Criação a partir das Ideias Divinas

Segundo o ofício de Teólogo, Tomás haveria de superar, pelo quadro mesmo da revelação cristã, os moldes especulativos de Platão e Aristóteles, não num sentido em que deva combatê-los, tão somente, mas levá-los ao seu termo e perfeição¹¹. Ora,

tanto o puro platonismo como o puro aristotelismo são incompatíveis com a fé cristã, segundo a qual o mundo foi criado por Deus e, portanto, tem uma consistência de realidade e de verdade própria, e não é um simples reino de sombras e aparências, mas foi criado por Deus segundo as 'Ideias' divinas e feito para sua glória: pode-se afirmar que

¹⁰ Gênesis narra o princípio de todas as coisas e, lida ao lado do Evangelho de João, pode-se compreender o modo como as coisas são postas no ser pela Palavra de Deus (*Verbum Dei*), o que denota a determinidade inteligível fulcral delas desde seu princípio.

¹¹ Segundo o alcance da Revelação cristã.

toda a obra tomista gira ao redor deste tema central (Fabro, 2020, p. 49).

Por um lado, o platonismo compreende em seu quadro uma tríplice separação dos termos fundamentais do surgimento da realidade: o demiurgo, as ideias separadas e a matéria informe e caótica. Por outro lado, o aristotelismo formula um deus distante e indiferente ao que surge em ordem a ele, compreendido tão somente como causa final¹², que atrai a si “como o amante ao amado” (κινεῖ δὴ ὡς ἐρώμενον)¹³. Para a fé cristã, isso é profundamente inadequado.

Em detrimento a isso, a doutrina cristã afirma a criação como ato do Único Deus, que não necessita de algo externo a si mesmo para criar. Do mesmo modo, compreende a ordem das perfeições do mundo em termos de articulação lógica de Deus a partir, unicamente, de sua vontade, assim como o fim último de todas as coisas dispostas segundo sua providência¹⁴. Daí surge a necessidade de, na metafísica da criação, adequar o aparato filosófico para dar conta do *intellectus fidei*.

Tomás de Aquino, então, na esteira de Agostinho e do Pseudo-Dionísio, pensa a criação inteligível do real a partir das Ideias existentes na mente de Deus, em termos de um exemplarismo fundamental.

Para fins metodológicos, nos deteremos na questão *De Ideis*, tal como apresentada na *Summa Theologiae* (I, q. 15), pois é sua posição madura sobre o tema. Nela, questiona-se, primeiramente, acerca da existência de ideias na mente de Deus (*Utrum ideae sint*). Segundo o aquinate,

é necessário afirmar a existência de ideias na mente divina. ‘Ideia’, em grego, é o que se diz latim ‘forma’. Por ideias, portanto, se entende as formas de todas as coisas que existem fora das coisas mesmas. Ora, a forma de uma coisa qualquer, que existe fora dela, pode ter duas funções: ou é o modelo daquilo do qual ela se diz ser a forma, ou é o

¹² Cf. Fabro, 1950, p. 68-70.

¹³ Cf. *Metafísica*, XII, c. 7, 1072b 3.

¹⁴ Cf. ST, I, q. 22.

princípio de conhecimento de si mesma, no sentido de que as formas dos cognoscíveis estão naquele que conhece. Em qualquer dos dois sentidos é necessário afirmar que existem ideias (ST, I, q. 15, a. 1, *Respondeo*)¹⁵.

Essa distinção em termos de *função* das ideias, como princípio de ser e de conhecer, é clássica do quadro platônico, e é compreendida por Tomás como razão poiética e especulativa, segundo uma transposição em termos aristotélicos¹⁶. O argumento posto pelo autor encontra sua premissa no fato de que o agir daquele que detém intelecto é dado em termos de semelhança inteligível¹⁷. Como não se põe o surgimento de toda a realidade na conta do acaso, “mas foi feito por Deus, que age pelo seu intelecto”, segue-se que, “é necessário que na mente divina exista uma forma, a cuja semelhança o mundo foi feito”, sendo nisto “que consiste a razão de ideia (ST, I, q. 15, a. 1, *Respondeo*)¹⁸.

Em consonância a isso, é impossível afirmar que Deus necessite de algo externo a si mesmo para criar¹⁹, assim como a essência de Deus é entendida como ideia enquanto princípio de ação para a criação das

¹⁵ No original: “*necesse est ponere in mente divina ideas. Idea enim graece, latine forma dicitur: unde per ideas intelliguntur formae aliarum rerum, praeter ipsas res existentes. Forma autem alicuius rei praeter ipsam existens, ad duo esse potest; vel ut sit exemplar eius cuius dicitur forma; vel ut sit principium cognitionis ipsius, secundum quod formae cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente. Et quantum ad utrumque est necesse ponere ideas.*”

¹⁶ A clássica distinção entre os tipos de conhecimento que, de certo modo, encontram em Platão algo análogo. Enquanto o conhecimento especulativo se volta à contemplação da verdade, numa teoria, o poiético se volta à construção, à obra, ao produzido.

¹⁷ Dotado de diferentes formas, a alma racional age segundo as semelhanças que recebe das coisas (intelecto possível) ou, e a partir disso, informando algo segundo uma semelhança que queira configurar, como quando se fabrica algo.

¹⁸ No original: “*Quia igitur mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum agente, ut infra patebit, necesse est quod in mente divina sit forma, ad similitudinis cuius mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideae.*”

¹⁹ ST, I, q. 15, a. 1, ad 1: “Deus não conhece as coisas por meio de uma ideia existente fora dele. Já Aristóteles rejeitava essa opinião de Platão, que afirmava ideias existentes por si, e não no intelecto”. No original: “*Deus non intelligit res secundum ideam extra se existentem. Et sic etiam Aristoteles improbat opinionem Platonis, secundum quod ponebat eas per se existentes, non in intellectu.*”

coisas²⁰, articulando, assim, a noção metafísica de participação²¹ em termos de semelhança²².

Compreendendo a essência divina como modelo de semelhança para as coisas criadas, segundo a compreensão das ideias, logo surge a questão acerca de sua multiplicidade (*Utrum sit plures ideae*). Ora, a razão de semelhança é posta em termos de determinidade, pois algo semelhante é o que detém determinações formais próximas a de um outro, numericamente distinto de si. Os diversos entes, são diversos em termos de suas determinidades intrínsecas. E só são inteligíveis segundo elas.

Desse modo, Tomás assevera que “é necessário afirmar que as ideias são muitas”, já que para se ter uma ordem em termos universais, é patente a necessidade da consideração de cada uma de suas partes determinadas para um único e último fim, portanto, “como algo que se conhece, não como a representação pela qual se conhece” (ST, I, q. 15, a. 2, *Respondeo*)²³. Essa consideração, das diversas ideias existentes na mente de Deus, não se contrapõe a sua simplicidade²⁴, ao invés disso,

²⁰ Ibid., ad 2: “ainda que Deus conheça em sua essência a si mesmo e as outras coisas, no entanto sua essência é princípio de ação relativo a todas as coisas, mas não a si mesmo. Eis porque sua essência tem razão de ideia quando se refere às criaturas, e não quando se refere a si próprio”. No original: “*licet Deum per essentiam suam se et alia cognoscat, tamen essentia sua est principium operativum aliorum, non autem sui ipsius; et ideo habet rationem ideae secundum quod ad alia comparatur, non autem secundum quod comparatur ad ipsum Deum*”.

²¹ Cf. Fabro, 1950.

²² Ibid., ad 3: “Deus é, segundo sua essência, a semelhança de todas as coisas. Assim, a ideia em Deus não é mais do que sua própria essência”. No original: “*Deus secundum essentiam suam est similitudo omnium rerum. Unde idea in Deo nihil est aliud quam Dei essentia*”.

²³ No original: “*sicut quod intelligitur; non autem sicut species qua intelligitur*”. Isso, nos termos propostos pelo aquinate, denota o modo como as ideias estão na mente de Deus, segundo uma analogia com o projeto pré-existente na mente do arquiteto. Desse modo, as ideias não são compreendidas como meio de conhecimento, mas como o que é conhecido, posto que elas são a essência de Deus pensadas enquanto participadas formalmente pelas distintas e múltiplas coisas existentes na realidade.

²⁴ ST, I, q. 15, a. 2, ad 4: “as relações que multiplicam as ideias não estão nas coisas criadas, mas em Deus. No entanto, não se tratam de relações reais, como as que distinguem

explicita o modo de dar-se da participação formal das coisas criadas com relação à essência divina.

Ele conhece perfeitamente sua essência. Conhece-a, portanto, de todas as maneiras em que é cognoscível. Ora, ela pode ser conhecida não apenas como é em si mesma, mas também enquanto pode ser participada, segundo algum modo de semelhança pelas criaturas. Cada criatura, porém, tem sua representação própria, segundo a qual, de algum modo, participa da semelhança divina. Assim, quando Deus conhece a sua própria essência como imitável de maneira determinável por tal criatura, Ele a conhece como sendo a razão própria e a ideia dessa criatura, como também das outras. E assim fica evidente que Deus conhece muitas razões próprias de muitas coisas, o que são muitas ideias (ST, I, q. 15, a. 2, *Respondeo*)²⁵.

Portanto, na auto referencialidade intrínseca do conhecimento perfeito que Deus tem de si mesmo, está compreendida o seu conhecimento sobre as coisas que cria, como participantes da sua essência. Por isso, à questão sobre a existência de ideias para tudo o que Deus conhece (*Utrum omnium quae cognoscit Deus, sint ideae*) responde-se positivamente, articulando, na dimensão fundante do real, o conhecimento divino e a geração de todas as coisas.

Platão afirmava as ideias como princípios do conhecimento das coisas e de sua geração. A ideia que se afirma haver na mente divina se refere a uma e outra função. Como princípio formador das coisas, pode-se dizer que é *modelo*; e ela se refere ao conhecimento prático. Como

as Pessoas divinas: elas são relações conhecidas por Deus". No original: "*respectus multiplicantes ideas, non sunt in rebus creatis, sed in Deo. Non tamen sunt reales respectus, sicut illi quibus distinguuntur personae, sed respectus intellecti a Deo*".

²⁵ No original: "*Ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit, unde cognoscit eam secundum omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquaeque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur inquantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam huius creaturae. Et similiter de aliis. Et sic patet quod Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum; quae sunt plures ideae*".

princípio de conhecimento, propriamente se diz *razão*; e pode até mesmo fazer parte da ciência especulativa. Por conseguinte, como modelo, a ideia se refere a tudo aquilo que Deus realiza em algum tempo; mas, como princípio de conhecimento, se refere a todas as coisas conhecidas por Deus, mesmo quando não realizadas a nenhum tempo; e a todas as coisas conhecidas por deus segundo sua razão própria, mesmo àquelas conhecidas de maneira especulativa (ST, I, q. 15, a. 3, *Respondeo*)²⁶.

Desse modo, estão postos os termos fundamentais da extensão da determinidade inteligível do real. Há ideias para tudo o que Deus conhece: de modo prático, para tudo o que foi, é ou será, de modo especulativo, mesmo ao que não foi, não é e nem será. Assim, a determinidade das ideias é omni abrangente e coextensiva ao ser, como ao poder-ser, em sua raiz inteligível, pois nada escapa de sua causalidade.

Nessa altura, pensamos ter tratado suficientemente da instância inteligível do real: sua lógica intrínseca em íntima relação com o Criador inteligente do mundo. Para falar de outro modo, a compreensão de causalidade formal, em termos de exemplarismo, determina a compreensão do hilemorfismo de Tomás segundo o quadro fundamental de um idealismo real.

Por isso mesmo, a tematização da existência de Ideias na mente divina é sucedida pela tematização da verdade (q. 16), pois esta trata, em primeiro lugar, da adequação fundamental da realidade, no seu todo e em cada parte, ao intelecto de Deus Criador²⁷. É partindo desse

²⁶ No original: "*cum ideae a Platone ponerentur principia cognitionis rerum et generationis ipsarum, ad utrumque se habet idea, prout in mente divina ponitur. Et secundum quod est principium factionis rerum, exemplar dici potest, et ad practicam cognitionem pertinet. Secundum autem quod principium cognoscitivum est, proprie dicitur ratio; et potest etiam ad scientiam speculativam pertinere. Secundum ergo quod exemplar est, secundum hoc se habet ad omnia quae a Deo fiunt secundum aliquod tempus. Secundum vero quod principium cognoscitivum est, se habet ad omnia quae cognoscuntur a Deo, etiam si nullo tempore fiant; et ad omnia quae a Deo cognoscuntur secundum propriam rationem, et secundum quod cognoscuntur ab ipso per modum speculationis.*"

²⁷ ST, I, q. 16, a. 1: "as coisas naturais são verdadeiras na medida em que se assemelham às representações que estão na mente de Deus: uma pedra é verdadeira quando tem a

ponto que poderemos perscrutar a questão acerca dos fundamentos do conhecimento humano.

4 O pressuposto fundamental do conhecimento humano

A verdade é adequação entre intelecto e coisa, no sentido fundamental, o vetor de adequação é dado do ente finito para o intelecto divino, que o determina em função da ideia modelo pela qual cria. No sentido secundário, a adequação ocorre do intelecto finito ao ente. Deste modo, o ente, determinado pelo intelecto divino, determina o intelecto humano, constituindo uma espécie de ligação fundamental entre os três termos²⁸.

“A alma é, de certo modo, todas as coisas”, já dizia Aristóteles (*De anima*, III, c. 8, 431b, 21)²⁹, o que denota a capacidade receptiva do intelecto possível em termos de co-extensionalidade ao ser ou, em outras palavras, sua abertura fundamental à realidade mesma³⁰. Por outro

natureza própria da pedra, preconcebida como tal pelo intelecto divino. Assim, a verdade está principalmente no intelecto, secundariamente nas coisas, na medida em que se referem ao intelecto, como a seu princípio”. No original: “*res naturales dicuntur esse verae, secundum quod assequuntur similitudinem specierum quae sunt in mente divina, dicitur enim verus lapis, qui assequitur propriam lapidis naturam, secundum praeconceptionem intellectus divini. Sic ergo veritas principaliter est in intellectu; secundario vero in rebus, secundum quod comparantur ad intellectum ut ad principium*”.

²⁸ *De veritate*, q. 1, a. 2, *Respondeo*: “Assim, portanto, o intelecto divino mede e não é medido; a coisa natural mede e é medida; mas nosso intelecto é medido e não mede as coisas naturais, mas só as coisas artificiais”. No original: “*Sic ergo intellectus divinus est mensurans non mensuratus; res autem naturalis, mensurans et mensurata; sed intellectus noster mensuratus et non mensurans res quidem naturales, sed artificiales tantum*”.

²⁹ No original: “*ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστὶ πάντα*”.

³⁰ *De veritate*, q. II, a. 2: “A alma é de certo modo todas as coisas porque pode conhecer todas as coisas. E segundo este modo é possível que exista em uma só coisa a perfeição de todo o universo. E esta é, segundo os filósofos, a perfeição última a que a alma pode chegar, isto é, que nela se inscreva toda a ordem do universo e de suas causas”. No original: “*Dicitur Animam esse quodammodo omnia, quia nata est omnia cognoscere. Et secundum hunc modum possibile est, ut in una re totius universi perfectio existat. Unde haec est ultima perfectio, ad quam anima potest pervenire, secundum philosophos, ut in ea describatur totus ordo universi et causarum eius*”.

lado, a doutrina do *esse ut actus* aperfeiçoa essa compreensão nos dados especulativos da relação entre ato e potência, a partir do lugar insigne do intelecto ativo nessa equação.

Desse modo, a gnosiologia tomasiana é entendida, nos próprios níveis, como intelectualista. Primeiramente, por ser o objeto próprio do intelecto humano a quiddidade do ente sensível³¹, de modo que não há nada no intelecto que primeiro não estivesse nos sentidos³², depois, pelo fato mesmo de que o agir segue o ser, o modo de intelecção humano só pode estar no limiar entre o inteligível e o material, sendo o ser humano um ser de fronteira entre os dois domínios.

Ainda mais, a inteligibilidade da coisa é articulada segundo sua atualidade, que é dada pela forma, pólo de determinidade e ser. O que opera o intelecto humano é a retirada inteligível da forma das dimensões particulares do composto material e, conseqüentemente, a criação de uma *species* dela, de onde o conceito e o verbo mental têm origem³³. Intencionalmente, desse modo, o intelecto em ato torna-se o inteligível em ato³⁴, numa identidade formal.

Toda essa operação, aqui descrita de modo sumário, tem um pressuposto ineliminável: a instância ideal do real. Ora, Tomás de

³¹ *Sententia libri De Anima*, III, 8, 18: “o objeto próprio do intelecto é a quiddidade da coisa, que não é separada das coisas, como defendem os platônicos [...] não é outra coisa externa aos sensíveis existentes [...] mas alguma coisa existente nas coisas sensíveis; ainda que o intelecto apreenda de outro modo a quiddidade das coisas, que estão nas coisas sensíveis”. No original: “*proprium obiectum intellectus est quidditas rei, quae non est separata a rebus, ut Platonici posuerunt [...] non est aliquid extra res sensibiles existens [...] sed aliquid in rebus sensibilibus existens; licet intellectus apprehendat alio modo quidditates rerum, quam sint in rebus sensibilibus*”.

³² *De Veritate*, q. II, a. 3, ad 19: “é necessário que o que está em nosso intelecto tenha estado primeiro no sentido”. No original: “*et ideo oportet ut quod est in intellectu nostro, prius in sensu fuerit*”.

³³ Cf. Lonergan, 1997.

³⁴ *Contra Gentiles*, II, c. 59, 11: “O intelecto em ato e o inteligível em ato são a mesma coisa, como também o sentido em ato identifica-se com o sensível em ato”. No original: “*Intellectus in actu et intelligibile in actu sunt unum: sicut sensus in actu et sensibile in actu*”. Cf. *Sententia libri De anima*, III, 9.

Aquino, ao tratar do conhecimento³⁵, dedica-se, em certo ponto, ao se perguntar se o intelecto humano conhece as coisas materiais nas razões eternas (*Utrum anima intellectiva cognoscat res materiales in rationibus aeternis*), ao que responde positivamente, a partir de Agostinho, mas distinguindo o entendimento de dois modos: *in speculum*³⁶, como no objeto conhecido, e *in sole*³⁷, como num princípio pelo qual se conhece. O primeiro se pode dizer que é dado aos bem-aventurados e anjos, mas não nessa vida. Por conseguinte,

é necessário dizer que a alma humana conhece tudo nas noções eternas, por cuja participação conhecemos tudo. De fato, a própria luz intelectual que há em nós, nada além de uma certa semelhança participada da luz incriada na qual estão contidas as noções eternas. Onde, no Salmo 4 se dizer: ‘Muitos dizem — Quem nos mostra os bens?’ A esta pergunta, o salmista responde, dizendo: ‘A luz da tua face, Senhor, está assinalada sobre nós’. É como se dissesse: pela própria marca da luz divina em nós, tudo nos é mostrado (ST, I, q. 84, a. 5, *Respondeo*)³⁸.

³⁵ Cf. ST, I, q. 84-89; Cf. Nascimento, 2024, p. 124-125.

³⁶ ST, I, q. 84, a. 5, *Respondeo*: “De um modo, como no objeto conhecido, assim como alguém vê no espelho aquilo cuja imagem reflete-se no espelho. Deste modo, a alma, no estado da vida presente, não pode ver tudo nas noções eternas. Mas, deste modo, os bem-aventurados que vêem a Deus e tudo nele, conhecem tudo nas noções eternas”. No original: “*Uno modo, sicut in obiecto cognito; sicut aliquis videt in speculo ea quorum imagines in speculo resultant. Et hoc modo anima, in statu praesentis vitae, non potest videre omnia in rationibus aeternis; sed sic in rationibus aeternis cognoscunt omnia beati, qui Deum vident et omnia in ipso*”.

³⁷ *Ibid.*: “De outro modo, diz-se que algo é conhecido em algo, como no princípio de conhecimento, assim como se dissermos que é visto no sol, o que é visto pelo sol”. No original: “*Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo sicut in cognitionis principio; sicut si dicamus quod in sole videntur ea quae videntur per solem*”.

³⁸ No original: “*necesse est dicere quod anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae. Unde in Psalmo 4, dicitur, Multi dicunt, Quis ostendit nobis bona? Cui quaestioni Psalmista respondet, dicens: Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine. Quasi dicat: Per ipsam sigillationem divini luminis in nobis, omnia nobis demonstrantur*”.

Isso configura uma abordagem nova com relação à gnosiologia: uma articulação dos dois quadros fundamentais da metafísica ocidental. Se valendo das autoridades precedentes³⁹, Tomás apresenta sua compreensão de como os quadros do idealismo platônico e do hilemorfismo aristotélico devem ser relacionados a partir do conhecimento intelectual humano. Para isso, avança a compreensão agostiniana da iluminação divina, em termos de uma crítica do conhecimento, no caminho em que se pode falar de uma conaturalidade primeira, ao invés de uma ação direta de Deus.

Desse modo, conhece-se nas ideias divinas as coisas, mas não de modo atual na própria essência de Deus, como numa ação sobrenatural, mas segundo a compreensão de que a luz inteligível impregnada em todas as coisas têm como fonte a própria clareza das Ideias divinas da qual todas as coisas participam em diversos graus. Não somente isso, mas, na própria natureza humana está inscrita a semelhança com Deus em termos de inteligência, por mais limitada que esta seja. Assim, os termos de uma participação fundamental que ligam as coisas às ideias divinas, segundo a compreensão de uma causalidade exemplar, também são dados com relação à ligação fundamental entre a inteligência humana e a divina, segundo a compreensão da natureza intelectual humana.

Deve-se, portanto, afirmar a relação entre a inteligência humana e a inteligibilidade do real em termos de uma conaturalidade, superior àquela do platonismo⁴⁰, pois leva em conta a crítica operada por Aristóteles e, por isso, diz:

No entanto, como, além da luz intelectual em nós, são exigidas as espécies inteligíveis recebidas das coisas, para se ter ciência das coisas materiais, não temos notícia das coisas materiais apenas pela

³⁹ Cf. Nascimento, 2024, p. 126-129.

⁴⁰ Que a entende em termos de reminiscência ou transmigração das almas.

participação das noções eternas, como os platônicos sustentaram que apenas a participação das ideias basta para ter ciência (ST, I, q. 84, a. 5)⁴¹.

Disso se infere que o conhecimento das coisas se dá pela consecução de duas vias: a participação nas ideias eternas e a recepção das *species* das coisas sensíveis. Desse modo, o conhecimento humano, do ponto de vista da operação, se dá nos termos da compreensão aristotélica, mas a sua possibilidade, ou fundamento, se dá em termos da compreensão platônica-agostiniana. Assim, o realismo tomasiano nada mais é do que a compreensão de que realidade fala e manifesta a inteligência de seu criador, portanto, é inteligível em si mesma. Do mesmo modo, o intelecto humano é capaz de ler dentro dela, ouvir sua voz e tornar-se um com ela. No fim das contas, o real é ideia.

5 Considerações finais

Do exposto, conclui-se que o realismo tomasiano realiza, em termos especulativos, uma síntese singular do quadro metafísico platônico, articulado segundo a consideração das ideias e da noção de participação, na esteira de Agostinho, e a gnosiologia aristotélica, posta em termos de um intelectualismo, segundo o ponto de partida hilemórfico. Isso, nos termos limitados em que nos propomos tratar, explicita não somente certa incompreensão em termos históricos, mas um grande valor em termos especulativos.

Ora, “o ser pensa, é pensado, ou se pensa a si mesmo” (Sertilanges, 2019, p. 21), ou seja, não há nada que não seja compreendido em termos de uma *noética fulcral*. Deus, suma inteligência e sumo inteligível, pensa a si mesmo, na sua identidade absoluta. Disso decorre o

⁴¹ No original: “*Quia tamen praeter lumen intellectuale in nobis, exiguntur species intelligibiles a rebus acceptae, ad scientiam de rebus materialibus habendam; ideo non per solam participationem rationum aeternarum de rebus materialibus notitiam habemus, sicut Platonici posuerunt quod sola idearum participatio sufficit ad scientiam habendam*”.

mundo, em termos de adequação ao pensamento divino, como pensado. E esse pensamento encarnado nas coisas, o intelecto humano invade fazendo-o posse de sua inteligência, como fora pensado pelo próprio Criador de tudo. Assim, “a ideia fora de Deus e de nós é *coisa*; e a coisa em Deus e em nós é *ideia*” (*ibid.*, p. 30), e o realismo encontra-se com um idealismo pressuposto e basilar, nos termos de uma *Metafísica da Ideia* (Lima Vaz, 2012, p. 223-237).

A questão que nos propomos tratar, dentro de nossas limitações, instaura ao menos uma provocação para a compreensão do chamado *realismo tomista*⁴². Identificar o lugar das ideias com a mente divina não significa, em termos de uma metafísica da criação, articular a realidade inteira segundo uma instância inteligível fundamental? Em outras palavras, e se a razão das coisas serem cognoscíveis descende do fundamento mesmo delas?

Toda a filosofia de Tomás de Aquino se move tendo como pressuposto esse pano de fundo, pois

a cognoscibilidade de todas as coisas vem-lhes por procederem do conhecedor supremo e por ser seu pensamento colocado nas coisas (*scientia Dei est causam rerum*). Existem pela forma, isto é, por uma Ideia que estão encarregadas de manifestar. Pois bem, desta condição, de serem nascidas de um pensamento e formuladas não somente por ele, senão dele, segue-se sua cognoscibilidade para nós (Sertillanges, 2021, p. 102).

Deste modo, a filosofia tomasiana é ininteligível sem a tematização das Ideias Eternas, pois elas manifestam o elo de determinidade entre o real e o seu Criador, assim como entre o conhecimento humano

⁴² Lima Vaz, 2011, p. 70-71: “Platão nos mostra que nenhum realismo é possível se não admitimos a primazia da Ideia [...] a Ideia é o real mais real, o ens realissimum, pois somente na Ideia alguma coisa tem realidade efetiva. E como poderia ser real fora da Ideia, se fora da Ideia não lhe restaria se não a desrazão, o sem sentido, numa palavra, o absurdo? [...] essa identidade do topos noetos com o pensamento divino será o termo de uma longa evolução que terá início no platonismo médio e encontrará seu ápice e sua perfeição no exemplarismo agostiniano-tomista”.

e o real⁴³. Para que o real possa ser inteligível, “o que faz a inteligibilidade deve ser, no fundo, o que faz a inteligência” (Sertillanges, 2021, p. 106), portanto, “nada nos é dado senão em sua *ideia*, tomando esta palavra em seu sentido mais amplo (*species*)” (*idem*). Somente nos termos de uma conaturalidade, segundo a razão de iluminação divina, pode-se compreender a metafísica do conhecimento de Tomás de Aquino.

Referências

- AGOSTINHO. Sobre as Ideias. In: Cadernos de Trabalho CEPAME II (1/1993) 5-11; Das Ideias. In: *Scintilla* 5 (1/2008) 181-183.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Loyola, 2002.
- BOLAND, V. *Ideas in God according to Saint Thomas Aquinas: sources and synthesis*. Leiden/New York/Köln: Brill, 1996.
- DIONÍSIO PSEUDO-AREOPAGITA. *Dos Nomes Divinos*. Trad. Bento Silva dos Santos. São Paulo: Atar, 2004.
- DOOLAN, G. T. *Aquinas on the Divine Ideas as Exemplar Causes*. Washington: The Catholic University of America Press, 2014.
- FABRO, C. *La nozione Metafisica di Partecipazione secondo S. Tommaso D'Aquino*. Torino: Società Editrice Internazionale, 1950.
- FABRO, C. *Breve Introdução ao Tomismo*. Trad. Rafael Sampaio. Brasília: Edições Cristo Rei, 2020.
- LIMA VAZ, H. C. *Escritos de Filosofia VIII: Platônica*. São Paulo: Loyola, 2011.

⁴³ *De veritate*, q. 1, a. 2, *Respondeo*: “Ora, o primeiro sentido da verdade é o que se aplica primariamente às coisas naturais, pois a comparação de uma coisa ao intelecto divino é anterior à sua comparação com o intelecto humano; donde, mesmo que não existisse o intelecto humano, ainda assim as coisas se diriam verdadeiras em ordem ao intelecto divino. Mas se ambos os intelectos deixassem de existir, e as coisas (o que seria impossível) permanecessem existindo, de modo algum permaneceria a noção de verdade”. No original: “*Prima autem ratio veritatis per prius inest rei quam secunda, quia prius est eius comparatio ad intellectum divinum quam humanum; unde, etiam si intellectus humanus non esset, adhuc res verae dicerentur in ordine ad intellectum divinum. Sed si uterque intellectus, rebus remanentibus per impossibile, intelligeretur auferri, nullo modo ratio veritatis remaneret*”.

- LIMA VAZ, H. C. *Escritos de Filosofia VII: Raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2012.
- LONERGAN, B. *Verbum: Word and Idea in Aquinas*. Toronto: University of Toronto Press, 1997.
- NASCIMENTO, C. A. *Escritos, v. I: a Filosofia dos teólogos*. São Paulo: Madamu, 2023.
- PARMÊNIDES. *Da Natureza*. Trad. José Gabriel Trindade Santos. São Paulo: Loyola, 2002.
- PLATÃO. *Timeu-Crítias*. Trad. Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.
- SANTOS. *Para ler Platão, tomo 2: O problema do saber nos diálogos sobre a teoria das formas*. São Paulo: Loyola, 2002.
- SERTILLANGES, A-D. *Grandes Teses da Filosofia Tomista*. Trad. Enzeo Emmanuel. Campinas: Calvariae Editorial, 2019.
- SERTILLANGES, A-D. *Santo Tomás de Aquino, v. II*. Trad. Enzeo Emmanuel. Campinas: Calvariae Editorial, 2021.
- TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica. Vols. I-IX*. Coord. Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Loyola, 2001-2006.
- TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teologia, Primeira Parte – Questões 84-89*. Trad. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2016.
- TOMÁS DE AQUINO. *Questões disputadas sobre a Verdade*. Trad. Maurílio Camelo. Campinas: Ecclesiae, 2023.
- TOMÁS DE AQUINO. *Suma Contra os Gentios*. Trad. D. Odilão Moura, OSB. Campinas: Ecclesiae, 2017.
- TOMÁS DE AQUINO. *Comentário ao sobre a alma de Aristóteles*. Trad. Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Vide Editorial, 2024.
- TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri Metaphysicae*. In: ALARCÓN, Enrique (ed.). *S. Thomae Aquinati Opera Omnia*. Pamplona: Corpus Thomisticum, 2019b. Disponível em: www.corpusthomisticum.org/cmp00.html. Acesso em: 04 dez. 2024.
- TOMÁS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles*. In: ALARCÓN, Enrique (ed.). *S. Thomae Aquinati Opera Omnia*. Pamplona: Corpus Thomisticum, 2019c. Disponível em: www.corpusthomisticum.org/scg1001.html. Acesso em: 05 dez. 2024.

TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*: prima pars. In: ALARCÓN, Enrique (ed.). *S. Thomae Aquinati Opera Omnia*. Pamplona: Corpus Thomisticum, 2019d. Disponível em: www.corpusthomisticum.org/sth2000.html. Acesso em: 06 dez. 2024.

TOMÁS DE AQUINO. *Quaestiones disputatae de Veritate*. In: ALARCÓN, Enrique (ed.). *S. Thomae Aquinati Opera Omnia*. Pamplona: Corpus Thomisticum, 2019d. Disponível em: <https://www.corpusthomisticum.org/qdv01.html>. Acesso em: 07 dez. 2024.

Conhecimento dos primeiros princípios da lei natural segundo Tomás de Aquino

João Gabriel Haiek Elid Nascimento¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.174.11>

1 Introdução

As discussões acadêmicas a respeito da doutrina da lei natural ganhou novo ímpeto a partir de 1980 com a publicação do livro de John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*. O livro chamou a atenção porque o autor buscou enquadrar a doutrina da lei natural de Tomás de Aquino numa perspectiva pós-humeneana. Para Hume, a natureza não pode fornecer qualquer juízo de caráter ético, por conseguinte, não poderíamos atribuir valor aos fatos.

Finnis afirma que, segundo Tomás de Aquino,

[...] os primeiros princípios da lei natural, que especificam as formas básicas de bem e de mal [...] não são inferidos de princípios especulativos. Eles não são inferidos dos fatos. Eles não são inferidos de proposições metafísicas sobre a natureza humana, ou sobre a natureza do bem e do mal, ou sobre “a função de um ser humano”, nem são inferidos de uma concepção teológica da natureza ou de qualquer concepção da natureza² (1980, p. 33-34)

¹ Graduado e Mestrando em Filosofia pela UNESP. E-mail: gabriel.elid@unesp.br

² “the first principles of natural law, which specify the basic forms of good and evil [...] They are not inferred from speculative principles. They are not inferred from facts. They are not inferred from metaphysical propositions about human nature, or about

No mesmo ano da publicação de *Natural Law and Natural Rights*, Ralph McInnery publicou o artigo *The principles of Natural Law* (1980), criticando as diretrizes desenvolvidas por Finnis em seu livro. Em 1981 foi a vez de Henry Veatch fazer o mesmo que McInnery, com o artigo *Natural Law and the “Is” – “Ought” Question*.

Desde então, as contribuições a essa questão não param de aumentar. E as linhas interpretativas podem ser divididas, segundo Justin Matchulat (2021, p. 124-127) em três grandes grupos. A linha introspectiva propõe um conhecimento espontâneo, construído historicamente, inconsciente e não conceitual. O seu principal representante é Jacques Maritain³, mas, considerando que essa perspectiva defende uma relação mais imediata entre as inclinações e a inteligência dos bens, pode-se citar também Van Overbeck e Leo Elders⁴. A linha antropológica (ou clássica) afirma que apreender algo como objeto das inclinações naturais não é suficiente para apreendê-lo como um bem, e por isso, ela propõe uma relação menos imediata entre o conhecimento das inclinações e a apreensão dos bens, isto é: entre a razão teórica, que conhece a natureza humana, e a prática, que emite os preceitos morais. Seus principais representantes são McInnery, Veatch, Stephen Brock⁵. A linha epistêmica (ou neoclássica) propõe que a razão prática apreende os bens guiados pelas inclinações naturais de modo autônomo à razão teórica, e seus principais representantes são Finnis⁶ e German Grisez⁷.

the nature of good and evil, or about ‘the function of a human being’, nor are they inferred from a teleological conception of nature; or any other conception of nature”.

³ Cf. Maritain, 1942, p. 77-78, 83.

⁴ Cf. Brock, 2005, p. 59; Van Overbeck, 1957, p. 65-71; Elders, 2001, III, §1 e §3.

⁵ Cf. McInnery, 1980, p. 1-15; Veatch, 1981, p. 251-265; Brock, 2005, p. 57-78; Jensen, 2015.

⁶ Cf. Finnis; Grisez, 1981; Finnis, 1980-1981.

⁷ Cf. Grisez, 1965. *Natural Law Forum*. Paper 107.

2 Desenvolvimento do tema

Princípios são juízos, proposições que precedem toda demonstração e raciocínio. Eles são a causa de toda ciência; portanto, um conhecimento prévio sem o qual não há nenhum outro. Para que isso seja possível, Tomás de Aquino afirma que essas proposições devem ser auto evidentes (*per se nota*), pois elas precisam ser conhecidas pela simples apreensão das noções (*ratio*) que a compõem. Assim, uma proposição auto evidente é aquela cuja noção do predicado está incluída na noção do sujeito, e vice-versa, de modo que basta a apreensão de uma delas para que o juízo se faça. Por exemplo: apreendendo o todo, apreende-se também a parte, e julga-se que o todo é maior que a parte. Do ponto de vista intelectual, tudo isso é instantâneo (*statim*)⁸.

Inclinações naturais são princípios internos de operações decorrentes da natureza da coisa. Essas operações próprias de cada natureza são os mecanismos através dos quais Deus comanda toda a criação⁹. Ora, todo princípio de operação/de movimento tende para um fim, que é a sua perfeição¹⁰. Tomás de Aquino diz que, no caso das operações naturais humanas, esses fins são concebidos pelos primeiros princípios que a razão prática apreende:

Ora, porque o bem tem razão de fim e o mal razão de seu contrário, daí segue-se que tudo aquilo para que o homem tem inclinação natural, a razão naturalmente apreende como bom, e por, conseguinte, como obra a ser praticada, e o seu contrário como mal a ser evitado. Assim, segundo a ordem das inclinações naturais, segue-se a ordem dos preceitos da lei da natureza. (*S. theol.* I^aII^{ae}, q. 94, a. 2).

⁸ Cf. *S. theol.* I^a, q. 83, a. 4; I^aII^{ae}, q. 94, a. 2; *In Post. anal.*, I, lect. 4, n. 14; n. 10-14; *In Sent.*, I, dist. III, q. 1, a. 2; *S. theol.* I^a, q. 85, a. 6; Aristóteles, *Post. Anal.* 72b18-25; Schmidt, 1966, p. 284-5.

⁹ “Deus imprime a toda a natureza os princípios dos atos que lhe são próprios” (*S. theol.* I^aII^{ae}, q. 91, a. 5).

¹⁰ Para Tomás, a perfeição é apetecível, tem noção de fim, “pois todos os seres tendem para a sua própria perfeição” (*S. theol.* I^a, q. 5, a. 1).

Mas como isso é possível? Como é possível que os fins dos princípios internos de operação sejam as primeiras concepções da razão prática?

Para responder essa questão, dividiremos nossa exposição em três partes. (1) Mostraremos que as operações naturais obedecem à Lei presente na mente do seu Criador; ou seja: o intelecto divino é por si mesmo a verdade e a medida de todas as coisas, e o referencial segundo o qual tudo pode ser dito verdadeiro. (2) Em seguida, mostraremos que os fins das operações naturais são universais, objetos adequados às primeiras apreensões do intelecto; ou seja: que a natureza e o bem das coisas criadas são os nossos primeiros inteligíveis. (3) Por fim, mostraremos como essas apreensões se adequam à divisão triádica das inclinações, apresentada por Tomás de Aquino na *S. theol.*, I^aII^{ae}, q. 94, a. 2; qual seja: a divisão das inclinações que o ser humano possui em comum com toda substância, as inclinações que o ser humano possui em comum com todo animal, e as inclinações que são próprias da espécie humana.

2.1 A Razão divina e as operações naturais

Existe uma causa primeira de todas as coisas, que é puro ato¹¹. Se é puro ato, não há nada para o qual ela esteja em potência ser, portanto, está feita por completo, isto é: perfeita¹². E essa causa Tomás de Aquino diz que é Deus. Vejamos as consequências da sua perfeição.

Se Deus puro ato, feito por completo, ele é puramente imaterial, e, portanto, intelectual¹³. Da sua perfeição também pode-se deduzir que Deus tem conhecimento perfeito de si mesmo. Se o conhecimento é perfeito, isso quer dizer que ele é perfeitamente adequado à coisa conhecida, logo, o conhecimento será idêntico essencialmente a Deus¹⁴.

¹¹ Cf. *S. theol.* I^a q. 2, a. 3.

¹² Cf. *S. theol.* I^a q. 4, a. 1.

¹³ Cf. *S. theol.* I^a, q. 3, a. 2; q. 79, a. 3; q. 14, a. 1; *In Metaph.* VII, lect. 2, n. 22; *In De sensu*, I, lect. 1, n. 1.

¹⁴ Cf. *S. theol.* I^a, q. 14, a. 1, 2, 3, 4.

Esse conhecimento, que possui a mesma essência de Deus, assume vários nomes: é a razão divina, a providência, ou ainda, a Lei eterna. Assim, a lei que fundamenta tudo e, por conseguinte, todas as outras é essencialmente algo racional e idêntico à essência de Deus¹⁵.

Além disso, sendo Deus perfeito, suas operações tendem somente para Ele mesmo, logo, tudo o que ele faz tem como fim a si mesmo: Ele é o princípio e o fim¹⁶.

Ademais, sendo Deus puramente intelectual, todas as suas ações serão ordenadas segundo a Razão divina, que é o exemplar do qual tudo é feito¹⁷. E, uma vez que todas as ações de Deus são governadas pela sua Razão, a Lei eterna será a lei que tudo rege, segundo a perspectiva da providência, ou aquela a partir da qual tudo foi feito, segundo a perspectiva da criação¹⁸.

Segundo Tomás de Aquino, um dos pressupostos para que uma lei seja lei, além de ser algo da razão, é que ela seja promulgada¹⁹. Sendo eterna essa lei, já que possui identidade essencial a Deus, ela não poderia ser promulgada às criaturas existentes, uma vez que estas não são eternas. Como isso então se daria?

A Lei eterna existe na mente divina como a forma a partir da qual tudo foi feito por semelhança, assim como na mente do artista há exemplar dos artefatos que ele produz²⁰. E como não se poderia entender a forma da ordem universal sem a noção precisa dos elementos que a constitui, logo, é necessário afirmar que a Lei eterna/a razão divina concebe previa e eternamente a forma de cada criatura²¹.

Desse modo, a lei eterna que rege toda a criação não é promulgada a seres existentes, mas ao próprio Deus, pois, na medida em que

¹⁵ Cf. *S. theol.* I^aII^{ae}, q. 93, a. 1.

¹⁶ Cf. *S. theol.* I^a, q. 2, a. 3; q. 5, a. 1; *S.c.G.* II, c. 21-22; III, c. 17, n. 6.

¹⁷ Cf. *S. theol.* I^a, q. 4, a. 3; q. 16, a. 5, ad 2; I^aI^{ae}, q. 91, a. 1; q. 93, a. 1.

¹⁸ Cf. Budziszewski, 2014, p. 169.

¹⁹ Cf. *S. theol.* I^aII^{ae}, q. 90, a. 4.

²⁰ Cf. *S. theol.* I^a, q. 15, a. 1.

²¹ Cf. *S. theol.* I^aII^{ae}, q. 91, a. 1, ad. 1; q. 93, a. 2; q. 93, a. 1.

ela já contém em si mesma as formas das coisas, os seres são previa e eternamente conhecidos por Deus²². Assim, a proclamação da Lei eterna é a concepção interna que a mente divina possui das formas que constituem a ordem universal da criação²³.

Logo, na própria forma de uma determinada criatura já existe a impressão da Lei eterna. E é assim que uma determinada criatura obedece à Lei eterna, agindo de acordo com a sua forma, isto é: com a sua natureza²⁴.

Assim, já podemos concluir que conhecer a forma/natureza da coisa é conhecer a ordem que a lei eterna proclamou a esta determinada substância²⁵.

O que seria então uma lei natural? Uma lei, uma ordem, um preceito da razão que existe por natureza²⁶: o que só pode acontecer com os seres que são naturalmente racionais, como o ser humano — que é o principal enfoque de Tomás de Aquino ao tratar da lei natural. Ora, os seres racionais obedecem à Lei eterna segundo essa sua natureza, logo, eles seguem a Lei eterna através do conhecimento que eles possuem da própria Lei eterna²⁷. Mas para conhecer o que a Lei eterna proclamou para o ser humano é preciso conhecer a sua natureza, portanto é num conhecimento antropológico que se fundamenta a lei natural²⁸.

No ato criador, cada forma recebe o seu ser a partir de um princípio exterior a sua própria forma. E como o ser é recebido segundo a

²² Cf. *S. theol.* I^aII^{ae}, q. 91, a. 1, ad. 1.

²³ Cf. *S. theol.* I^a, q. 43, a. 1; I^aI^{ae}, q. 91, a. 1; q. 93, a. 1.

²⁴ Cf. *De ver.* q. 13, a. 1, ad. 2: “*ut ipsa impressio sit eius natura*”.

²⁵ *S. theol.* I^aII^{ae}, q. 74, a. 7: “*Manifestum est autem quod actus humani regulari possunt ex regula rationis humanae, quae sumitur ex rebus creatis, quas naturaliter homo cognoscit.*”.

²⁶ “*promulgatio legis naturae est ex hoc ipso quod Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam*” (*S. theol.*, I^aII^{ae}, q. 90, art. 4, ad 1). Cf. *De decem praeceptis*, proem.

²⁷ Cf. *S. theol.*, I^aII^{ae}, q. 91, a. 2, ad. 3.

²⁸ Cf. *De ver.*, q. 21, a. 3, ad. 3.

forma, todas as coisas obedecerão à Lei eterna através de atos/operações próprias de sua forma²⁹.

2.2 Os fins das operações naturais como os primeiros inteligíveis

Contudo, esses atos/operações próprias da forma não se identificam com o seu ser recebido, pois, se assim fosse, as suas operações dariam o ser a sua própria forma, o que evidentemente não acontece; por exemplo: não existimos porque pensamos, antes, é o contrário que acontece³⁰.

Por outro lado, as operações/atos da forma não se identificam com a própria forma³¹, porque, se assim fosse, todas as operações já estariam em ato pela simples geração da forma; o que evidentemente não acontece; por exemplo: uma criança recém nascida não possui em ato as operações decorrentes do seu intelecto ou das suas potências apetitivas.

Devido à desigualdade entre o ser da coisa e o fim último da criação, entre o ente finito e o ente absoluto³², que é Deus, as operações, que não são o ser recebido nem a sua forma natural, buscam justamente complementar o ato de ser recebido pela forma, de modo a realizar o fim último da criação, que é Deus³³.

Mas se as operações não são a própria forma, o que elas são? Dirá Tomás de Aquino: são propriedades essenciais, propriedades decorrentes da essência da coisa. Ora, o próprio (a propriedade) é dos

²⁹ Cf. *S. theol.* I^aII^{ae}, q. 91, a. 5; q. 74, a. 7.

³⁰ Cf. *S. theol.*, I^a, q. 3, a. 4.

³¹ *De ver.* q. 27, a. 2: “*Et ideo, sicut in rebus naturalibus est aliud natura ipsa quam inclinatio naturae, et eius motus vel operatio.*”. In *De caelo*, II, lect. 4, n. 5: *forma est actus primus, operatio autem est actus secundus.*

³² Cf. *De ente*, c. 4, n. 53; *S. theol.*, I^a, q. 3, a. 4.

³³ Cf. *S.c.G.*, III, c. 19.

cinco universais, dos predicáveis, que são utilizados para definir alguma coisa: gênero, diferença, espécie, próprio e acidente³⁴.

Como nós conhecemos as propriedades decorrentes de uma essência? Da mesma forma como conhecemos qualquer universal, através da abstração; ou seja: através de uma operação intelectual que transforma em ato o universal que está apenas em potência na natureza das coisas³⁵. Para Tomás de Aquino, não existem universais em ato fora de um intelecto³⁶; logo, para que o intelecto tenha um objeto para a sua apreensão, é preciso antes que esses objetos sejam levados ao ato, e, portanto, retirados de suas condições materiais.

Essa operação/ato do intelecto, como que “ilumina” as coisas, para o que o próprio intelecto possa “ver” o universal ali presente nas condições materiais³⁷.

Utilizemos o exemplo do ser humano, que é o nosso enfoque: trata-se de substância corporal animada, e, portanto, possui uma alma nutritiva, com certa dimensão, que precisa ingerir nutrientes, crescer, etc. Além disso, por ser uma substância animada sensível, é um animal, e, portanto, conhece através dos cinco sentidos, possui apetite sensitivo, se reproduz através da união de um macho e de uma fêmea, cuida da sua prole, etc. Ademais, por ser um animal racional, é um ser humano, e, portanto, ri, pensa, calcula, sofre, tem vontade, faz sociedade para suprir suas necessidades, etc.

Ora, mas é uma capacidade muito poderosa conhecer a natureza mesma das coisas. E, de fato, esta potência foi considerada como

³⁴ Cf. *S. theol.* I^a, q. 77, a. 1, ad. 5.

³⁵ “*phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem;*” (*S. theol.*, I^a, q. 84, a. 6).

³⁶ Cf. *S. theol.*, I^a, q. 54, a. 4.

³⁷ “*praeter lumen intellectuale in nobis, exiguntur species intelligibiles a rebus acceptae, ad scientiam de rebus materialibus habendam; ideo non per solam participationem rationum aeternarum de rebus materialibus notitiam habemus, sicut Platonici posuerunt*” (*S. theol.*, I^a, q. 84, a. 5). “*illud superius et nobilius agens quod vocat intellectum agentem, de quo iam supra diximus, facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia in actu, per modum abstractionis cuiusdam*” (*S. theol.*, I^a, q. 84, a. 6).

divina por muitos autores antigos e medievais, como Platão, Agostinho³⁸, Tomás de Aquino, Averróis, etc. Aristóteles, por sua vez, a comparava a uma luz³⁹.

Essa capacidade de conhecer a própria natureza das coisas advém, segundo Tomás de Aquino, de uma iluminação divina⁴⁰ (diferente daquela de Agostinho, mas ainda assim uma luz que participa na luz do intelecto divino). Deus cria as criaturas racionais para que elas possam obedecer à Lei eterna através do conhecimento das operações naturais que Deus mesmo proclamou para as coisas. Ou seja, o mesmo ser que criou a natureza das coisas, criou também as criaturas racionais com a capacidade para conhecer essas mesmas coisas.

Iluminação, portanto, tem como fundamento a obediência à Lei eterna. E para que isso aconteça, Deus concede aos seres racionais a capacidade de conhecer as coisas que Ele mesmo criou. Contudo, há de se fazer uma observação: essa iluminação não significa uma impressão divina das próprias formas ou ideias na mente humana, mas “apenas” da capacidade de abstrair-las a partir das substâncias materiais e de transformá-las em ato para o intelecto. O conteúdo, portanto, advém da realidade sensível⁴¹.

Como se pode notar, esse conhecimento é teórico, mas os preceitos da lei natural, diz Tomás de Aquino, são proposições da razão prática. Ora, como a razão prática tem como fim uma obra a ser realizada, seus objetos/conhecimentos possuem a noção de fim, de bens⁴². Logo, devemos conhecer não somente as operações naturais, mas os fins aos quais elas seguem.

³⁸ Cf. *S. theol.*, I^a, q. 79, a. 3; Grabmann. 1993, p. 32-33.

³⁹ Cf. *De spirit. creat.*, c. 10; *S. theol.*, I^aII^{ae}, q. 91, a. 2.

⁴⁰ Cf. *S. theol.*, I^a, q. 79, a. 4; 84, a. 5; 89, a. 3, ad. 1.

⁴¹ “*praeter lumen intellectuale in nobis, exiguntur species intelligibiles a rebus acceptae, ad scientiam de rebus materialibus habendam; ideo non per solam participationem rationum aeternarum de rebus materialibus notitiam habemus, sicut Platonici posuerunt*” (*S. theol.*, I^a, q. 84, a. 5).

⁴² Cf. *De ver.*, q. 21, a. 1; *S. theol.*, I^a, q. 5, a. 4, ad. 1; q. 6, a. 1, ob. 2, ad. 2; I^aII^{ae}, q. 29, a. 5.

Para que algo seja fim de alguma coisa, é preciso que ele apeteça os seus princípios internos de operação, ou seja, as suas inclinações. Ora, todo movimento/operação, é uma passagem da potência ao ato, com início, meio e fim: o princípio da operação é a inclinação, o movimento mesmo é a operação, e o fim/repouso é a sua perfeição/ato completo. Logo, é o ato completo o principal apetecível, ou seja: a perfeição⁴³.

É por isso que Tomás de Aquino fundamenta a apreensão dos bens naquilo para o qual o homem tem inclinação natural: porque a inclinação é o princípio da operação cujo término é uma perfeição, ou seja, um bem. Vejamos como essa apreensão é realizada pela razão.

Como tudo que é ente está em alguma medida já em ato, tudo está, em alguma medida “perfeito”. Logo, todo ente, e toda forma natural será alguma medida da sua perfeição⁴⁴, isto é: uma medida de seu bem natural.

Ora, o fato de ser uma medida, não implica que a noção de fim (que o bem) seja diferente⁴⁵. É o mesmo bem, diferindo apenas como o imperfeito ao perfeito, a potência ao ato. Assim como o menino e o adulto, que não diferem segundo o seu fim, possuem o mesmo bem natural.

Diz Tomás de Aquino, na esteira de Aristóteles, “Como a potência e o ato dividem o ente e qualquer gênero de ente, é preciso que um e outro se refiram ao mesmo gênero” (*S. theol.*, I^a, q. 77, a. 1). Portanto, ao conhecer o ente, conhece-se o também o seu bem, o bem do ente (é este um dos momentos em que se fundamenta a conversibilidade entre o ente e o bem)⁴⁶. Dessa forma, a inclinação (princípio), a operação (movimento) e a sua perfeição (fim) possuem a mesma noção, diferindo apenas na medida de sua atualidade.

⁴³ Cf. *S. theol.*, I^aII^ae, q. 23, a. 4; q. 25, a. 2; q. 26, a. 2.

⁴⁴ Cf. *S. theol.*, I^a, q. 5, a. 1.

⁴⁵ Cf. Brock, 2010, p. 243.

⁴⁶ Cf. *De ver.* q. 21, a. 1.

2.3 A tríade das inclinações e preceitos: *S. theol.*, I^aII^{ae}, q. 94, a. 2

Na *S. theol.*, I^aII^{ae}, q. 94, a. 2, Tomás de Aquino diz que a ordem dos preceitos da lei natural segue a ordem das inclinações naturais⁴⁷: as inclinações segundo a substância, segundo o gênero, e segundo a espécie.

Como se pode notar, essa ordem ela vai do conceito mais universal para o menos universal (conforme ilustrado na árvore de Porfírio)⁴⁸. Ora, é desta mesma forma que procede o conhecimento intelectual: do mais para o menos universal⁴⁹.

Esses universais definem a essência da coisa, mas sabemos que as operações são as propriedades decorrentes da essência. Por isso, de cada um destes universais, Tomás de Aquino apresenta as propriedades segundo as quais os preceitos serão derivados.

Qual as propriedades da substância corporal animada? possui uma alma nutritiva, com certa dimensão, que precisa ingerir nutrientes, crescer, etc. Agora, qual o fim dessas operações? Existir, conservar o ser segundo a sua natureza, etc⁵⁰.

Qual a propriedade do animal? Possuir conhecimento sensitivo, apetite sensitivo, se reproduzir através da união de um macho e de uma fêmea, cuidar da sua prole, etc. E o fim dessas operações? Unir-se macho e fêmea para a procriação, educar a prole, etc⁵¹.

⁴⁷ Cf. *S. theol.*, I^aII^{ae}, q. 94, a. 2.

⁴⁸ “*Substantia est quidem et ipsa genus, sub hac autem est corpus, sub corpore vero animatum corpus, sub quo animal, sub animali vero rationale animal, sub quo homo, sub homine vero Socrates et Plato et qui sunt particulares homines. Sed horum substantia quidem generalissimum est et quod genus sit solum, homo vero specialissimum et quod species solum sit; corpus vero species quidem est substantiae, genus vero corporis animati; et animatum corpus species quidem est corporis, genus vero animalis. [...] Quemadmodum igitur substantiae quae, cum suprema sit, eo quod nihil sit supra eam, genus erat generalissimum, sic et homo, cum sit species postquam non sit alia species neque aliquid eorum quae possunt dividi, sed solum individuum — individuum enim est Socrates et Plato — species erit sola, et ultima species et, ut dictum est, specialissima*” (Porphyrii, *Isagoge*, II, n. 6, 7, *translatio Boethii*).

⁴⁹ Cf. *S. theol.*, I^a, q. 85, a. 3.

⁵⁰ Cf. *S. theol.*, I^aII^{ae}, q. 94, a. 2.

⁵¹ Cf. *S. theol.*, I^aII^{ae}, q. 94, a. 2.

Qual a propriedade dos humanos? Ele ri, pensa, calcula, sofre, tem vontade, faz sociedade para suprir suas necessidades, etc. E qual o fim dessas operações? Buscar conhecer o ato puro, buscar aquilo que satisfaz todos os seus apetites por completo, viver em sociedade, etc⁵².

3 Considerações finais

Iniciamos e desenvolvemos nossa apresentação com uma breve história das contribuições acadêmicas que dizem respeito ao conhecimento dos primeiros preceitos da lei natural. Muito do que se desenvolveu após isso deve-se à suspeita moderna que paira sobre a capacidade do ser humano em conhecer os princípios que regem a natureza, dividindo o sujeito e o seu objeto de conhecimento, e posteriormente os fatos dos juízos de valor. Para a doutrina tomasiana da lei natural, esse é um falso problema, desde que considerade os seus fundamentos teológicos. Tais fundamentos estão expressos na primeira parte do desenvolvimento, sobre “A Razão divina e as operações naturais”. Nela, procuramos mostrar a autoridade qual parte especificamente da natureza das coisas manifesta a razão divina, medida e regra a partir da qual tudo se diz verdadeiro e falso, certo e errado. Na segunda parte do desenvolvimento, sobre “Os fins das operações naturais como os primeiros inteligíveis”, procuramos chamar a atenção para duas coisas: primeiro, para a capacidade do intelecto agente, que participando na luz do intelecto divino, apreende aquilo que o próprio Deus conhece, ou seja, a natureza das coisas criadas por Ele; e, em seguida, para as operações naturais, vistas enquanto propriedades decorrentes da essência das coisas, isto é, como universais, e, portanto, objetos apropriados para as primeiras concepções do intelecto. E, por fim, na terceira parte do desenvolvimento, sobre “A tríade das inclinações e preceitos”, procuramos mostrar como as propriedades decorrentes das coisas são

⁵² Cf. *S. theol.*, I^aII^{ae}, q. 94, a. 2.

as principais concepções utilizadas por Tomás de Aquino para a formulação dos primeiros preceitos da lei natural.

Referências

- ARISTÓTELES. *Organon IV – Analíticos Posteriores*. Trad. Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Ed., 1987.
- BUDZISZEWSKI, J. *Commentary on Thomas Aquinas's Treatise on Law*. Cambridge University Press, New York, 2014.
- FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Clarendon Press, 1980.
- GRABMANN, M. A. Quaestio de Ideis de Santo Agostinho: seu significado e sua repercussão medieval. In: *Cadernos de Trabalho Cepame*, v. 2, n. 1, p. 29-41, 1993. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ctcepame/article/view/115143>. Acesso em: 21 jan. 2025.
- MARITAIN, J. *Les Droits de l'Homme et la Loi Naturelle*. New York: De la Maison Française, 1942.
- MATCHULAT, J. *Thomas Aquinas on natural inclinations: Metaphysical background, philosophical anthropology, and relation to good and precepts*. *Esercizi Filosofici*, Edizioni Università di Trieste: Trieste, Italia: v. 16, p. 124-127, 2021.
- MCINERNEY, R. The basic principles of Natural Law. In: *The American Journal of Jurisprudence*, v. 25, n. 1, 1980, p. 1-15.
- S. THOMAE DE AQUINO. *Collationes in decem praeceptis*. In: S. Thomae de Aquino, *Opera Omnia: recognovit et instruxit Enrique Alarcón autômato electrónico Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes a MM A.D.* Pamplona: Fundación Tomás de Aquino, 2019. Disponível em: www.corpusthomisticum. Acesso em: 21 jan. 2025.
- S. THOMAE DE AQUINO. *Quaestiones disputatae de veritate*. In: S. Thomae de Aquino, *Opera Omnia: recognovit et instruxit Enrique Alarcón autômato electrónico Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes a MM A.D.* Pamplona: Fundación Tomás de Aquino, 2019. Disponível em: www.corpusthomisticum. Acesso em: 21 jan. 2025.
- S. THOMAE DE AQUINO. *Scriptum Super Sententiis*. In: S. Thomae de Aquino, *Opera Omnia: recognovit et instruxit Enrique Alarcón autômato electrónico Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes a MM*

- A.D. Pamplona: Fundación Tomás de Aquino, 2019. Disponível em: www.corpusthomisticum. Acesso em: 21 jan. 2025.
- S. THOMAE DE AQUINO. *Sententia libri de sensu et sensato*. In S. Thomae de Aquino, Opera Ominia: recognovit et instruxit Enrique Alarcón autômato electronico Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes a MM A.D. Pamplona: Fundación Tomás de Aquino, 2019. Disponível em: www.corpusthomisticum. Acesso em: 21 jan. 2025.
- S. THOMAE DE AQUINO. *Sententia libri Metaphysicae*. In S. Thomae de Aquino, Opera Ominia: recognovit et instruxit Enrique Alarcón autômato electronico Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes a MM A.D. Pamplona: Fundación Tomás de Aquino, 2019. Disponível em: www.corpusthomisticum. Acesso em: 21 jan. 2025.
- SCHIMIDT, R. W. *The domain of logic according to Saint Thomas Aquinas*. Martinus Nijhoff: The Hague, 1966.
- BROCK, S. L. *Natural inclination and the Intelligibility of the good in Thomistic natural law*. Vera Lex, VI.1-2 (Winter 2005): 57-78
- ELDERS, L. J. *Nature as the basis of moral actions*. Jacques Maritain Center: Thomistic Institute, 2001. Disponível em: <https://www3.nd.edu/~maritain/jmc/ti01/elders.htm>. Acesso em: 21 jan. 2025.
- FINNIS, J. M. *Natural Law and the "Is"-"Ought" Question: An Invitation to Professor Veatch*. 26 Cath. Law. 266 (1980-1981).
- FINNIS, J. M.; GRISEZ, G. *The Basic Principles of Natural Law: A Reply to Ralph McInerny*. 26 Am. J. Juris. 21 (1981).
- GRISEZ, G., *First Principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa Theologiae, 1-2, Question 94, Article 2, TheNote*. (1965). Natural Law Forum. Paper 107.
- JENSEN, S. *Knowing the Natural Law: from precepts and inclinations to deriving oughts*. Washington: The Catholic University of America Press, 2015.
- MCINERNY, R. *The basic principles of Natural Law*. In: *The American Journal of Jurisprudence*, v. 25, n. 1, 1980, p. 1-15.
- PORPHYRE. *Isagoge, texte grec, translatio Boethii*. Trad. A. de Libera; A. P. Segonds. Paris, Vrin, 1998, 1).
- TOMÁS DE AQUINO. *Comentários aos Segundos Analíticos*. Campinas: Unicamp, 2021.

- TOMÁS DE AQUINO. *Suma contra os gentios*. Trad. Joaquim F. Pereira *et al.* São Paulo: Loyola, 2015-2016. 4v.
- TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. Trad. Carlos-Josaphat P. de Oliveira *et al.* São Paulo: Loyola, 2009-2015. 9 v.
- VEATCH, H. *Natural Law and the "Is" – "Ought" Question*. The Catholic Lawyer, V. 26, n. 4, 1981, 251-265.

Considerações sobre a ética na antropologia e na política de Ockham

Cláudio André Lottermann¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.174.12>

1 Introdução

Guilherme de Ockham, grande pensador franciscano da Escolástica, desenvolveu uma reflexão ética original. Neste trabalho pretendemos indicar alguns pontos importantes da ética ockhamiana, a saber, os elementos basilares da norma moral subjetiva, mostrando a relação existente entre o tema desenvolvido por Ockham na obra filosófico-teológica com sua argumentação feita na obra política, sem a pretensão de exaurirmos todo o assunto.

2 Continuidade dos dois blocos de escritos

A inteira obra de Ockham pode ser dividida em dois grandes blocos de escritos (alguns comentadores dividem em três): filosófico-teológicos, denominados pela edição crítica de *Opera Philosophica* e *Opera Theologica*, e polêmico-políticos, denominado pela edição crítica de *Opera Politica*. O primeiro bloco foi compilado, em sua maior parte,

¹ Doutor em Filosofia pela *Pontificia Universitas Antonianum* (Roma-Itália). Professor na Universidade São Francisco (Bragança Paulista-SP) e na Escola Superior de Teologia e Espiritualidade Franciscana (Porto Alegre-RS). E-mail: freiclau@yahoo.com.br

antes de 1324, ano em que Guilherme de Ockham foi chamado a Avinhão pelo Papa João XXII.

Essa convocação se deve à denúncia de João Lutterell, ex-chanceler da Universidade de Oxford, contra Ockham. Na verdade, o interesse principal de Lutterell era recuperar o seu prestígio, depois de sua deposição da cátedra universitária (Kelley, 1987, p. 3). A partir dos escritos ockhamianos, Lutterell compôs um libelo com 56 artigos indicados com suspeita de heresia e os entregou a João XXII. Foi nomeada uma comissão para fazer a análise dos artigos suspeitos e estabelecer um parecer sobre eles. Porém, a comissão não chegou a finalizar o seu trabalho antes de 1328 e, conseqüentemente, Ockham não foi condenado por causa desses artigos (Eguren, 2020, p. 101-105).

Em sua estadia em Avinhão, Ockham encontrou Miguel de Cesena, então Ministro Geral da Ordem dos Frades Menores, o qual foi chamado a Sede Papal para averiguar a questão da pobreza franciscana. João XXII condenava a posição da Ordem dos Frades Menores, que sustentava a pobreza radical, corroborada pelas Bulas dos Papas anteriores e reafirmada no Capítulo Geral de Perúgia, em 1322. A principal divergência era o tema do *usus pauper*: segundo os franciscanos, eles poderiam fazer uso dos bens sem ter posse sobre eles, algo que João XXII rechaçava (Damiata, 1978, p. 361-390). Em 1327, Miguel de Cesena finalmente chegou a Avinhão. A relação com o então Papa foi se complicando cada vez mais. Em 26 de maio de 1328, Guilherme de Ockham, Miguel de Cesena, Francesco de Ascoli e Bonagrazia de Bér-gamo decidiram escapar da Cúria Papal. Os quatro frades buscaram refúgio com o imperador Luís da Baviera, e se estabeleceram em Munique até o fim de suas vidas. Ockham se tornou uma espécie de porta-voz das ideias do grupo (Eguren, 2020, p. 107-108).

Os escritos ockhamianos a partir da fuga de Avinhão são de caráter polêmico-político e não são escritos acadêmicos. Recentemente, foram editados pelas Universidades de Manchester e de Oxford e classificados como *Opera Politica*. Fundamentalmente visam defender a

posição dos frades a favor da pobreza franciscana e combater as ideias de João XXII, o qual o grupo de frades entende ser um herege. Segundo o nosso modo de ver, esses escritos possuem a sua importância e validade, apesar do aspecto polêmico e crítico. Neles se encontra realmente o pensamento do *Venerabilis Inceptor* (alcunha de denominação de Guilherme de Ockham, por não ter iniciado a atividade de mestre ou professor, permanecendo como um Venerável Iniciador (cf. Ghisalberti, 1996, p. 14). Nos escritos polêmico-políticos são abordados igualmente temas filosóficos (Lottermann, 2024, p. 182-201).

Portanto, somos da opinião que existe uma continuidade na obra ockhamiana e não uma separação total dos dois blocos de escritos. Refutamos a ideia de alguns comentadores, como Richard Scholz, na obra *Wilhelm von Ockham als politischer Denker und sein Breviloquium de principatu tyrannico* (1944, p. 17), o qual separa radicalmente os dois blocos de escritos, a ponto de afirmar que neles se encontram dois “Ockhams” diferentes. A unidade entre todos os escritos, a nosso modo de ver, se manifesta a partir da pessoa e da *forma mentis* de Ockham (Damiata, 1979, p. 26-27). Ao mesmo tempo, vemos que existem temas que são desenvolvidos nos escritos filosófico-teológicos e que também são abordados nos escritos polêmico-políticos, como o tema da ética ockhamiana.

3 A ética nos escritos filosófico-teológicos

Desenvolver toda a reflexão ética ockhamiana na obra filosófica e teológica seria um trabalho árduo e que demandaria muito tempo. Por isso, vamos abordar o tema da norma moral subjetiva nos escritos “antropológicos” e estabelecemos sua ligação com os escritos polêmico-políticos. A norma moral objetiva consiste fundamentalmente no mandamento e na ordem de Deus, o qual a pessoa humana livremente aceita ou não. A norma moral subjetiva é composta por três elementos fundamentais: a vontade livre, a reta razão (*recta ratio*), e o concurso de

outras circunstâncias. Esse trinômio forma o fundamento de toda a ação moral, segundo Guilherme de Ockham: “Moral é entendida mais estreitamente para hábitos ou atos sujeitos ao poder da vontade segundo o natural ditame da razão e segundo outras circunstâncias” (Ockham, 1980, p. 177, trad. nossa).

Para Ockham e para grande parte dos pensadores franciscanos, o tema da liberdade da vontade é fundamental. A liberdade humana está fundamentada na liberdade divina: Deus é sumamente livre e a pessoa humana, como criatura, também é dotada de vontade livre. A liberdade e a vontade estão interligadas, a ponto de formarem uma coisa só. O *Venerabilis Inceptor* afirma: “[A liberdade] é um termo conotativo que significa a própria vontade, isto é, a natureza intelectual, indicando que algo pode ser feito contingentemente por essa vontade” (Ockham, 1977, p. 344, trad. nossa). É somente por causa da vontade livre que é possível falar da moralidade de um ato. Segundo Ockham, essa questão é confirmada por Aristóteles:

Somente o ato da vontade é virtuoso. É provado: pois só ato da vontade é louvável ou vituperável; portanto somente ele é virtuoso. Desse modo, somente o hábito gerado por tal ato é virtuoso. Isto é confirmado pelo Filósofo, no III livro da Ética, onde ele diz que nenhum ato é vituperável a não ser que ele esteja em nosso poder (Ockham, 1982, p. 366, trad. nossa).

Além da vontade livre, existe uma outra dimensão fundamental moral subjetiva: a reta razão (*recta ratio*), também conhecida como prudência (*prudentia*). Apenas a vontade livre seria incapaz de escolher o que é bom para o ser humano. A reta razão auxilia na orientação da vontade, sem, porém, determinar a escolha. É a reta razão que delimita e orienta o agir moral. Ela está em consonância com a lei suprema dada por Deus através da Revelação. A *prudentia* atua como mediadora entre a Revelação e a vontade livre (Ockham, 1982, p. 351-428; Ghisalberti, 1996, p. 234-236).

O terceiro elemento do agir moral é o concurso de outras circunstâncias, entendidas como o modo e a conveniência nos quais foi efetivada uma ação. As circunstâncias não são deduzidas, mas conhecidas através da experiência. Formam uma unidade com o ato moral e podem ser definidas como objetos parciais dele. São elas: o fim, o lugar, o tempo, etc. Afirma o *Venerabilis Inceptor*: “Todas as circunstâncias requeridas ao ato são causas parciais imediatas necessariamente requeridas ao ato perfeitamente virtuoso” (Ockham, 1982, p. 388, trad. nossa).

É interessante notar que, segundo Ockham, cada ação moral deve ser vista em sua singularidade (Lottermann, 2024, p. 162-173). Por isso, a importância de se conhecer a intenção do sujeito que pratica uma determinada ação e não fazer um julgamento a partir de critérios extrínsecos. Pois, atos semelhantes aparentemente podem ter intenções bem diferentes, como é o caso de ir à igreja: alguém pode ir com boa ou má intenção. Portanto, através da reta razão, da vontade livre e do concurso de outras circunstâncias se determina a moralidade de uma ação (Ockham, 1980, p. 254; Borges, 2020, p. 30-31).

4 A ética nos escritos polêmico-políticos

Os três elementos basilares da norma moral subjetiva de Ockham também podem ser individuados em seus escritos políticos, a saber, a vontade livre, a reta razão e o concurso de outras circunstâncias.

Segundo Ockham, o ser humano vivendo em sociedade, é um ser dotado de vontade livre para poder determinar o seu futuro. A lei cristã é uma lei de liberdade (*Lex christiana est lex libertatis*) — escreve o *Venerabilis Inceptor* no *Breviloquium de principatu tyrannico* (Ockham, 1997, p. 113), e em diversas partes de sua obra política (Lottermann, 2024, p. 222). A lei evangélica ou a lei cristã impede os cristãos e, também os cidadãos, de se tornarem servos de alguém, nem mesmo do Papa. Nesse sentido, se fundamenta a crítica à plenitude do poder do

Papa, conhecida como crítica à *plenitudo potestatis* (Borges, 2018, p. 63-77). Para Ockham, o poder papal deve se referir apenas às coisas espirituais e deve outorgar a vontade livre dos cristãos, assim como o governo civil deve corroborar a vontade livre dos cidadãos. Também na *Opera Politica* se enfatiza a liberdade divina como fundamento da liberdade humana:

Deus pôde e pode fazer muitas coisas que não fez e nem faz, e poderia não fazer. Portanto, muitas coisas puderam e podem acontecer diversamente do que aconteceram e acontecem, e, em consequência, nem tudo acontece necessariamente, mas diversas coisas acontecem contingentemente (Ockham, 1963, p. 719, trad. nossa).

A reta razão deve ser utilizada pelo governo eclesiástico e civil, e igualmente por todos os cidadãos, em vista do bem comum. Nesse sentido, a autoridade deve sustentar a liberdade e o bem comum de todas as pessoas. Em suma, a autoridade é um serviço (Damiata, 1979, p. 389-390). Afirma Ockham:

O governante, no predito governo real, pode recorrer aos súditos e usar quaisquer bens deles como lhe aprouver, em razão do bem comum, mas não pode usá-los como desejar em proveito próprio, porque os súditos não são servos dele, mas gozam de liberdade natural, dado que faz parte da liberdade natural que ninguém possa usar as pessoas livres em sua própria utilidade, mas não é contra a liberdade natural que alguém razoavelmente recorra às pessoas livres em proveito do bem comum, posto que qualquer um tem a obrigação de fazer o bem comum preceder ao bem particular (Ockham, 2011, p. 177, trad. nossa).

A reta razão está em sintonia com o direito divino, ou seja, direito que regia a condição humana antes do pecado original. Ela está em consonância também com os dados da Revelação. Afirma Ockham:

É chamado de direito divino (*ius poli*) a equidade natural, que sem alguma ordem humana ou ordem puramente divina é consona com a reta razão, é consona quer com a reta razão puramente natural, ou é

consona com a reta razão tomada por aquelas coisas que são reveladas a nós por Deus (Ockham, 1963, p. 556, trad. nossa)

O último elemento que caracteriza a moralidade da ação é o concurso de outras circunstâncias. O argumento que indica esse elemento nos escritos políticos se encontra na referência ockhamiana aos poderes do papa. Um é o poder regularmente utilizado (*regulariter*), e o outro é o poder utilizado em determinadas circunstâncias (*casualiter*). O poder *casualiter* (nesse caso espiritual e temporal) pode ser utilizado pelo Papa na circunstância em que a autoridade civil esteja vacante ou impedida de cumprir uma determinada ação. Porém, a ação do Sumo Pontífice sempre deve ser em vista do bem comum. Ockham exemplifica:

A razão natural ordena, de sua parte, que se o servo vir seu senhor querendo suicidar-se com a própria espada, não deve o servo de modo algum julgar-se fiel, se, mesmo se com violência, não retirar a espada das mãos do senhor. Deste modo, casualmente (*casualiter*), o servo adquire poder sobre o senhor, e se não exercer este poder, com justiça deve ser reputado como infiel (Ockham, 1997, p. 201, trad. nossa).

5 Considerações finais

Pelo exposto, concluímos que não existe uma separação radical entre os escritos filosófico-teológicos e os escritos polêmico-políticos de Ockham. A prova disso é o tema que procuramos desenvolver nesse trabalho: os elementos fundamentais da norma moral subjetiva, dentro da reflexão ética ockhamiana, estão presentes nos dois blocos de escritos. De fato, a obra do *Venerabilis Inceptor* apresenta uma grande coerência interna e oferece temas e argumentos interessantes para a vida em sociedade.

Referências

- BORGES, William Saraiva. *A liberdade religiosa e política: um estudo a partir do III Dialogus* de Guilherme de Ockham. Porto Alegre: Fi, 2018. Disponível em: <https://guaiaca.ufpel.edu.br/handle/prefix/6987>. Acesso em: 31 jan. 2025.
- BORGES, William Saraiva. As implicações morais do antirrealismo nominalista de Guilherme de Ockham. In: *Revista Seara Filosófica*, v. 20, p. 16-35, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/searafilosofica/article/view/19341>. Acesso em: 31 jan. 2025.
- DAMIATA, Marino. *Guglielmo d'Ockham: povertà e potere. Il potere come servizio. Dal principatus dominativus al principatus ministrativus*. Firenze: Edizioni Studi Francescani, 1979. vol. 2.
- DAMIATA, Marino. *Guglielmo d'Ockham: povertà e potere. Il problema della povertà evangelica e francescana nel sec. XIII e XIV. Origine del pensiero politico di G. d'Ockham*. Firenze: Edizioni Studi Francescani, 1978. vol. 1.
- EGUREN, Esteban Peña. *A filosofia política de Guilherme de Ockham: a relação entre Potestade Civil e Potestade Eclesiástica – Estudos sobre o “Dialogus Pars III”*. Trad. Pedro Leite Júnior, William Saraiva Borges. Pelotas: Ed. UFPel, 2020. Disponível em: http://guaiaca.ufpel.edu.br/bitstream/prefix/6676/1/A_Filosofia_politica_de_Guilherme_de_Ockham.pdf. Acesso em: 31 jan. 2025.
- GHISALBERTI, Alessandro. *Guglielmo di Ockham*. Milano: Vita e Pensiero, 1996.
- KELLEY, Francis. Ockham: Avignon, before and after. In: HUDON, A.; WILKS, M. (org.). *From Ockham to Wyclif*. Oxford: Basil Blackwell, 1987. p. 1-18.
- LOTTERMANN, Cláudio André. *O singular em Ockham: ontologia, antropologia, política*. Petrópolis: Vozes, 2024.
- OCKHAM, Guillelmus de. Breviloquium de principatu tyrannico. In: *Opera Politica*, IV. Ed. Hilary Seton Offler. Oxford: The British Academy; Oxford University Press, 1997, p. 98-260.
- OCKHAM, Guillelmus de. *Dialogus – Part 2; Part 3, Tract 1*. In: *Opera Politica*, VIII. Ed. Jan Ballweg, John Kilcullen, Volker Leppin and John Scott. Oxford: The British Academy; Oxford University Press, 2011.

- OCKHAM, Guillelmus de. *Opus nonaginta dierum: capitula 7-124*. In: *Opera Politica*, II. Ed. Hilary Seton Offler et al. Manchester: Manchester University Press, 1963, p. 375-858.
- OCKHAM, Guillelmus de. *Quaestiones in Librum Tertium Sententiarum: Reportatio*. In: *Opera Theologica*, VI. Ed. Franciscus Kelley et Girardus Etzkorn. New York: The Franciscan Institute, 1982.
- OCKHAM, Guillelmus de. *Quodlibeta septem*. In: *Opera Theologica*, IX. Ed. Joseph Wey. New York: The Franciscan Institute, 1980.
- OCKHAM, Guillelmus de. *Scriptum in Librum Primum Sententiarum: Ordinatio, distinctiones IV-XVIII*. In: *Opera Theologica*, III. Ed. Girardus Etzkorn. New York: The Franciscan Institute, 1977.
- SCHOLZ, Richard. *Wilhelm von Ockham als Politischer Denker und sein Breviloquium de principatu tyrannico*. Stuttgart: Hiersemann, 1944.

Estética medieval e embates políticos entre Franciscanos e Dominicanos na obra *O Nome da Rosa*

Cristiano Dias da Silva¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.174.13>

1 Introdução

O presente trabalho pretende discutir estética medieval e embates políticos na representação de personagens da obra *O nome da Rosa*² de Umberto Eco agrupados em dois aglomerados religiosos do século XIII-XIV em constantes confrontos: franciscanos e dominicanos. Trataremos do confronto entre Guilherme de Baskerville³ e Abbone⁴, onde

¹ Professor de Filosofia no Instituto Federal do Sertão Pernambucano.

E-mail: cristiano.dias@ifsertao-pe.edu.br

² O relato se passa no fim de 1327. O frade franciscano Guilherme de Baskerville e seu jovem assistente noviço beneditino Adso de Melk chegam a uma abadia no norte da Itália possivelmente em uma área que se encontra entre os confins da França, Piemonte e Ligúria. Aqui se encontram duas delegações, uma do Papa João XXII e outra do imperador Ludovico o Bávaro reunidas em campo neutro para discutir as posições extremistas sobre a pobreza de Cristo de expoentes da ordem franciscana (fraticelli, espirituais).

³ Guilherme de Baskerville é o que nenhum homem do medievo podia ser: é a síntese das prováveis componentes de um ideal homem medieval interpretado com os olhos de nosso contemporâneo através da lente deformante da interpretação a posteriori dos acontecimentos históricos (Zecchini, 1985, p. 329).

⁴ Abbone é o abade, chefe geral do monastério a quem todos devem obedecer. Ele acolhe Guilherme com um beijo na boca (costume da época). É o único que tem casa

aparecem os principais problemas da obra como: a relação entre conservadores e progressistas, riqueza e pobreza, poder e serviço; analisaremos ainda a tentativa de desvelar a morte de Adelmo e a nova visão de mundo e de sujeito apresentada por Guilherme baseada no nominalismo de Ockham enquanto Abbone tende a ser um realista focado na teoria da causalidade, aristotélico-tomista, sem se afastar de teorias neoplatônicas. Nesse sentido na seção segunda desta pesquisa analisaremos a visita de Guilherme a um dos locais mais importantes da trama que é o *scriptorium*, aqui ele analisa a estética medieval nas miniaturas de Adelmo⁵ numa perspectiva semiótica, em sua análise Guilherme identifica signos de tipo hipercodificados, hipocodificados e a metáfora capaz de chegar a conclusões pelo menos parciais da verdade sobre a morte de Adelmo. Esta é uma pesquisa de revisão bibliográfica e os principais teóricos que fundamentam esta discursão são: Eco (2018a, 2015); Abbagnano (1998), D’Onofrio (2004), Aquino (2015), Aristóteles (2006), Gilson (2006), Reale (2011), Peirce (1974, 2005). Claramente a obra começa a apresentar duas figuras centrais de sujeitos em conflitos disputando o espaço do novo cenário social. Nossa pesquisa fornecerá pelo menos duas noções de sujeito, de um lado personagens como Guilherme e Adelmo representam o ideal de sujeito moderno e renascentista, pois os germes do renascimento cultural já pululavam no início do século XIV com os ideais franciscanos, e as teorias de Roger Bacon⁶, Guilherme de Ockham (1989, 2002); e Marsílio de Padova (1997). Consideraremos este tipo de sujeito como revolucionário

própria na abadia, acredita piamente que a presença do demônio ronda seu monastério, e era também “homem de grande diplomacia e compostura” (Eco, 2018a, p. 70).

⁵ Adelmo de Otranto era um jovem monge miniaturista de iluminuras famoso que mantinha relações amorosas com Berengário para obter segredos da biblioteca: “Fora encontrado uma manhã por um cabreiro no fundo da escharpa, dominado pelo torreão oriental do edifício [...] provavelmente teria caído [...] nas horas mais escuras da noite” (Eco, 2018a, p. 70).

⁶ Roger Bacon (1214) foi um frade franciscano e filósofo suas obras enfatizava o empirismo e o estudo da natureza com base na matemática, além disso desenvolveu estudos sobre óptica, mecânica e geografia.

do ponto de vista estético, basta perceber a revolução que Adelmo realiza através de suas figuras lúdicas em torno dos textos sagrados; é teologicamente renovador porque apresenta a figura de um Cristo pobre e alegre, por exemplo, os novos modos de interpretar e pregar o evangelho pelos franciscanos, além disso Adelmo é moralmente indiferente aos dogmas conservadores. De outro lado, nosso estudo discutirá também o ideal do sujeito conservador e dogmático típico da teologia e filosofia tradicional e cristã medieval representados por personagens como Abbone, Jorge de Burgos⁷, e Bernardo Gui⁸ que nos diálogos aqui pesquisados estarão em confronto direto com Guilherme de Baskerville. Para estes o conhecimento deveria ser apenas repetido e conservado pois as verdades eternas tinham sido para sempre reveladas, do ponto de vista teológico o sujeito deveria ter uma relação distante com um Deus que incutia medo e castigo, o riso era proibido; este sujeito era docilmente direcionado a desprezar os instintos do seu corpo numa disciplina de vigília, punição e castigo eterno; não por acaso o suicídio de Adelmo.

Na seção terceira discutiremos o que acontece no embate entre Guilherme e Abbone na cripta do tesouro. Se nos textos anteriores o centro dos confrontos discutia aspectos da estética medieval, teorias semióticas e investigativas, neste ponto o discurso tem uma guinada geral para os problemas sociais e políticos. Apesar do abade estar em estado de êxtase pelas riquezas da abadia, Guilherme relembra que um dos objetivos centrais de sua estadia na abadia é o êxito do encontro entre as delegações papais e imperiais que debaterão a problemática da

⁷ “Jorge de Burgos representa aquela tradição que proíbe o riso, porém, [...] visto reconhecer que rir é inerente ao ser humano, começa a aterrorizar os que riem” (Goés, 2009, p. 218).

⁸ Apesar de ser um personagem fictício do romance, Bernardo Gui existiu na vida real morrendo em 1331, ficou temido como martelo dos hereges e deixou entre seus escritos o *Liber Sententiarum Inquisitionis* (Livro das Sentenças da Inquisição): uma espécie de manual do Tribunal, em que estabelecia instruções, procedimentos e a organização do cerimonial a ser utilizado.

pobreza de Cristo e da Igreja. Esta análise tem embasamento bibliográfico principalmente: Capozzi (2001), Eco (2018a), Boff (1985).

A quarta seção apresenta não mais um embate, mas sim um monólogo político e teológico proclamado por Guilherme ao final do encontro entre as delegações na qual ele expressa as ideias dos teólogos imperiais sobre as noções de indivíduo, sociedade, religião e cultura. Desta forma, esta pesquisa chega ao seu objetivo apresentando como um de seus resultados a noção de sujeito apresentada pela obra que se torna cada vez mais complexa à medida que os embates vão incorporando as principais temáticas do fim do medievo com elementos sociais e políticos. Obviamente o sujeito social e político defendido por Guilherme apresenta mais um espírito liberal e democrático. Discutiremos que nesta concepção o sujeito é um indivíduo que com seus pares devem formar uma assembleia cidadina sem interferência religiosa e economicamente livre, vivendo em um ambiente aberto, culto e dinâmico que é a cidade. Da sua parte o sujeito representado por Abbone, por um lado é um servo que vive na pobreza ao redor da abadia, basta lembrar da moça sem nome que trocava afetos sexuais com monges corrompidos por restos de alimentos; ou, por outro lado, era um sujeito religioso que vivia em um ambiente fechado dentro dos muros da abadia disciplinado por ordens dogmáticas. Enfim, para quarta seção tivemos como principais embasamentos teóricos Camastro (2002), Marsílio (1997), Eco (2018a), Ockham (2002).

2 Estética medieval e iluminuras: visita ao *scriptorium* da abadia

Na obra *O Nome da Rosa*⁹ podemos analisar alguns elementos da Estética medieval enquanto o personagem Guilherme de Baskerville

⁹ A obra *O nome da rosa* é conhecida como literatura de múltiplos gêneros. Para autores como Bausi (2011), por exemplo, a bibliografia acumulada em todo o mundo sobre *O*

faz sua primeira visita ao *scriptorium*¹⁰ e analisa aquele “que fora o local de trabalho de Adelmo” (Eco, 2018a, p. 128). A arte de fazer iluminuras de Adelmo já era conhecida em toda a abadia e os indícios que Guilherme encontra servem para explicar melhor o tipo de ‘sujeito criativo’ que ele era e explicitar também parte dos mistérios de sua morte. Dentre outras coisas são encontradas “folhas de um saltério com ricas iluminuras. Eram *folia de velum finíssima* — rei dos pergaminhos — e o último ainda estava preso a mesa” (Eco, 2018a, p. 128).

Com os elementos da escrivania de Adelmo, Guilherme pode sugerir abduções criativas e relacioná-las ao mundo enciclopédico¹¹ de “reconhecer uma sequência textual e encontrar um *topic*” (Eco, 2015, p. 208). Chama atenção a grande alegria de Adso e Guilherme ao encontrar as iluminuras, “nem eu, nem Guilherme conseguimos conter um grito de admiração” (Eco, 2018a, p. 113), demonstrando que são sujeitos que compartilham o mesmo ideal cultural. Isso mostra a sintonia existente entre a postura moderna da mentalidade de Guilherme com pelo menos um grupo de monges que procuravam novos caminhos naquele ambiente conservador. Pelos achados, Adelmo representa uma personalidade muito criativa e crítico, “delineava um mundo ao avesso

nome da rosa é imponente e o livro já foi indagado em diversos aspectos: as relações com a estética pós-moderna, as fontes e modelos, as implicações teóricas e semiológicas, as ligações com a atualidade.

¹⁰ Para uma melhor compreensão da problemática deste trabalho alguns espaços do monastério serão apresentados, entendendo que “o espaço da ficção constitui o cenário da obra, onde as personagens vivem seus atos e seus sentimentos” (D’Onofrio, 2004, p. 98). O *scriptorium* era o local acessível da biblioteca, em sua primeira visita Adso de Melk declara: “a abundância de janelas fazia com que a grande sala fosse alegrada por uma luz continua e difusa [...] antiquários, miniaturistas, livreiros, rubricadores, copistas [...] quarenta monges poderiam trabalhar em uníssono (Eco, 2018a, p. 108-109).

¹¹ “A enciclopédia é um postulado semiótico. Não no sentido de que não seja uma realidade semiótica: ela é o conjunto registrado de todas as interpretações, concebíveis objetivamente como a biblioteca das bibliotecas, onde uma biblioteca é também um arquivo de toda a informação não verbal de algum modo registrada, das pinturas rupestres às cinematecas. Mas deve permanecer um postulado porque de fato não é descritível na sua totalidade” (Eco, 1991, p. 113).

em relação aquilo com que se habituaram os nossos sentidos” (Eco, 2018a, p. 113), tudo isso elaborado sobre um texto sagrado, “tratava-se de um saltério” (Eco, 2018a, p. 113). Por um lado “o mundo ao avesso”, pode ser entendido com a nova realidade que se vislumbra naquele contexto de fim da Idade Média, porém, não todos conseguiam enxergar o novo. Pode ser visto ainda como uma tentativa de renovação das interpretações do texto sagrado facilitando a leitura por meio de figuras para aqueles que não sabiam ler, mas isso deixaria a produção de Adelmo ainda mais no ‘tom de polêmica’ para aquele ambiente de constantes conflitos. Adelmo tenta inclusive viver sua homossexualidade, mas é fortemente criticado pelo conservadorismo de Jorge que o agita em confissão incentivando ao suicídio.

Nesse sentido, a abadia mesmo sendo um centro de estudos pressiona seus melhores pesquisadores para fora, no caso de Adelmo, “despencado no estrume” (Eco, 2018a, p. 128). O local do estrume era o lugar onde se jogava todo o lixo da abadia. Nas entrelinhas do texto há uma ironia onde podemos confrontar as duas únicas criaturas que conseguem sair do ambiente fechado do monastério e furar a muralha: o cavalo Brunello¹² que fugiu, e Adelmo que morre pagando alto preço com a própria vida. Ironicamente, Eco afirma que Brunello “é inteligente demais para lançar-se escarpa abaixo” (Eco, 2018a, p. 61), sendo que se tratava apenas de uma besta. Já Adelmo mesmo sendo um dos melhores talentos da abadia teria “se jogado voluntariamente do parapeito da muralha” (Eco, 2018a, p. 128). Duas criaturas que tentam sair do recinto fechado buscando diferentes ares, Brunello em busca de

¹² No início da obra a fuga do cavalo Brunello do monastério se torna uma ocasião importante para o personagem Guilherme de Baskerville demonstrar suas habilidades semióticas fundamentadas e influenciadas na teoria da abdução e semiose ilimitada de Charles Peirce (1974, 2005). Aparecem ainda outras influências filosóficas como o nominalismo de Guilherme de Ockham (1989, 2002); os jogos de linguagem, a filosofia e mística de Wittgenstein (2017, 2009). Teoria dos signos e embates filosóficos circundam todos os acontecimentos da obra, “no início do livro Guilherme nos introduz no segredo de seu método de investigação semiológica” (Kermode, 1985, p. 194).

liberdade, Adelmo em direção a morte. Entende-se assim que o ambiente tóxico da Abadia era inconveniente para o riso e para a criatividade de seus melhores pesquisadores. Severino¹³, Adelmo e o tradutor de Grego Venâncio¹⁴, que ousavam confrontar o grupo conservador de Jorge de Burgos, eram vomitados para fora do ambiente abacial através da morte.

A arte de Adelmo é capaz de desconstruir¹⁵ verdades dogmáticas, de propor o verossímil, falível e falsificável “como se a margem de um discurso que por definição é o discurso da verdade, se desenvolvesse profundamente ligado a ele, um discurso mentiroso sobre um universo virado de cabeça para baixo” (Eco, 2018a, p. 113). É nesse sentido que para Eco o signo é absoluto, a palavra e ainda mais a escrita

¹³ A abadia contava com Severino de Sannt Emmerano: herborista e alquimista, cuidava dos banhos, do hospital e dos hortos e estava à disposição. Quando Guilherme pergunta se tinha veneno no laboratório, ele responde: “depende do que entendes por veneno. Há substâncias que, em pequenas doses, são salutares, e em doses excessivas causam a morte. Como todo bom herborista eu as tenho, e as uso com discrição” (Eco, 2018a, p. 143). É um personagem apaixonado pelas novas descobertas da natureza, no entanto fornece ervas misteriosas para espantar curiosos na biblioteca à noite, provocando visões. Questionado por Guilherme sobre seus afazeres, ele auto se define: “Sei o que um médico, um herborista, um cultor de ciências da saúde humana deve saber” (Eco, 2018a, p. 295). Severino encontra o livro proibido deixado por Berengário, chama Guilherme para entregar, mas antes é morto por Malaquias, que foi instruído por Jorge dizendo que Berengário teria um caso com Severino: “O desventurado herborista jazia num lago de sangue, com a cabeça rachada” (Eco, 2018a, p. 387). Na trama foi uma das pessoas que mais contribuiu com Guilherme em sua investigação.

¹⁴ Venâncio de Salvemec, conhecedor de grego e árabe, foi encontrado “fincado de pernas para cima na grande vasilha de sangue de porcos, após análise do corpo percebe-se que seus dedos continham uma substância escura” (Eco, 2018a, p. 139-140).

¹⁵ Segundo Abbagnano (1998). “em *a gramatologia* Derrida recupera o termo *déconstruction* e propõe novo sentido, relançando num sentido edificador [...] no âmbito da crítica ao estruturalismo. Desconstrução consiste seja na introdução de uma problemática histórico-genética no horizonte estruturalista, seja em reter uma dimensão positiva da desconstrução diferente da demolição ou destruição nietzschiana. Derrida aponta sobre o nexa fenomenológico construção-desconstrução: o processo de escritura apresenta seja um valor intuitivo da lógica e da estética, seja um valor desconstrutivo por que indica o caráter não originário, mas já constituído (por obra de uma paradoxal síntese originária) da presença, do presente, e da evidência lógica” (Abbagnano, 1998, p. 256-257).

são equivalentes à mentira: “a semiótica é, em princípio, a disciplina que estuda tudo quanto possa ser usado para mentir” (Eco, 2018c, p. 4), e isto é aceito porque seja quem ler, seja quem escreve, é consciente da margem de mentira possível em um texto. Este ponto se torna agradável, um jogo convivido, pois “se algo não pode ser usado para mentir, então também não pode ser usado para dizer a verdade” (Eco, 2018c, p. 4). É óbvio que o grupo de conservadores liderados por Jorge combate ferrenhamente as ideias de Adelmo, Guilherme e outros tornando este um dos pontos fulcrais da obra *O Nome da Rosa*.

Continuando sua investigação semiótico por meio de signos estéticos, Guilherme realiza um interrogatório a Berengário de Arundel, ajudante bibliotecário que tinha a mesma idade de Adelmo e tinham sido noviços juntos. Segundo Adso era um jovem de rosto pálido, semelhante a definição que Ubertino de Casale¹⁶ deu sobre Adelmo: “seus olhos pareciam os de uma mulher lasciva. Segurava os dedos das mãos entrelaçados como quem quisesse reprimir uma tensão interior” (Eco, 2018a, p. 119). Segundo Bencio, Berengário cultivava seu vício ainda de modo mais ignóbil, ou seja, usando as armas da chantagem para obter dos outros o que a virtude e o decoro não os teriam aconselhado a dar. Berengario “era de natureza sensível, às vezes uma contrariedade ou emoção provocava-lhe tremores, suores frios, virava os olhos e caía por terra cuspiendo uma baba esbranquiçada (Eco, 2018a, p. 292).

¹⁶ Ubertino di Casale foi frade franciscano em Génova, por volta do ano 1273, e do seu convento lhe enviaram a Paris, onde prosseguiu os seus estudos durante quase dez anos. Transcorrido esse tempo, voltou à Itália onde se encontrou com João de Parma, que era o superior dos franciscanos espirituais. Depois de ocupar diversos cargos, abandonou o seu posto para se dedicar à pregação por esta região, convertendo-se no líder dos espirituais da Toscana. Por causa do fanatismo do movimento, especialmente dos fraticelli foram acusados de heresias pelo papa. Anos depois, deixou a ordem e pediu permissão para se retirar em um convento beneditino. Mas, como ele seguiu com suas doutrinas, foi finalmente excomungado pelo papa João XXII. Depois disto, Ubertino fugiu, provavelmente, para a Alemanha sob a proteção de Luís IV da Baviera.

Para fugir de acusações Berengario conta uma história imaginária para o investigador Guilherme, ele usa o que Eco chama de máscara para fugir de uma descrição pessoal e realista dos fatos, “uma máscara, era disso que eu precisava” (Eco, 2018b, p. 10). A máscara de Berengario é o fantasma de Adelmo e assim ele se sente menos atormentado para descrever o fato: “eu o vi [...] mas já morto [...] dele tinha encontrado o fantasma [...] estava tendo uma visão [...] uma alma penada [...] um lêmure” (Eco, 2018a, p. 151). Conhecendo a história de Adelmo, Berengario coloca em sua boca palavras de profunda condenação refletindo a teologia apocalíptica que estava imbuído, “tens diante de ti alguém que voltou do inferno e ao inferno é preciso que regresse” (Eco, 2018a, p. 151). Berengario cria uma história onde Adelmo tem ainda um castigo após a morte: “estás vendo esta capa de sofismas de que tenho me vestido até hoje? Ele me oprime e pesa como se tivesse a maior torre de Paris [...] em cima dos ombros [...]” (Eco, 2018a, p. 151). Assim a lógica opressora do grupo conservador daquela abadia incutiu no inconsciente dos sujeitos que, se eles violassem os segredos da biblioteca deveriam sofrer até em uma vida futura (eterna). Também o comportamento moral de Adelmo vem punido: “Esta pena me é imposta pelo pecado desonesto da carne” (Eco, 2018a, p. 151). Berengario continua apaixonado por Adelmo e em sua criação fantasiosa confessa que ele o chama de “meu belo mestre” (Eco, 2018a, p. 151). A vida completa de Adelmo é desaprovada pela mentalidade conservadora, sua criatividade, sua sexualidade, seu jeito de divulgar a religião e até depois da morte é apresentado como um sujeito que deve sofrer penas eternas. Essa imagem de sujeito era típica da estrutura rígida do monastério e, em sua passagem por aquele ambiente, Guilherme vai tentando desconstruir essa visão e apresentar a vida como uma oportunidade de vários caminhos.

Logo após os questionamentos Guilherme usa da enciclopédia cultural para esclarecer alguns fatos; principalmente através da análise de metáfora, ele faz uma série de conclusões: “aquele fantasma

parece-me muito pouco fantasma [...] ele estava recitando uma página que vi nalgum livro para uso dos pregadores” (Eco, 2018a, p. 152). Berengario faz uso de um texto já conhecido para explicar os fatos de Adelmo a fim de não contar a história em primeira pessoa e Guilherme como leitor modelo da enciclopédia é capaz de fazer uma leitura mais profunda dos fatos.

Esta história confirma uma série de suposições minhas. Adelmo morreu de suicídio [...] antes de morrer vagava presa de uma grande excitação, e atormentado por algo que cometera [...] alguém o assustara [...] E passava pelo cemitério porque vinha do coro onde se confiara a um outro que lhe incutira terror e remorso. E do cemitério seguia [...] em direção da muralha atrás dos estábulos, de onde deduzi deva ter-se jogado no precipício (Eco, 2018a, p. 152).

Agora o investigador Guilherme tem certeza que Adelmo cometera suicídio induzido, descobre que o seu confessor o atormentara terrivelmente e depois de se despedir de Berengario lança-se da muralha por trás dos estábulos. Para esse delito Jorge usa apenas de palavras de terror, para os demais que ele irá cometer deverá usar de outros artifícios como intrigas, ciúmes, venenos, armadilhas da biblioteca. Mesmo sem descobrir ainda o motivo central da morte, Guilherme fez uma tríade de abduções. No primeiro momento analisando o local e marcas da morte de Adelmo encontra signos de tipo hipercodificados, no segundo momento com uma série de indícios deixados por Adelmo na escrivania são encontrados signos tanto hipercodificados como hipocodificados, no terceiro momento diante da visão fantasiosa, mas real criada por Berengario, Guilherme usa a metabdução entendendo que “a metabdução é fundamental não só nas descobertas científicas revolucionárias, mas também na investigação criminal” (Eco, 2015, p. 203). Guilherme chega a uma série de previsões parciais considerando a enciclopédia e direcionando a descoberta do delito para fora dos paradigmas até então posicionados.

3 Embate político entre Guilherme e Abbone: riqueza, pobreza e política

O primeiro embate entre Guilherme e Abbone teve como fato principal a morte de Adelmo que se desdobrou em outras temáticas gnosiológicas como a semiótica, o nominalismo e, por fim a visita de Guilherme ao *scriptorium*. Neste segundo encontro entre os dois os conflitos tomam outra dimensão e são guinados em direção das problemáticas sociais e políticas, “boa parte dos principais temas da trama são as relações entre: abadia, biblioteca e sociedade” (Capozzi, 2001, p. 63). A convite de Abone, Guilherme encontra-se agora na cripta do tesouro da Igreja abacial, em pleno meio-dia, um lugar repleto de relíquias que representam o poder econômica e a influência da abadia. “Os vasos, cálices, tudo revelava sua matéria preciosa: entre o amarelo do ouro, a brancura imaculada dos marfins e a transparência do cristal, vi reluzirem gemas de todas as cores e tamanhos” (Eco, 2018a, p. 176). O abade tem um grande prazer em apresentar diversas relíquias para Guilherme e Adso e enfatiza que, “estas riquezas que estais vendo [...] são heranças de séculos de piedade e de devoção, bem como testemunho do poder e da santidade desta abadia” (Eco, 2018a, p. 176). Todo esse poder e riqueza se contradiz com a vida simples e sofrida dos camponeses que sobreviviam ao redor da abadia, basta lembrar a jovem sem nome que recebia resto de comida em troca de afetos sexuais com monges corruptos e que se relacionou com Adso “era uma moça do vilarejo que, talvez pela primeira vez, se concedesse a algum monge luxurioso para ter algo para pôr na boca, ela e sua família [...] uma camponesa pobre, quem sabe com irmãozinhos para alimentar” (Eco, 2018a, p. 284).

Porém, enquanto Abone estava quase em transe, delirante pelas relíquias de ouro, Guilherme relembra do ponto central de sua presença naquela abadia, “precisamos falar do encontro e do debate sobre a pobreza” (Eco, 2018a, p. 179). Para Boff (1985) a questão da pobreza

deixa de ser um tema unicamente espiritual e passa a ser encarado como problema político. Um pouco curioso ter que organizar os detalhes do encontro sobre a pobreza de Cristo e da Igreja justamente na cripta do tesouro, as palavras de Guilherme, de fato assustaram Abbone, “a pobreza? [...] é verdade o encontro” (Eco, 2018a, p. 179). Se nos primeiros embates sobre a fuga do cavalo Brunello e a morte de Adelmo prevaleciam temas como a semiótica, o nominalismo, o riso, agora a noção de sujeito emerge dos contornos sociais e políticos que também recebem influências dos temas antes apresentados. Na macro política do século XIV havia “a dupla querela que opunha, de um lado, o imperador ao papa, e de outro, o papa aos franciscanos” (Eco, 2018a, p. 179). O imperador assimilou a nova proposta dos teóricos Guilherme de Ockham e Marsílio de Pádua que são bem expressas pelo personagem Guilherme¹⁷, enquanto que o papado avinhonense se estabelecia em sua teocracia dogmática. A posição de Abbone diante de tudo isso é bem particular e delicada pois nem apoia totalmente o papa nem o imperador. Ele quer desesperadamente manter o poder e influência da abadia contra as novas cidades:

os abades achavam que um poder excessivo do papa significava um poder excessivo das cidades, enquanto minha ordem tinha conservado intacto o seu poder durante séculos, justamente em luta contra o clero secular e os mercadores citadino (Eco, 2018a, p. 180).

Mesmo com todas as limitações as cidades nascentes representavam uma nova mentalidade, lugar de mais liberdade e comércio. Abbone é bastante fechado em seu posicionamento, não consegue ver ainda que a ligação entre clero secular e mercadores apoiados pelo papa é o futuro nas novas cidadelas.

¹⁷ Logo mais adiante veremos um discurso onde Guilherme de Baskerville apresenta as “teses dos teólogos imperiais”, lá estão os principais pontos da nova política baseada na participação dos indivíduos.

O encontro entre os representantes do imperador e os representantes do papa tinha como um de seus objetivos flexibilizar a ida do líder dos franciscanos ao papa. Era necessário que “a ida de Michele¹⁸ a Avignon fosse precedida por algumas conversações [...] da organização desse encontro foi justamente encarregado Guilherme de Baskerville” (Eco, 2018a, p. 181). O objetivo seria que a abadia fosse um território neutro, no entanto tornou-se o lugar mais politizado de forma inesperada, a comissão de Avignon, por exemplo, trazia “uma companhia de arqueiros do rei de França” (Eco, 2018a, p. 181). O resultado foi um desastre, com insultos de ambas as partes, “iletrado, fradeco aruela, heresiarca, que Deus te fulmine!” (Eco, 2018a, p. 377). Esse embate reforça a construção dicotômica da trama, a luta terrível entre papa e imperador criando um ambiente social de extremismos político e teológico. Os sujeitos da obra seguem este mesmo extremismo, apenas Guilherme tenta um caminho mais moderado em alguns pontos.

Neste embate acontece ainda um ultimato que Abbone dá a Guilherme sobre o esclarecimento das mortes misteriosas, “ou Guilherme descobria o assassino antes da chegada da delegação ou era preciso advertir lealmente o representante do papa” (Eco, 2018a, p. 182); obviamente a delegação traz um terrível inquisidor que digladiava também com Guilherme, este é Bernardo Gui.

Na conversa, Abbone deixa claro para Guilherme a diversidade de sujeitos que habitam sua abadia e alguns deles em via de embate direto com a corte de Avignon, “os avignonenses sabem que vão encontrar-se com os minoritas, e, portanto, com pessoas perigosamente próximas aos fraticelli” (Eco, 2018a, p. 182-183). Alguns religiosos acusados de heresia tinham sido acolhidos naquela abadia e isso deixava o clima do encontro ainda mais tenso. O celeiro Remígio, por exemplo, tinha um passado suspeito, envolto em depravação e heresia. Guilherme adverte o abade sobre a grande crise política, religiosa e

¹⁸ Michele de Cesena, superior geral dos franciscanos.

existencial pela qual sua abadia passa, “vós viveis isolado nesta esplendida e santa Abadia. A vida nas cidades é muito mais complexa do que acreditais e existem gradações também no erro e no mal” (Eco, 2018a, p. 185). Mas, para Abbone, “a cidade é sempre corrupta” (Eco, 2018a, p. 186).

Guilherme insiste em demonstrar que os tempos são outros, que se vive uma mudança de época e que a abadia precisa se reinventar, “a cidade é o lugar onde vive hoje o povo de Deus, do qual nós somos os pastores. É o lugar do escândalo em que o prelado rico prega a virtude ao povo pobre e faminto” (Eco, 2018a, p. 186). A cidade possibilitava a existência de diversas formas de vivência para os sujeitos, era a tentativa de uma dessacralização, a possibilidade de uma sociedade mais laica em que as normas sobre o poder e a convivência não emanavam mais de uma teocracia divina. Era o lugar de um novo comércio, nova cultura e nova religiosidade.

Guilherme expõem ainda o porquê de tantos grupos sectários que se apegavam facilmente ao um novo líder espiritual, “os simples não conhecem muito de doutrina [...] a adesão a um grupo de herege é apenas um modo como outro qualquer de gritar o próprio desespero” (Eco, 2018a, p. 186). Isso ocorria também porque o papa como também o imperador estavam mais preocupados com as disputas pelo poder, já o povo em grande número ficava órfão social e espiritualmente, deixando aberto o espaço para a diversidade de seitas extremistas.

Guilherme descreve com acuidade a existência de vários grupos considerados hereges de meadas do século XIV, Abbone fica tão admirado que infere, “quereis me dizer [...] vós, que dos hereges sabeis tudo, a ponto de parecer um deles, onde está a verdade?” (Eco, 2018a, p. 187). O problema social e teológico descamba para um paradigma de verdade da época. Abbone quer sem dúvidas conservar todos os modelos de dogmas existentes por séculos, mas Guilherme percebe que esta estrutura está corroída, que já se vive uma época de ‘pós verdades’ de despaisamento dos sujeitos. A verdade, portanto, está “em nenhum

lugar as vezes” (Eco, 2018a, p. 186-187). Apenas ao final da narrativa Abbone toma a decisão de escutar o grupo mais progressista da abadia e projetar medidas que mudem o norteammento das ações, no entanto, será muito tarde pois Jorge já tinha planejado sua morte em uma engrenagem sufocante.

Pessoalmente Guilherme vai se estabelecendo como um cético e também como um aparente perdedor, “encontre-me preso em um jogo de estranhas alianças [...] Marsílio, pede a soberania para o povo” (Eco, 2018a, p. 188). Apesar do abismo existente entre Abbone e Guilherme, naquele momento eles têm problemas importantes para resolver, “temos duas tarefas em comum. O sucesso do encontro, e a descoberta de um assassino” (Eco, 2018a, p. 188). O sucesso não está garantido em nenhum dos dois, o encontro foi um caos e o assassinio só foi descoberto por Guilherme por acaso.

No resultado do encontro Guilherme percebe novas suspeitas sobre as mortes “agora a morte de Venâncio faz brotar outras suspeitas, talvez o abade tenha intuído que a chave dos mistérios está na biblioteca, e sobre isso não quer que eu indague” [...] me ofereceu a pista do celeiro para desviar minha atenção do edifício” (Eco, 2018a, p. 189). Adso encerra este embate concluindo que deveria está distante daquela santa abadia, “então vivemos em um lugar esquecido por Deus” (Eco, 2018a, p. 189). Já meio desiludido Guilherme confirma, “encontreste porventura algum em que Deus ter-se-ia sentido à vontade?” (Eco, 2018a, p. 189).

4 A nova teoria político religiosa de Guilherme

Na hora prima do quinto dia na sala capitular¹⁹ acontece finalmente o tão esperado encontro entre as delegações avignonese e

¹⁹ A sala capitular é o lugar das reuniões mais importantes no complexo da abadia. Adso descreve a beleza arquitetônica desse lugar expressando o que Eco considera

imperial. Após vários embates sobre a *paupertas Christi*²⁰ e da igreja chega o momento de Guilherme expressar as teses político-religiosas dos teólogos imperiais baseadas nas teorias de Guilherme de Ockham e Marsílio de Pádua que “não eram mais que algumas esparsas observações que não pretendiam impor-se como verdade de fé” (Eco, 2018a, p. 381).

Citando o livro do Genesis Guilherme enfatiza o poder que o próprio Criador concede a Adão e seus descendentes sobre as coisas do mundo e que ao próprio filho de Deus, “não fosse estranha a ideia de que nas coisas terrenas o povo seria legislador e causa primeira e efetiva da lei” (Eco, 2018a, p. 382). Da sua parte a Igreja “afirmava solenemente que todas as criaturas humanas. Incluindo o rei e o imperador devem estar submissos ao pontífice” (Camastro, 2002, p. 8). Se constata, portanto, duas visões de mundo em conflito direto sobre a relação fé e política, da sua parte, Guilherme tenta esclarecer a separação entre fé e política.

Apresenta depois uma concepção de povo totalmente evoluída para aquele contexto medieval, “entre os cidadãos é necessário considerar também as crianças, os obtusos, os mal viventes e as mulheres” (Eco, 2018a, p. 382). A organização política dessa nova sociedade também é inovadora, “o modo em que o povo poderia exprimir a sua vontade podia coincidir com uma assembleia geral eletiva” (Eco, 2018a, p. 382). Essa assembleia poderia evitar erros nas criações das leis terrenas, pois um único legislador pode cometer erros por maldade ou ignorância. “A política, liberada das hipóteses metafísicas que eternizam o poder do soberano, dando-lhe estruturas substanciais e imodificáveis, deve ser gerida pelos singulares indivíduos” (Camastro, 2002, p. 22). Em seu discurso Guilherme expõe que Deus proíbe Adão de comer da

como a estética medieval: “Era a primeira vez que eu punha os pés naquele lugar [...] as esculturas eram igualmente belas [...] um dividido em 12 painéis, sob os pés do cristo, numa procissão ininterrupta de figuras (Eco, 2018a, p. 381).

²⁰ Pobreza de Cristo.

arvore do bem e do mal, mas autoriza e encoraja a dar nomes às coisas: “A legislação sobre as coisas deste mundo e, portanto, sobre as coisas das cidades e dos reinos não tem nada a ver com a custódia e a administração da palavra divina, privilegio inalienável da hierarquia eclesiástica” (Eco, 2018a, p. 383). A influência da religião na política tinha o objetivo de poder e ganancia.

Guilherme dá o exemplo de outros povos que não têm papa, mas administram muito bem as coisas terrenas, pois a bondade divina “confere a capacidade de julgar as coisas políticas também a quem desconhece a autoridade do romano pontífice” (Eco, 2018a, p. 383). Continuando, ele diz ainda, “o domínio temporal e a jurisdição secular não tem nada a ver com igreja e com a lei de Jesus Cristo, e fora ordenada por Deus fora de qualquer aprovação eclesiástica” (Eco, 2018a, p. 383), pois, segundo Camastro (2002), o poder soberano terreno, até mesmo aquele do papa, não é uma entidade metafísica, mas um instrumento, suscetível de atualizações e revisões.

Guilherme de Baskerville reafirma suas posições baseando-se no próprio Cristo,

que não veio a este mundo para comandar, mas para submeter-se às condições que no mundo encontrava [...] Ele não quis que seus apóstolos tivessem comando e domínio, e por isso parecia coisa sábia que os sucessores dos apóstolos devessem ser aliviados de qualquer poder mundano e coativo (Eco, 2018a, p. 384).

Guilherme crítica a instrumentalização da fé, esta era utilizada pela estrutura religiosa para manipular os fiéis e manter os diversos privilégios da estrutura eclesiástica: “Se Cristo tivesse querido que seus sacerdotes obtivessem poder coativo, teria estabelecido preceitos” (Eco, 2018a, p. 384). As autoridades religiosas utilizavam de seu status para se infiltrar em assuntos políticos que deveriam ser resolvidos pelo povo em suas assembleias.

Para defender o imperador Guilherme afirma em sua fala que, “a igreja de Avignon injuriava a humanidade inteira asserindo que lhe cabia aprovar ou suspender aquele que fora eleito imperador dos romanos” (Eco, 2018a, p. 385). A filosofia de Ockham demonstra a separação e legitimidade do poder terreno e civil, “há um poder que deriva de Deus através dos homens, e tal poder é o poder imperial” (Camastro, 2002, p. 30). Por sua vez Marsílio defendia totalmente a soberania dos indivíduos e suas assembleias, “o legislador ou a causa primeira e eficiente da lei, é o povo” (Marsílio, 1997, p. 171).

Sobre o tema da pobreza Guilherme opina seguindo as ideias de Marsílio de Padova e João de Jandun²¹, propondo uma revolução em sentido social, como Jesus não “requisitara para si e para os seus quaisquer jurisdições terrenas, esse despojamento de Jesus das coisas temporais parecia-lhe um indício suficiente para levar a pensar, que Jesus tivesse preferido a pobreza” (Eco, 2018a, p. 385). As palavras de Guilherme não agradam nem ao abade, nem ao geral dos franciscanos Michele de Cesena, nem à delegação papal, mostrando que seu posicionamento é de radical desconstrução. Ironicamente o cardinal do Poggio pergunta se Guilherme gostaria de apresentar suas ideias diretamente ao papa, seguindo o mesmo estilo de ironia, Bernardo Gui afirma que gostaria de ver Guilherme em Avignon para expressar suas ideias ao papa, obviamente Guilherme afirma que não vai por motivos de resfriado e dor no peito. Perguntam porque ele falou tanto, e responde apenas foi para ‘testemunhar a verdade’. O bispo Dalbena diz que, “não se trata da verdade que nos faz livres, mas excessiva liberdade que quer se fazer verdadeira” (Eco, 2018a, p. 386). Quando Guilherme estava finalizando o capítulo dos arqueiros entra para informar de mais uma morte na abadia. Com isso percebe-se que toda a armação judicial de Bernardo Gui foi tendenciosa.

²¹ João de Jandun (1280-1328) amigo de Marsílio foi um filósofo, teólogo e teórico político averroísta.

5 Considerações finais

Após a análise e discursão sobre estética medieval e embates políticos através da representação de personagens da obra *O nome da rosa* consideramos que esta pesquisa pode encaminhar as seguintes considerações finais. Em primeiro lugar vale lembrar que nossa pesquisa não fez uma análise de toda a obra, mas apenas dois episódios, a saber a visita ao scriptorium e o embate filosófico-político entre os personagens Guilherme e Abonne, finalizando com monólogo de Guilherme sobre uma nova teoria política.

Diante da amplitude do tema estética medieval, o que discutimos aqui foi apenas a estética das iluminuras elaboradas pelo monge Adelmo, nelas encontram-se todo o empenho do monge pesquisador medieval, que em consonância com outros que compartilhavam do mesmo pensamento progressista, expõe sua criatividade e arte revolucionária através dos signos. Tais signos são voltados a ludicidade e ao riso na tentativa de explicitar uma nova visão de mundo na perspectiva teológica, política e social. Mas, o que o investigador Guilherme revela nas entrelinhas é que a criatividade e curiosidade elaborada na estética das iluminuras de Adelmo foi sistematicamente perseguida e descredibilizada pela ala conservadora articulado por Jorge. No entanto, a análise do texto deixa registrado a existência de sujeitos criativos, lúdicos e revolucionários mesmo dentro de um ambiente totalmente adverso baseada na vigilância e punição.

Do embate político-filosófico travado entre Guilherme e Abonne consideramos que duas mentalidades bem diferentes do século XIV entram em contrates totais em aspectos políticos e sociais. Da sua parte Abonne esteve preocupado apenas em manter seu império abacial desconsiderando as mudanças sociais como surgimento da cidade, das universidades, do comércio e do clero secular. Tudo isso constata o declínio de um tipo de sujeito e sua classe que está encostado apenas na cultura abacial sem considerar e se adaptar aos

primeiros sinais da sociedade renascentista. Por sua vez o personagem Guilherme está comprometido com a verdade teológica e justiça social entrando em embate com todos os personagens da ala conservadora da abadia. Ao analisar as iluminurias de Adelmo, Guilherme tenta apresentar a riqueza e importância do medievo para todas as sociedades subsequentes. Elabora ainda uma crítica teológica para aqueles que baseiam experiência divina apenas na prosperidade e acúmulos de riqueza, como o abade Abonne. O personagem Guilherme representa, portanto, a figura de cidadão renascentista revolucionário capaz de separar as nuances referente a fé e razão, Igreja e Império, política e religião.

Guilherme realiza ainda um discurso com embasamento nos teóricos Guilherme de Ockham e Marsílio de Padova, idealizando assim uma nova sociedade onde o progresso das cidades, universidades e comerciantes tem um futuro próspero e irreversíveis. Esta nova sociedade, ideal ainda para meadas do século XIV, reconhece todos como cidadão em a formação de assembleias considerando a opinião e decisão de todos, semelhando-se a aspectos de regimes democráticos.

Finalmente reconhecemos que nosso trabalho não esgota a discussão destas temáticas em ambientes medievais, principalmente considerando a amplitude e complexidade da obra literária *O nome da rosa* de Umberto Eco. Ficaremos lisonjeados caso esta pesquisa sirva de estímulo e de contribuição para outros estudos.

Referências

- ABBAGNANO. *Dizionario di Filosofia*. 3. ed. Torino: Utet, 1998.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2006.
- AQUINO, Tomás de. *Suma contra os gentios*. v. I. São Paulo: Loyola, 2015.
- BAUSI, Francesco. *I due medioevi del nome della rosa*. Semicerchio, Firenze, n.44, p. 117-129, 2011.

- BOFF, Leonardo. La doppia impasse della conservazione e della creazione. In: GEOVANNOLI, Renato *et al.* Saggi sui *Il nome della rosa*. Milão: Bompiani, 1985. p. 429-483.
- D'ONOFRIO, Salvatore. *Teoria do texto um: prolegômenos e teoria da narrativa*. São Paulo: Ática, 2004.
- CAPOZZI, Rocco. *Lettura, interpretazione e intertestualità: esercizi di commento a Il nome della rosa*. Perugia: Guerra edizioni, 2001.
- CAMASTRO, Francesco. Saggio introdutório. Chiesa, società e stato: la lezione filosofico-politica di Guglielmo D'Ockham. In: OCKHAM, Guglielmo. *Il filosofo e la politica*. Milano: Bompiani, 2002.
- ECO, Umberto. *O nome da rosa*. 11. ed. Rio de Janeiro: Record, 2018a.
- ECO, Umberto. *Os limites da interpretação*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- ECO, Umberto. *Tratado geral de semiótica*. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2018c.
- ECO, Umberto. *Pós-escrito a O nome da rosa*. 11. ed. Rio de Janeiro: Record, 2018b.
- GILSON, Étienne. *O espírito da filosofia medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- GOÉS, de Paulo. O problema do riso em o nome da rosa, de Umberto Eco. In: *Aurora*, v. 21, n. 28, p. 213-240, 2009.
- MARSÍLIO, Pádua de. *O defensor da paz*. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.
- OCKHAM, Guglielmo. *Il filosofo e la politica*. Milano: Bompiani, 2002.
- OCKHAM, William of. *Seleção de Obras*. São Paulo: Nova Cultura, 1989.
- PEIRCE, Sanders. Charles. *Escritos Coligidos*. São Paulo: Abril, 1974.
- PEIRCE, Sanders. Charles. *Semiótica*. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia: patrística e escolástica*. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2011. Vol. 2.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: Edusp, 2017.

Um estudo comparativo de dois manuais de lógica do século XVII: a *Lógica Mexicana* de Rubio e o *Cursus Artium Complutensis*, O.C.D

Estéfano Elias Risso¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.174.14>

1 Introdução

Em termo gerais, quando se pensa no contexto ibérico e ibero-americano, se pode dizer que as Universidades e o ensino como um todo passaram por mudanças significativas durante os séculos XVI e XVII. Esse é o período das reformas: protestante e católica; do surgimento e consolidação da Segunda Escolástica; do crescimento do humanismo; do descobrimento e organização dos governos e territórios das Américas ou Índias Ocidentais.

Os cursos universitários de artes (filosofia), nesse mesmo período, continuavam profundamente influenciados pelo aristotelismo que crescera desde o século XIII, mas passavam também por diversas mudanças. Tinha-se, a bem da verdade, diversos aristotelismos e correntes interpretativas em disputa, interpretações de um Aristóteles lido através de manuais e *florilegia* (Hamesse, 2015, p. 3), conhecido muito

¹ Doutorando em Filosofia Medieval pela PUCRS. Mestre em Direito pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Bacharel em Ciências Jurídicas e Sociais pela Universidade Federal do Rio grande do Sul. E-mail: estefanomppm@gmail.com

mais através das traduções latinas do que do original grego (Dod, 1982, p. 45-46)

Nesse contexto da educação nos países de cultura católica, as ordens religiosas possuíam grande influência, ainda mais em matérias como a filosofia e a teologia. Além de elas influenciarem diretamente no ensino das Universidades, elas possuíam seus próprios colégios e percursos formativos, que seguiam modelos de estudo semelhante ao universitário. A importância desses colégios e conventos, assim como dos seminários fundados após o Concílio de Trento, dificilmente pode ser ignorada. Roma desejava formar adequadamente o seu clero no campo moral, evitando que ele adquirisse costumes e comportamentos incompatíveis com o seu estado de vida, mas também no campo intelectual. É essa formação que logo permitiu grande parte das missões evangelizadoras no Novo Mundo (Pérez Puente, 2017, p. 35).

Possuir instituições de ensino próprias permitia às ordens religiosas estabelecer e consolidar uma maior autonomia, assim como reforçar cada uma o seu carisma e modo de vida próprio. Nos colégios das ordens se ensinava aos alunos o currículo completo do trivium, assim como uma visão geral (aprofundada em alguns pontos) de teologia dogmática, teologia moral e Sagradas Escrituras (Lario, 2019, p. 33). Dentro do currículo do trivium, a disciplina mais destacada era a da lógica (ou dialética), já que ela era entendida como disciplina propedêutica para as demais disciplinas, inclusive teológicas (Muñoz, 1954, p. 03).

Os jesuítas, por exemplo, destacaram-se por sua influência na educação. No contexto do ensino da Escolástica ibero-americana, o jesuíta espanhol Antonio Rubio de la Rueda (1548-1615) foi uma das figuras intelectuais mais relevantes da Companhia de Jesus na segunda metade do século XVI e na primeira metade do século XVII (Torchia Estrada, 1996, p. 11). Tendo atuado em Alcalá de Henares e no Vice-Reino da Nova Espanha (México), lecionou, por exemplo, gramática

(latina) e lógica no Colégio Máximo de San Pedro y San Pablo (nas proximidades da atual Ciudad del México).

Foi durante esse período no Novo Mundo que o autor escreveu sua obra mais famosa, intitulada *Comentarii in Universam Aristotelis Dialecticam* (Comentários sobre toda a dialética [lógica] aristotélica), posteriormente publicada e reconhecida em toda a Europa como *Lógica mexicana*. Esse manual, devido a sua qualidade e a influência pessoal de seu autor, foi eleito como livro texto para as cátedras de lógica da Universidade de Alcalá de Henares (Redmond, 2022, p. 43-44).

Situação semelhante ocorreu com os Carmelitas Descalços: após a Reforma Teresiana, que resultou na fundação da Ordem Descalça, um de seus primeiros empreendimentos (Gracián, 2010, p. 184) foi a criação de Colégios Menores nas cidades universitárias espanholas, como o Colégio Menor de São Cirilo, o Complutense, situado na mesma cidade de Alcalá de Henares (Flores; Risso, 2023, p. 205-208).

Nesse colégio, em particular, organizou-se um grande curso de filosofia, comentando as obras aristotélicas: o *Cursus Artium Complutensis*, concluído em 1628 e reeditado até o século XVIII. Por essa razão, cidades como Alcalá de Henares e Salamanca (Pena González, 2010, p. 57) com seus colégios menores e maiores, desempenharam papel fundamental para o desenvolvimento do pensamento peninsular e indiano em termos de filosofia especulativa e prática, especialmente por meio de seus manuais e livros didáticos.

De modo geral, pode-se afirmar que essas práticas de ensino, que seguiam o modelo “escolástico”, e a influência dos debates filosóficos e teológicos que surgiram na fervente europa dos séculos XVI e XVII, impactaram também o sistema educativo que se desenvolveu nas américas. É notável, portanto, a influência da Segunda Escolástica (Ramis Barceló, 2024, p. 27) e em particular, das grandes universidades ibéricas da época — Salamanca, Alcalá e Coimbra — sobretudo na estruturação das instituições acadêmicas indianas (Pérez Puente, 2017) e, consequentemente, na formação das elites regionais na própria

sociedade indiana, especialmente no que concerne ao ensino e à constituição de suas primeiras instituições sociais e políticas.

Como método, pode-se dizer que os cursos filosóficos utilizavam predominantemente as chamadas *disputationes*, modelo surgido na Idade Média e tornado característico da filosofia medieval. O curso dos carmelitas, por exemplo, classificou as *disputationes* como um tipo de modelo argumentativo a ser analisado pela lógica, junto ao estudo clássico dos silogismos, embora também tenha sofrido influências humanísticas (Jardine, 1982).

A presente investigação pretende realizar uma apresentação do contexto histórico e de desenvolvimento dessas duas obras, de forma a compreender por que se começou a compor manuais de lógica e de outros temas filosóficos no século XVII, e porque seus autores consideravam insuficientes as obras anteriormente existentes.

2 Antonio Rubio e a *Lógica Mexicana*

A educação foi um dos principais pilares da Companhia de Jesus, inclusive no Novo Mundo (Osorio Romero, 1979). Os colégios jesuítas foram fundados em rápida sucessão já na década de 1540, em cidades como Paris, Coimbra, Pádua, Lovaina, Alcalá, Valência e até mesmo em Goa (Scaglione, 1986; Grendler, 2022, p. 352). No início da década de 1570, quando os jesuítas chegaram à Nova Espanha, já existiam 149 colégios distribuídos por toda a Europa. Contudo, nesse período inicial, ainda não havia um método de ensino completamente uniforme.

Em razão disso, percebe-se que dessa experiência educativa ao longo do século XVI emergiu um dos debates internos mais longos e frutíferos da Ordem, o qual culminaria na organização daquele que talvez seja o modelo pedagógico mais célebre da era moderna, estruturado em um conjunto de diretrizes, regras e princípios: a *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Iesu*.

Esse modelo de ensino, geralmente denominado apenas *Ratio Studiorum*, foi oficialmente publicado em 1599; no entanto, sua vigência oficial se manteve até a turbulenta supressão da Companhia no final do século XVIII, em diversos países e territórios (Soto Artuñedo, 1999, p. 266; Loach, 2006, p. 66).

Nesse período, poucos estudantes optavam por fazer das “artes” (filosofia) sua especialização, uma vez que as disciplinas filosóficas, consideradas “servidoras da teologia”, eram frequentemente vistas como um obstáculo a ser superado para alcançar os estudos superiores.

Nos três anos do curso de Artes (filosofia), em que se estudava Lógica, Física (enquanto Filosofia Natural) e Metafísica, o principal objetivo, do ponto de vista pedagógico, consistia em trabalhar com os jovens estudantes conceitos “básicos”, como os de raciocínio e argumentação, que seriam posteriormente utilizados nos cursos de Teologia ou mesmo nos de Leis ou Cânones (as duas formações na área do Direito).

Antonio Rubio (1548-1615) entrou para a Companhia de Jesus ainda jovem, em 1569, tendo estudado durante sete anos Alcalá (três anos de artes e quatro de teologia). Foi enviado à Nova Espanha (México) em 1576, local onde permaneceu por 23 anos: durante 12 anos, dedicou-se ao ensino e aos seus próprios estudos, e, após 10 anos começou a escrever seu projeto de curso de filosofia. Nesse período, estudou e lecionou na Universidade do México, foi formador de noviços na fundação jesuítica de Tepotzotlán em Puebla. Em 1599, ao ser eleito procurador de sua província, e tendo convicção de sua vocação intelectual, retornou ao Reino da Espanha e instalou-se na cidade de Alcalá, onde permaneceu até sua morte, em 1615, e ali publicou as primeiras edições de suas obras (Redmond, 2022, p. 32)

No período histórico mencionado, poucos estudantes optavam por fazer da filosofia sua especialização, uma vez que as disciplinas filosóficas, consideradas “servidoras da teologia”, eram frequentemente vistas como um obstáculo a ser superado para alcançar os estudos superiores. Nos três anos do curso de Artes (filosofia), que abrangia

Lógica, Física (enquanto Filosofia Natural) e Metafísica, o principal objetivo, do ponto de vista pedagógico, consistia em trabalhar com os jovens estudantes conceitos “básicos”, como os de raciocínio e argumentação, que seriam posteriormente utilizados nos cursos de Teologia ou mesmo nos de Leis ou Cânones (as duas formações na área do Direito).

Antonio Rubio afirma, em um dos prólogos de sua *Lógica Mexicana*, que, na maturidade, decidiu retornar aos temas que havia tratado no início de sua trajetória acadêmica, e que não deixou de receber questionamentos sobre essa sua decisão. Em sua defesa, justificou essa escolha ao argumentar que a maturidade o levou a reconhecer a relevância desses fundamentos iniciais — e, em particular, do estudo da lógica — para o desenvolvimento intelectual dos estudantes, perspectiva que parece bastante semelhante àquela adotada pela própria Companhia de Jesus nas definições da *Ratio* (Redmond, 2022, p. 38).

No que concerne à *Ratio Studiorum*, antes de direcionar os estudantes ao aprendizado de disciplinas como a lógica, enfatizava-se, em primeiro lugar, a formação na gramática latina e grega, conforme a seguinte estrutura:

I) Nos anos iniciais, os jovens deveriam dedicar-se ao estudo do latim e do grego. As recomendações para o ensino do latim no nível básico incluíam a leitura das *Epistulæ ad familiares* de Cícero e o uso de um manual de gramática, sendo expressamente recomendado o *De Institutione grammatica libri tres*, obra do jesuíta português Manoel Álvares, que se tornaria célebre também por sua participação nos *Commentarii Conimbricenses* sobre Aristóteles, um curso filosófico adotado como livro didático em diversos colégios jesuítas ao longo do século XVII.

II) Nos níveis médio e avançado, os alunos deveriam ler praticamente todos os autores da Antiguidade, como César, Horácio e Virgílio, embora, caso o tempo não permitisse, o foco deveria ser na leitura das obras de Cícero (*Ratio Studiorum*, 1616, p. 129-143).

Esse estudo ocorria concomitantemente à participação em missas diárias e ao ensino religioso, no qual frequentemente se utilizavam catecismos em língua vernácula. Nos países de língua itálica, dava-se preferência ao catecismo de Roberto Belarmino, em italiano, e nos países de língua germânica, ao de Pedro Canísio, publicado em língua alemã. No Novo Mundo, por sua vez, adotou-se a estratégia de traduzir ou compor catecismos nas mais diversas línguas indígenas, trabalho realizado muitas vezes por jesuítas.

Após esses estudos, os alunos que concluíssem os seus estudos propedêuticos entre dezesseis e dezoito anos de idade, ou aqueles que já possuíssem um conhecimento mínimo da língua latina, então iniciavam os três anos de aprendizado em “artes” (filosofia). Era a essa classe de alunos que Antonio Rubio se dedicou principalmente a ensinar nos seus primeiros anos no México, experiência pedagógica que influenciaria enormemente na posterior composição de seu curso.

No primeiro ano dos três anos dedicados à filosofia, a *Ratio* exigia uma dedicação ao estudo da lógica, recomendando-se o estudo das *Categoriae*, do *Perihermeneias*, dos *Analytica Priora*, dos *Topica* e das *Refutationes Sophisticae*, ou seja, do Órganon Aristotélico. Essas obras, no entanto, deveriam ser estudadas a partir de comentários, sendo os livros didáticos recomendados para esse primeiro ano de aprendizado incluíam a *Introductio in dialecticam Aristotelis* (1561), de Francisco de Toledo, e o *Institutionum dialecticarum libri octo* (1564), de Pedro da Fonseca, ambos jesuítas.

O método de ensino deveria ser organizado, tanto na filosofia quanto na teologia, com base em quatro tipos de atividades (Grendler, 2009):

- a) repetição diária dos temas abordados em aula;
- b) lições/aulas expositivas (*lectiones*);
- c) apresentações e debates sobre temas em disputa;
- d) uma defesa pública (de caráter mais formal) de certas teses a serem realizadas pelos estudantes.

Muitos professores, como Rubio e os freis carmelitas de Alcalá, preferiam elaborar seus próprios cursos e comentários às obras filosóficas de Aristóteles a empregar cursos já existentes, ainda que inegavelmente se inspirassem nos trabalhos de seus predecessores. Nesse contexto, pode-se afirmar que a *Lógica Mexicana* de Rubio obteve um grande êxito: publicada pela primeira vez em 1603, em Alcalá, em dois volumes, foi rapidamente adotada como livro didático de lógica na própria Universidade de Alcalá, em 28 de fevereiro de 1604 (Redmond, 2022, p. 36)

A designação *Lógica Mexicana* surgiu a partir da edição de 1605, publicada em Colônia, na Alemanha. De acordo com o inventário realizado por Walter Redmond, a obra de Rubio foi publicada pelo menos 18 vezes em oito cidades europeias, e, em sete dessas edições, recebeu o título de *Lógica Mexicana*. Essas edições dividiram-se em três versões: o texto original (mais amplo), um compêndio elaborado a pedido dos estudantes e uma revisão final do texto original (Redmond, 2022, p. 32)

Não deve surpreender que o título da obra apresente variações, alternando entre *Comentários sobre a dialética* ou *sobre a lógica* de Aristóteles, uma vez que ambos os termos eram intercambiáveis na época. Apesar disso, alguns autores preferiam utilizar *dialética* para referir-se ao estudo da chamada lógica maior e *lógica* para o estudo da lógica menor, formal ou *summulæ*. Como se observa na variação dos títulos da obra de Rubio, ambos os termos foram empregados sem distinção, embora a *Lógica Mexicana* seja, de fato, uma obra de lógica maior, excluindo deliberadamente os textos aristotélicos tratados nas disciplinas de *summulæ*, como os *Analíticos primeiros* (Henares, 1986, p. 24-26)

Entretanto, a concepção de lógica apresentada por Rubio cotinha seus aspectos de originalidade. Para o autor, a lógica ensinaria e forneceria os instrumentos do conhecimento (*instrumenta sciendi*) às demais ciências. Esses instrumentos consistiriam na capacidade de definir e classificar as entidades estudadas por cada ciência e organizá-las em torno de um eixo axiomático.

Os limites de cada ciência, portanto, seriam delimitados pelos instrumentos proporcionados pela lógica, em conformidade com a visão aristotélica de que cada ciência possui um objeto próprio, e esse objeto requer um método apropriado à sua forma de investigação. Assim, uma ciência não se ocuparia de verdades isoladas, mas de um conjunto de entidades e suas relações (Redmond, 2008).

Essa concepção está exposta já no início da obra, na seção intitulada *Quæstiones præminales*, na qual Rubio apresenta sua visão da lógica como ciência e arte simultaneamente, dado que ela também possuiria um caráter prático ao ser utilizada como instrumento para as diversas ciências. Nessa seção, distingue a lógica como ciência capaz de fornecer quatro tipos de instrumentos às ciências, relacionados a três tipos de atos mentais — apreensão simples, juízo e raciocínio (Redmond, 2008, p. 116-117):

- (a) definição e divisão;
- (b) formação de proposições;
- (c) formulação de regras de inferência;
- (d) demonstração.

A obra, em sua estrutura, divide-se em várias partes — *dubia* (dúvidas) e *quæstiones* — nas quais são comentados trechos da *Isagoge* de Porfírio, do livro das *Categoriae*, do *Perihermeneias*, dos *Analytica Posteriora* e das *Summulæ Logicales* de Pedro Hispano. Contudo, conforme apontado por Quiles, Rubio gradualmente se afastou dos comentários literais a Aristóteles, muitas vezes nem sequer reproduzindo o texto original, mas procedendo por paráfrases e imediatamente refletindo sobre os temas que considerava relevantes (Quiles, 1952, p. 12).

O uso de Aristóteles no ensino da lógica, além de desenvolver a tradição começada na primeira escolástica, estava plenamente alinhado com os propósitos da *Ratio Studiorum*: seguir Aristóteles em tudo o que fosse relevante, embora afastando-se dele caso se

identificasse alguma proposição contrária ao *ensino comum dos doutores* ou à *fé verdadeira*.

3 O Colégio Menor de São Cirilo e o *Cursus Artium Complutensis*

Teresa de Ávila, desde a fundação da Ordem do Carmelo Descalço, juntamente com seu primeiro Provincial, Frei Jerônimo Gracián, dentro do espírito reformista carmelitano, compreendeu que era fundamental que seus frades fossem *letrados*, ou seja, tivessem uma sólida formação filosófica e teológica, além de dedicarem um tempo diário à literatura e às leituras espirituais.

A formação espiritual, moral e intelectual era um elemento essencial na educação dos religiosos — o que se refletiu nas Constituições de Alcalá de 1581, nas quais se exigia que os frades que ingressassem na Ordem possuísem conhecimento suficiente de Gramática Latina, de modo que estivessem aptos a avançar em seus estudos e na formação religiosa (Florencio Del Niño Jesús, 1962).

Com tais diretrizes, fundaram-se, dentre outros, os colégios menores de São Cirilo, em Alcalá de Henares, e de São Elias, em Salamanca. Em Alcalá, o Colégio e Convento de São Cirilo Constantinopolitano foi fundado em 1º de novembro de 1570 e representou, dentro da Ordem dos Carmelitas Descalços, um centro dinâmico de formação filosófica e teológica no contexto da Reforma Católica. Pode-se dizer que constituiu uma tentativa inicial de independência e desenvolvimento intelectual da Reforma Teresiana frente aos Carmelitas de Antiga Observância, assim como em relação a outras ordens religiosas. É nesse contexto que foi escrito e publicado o *Cursus Artium Complutensis* (Curso de Artes complutense), encomendado pelos superiores da Ordem para os freis que lecionavam em Alcalá e em outros colégios carmelitanos (Casado Arboniés, 2005).

Como o Colégio de São Cirilo tinha a pretensão de ser um Colégio Universitário vinculado à Universidade, permitindo que seus estudantes frequentassem as aulas da Universidade de Alcalá além das suas aulas internas, procurou-se escolher um primeiro reitor que pudesse unir a vida de estudos à vida de observância (Crisógono Jesús Sacreamentado, 1960, p. 100). Assim, em abril de 1571, São João da Cruz assumiu o cargo de primeiro reitor do Colégio Menor de San Cirilo, logo após concluir seus estudos em Salamanca (Flores; Risso, 2023, p. 206).

Ambos os colégios pertenciam à recém-fundada Congregação de São José de Espanha dos Carmelitas Descalços, cujo território abrangia também Portugal e México. Para a historiografia da Ordem, esse dado é relevante, pois desde cedo os Descalços se dividiram em duas Congregações: em 1597, a Congregação de San Elías da Itália, de forma oficial, por meio do Breve *Sacrarum Religionum* do papa Clemente VIII, tornou-se autônoma em relação à Congregação espanhola, passando a construir seu próprio desenvolvimento histórico no século XVII, em estreita vinculação com a *Congregatio de Propaganda Fide* (Fernández de Mendiola, 2011, p. 72-83).

As duas Congregações da Ordem do Carmelo Descalço, por sua vez, possuíam um certo carisma missionário: uma veio a atuar na América, enquanto a outra atuaria na Europa e na Ásia. Desde o século XV, o conceito de *missão* ou *atividade missionária* abrangia tanto o trabalho de assistência aos católicos que viviam nas fronteiras — em regiões onde a hierarquia eclesiástica e civil da “cristandade” ainda não estava estabelecida —, de assistência aos católicos e cristãos perseguidos, e de pregação junto aos cismáticos, hereges, infiéis (todas essas sendo categorias teológicas e canônicas) e pagãos, como os nativos das Índias Ocidentais. Foi assim que os italianos, em pouco tempo, fundaram *seminários de missões*, como, por exemplo, o de Malta, onde os noviços aprendiam a língua árabe para atuar em territórios muçulmanos (Fernández De Mendiola, 2011, p. 677-682).

No caso dos Carmelitas Descalços espanhóis, sua vocação intelectual, para além da contemplativa e missionária, também teve papel significativo em seu carisma religioso. De fato, os estudantes da ordem eram submetidos a exames regulares; por isso, ao término dos três anos do Curso de Artes (realizados, em sua maioria, internamente), deveriam ser examinados pelo Provincial, a fim de se verificar seu aproveitamento nos estudos. Somente aqueles que fossem aprovados poderiam prosseguir em sua formação; caso contrário, seriam encaminhados a conventos de outras ordens.

Nos Colégios de Artes, havia um leitor (professor) responsável por cada um dos três anos do curso. Os leitores ministravam, no mínimo, duas aulas por dia, com duração de uma hora e meia a duas horas cada uma. Além disso, segundo as primeiras disposições capitulares da província de Castilla la Nueva — que permaneceriam inalteradas até sua extinção, em 1835 —, os leitores não poderiam exercer outras funções: “Los que leen actualmente Gramática, Artes o Teología, no los ocupen en otros oficios de las casas. Iten los Lectores no se ocupen de predicar” (Florencio Del Niño Jesús, 1962, p. 26).

Conforme já mencionado, os estudantes frequentavam as aulas de Artes e Teologia na Universidade de Alcalá de Henares, ainda que não estivessem formalmente matriculados. Isso ocorria porque as constituições de 1581 proibiam os carmelitas descalços de obter os graus acadêmicos de Mestre, Licenciado ou Bacharel, bem como de desfrutar dos privilégios associados a esses títulos, em conformidade com os ideais de reclusão e humildade da Reforma Teresiana (Lario, 1995).

Somente no século XVIII os estudantes do Colégio de São Cirilo passariam a se matricular oficialmente na Universidade. Já os estudantes do Colégio de São Elias se matriculariam em Salamanca no decorrer do século XVII, em virtude das mudanças nas suas diretrizes provinciais.

No século XVII, a Congregação de San José de Espanha, em suas constituições de 1658, definiria formalmente a estrutura de três tipos

de colégios: (a) os colégios de Artes (filosofia); (b) os colégios de Teologia Dogmática (Escolástica); (c) os colégios de Teologia Moral. Na mesma esteira da necessidade de se elaborarem materiais didáticos próprios para o estudo das mais diversas matérias, esses colégios desenvolveriam, ao longo do século XVII, seus respectivos cursos filosóficos e teológicos (Enrique Del Sagrado Corazón, 1960/1):

- a) O *Cursus Artium Complutensis*, em 4 volumes;
- b) O Curso de Teologia dos Salmanticenses, conhecido comentário à Suma de Teologia, em oito volumes;
- c) O Curso de Teologia Moral dos Salmanticenses, organizado em sete volumes (Teodoro Do Ss. Sacramento, 1963);

O *Cursus Artium Complutensis*, que será aqui analisado, foi em 1658 decretado como material de uso obrigatório nos colégios da Ordem do Carmelo Descalço e foi muitas vezes reimpresso ou reeditado pela ordem tanto no século XVII quanto no século XVIII.

Segundo as crônicas da Ordem, os objetivos que motivaram sua elaboração foram os seguintes (Florencio Del Niño Jesús, 1962, p. 84): (a) estabelecer uma doutrina sólida e comum, “univocando a los lectores en un sentir”; (b) garantir que essa doutrina comum estivesse alinhada às doutrinas tomistas; (c) Eliminar futilidades e sutilezas do ensino, enfatizando o que fosse sólido e fundamental; (d) Facilitar o aprendizado dos estudantes, evitando que perdessem tempo copiando as explicações do leitor (professor), permitindo-lhes assim um melhor aproveitamento das aulas.

Não há registro histórico exato da data em que os superiores da Ordem determinaram oficialmente a sua composição, mas é provável que tal decisão tenha sido tomada nos Capítulos Gerais de 1619 ou 1622 (Florencio Del Niño Jesús, 1962, p. 84-86). Quanto à edição e publicação dos primeiros tomos, ela começou em 1624 e terminou em 1628. Seus títulos foram:

- I) Tomo I – Disputas (*Disputationes*) e introdução à Dialética Aristotélica e sua filosofia natural, 1624;
- II) Tomo II – Disputas (*Disputationes*) aos oito livros da Física (de Aristóteles), 1625;
- III) Tomo III – Disputas (*Disputationes*) aos dois livros *De Generatione et Corruptione*, 1627;
- IV) Tomo IV – Disputas (*Disputationes*) ao livro *De Anima*, 1628;

Os dois primeiros tomos foram primeiramente editados em Alcalá, o que não é surpreendente: entre 1502 e 1570, ano da fundação do Colégio de São Cirilo, foram registrados pelo menos 526 impressos apenas na oficina tipográfica de Alcalá, representando uma média de 75 publicações por década. Até o ano de 1600, esse número aumentou com mais 233 registros, indicando um crescimento na produção editorial, fora o imenso número de materiais que circulavam sem terem passado por uma edição impressa oficial (Catalina García, 1889, p. 163). Posteriormente, em muitas de suas reedições, os tomos do *Cursus Artium Complutensis* foram também publicados em Madri, Lyon, Colônia Agripina (Köln) e Veneza.

Quanto à autoria da obra, ela se deu de certo modo de maneira coletiva, já que foi uma iniciativa da ordem como um todo, e não individual, embora alguns nomes tenham se destacado muito mais na sua composição. Até o momento, foram identificados pelos historiadores três autores da obra (Florencio Del Niño Jesús, 1962, p. 43):

- 1) Fr. Miguel de la Santísima Trinidad (1588-1661) – foi professor de Artes em Écija e de Teologia em Baeza entre 1615 e 1628, período no qual se acredita que tenha escrito o *Tomo I* do curso e estruturado formalmente a obra, com a ajuda do Frei Juan de los Santos. Ocupou diversas vezes o cargo de Provincial na Andaluzia.
- 2) Fr. Antonio de la Madre de Dios (1583-1637) – professor de Artes em Segóvia e posteriormente professor de Teologia no Colégio de São Elias, onde permaneceu até sua morte. Atribui-se a ele a autoria dos *Tomos III e IV*, além de ter iniciado e estruturado o *Curso de Teologia Salmanticense*;

3) Fr. Juan de los Santos (1583-1654) – professor de Artes e Teologia no Colégio de São Cirilo, foi um dos principais colaboradores do Fr. Miguel na elaboração do projeto inicial do curso. Devido a sua autoria que, provavelmente, o curso recebeu o nome de *Complutense*.

A participação do Fr. Antonio de la Madre de Dios, no entanto, alterou significativamente o esboço inicial da obra organizada inicialmente pelo Fr. Miguel de la Santísima Trinidad e pelo Fr. Juan de los Santos, responsáveis principais pelo primeiro tomo, relativo à lógica. Os *tomos II, III e IV* foram quase inteiramente escritos por ele, pois buscava harmonizar o *Curso de Artes* com o esboço que já havia preparado para o *Curso de Teologia*, que citaria e faria referência em muitas matérias ao curso de Artes.

4 O curso de lógica *Complutense* e sua estrutura

Quanto ao primeiro volume do *Cursus Artium Complutensis*, que tratava do tema da lógica, o seu nome completo oferece algumas informações relevantes para a compreensão a intenção dos seus autores: “*Collegium complutense philosophicum hoc est artium cursus, sive disputationem in aristotelis dialecticam et philosophiam naturalem, iuxta angelici doctoris D. Thmae doctrinam et eius scholam*”.

Ou seja, o curso foi escrito com a intenção explícita de seguir a doutrina de “Tomás de Aquino e sua escola”, já que consideravam que a sua doutrina se destacava entre as outras por sua “majestade, perspicuidade, correção, profundidade e perfeição”. Além do mais, os autores buscaram escrever um curso “em estilo plano, claro, perspicuo, sem cor, buscando mais a verdade do que o ornamento”. A referência à filosofia natural no título é referência clara a matéria que será tratada nos outros 3 tomos do curso, para além da lógica (Florencio Del Niño Jesús, 1962, p. 116).

O Curso Complutense, tendo também a intenção primeira de servir como texto base para o ensino nos Colégios da Ordem, buscava

assim ao máximo simplificar as temáticas consideradas “difíceis e árduas” de serem trabalhadas no programa trienal. Desse modo, o Curso apresentou em um texto ordenado e por escrito todas as questões que os professores carmelitas julgavam adequado ensinar e explicar aos seus alunos.

Assim como Rubio, os autores assumiram que a lógica poderia ser entendida tanto como arte como quanto ciência. Quanto ao seu objeto, ela trataria diretamente das coisas, mas das palavras, das *voces*. As palavras poderiam ser estudadas em três níveis, dentro do Trivium: (a) por sua correção gramatical (*congruitas*), estudo que pertenceria propriamente à gramática; (b) por sua beleza ou ornamento (*ornatus*), estudo que pertenceria à retórica; (c) pelo discernimento do verdadeiro do falso, através do entendimento do modo como as palavras se ligariam entre si e transmitiram o conteúdo do real, papel da lógica.

A lógica, por sua vez, analisaria a própria estrutura do pensamento humano, entendido a partir da já clássica divisão no século XVII:

1. Apreensão: estudo da simples apreensão da realidade, representada pelos termos e suas propriedades;
2. Juízo, composição ou divisão: ato pelo qual se afirmaria ou negaria algo, representado pelas proposições;
3. Raciocínio ou discurso: modo pelo qual do simples o ser humano chegaria ao conhecimento do complexo, estudado através da análise da argumentação e de suas espécies, como a *disputatio* e suas propriedades.

No primeiro tomo, seguindo essa estrutura, comentaram-se os seguintes livros do Órganon aristotélico: Categorias, Perihermeneias, Analíticos primeiros e segundos, Tópicos e Elencos Sofísticos, e partes da Isagoge de Porfírio. A diferença da “Lógica Mexicana” de Rubio, portanto, o curso pretendia ser não só um curso de lógica maior, mas também de lógica menor ou formal, o que fica evidenciado pela análise dos *Analíticos primeiros*, que fora excluída por Rubio de seu curso.

A análise do modelo da *disputatio* é também um elemento de novidade contido no curso, já que os carmelitas reconheceram uma necessidade metodológica de analisar esse desenvolvimento no método de pesquisa científico e filosófico escolástico, ou seja, uma necessidade de analisar o próprio método que eles aplicariam na composição de seu curso, permitindo que os estudantes entendessem formalmente o procedimento utilizada não só nos cursos de artes, mas também nas outras ciências.

5 Considerações finais

Como se observou, a história da América não pode ignorar a influência significativa das ordens religiosas nos mais diversos campos, incluindo a educação. Contudo, ainda que não houvesse sempre uniformidade entre as diferentes ordens no que concerne ao pensamento filosófico e teológico — o que resultava em abordagens distintas e no desenvolvimento de pedagogias diversas —, em muitos casos, essas ordens convergiam em determinados aspectos de suas publicações autorais.

Dessa forma, a presente investigação tem por objetivo lançar luz sobre os estudos históricos do período, em especial no que tange ao ensino e à circulação de saberes e conhecimentos. As semelhanças na organização desses dois cursos de Lógica analisados, ambos publicados em Alcalá de Henares, e influentes em sua época, bem como o desenvolvimento intelectual do Carmelo Descalço e de um jesuíta no Novo Mundo, fornecem indícios sobre as relações intelectuais que se desenvolveram no século XVII.

Essas obras, que sintetizaram seus pensamentos filosóficos, pretendiam servir de base propedêutica para as disciplinas maiores, como a teologia e o direito, assim como para a pregação e para a retórica sagrada adotadas por suas respectivas ordens ao longo do século XVII, tanto na Europa quanto na América.

Em um dos prólogos de sua obra, Rubio afirmou que um dos objetivos do seu *Curso* era de caráter pedagógico: evitar que os alunos perdessem tempo excessivo escrevendo o que era ditado em aula. Assim, a *Ratio Studiorum* exigia que o ensino fosse organizado por meio de lições e questões disputadas, o que constitui precisamente o núcleo da organização da *Lógica Mexicana*.

A divisão de seu livro em “dúvidas” (*dubia*) e “questões” (*quæstiones*) possibilitou seu uso direto em sala de aula em diversas ocasiões, independentemente do tipo de atividade didática a ser realizada. O objetivo era, portanto, apresentar aos estudantes — incluindo os indígenas — um material suficientemente conciso, que pudesse ser utilizado ao longo do curso de lógica e que cobrisse o essencial, sem perder tempo com minúcias irrelevantes para iniciantes.

Por essa razão, sua obra iniciou-se com uma definição geral da natureza da lógica, considerada a única disciplina capaz de ensinar e fornecer os instrumentos do conhecimento (*instrumenta sciendi*) às demais ciências. Ele considerava necessário justificar o lugar da lógica entre as demais disciplinas e a razão pela qual uma área tão abstrata — distinta da gramática e da retórica, de caráter mais prático — ocupava um espaço de destaque na formação da juventude e de todas as pessoas, inclusive dos leigos.

O volume primeiro do *Cursus Artium Complutensis* não foi diferente: seguiu um estilo muito semelhante, começou por justificar a necessidade de sua composição, assim como o seu entendimento sobre o que seria a lógica, e sua função como instrumento para outras ciências, inclusive através da arte das *disputationes*, que ele analisou em especial detalhe como um dos métodos lógicos argumentativos.

As semelhanças entre os dois cursos constituem evidência incontestável de que o Novo Mundo foi capaz de proporcionar, no caso de Rubio, um ambiente de trabalho e de formação intelectual competitivo em relação à Europa, seja por suas peculiaridades e desafios, seja

pela identidade e reconhecimento que a filiação a uma ordem religiosa, como a Companhia de Jesus, poderia oferecer.

Referências

- CASADO ARBONIÉS, M. Los carmelitas descalzos del Colegio-Convento de San Cirilo de la Universidad de Alcalá de Henares y su paso a la Nueva España a finales del siglo XVI. In: GONZÁLEZ Y CONZÁLEZ, E.; PÉREZ PUENTE, L. (eds.). *Permanencia y cambio: universidades hispánicas, 1551-2001*. México: UNAM, 2005. p. 483-524.
- CATALINA GARCÍA, J. *Ensayo de una Tipografía Complutense*. Madrid: Imp. y Fundición de Manuel Tello, 1889.
- CRISÓGONO JESÚS SACRAMENTADO. *Vida y Obras de San Juan de la Cruz*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1960.
- DOD, Bernard G. Aristotelis Latinus. In: KRETZMANN, Norman; KENNY, Anthony; PINBORG, Jan (ed.). *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100-1600*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. p. 45-79.
- ENRIQUE DEL SAGRADO CORAZÓN. El Colegio Salmanticense O.C.D. y la Universidad de Salamanca. In: *Ephemerides Carmeliticae* 11 (1960/1), p. 127-175.
- FERNÁNDEZ DE MENDIOLA, Ángel. *El Carmelo Teresiano en la Historia: una nueva forma de vida contemplativa y apostólica*. V. III. Roma: Instituto Historico Teresiano, 2011.
- FLORENCIO DEL NIÑO JESÚS, O.C.D. *Los Complutenses, su vida y su obra*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1962.
- FLORES, Alfredo de Jesus; RISSO, Estéfano. El Colegio Menor de San Cirilo de la Orden Carmelita Descalza: Fundación y formación (siglo XVI). In: *Classica Boliviana*, n. XII, p. 193-213, 2023.
- GRACIÁN, Jerónimo. *Peregrinación de Anastasio*. Roma: B.M.C, 2010.
- GRENDLER, Paul F. *Humanism, Universities, and Jesuit Education in Late Renaissance Italy*. Leiden/Boston: Brill, 2022.

- GRENDLER, Paul F. *The University of Mantua, the Gonzaga & the Jesuits, 1584-1630*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2009.
- HAMESSE, Jacqueline. Des Parvi Flores aux Auctoritates Aristotelis. In: Hamesse, Jacqueline; Meirinhos, José. (ed.) *Les Auctoritates Aristotelis*. Brepols: 2015.
- JARDINE, Lisa. Humanism and the teaching of logic. In: KRETZMANN, Norman; KENNY, Anthony; PINBORG, Jan (ed.). *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100-1600*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. p. 797-807.
- HENARES, Domingo. La Lógica Mexicana del Rodense Antonio Rubio. *Al-Basit – Revista de estudios albacetenses*, v. 14, p. 05-42, 1984.
- LARIO, Dámaso de. El Requisito de Pobreza en los Colegios Mayores Españoles. In: *Pedralbes – Revista d'història moderna*, v. 15, p. 153-172, 1995.
- LARIO, Dámaso de. *Escuelas de Imperio: La formación de una elite en los Colegios Mayores (siglos XVI-XVII)*. Madrid: Universidad Carlos III de Madrid, 2019.
- LOACH, Judi. Revolutionary Pedagogies? How Jesuits Used Education to Change Society. In: O'MALLEY, John W.; BAILEY, Alexander; HARRIS, Steven; KENNEDY, Frank (ed.). *The Jesuits II: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*. Toronto: University of Toronto Press, 2006. p. 66-85.
- MUÑOZ, Vicente. La Enseñanza de la Lógica en Salamanca durante el Siglo XVI. In: *Salmanticensis*, v. 1, p. 01-35, 1954.
- OSORIO ROMERO, Ignacio. *Colegios y profesores jesuitas que enseñaron latín en nueva España (1572-1767)*. México: UNAM, 1979.
- PENA GONZÁLEZ, Miguel Anxo. La Universidad de Salamanca y el control de la teología a través de la Summa (Siglos XVI-XVII). In: *Salmanticensis*, v. 57, p. 53-84, 2010.
- PÉREZ PUENTE, Leticia. *Los cimientos de la Iglesia en la América Española: los seminarios conciliares, siglo XVI*. México: UNAM, 2017.
- QUILES, Ismael. Ubicación de la filosofía del P. Antonio Rubio, S.I., dentro de la Historia de la Escolástica. In: *Revista Ciencia y fe*, n. 27, p. 07-46, 1951.
- RAMIS BARCELÓ, Rafael. *La Segunda Escolástica: una propuesta de síntesis histórica*. Madrid: Dykinson, 2024.

- RATIO STUDIORUM. Roma: Collegium Romanum, 1616.
- REDMOND, Walter. Instrumenta Sciendi: Lógica y ciencia em Antonio Rubio. In: *Tópicos*, n. 34, p. 105-139, 2008.
- REDMOND, Walter B. Uma nota histórica à ‘Lógica Mexicana’ de Antonio Rubio. Trad. Estéfano Risso e Marcus Boeira. In: *Revista da Faculdade de Direito da UFRGS*, n. 48, p. 29-52, abr. 2022.
- SCAGLIONE, Aldo. *The Liberal Arts and the Jesuit College System*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, 1986.
- SOTO ARTUÑEDO, Wenceslao. La Ratio Studiorum: la pedagogía de la Compañía de Jesús. In: *Proyección*, n. 46, p. 259-276, 1999.
- TEODORO DO SS. SACRAMENTO. *El “Curso Moral Salmanticense”*: estudio histórico y contenido jurídico. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1963.
- TORCHIA ESTRADA, Juan Carlos. El Padre Antonio Rubio y la enseñanza filosófica de los jesuitas en la Nueva España. In: *Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, n. 13, p. 11-44, 1996.



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

Informações técnicas

capa projetada com ativos de *Freepik.com*

formato: *16 x 23 cm*

tipografia: *Palatino Linotype*

Os livros que agora publicamos reúnem os trabalhos apresentados no encontro, preservando a riqueza das reflexões desenvolvidas durante o evento. Cada artigo representa uma contribuição valiosa para o avanço do debate filosófico e para o fortalecimento das comunidades acadêmicas que buscam compreender e transformar a realidade por meio do pensamento crítico. Mais do que um registro, estas publicações são um convite à continuidade das discussões iniciadas no encontro, abrindo caminho para novas investigações e diálogos.

A filosofia medieval é um campo de reflexão que transcende os séculos, conectando o pensamento clássico à modernidade por meio de um diálogo rico e profundo. Mais do que um período de transição, a Idade Média foi um laboratório intelectual onde razão e fé se encontraram, produziram sínteses surpreendentes e lançaram as bases para muitos dos debates filosóficos que perduram até hoje.

Esta coletânea de textos reúne algumas das mais significativas contribuições desse período, apresentando a diversidade de temas, abordagens e questionamentos que marcaram o pensamento medieval. Dos debates sobre a existência de Deus e a natureza da alma às investigações sobre lógica, ética e política, os textos aqui selecionados refletem o vigor e a complexidade dessa tradição filosófica.

