

Filosofia Medieval e a Recepção da Filosofia Antiga

Roberta Miquelanti & Vitor Bragança
(Organizadores)

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.

Filosofia Medieval e a Recepção da Filosofia Antiga

Filosofia Medieval e a Recepção da Filosofia Antiga

Roberta Miquelanti

Vitor Bragança

Organizadores



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)

F488

Filosofia medieval e a recepção da filosofia
antiga / organizadores, Roberta Miquelanti e
Vitor Bragança. (e-book) - Toledo, Pr.:
Instituto Quero Saber, 2025.
182 p. (Coleção XX Encontro Nacional de
Filosofia da ANPOF)

Modo de Acesso: World Wide Web:

www.institutoquerosaber.org

ISBN: 978-65-5121-210-9

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.196>

1. Filosofia.

CDD 22. ed. 100

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 originalidade das <i>ideias</i> em Tomás de Aquino: elementos introdutórios.....	15
Antonio Janunzi Neto	
O <i>phantasmata</i> como a causa instrumental do conhecimento intelectivo.....	55
Brenda Oliveira do Espírito Santo	
O fenômeno abissal e a eloquência como <i>solutio</i> nas <i>Confissões</i> de Agostinho.....	91
Eduardo Alvim Passarela Freire	
A <i>aisthesis</i> e a perspectiva na conjectura de Nicolau de Cusa: a visão sensível e a alteridade como ferramenta filosófica.....	103
Marcus Vinicius Carnivali de Araujo	
Conhecimento de si no Livro X das <i>Confissões</i>: Deus <i>Suposto-Saber</i>.....	115
Marcos J. Leal	
A sabedoria da escuta: a dialética como fundamento da argumentação agostiniana.....	135
Mauro Luiz do Nascimento Júnior	
Sextus Arabicus: vestígios da recepção de Sexto Empírico no mundo arabófono medieval.....	149
Rodrigo Pinto de Brito	
Desfazendo nós: a solução de Tomás Bradwardine ao Paradoxo do Mentiroso.....	165
Yuri Nascimento	

Apresentação

Este volume reúne textos apresentados no GT História da Filosofia Medieval e a Recepção da Filosofia Antiga no XX Encontro Nacional ANPOF, que ocorreu em Recife entre 30 de setembro e 4 de outubro de 2024. Atuando desde 2000, o GT História da Filosofia Medieval e a Recepção da Filosofia Antiga vem contribuindo desde então com publicações importantes para o estudo da filosofia medieval no cenário nacional. Este volume traz uma amostragem da diversidade de temáticas e autores que vêm sendo trabalhados por docentes e discentes de mestrado e doutorado ligados a diversas instituições do país.

O artigo intitulado **A originalidade das ideias em Tomás de Aquino**, de *Antonio Janunzi*, abre este volume visando mostrar que a teoria das ideias divinas presente nas obras de Tomás de Aquino não se reduz, como afirmam figuras importantes da literatura secundária, a mera concessão acrítica do autor às autoridades de Agostinho e Platão, constituindo, na verdade, parte fundamental e inovadora da solução de Tomás para o conflito entre a simplicidade divina e a multiplicidade das criaturas. Janunzi mobiliza, tendo isso em vista, tanto resultados de pesquisas consolidadas referentes à cronologia das obras de Tomás quanto análises detalhadas a respeito do modo como Deus conhece as criaturas.

Brenda Oliveira do Espírito Santo, em **O phantasmata como a causa instrumental do conhecimento intelectual**, coloca em discussão a contribuição dos *phantasmata* para o conhecimento intelectual, considerando-se que o conhecimento sensível é a causa do conhecimento intelectual. A partir da discussão dos diferentes sentidos de causa

admitidas pelo Aquinate no processo intelectual e levando em consideração a noção de *materia causae*, a autora defende a natureza instrumental dos *phantasmata* enquanto agentes instrumentais e secundários da atualização intelectual.

Em seguida, *Eduardo Alvim Passarela Freire*, no artigo intitulado **Fenômeno abissal e a eloquência como *solutio* nas *Confissões* de Santo Agostinho**, discute a capacidade expressiva da linguagem diante dos fenômenos ditos abissais, que colocam em questão a limitação da linguagem. O autor defende o papel da eloquência como solução para expressão dessas questões nas *Confissões*, além do caráter filosófico da obra de Agostinho.

No artigo intitulado **A *aisthesis* e a perspectiva na conjectura de Nicolau de Cusa: a visão sensível e a alteridade como ferramenta filosófica**", *Marcus Vinicius Carnivali* de Araújo apresenta as contribuições filosóficas de Nicolau de Cusa, particularmente com foco nos conceitos de conhecimento e de experiência estética. O autor parte da ideia de limitação do conhecimento, que segundo Cusa, é em última análise, conjectural, visando mostrar como tal concepção se reflete na compreensão estética. Para tanto, o autor discute a experiência estética de uma obra enviada por Cusa a monges beneditinos e suas instruções para interagir com a pintura, com considerações da obra *De Visione Dei*, na qual Cusa vincula perspectiva e sensibilidade ao conhecimento. Assim, a interpretação de arte de Cusa reflete uma nova compreensão do observador e da obra de arte, experiência esta que pode aprimorar a compreensão do divino.

Em **Conhecimento de si no Livro X das *Confissões*: Deus *Suposto-Saber***, *Marcos J. Leal* promove um diálogo entre Agostinho e Lacan no que diz respeito ao método confessional. Segundo o autor, ambos os pensadores se envolvem com o conceito de sofrimento, o que sugere uma continuidade de pensamento no que diz respeito à condição humana. Assim, a partir da análise de trechos da obra *Confissões* de Agostinho, o autor mostra a finalidade e os limites da confissão enquanto método para o hiponense, e como a confissão se encontra entrelaçada com uma compreensão de si e da verdade divina, assim como

da centralidade das noções do amor e da caridade na construção da sabedoria de si.

Ainda em torno da obra de Agostinho, *Mauro Luiz do Nascimento Júnior* examina o método dialético de Agostinho no artigo intitulado **A sabedoria da escuta: a dialética como fundamento da argumentação agostiniana**. A partir da análise do capítulo 7 da obra *A Predestinação dos Santos*, o autor analisa como Agostinho refuta a concepção de mérito como condição para a graça, mostrando assim que o método dialético agostiniano transcende a mera refutação de objeções, elevando-se a um exercício ético que reafirma a primazia absoluta da graça no processo de justificação e salvação.

Em **Sextus Arabicus: vestígios da recepção de Sexto Empírico no mundo arabófono medieval**, *Rodrigo Pinto* explora a influência e a recepção de Sextus Empiricus na filosofia medieval, particularmente na filosofia árabe. O autor tem como foco de discussão as contribuições filosóficas de Sexto e suas implicações no campo da medicina, alçando luz na difusão de suas obras e na influência recebida de autores da escola médica, como Galeno. Em conclusão, autor defende uma reavaliação do impacto de Sextus Empiricus, particularmente no campo da medicina, de modo que suas contribuições filosóficas no mundo árabe medieval podem ter sido mais significativas do que supõe a historiografia.

Por fim, o artigo de *Yuri Nascimento*, **Desfazendo nós: a solução de Tomás Bradwardine ao Paradoxo do Mentiroso**, retoma um dos temas lógicos fundamentais da filosofia medieval, o paradoxo do mentiroso. O autor apresenta uma reconstrução ao Paradoxo do Mentiroso de Tomás Bradwardine, além de apontar para inovação da solução bradwardiniana, na medida não requer a rejeição de princípios lógicos fundamentais, como bivalência, não contradição e terceiro excluído.

Desejamos uma boa leitura!

Roberta Miquelanti
Professora adjunta/UFBA

Vitor Bragança
Professor adjunto/UFG

A originalidade das *ideias* em Tomás de Aquino: elementos introdutórios

Antonio Janunzi Neto¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.196.01>

1 *Status Quaestionis*

A teoria das ideias, originária do platonismo, é uma característica distintiva da tradição helênica, presente em pensadores como Plotino e Proclo, e desempenhou um papel essencial na chamada helenização da teologia cristã. Foi amplamente utilizada por diversos autores cristãos para oferecer uma explicação filosófica e teológica de duas premissas fundamentais derivadas do texto bíblico judaico-cristão: as teses de que Deus é o criador e conhecedor² da criação em todos os seus aspectos.

¹ Professor Titular de Filosofia Medieval da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). E-mail: ajneto@uefs.br

² Além do dogma, compartilhando comumente pelo monoteísmo judaico, cristão e islâmico, de que Deus é criador de todos os entes, há também um princípio derivado da fé monoteísta de que Deus é conhecedor de toda a criação. Tomás, como filósofo e teólogo cristão, considera esse elemento como princípio veritativo e parte dele para tratar da questão sobre a cognição divina. Cita-se, por exemplo, a *Summa contra Gentiles* I, 50, onde o autor defende a proposição na qual Deus tem conhecimento próprio de todas as coisas, não só mediado e indiretamente pelo universal, mas possui cognição da singularidade dos entes criados. E finalizando o capítulo, faz menção ao princípio bíblico que também pode ser compreendido por argumento filosófico: “também o aprendemos pela autoridade da Sagrada Escritura. Com efeito, diz-se em *Gênesis* 1,31: “viu Deus tudo quanto fizera, e era tudo muito bom”. E em *Hebreus*: “não há criatura invisível a seus olhos: tudo está nu e patente aos seus olhos”” (SGC I, 50, tradução nossa).

As considerações de Tomás de Aquino sobre as ideias divinas procuram resolver, portanto, duas distintas questões, mas que são relacionadas essencialmente: i) se é necessário que Deus crie por arquétipos ou exemplares³ e ii) se Deus, maximamente perfeito e uno, pode conhecer a criação em suas multiplicidades e individualidades e, portanto, distinta de si. E seguindo a tradição neoplatônica, distanciando-se, portanto, de Platão, Tomás segue o princípio de que as ideias não podem ser entidades *per se*, mas formas na mente divina⁴.

O autor trata das ideias ao longo de vários momentos textuais de sua vasta produção filosófico-teológica, mas é possível destacar inicialmente que há três obras na quais uma análise temática é oferecida sobre as definições e os conjuntos de questões filosóficas que a ideia pretender resolver: *Scriptum super libros Sententiarum*⁵, *Quaestione Disputatae De Veritate*⁶ e *Summa Theologiae*⁷.

Por mais que se possa supor, dos pontos de vista exegético e/ou interpretativo, que Tomás possui uma unidade doutrinal sobre vários temas, como, por exemplo, a sua inovação sobre a definição do ser

³ A questão ontológica da ideia, entendida como princípio exemplar na mente divina que condiciona a criação, não será objeto de análise neste artigo. O objetivo aqui é verificar a função epistêmica desse conceito, considerando que Tomás defende a tese de que Deus conhece diretamente a singularidade dos seres criados. Essa posição contraria as interpretações platonizantes de Avicena, Averróis e outros, que, em geral, sustentam a necessidade da mediação do universal e negam a cognição direta do intelecto divino acerca da individualidade das criaturas.

⁴ De acordo com Tomás, há um fundamental dilema na postulação de Platão sobre a necessidade da existência de formas separadas para impossibilitar que exista algum tipo de multiplicidade no ser divino, pois isto faz com que exista uma instância fora da própria existência divina na qual Deus é absolutamente dependente. Logo, para o Aquinate, o único modo de superar a aparente contradição é admitir que as ideias são inerentes à mente divina. Em SGC I, 51, o autor afirma o seguinte: “É necessário que aquilo que é inteligido esteja em quem entende. Portanto, não basta postular que as formas das coisas existam por si mesmas fora do intelecto divino para que Deus conheça a multiplicidade dos seres; ao contrário, é preciso que elas estejam no próprio intelecto divino.”

⁵ *Super Sent.*, lib 1, d.36, q.2.

⁶ *De veritate*, q.3.

⁷ *ST I*, q.15.

como ato na doutrina do *actus essendi* e a distinção real em relação ao *ens*,⁸ ou a tese, do ponto de vista de sua concepção do conhecimento, de que o objeto próprio da inteligência humana é a *quidditas* das coisas materiais⁹, deve-se destacar com certa trivialidade, no entanto, que qualquer teoria, posteriormente recebida pela tradição filosófica e que se torna, na maioria das vezes, objeto de disputa entre os comentadores, não é elaborada pela pena do filósofo como uma produção *ex nihilo* ou produzida *ipso facto* no mesmo momento em que o autor transcreve de sua mente para o texto físico suas proposições sobre determinado assunto ou problema. Por mais que essa possa ser uma concepção irrefletida do ponto de vista do médio leitor desavisado, distante, lógica e temporalmente, da obra, na perspectiva dos seus intérpretes acadêmicos a referida concepção não pode ser sustentada, pois se sabe que uma obra teórica, que expressa invariavelmente uma doutrina ou no mínimo pretendo conjunto harmônico de teses, é permeada de influências anteriores, possíveis imprecisões e apontamentos que só poderiam ser desenvolvidos em momentos posteriores, considerando-se sobretudo a

⁸ *Expositio de Ebdomadibus*, 1.2: “*ipsum esse non significatur sicut subiectum essendi, sicut nec currere sigilificatur sicut subiectum cursus. Vnde sicut non possumus dicere quod ipsum currere currat, ita non possumus dicere quod ipsum esse sit; set id quod est significatur sicut subiectum essendi, uelud id quod currit significatur sicut subiectum currendi; et ideo sicut possumus dicere de eo quod currit siue de corrente quod currat in quantum subicitur cursui et participat ipsum, ita possumus dicere quod ens siue id quod est sit in quantum participat actum essendi.*” (o próprio ser não é significado como um sujeito do ser, assim como o correr também não é significado como um sujeito do correr. Por isso, assim como não podemos dizer que o próprio correr corre, também não podemos dizer que o próprio ser é; mas aquilo que é, é significado como sujeito do ser, do mesmo modo que aquilo que corre é significado como sujeito do correr. E, portanto, assim como podemos dizer sobre aquilo que corre ou o que está correndo que ele corre enquanto está submetido ao ato de correr e participa dele, também podemos dizer que o ente, ou aquilo que é, existe enquanto participa do ato de ser (Tradução nossa)).

⁹ *ST I*, q.84, a.1, co.: “*Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens [...].*” (O objeto próprio do intelecto humano, que está unido ao corpo, é a quiddidade ou a natureza existente na matéria corporal” (Tradução nossa)).

também trivial e necessária evolução do autor em relação aos seus escritos.

Eis, portanto, alguns dos elementos que conferem vigor às análises realizadas pela tradição de comentadores e intérpretes em filosofia. Nesse sentido, o exercício teórico desenvolvido neste texto, partindo da premissa anteriormente apresentada — a saber, a de que um autor pode, em diferentes momentos de sua produção, retificar ou aprofundar sua doutrina —, volta-se a investigar introdutoriamente em que medida seria legítimo considerar Tomás de Aquino, ao acolher a tradição que sustenta a teoria das ideias, de origem primeva na obra de Platão¹⁰, um mero reexpositor de um dos mais expressivos ecos do *De Ideis*¹¹ de Agostinho, bem como do neoplatonismo de Plotino¹² e Proclo¹³, em pleno século XIII, período em que, por assim dizer, se atinge o apogeu da Escolástica.

Essa hipótese de um Tomás como mero divulgador de Agostinho sobre as ideias pode ser lida no sentido de que a autoridade do Bispo de Hipona — que internamente relegou também ao século do Doutor Angélico parcela significativa dos princípios neoplatônicos, dentre os quais, a doutrina da participação e as proposições que explicam as relações ontológica e cognitiva entre unidade divina e multiplicidade da criação — era o contexto comum ou o que, por autoridade, permitia a leitura padrão que dificultaria a inovação do Aquinate sobre os tema da essência e do conhecimento divinos.

Pode-se argumentar que, se Tomás atuasse unicamente como um repetidor de relevo, sua compreensão filosófica a respeito da criação e do conhecimento divino exibiria originalidade doutrinal apenas na medida em que se aproximasse mais do pensamento aristotélico do que do neoplatônico. Com efeito, caso se tratasse apenas de uma

¹⁰ Cf. Platão, 1997.

¹¹ Cf. Agostinho, 2008.

¹² Cf. Plotino, 1988.

¹³ Cf. Proclo, 1987.

recapitulação desta última corrente, faltaria a inovação indispensável para que a reflexão tomasiana acerca do papel e da função das ideias pudesse ser reconhecida como genuinamente própria — ou seja, uma formulação teórica coesa e conclusa sobre as ideias, marcada por suficiente diferencial inventivo em relação à base teórica então predominante: Agostinho e o neoplatonismo.

É claro que a hipótese acima tem uma tese interpretativa pressuposta, a saber: a influência de Aristóteles seria o ponto de partida para suas inovações filosóficas, considerando a *standard* e dominante influência do neoplatonismo. Nesse sentido, é relevante a posição de Sertillanges ao apontar que a linguagem conceitual de matriz platônica, essencial ao neoplatonismo, foi responsável por gerar ambiguidades e confusões tanto conceituais quanto argumentativas nos escritos de Tomás sobre a exemplaridade e a cognição divina em relação às criaturas. Essas dificuldades surgiriam especialmente no contexto da recepção da teoria das ideias de Agostinho.

Nessa leitura a teoria tomasiana das ideias careceria de unidade original, pois não constituiria uma formulação acabada e própria acerca da criação e do conhecimento divino. Para Sertillanges, isso ocorreu porque Tomás seria, nesse ponto, menos aristotélico do que poderia ser, pois não estaria desvinculado das amarras interpretativas impostas pela leitura tradicional do neoplatonismo.

Afirma Sertillanges:

[...] a questão das ideias [está] em conexão com os platonistas e especialmente com Santo Agostinho, e para a qual Santo Tomás reservou um lugar em sua doutrina, embora não lhe sirva muito bem. Em Santo Agostinho, a doutrina das ideias forma um corpo com a do conhecimento em Deus, a ciência de Deus e da verdade. Pois bem, na *Summa* essas questões ocupam 32 artigos, a das ideias três, e quando se analisa o conjunto se vê que esses três artigos parecem ter sido escritos sem muita convicção, como que ditados por outro e como que forçados, e que, além disso, não acrescentam quase nada. Eles explicam um modo de falar derivado do erro de Platão sobre a natureza dos universais e

cujo teor próprio, mesmo depois de corrigido por Agostinho e seus sucessores, apresenta à mente mais armadilhas do que luzes. Isso é o que precisa ser explicado claramente para que se obtenha uma visão precisa e profunda da posição tomista (Sertillanges, 1966, p. 327, tradução nossa).

Ou:

É por isso que digo que, à parte a exemplaridade, a doutrina das Ideias em Santo Tomás é uma confusão, não uma luz, um ninho de ambiguidades onde muitos discípulos tiveram ocasião de errar. Deixado à sua própria sorte, nosso autor teria, sem dúvida, preferido seguir Aristóteles, a quem ele empresta, de forma mais ou menos válida, uma doutrina de exemplaridade sem ideias obsessivas. A linguagem platônica em uso em seu meio não lhe permitiu fazer isso (Sertillanges, 1966, p. 276, tradução nossa).

Sertillanges apresenta uma crítica contundente à alegada inserção da teoria das ideias na filosofia de Tomás, pondo em relevo a diferença estrutural, em termos doutrinários, entre a perspectiva neoplatônico-agostiniana e aquela de matriz aristotélica — da qual, segundo o intérprete, Tomás seria nitidamente mais devedor do que da primeira. Nesse sentido, se em Agostinho as ideias divinas se vinculam de maneira essencial à *scientia Dei*, em Tomás, pela ótica de Sertillanges, tal doutrina recebe tratamento periférico, limitado substancialmente a apenas três artigos da *Summa Theologiae*, o que, a rigor, sugeriria uma adesão superficial desprovida de maior relevância filosófica¹⁴.

Essa cautela, por sua vez, revelaria uma crítica dissimulada de Tomás ao platonismo, mesmo quando transmitida pela autoridade patristica de Agostinho. Para Sertillanges, assim, a adoção fragmentária da teoria das ideias por parte do Aquinate reduz-se a um mero expediente neoplatônico para abordar o conhecimento divino, herdado da

¹⁴ Ao que parece, para Sertillanges, por mais que Tomás tenha tratado das ideias em outros textos anteriores, na sua obra de maturidade, mais abrangentes e unitária, isto é, a *Summa Theologiae*, o Aquinate parecer não ter dado tanta ênfase à teoria das ideias.

tradição medieval precedente e sustentado, em alguma medida, pela autoridade de Agostinho e/ou do Pseudo-Dionísio no tema. Ao confinar o raio de ação dessa teoria em seu sistema filosófico, o autor da *Summa* afastaria ou mitigaria os riscos epistemológicos e metafísicos inerentes ao platonismo.

Garrigou-Lagrange (2012) também oferece interpretação semelhante da filosofia de Tomás, destacando seu caráter profundamente aristotélico, sustentando que as teses centrais do Aquinate em filosofia decorrem necessariamente de uma aplicação sistemática e do desenvolvimento coerente das doutrinas do Estagirita. Assim, segundo Lagrange, o Doutor Angélico não buscou no texto de Aristóteles apenas suas conclusões finais, mas sim os fundamentos indispensáveis que estruturariam seu sistema filosófico geral. A metafísica aristotélica seria, portanto, uma “metafísica natural da inteligência humana” que se constituiu para Tomás como um itinerário racional da análise da experiência sensível para, em última instância, a descoberta da existência de Deus e do seu modo de agir. E, com isso, o pensamento aristotélico essencial de Tomás superaria as limitações e os desvios de outras tradições filosóficas, como o platonismo, por exemplo¹⁵.

Ainda seguindo esta esteira, Ashley (1991) complementa-a ao considerar que a filosofia de Tomás de Aquino é aristotélica tanto em sua estrutura quanto em sua metodologia, caracterizando-se por uma oposição explícita às influências platônicas dominantes até então no período medieval. E se há algumas proposições admitidas, sobretudo

¹⁵ “Ele [Tomás] busca sobretudo em Aristóteles, não as últimas e mais elevadas conclusões da filosofia sobre Deus e a alma, mas os elementos da filosofia, como se pede a Euclides os da geometria; mas encontra neles os elementos aprofundados e muitas vezes propostos da maneira mais exata, acima dos desvios contrários de Parmênides e Heráclito, do idealismo pitagórico e do materialismo dos atomistas, do platonismo e da sofística. São Tomás encontra no realismo moderado de Aristóteles o que foi justamente chamado de “a metafísica natural da inteligência humana”, que parte da experiência sensível e se eleva progressivamente até Deus, puro Ato, Pensamento do Pensamento” (Lagrange, 2012, p. 17, tradução nossa).

por razão do argumento de autoridade dos autores patrísticos que relegaram ao pensamento medieval posterior inúmeros princípios platônicos, essas deveriam ser verificadas e validadas pelos princípios da filosofia de Aristóteles. Com isso, a compreensão da filosofia tomista deveria privilegiar os comentários de Tomás às obras de Aristóteles, nos quais os elementos filosóficos são tratados de acordo com seus princípios próprios e internos ao *corpus aristotelicum*, ao invés de se recorrer fundamentalmente a textos de finalidade teológica, como, por exemplo, a *Summa Theologiae*. O intérprete enfatiza ainda que os comentários, longe de serem apenas exegeses expositivas das obras aristotélicas, constituem expressões autênticas da própria filosofia de Tomás, elaborados também com a finalidade de defesa contra as acusações de averroísmo levantadas por agostinianos medievais. E mesmo quando Tomás incorpora elementos do platonismo para ir além de Aristóteles, tais desenvolvimentos permanecem coerentes com os fundamentos da epistemologia e metafísica do Estagirita, sem qualquer ruptura teórica decisiva.¹⁶

¹⁶ “Quais eram as principais teses dessa escola tomista? Em meu retrospecto, elas podem ser formuladas da seguinte forma. A primeira é que a filosofia de Tomás de Aquino, como distinta de sua teologia, é melhor obtida não da *Summa Theologiae* (complementada pelo *Comentário sobre as Sentenças* e *Summa contra gentiles*, etc.), como Gilson, por exemplo, escolheu fazer, mas dos comentários sobre Aristóteles, nos quais as disciplinas filosóficas são tratadas de acordo com seus próprios princípios e métodos *via inventionis*. Tampouco se pode sustentar corretamente que essas obras são meros comentários sobre Aristóteles, e não expressões do próprio pensamento de Aquino, uma vez que, como Weisheipl demonstrou, elas foram escritas por Aquino precisamente para defender seu uso de Aristóteles na teologia em face dos chamados “agostinianos” que o acusaram de averroísmo. A segunda tese é que Aquino deve ser interpretado como um aristotélico convicto que se opõe vigorosamente a toda tendência de platonizar a epistemologia [...] ele usa sugestões platônicas para ir além de Aristóteles na metafísica, mas, ao fazer isso, ele sempre sustenta que esses desenvolvimentos são homogêneos com os princípios e a metodologia de Aristóteles. Portanto, as interpretações de Aquino que ignoram a tendência fortemente empírica do pensamento de Aristóteles ou tentam isolar a metafísica da ciência natural caem sob grave suspeita” (Ashley, 1991, p. 2-3, tradução nossa).

Mesmo entre os não partidários dessa tradição *aristotélico-tomista*, mas corroborando parcialmente com ela, encontra-se também Gilson (1960) afirmando que a suposta teoria das ideias que poderia ser depreendida dos textos de Tomás não é propriamente uma doutrina unitária originária, porque o Aquinate apenas cedeu à linguagem de uma filosofia distinta da sua, isto é, Agostinho e o neoplatonismo, sobretudo por razão da autoridade do Filósofo Africano em contexto teológico no tratamento da natureza divina.

Afirma Gilson:

A resposta à pergunta é geralmente extraída da noção do intelecto divino, o *locus* das [divindades] que são elas mesmas os arquétipos das essências. Essa é, sem dúvida, uma resposta correta, que pode ser autorizada pelo que o próprio Santo Tomás, seguindo Santo Agostinho, ensinou expressamente sobre a natureza das Ideias divinas. Entretanto, não é exagero dizer que, basicamente, tudo o que São Tomás disse sobre as Ideias foi, em sua mente, mais uma concessão feita à linguagem de uma filosofia que não era realmente a sua. Também foi, sem dúvida, um reconhecimento da autoridade teológica de Santo Agostinho (Gilson, 1960, p. 173-174, tradução nossa).

Gilson também parece seguir os diversos intérpretes do pensamento de Tomás de Aquino no século XX que levantaram a questão acerca da necessidade, na lógica interna de seu pensamento, de uma teoria das ideias divinas¹⁷. Neste sentido, a hipótese interpretativa gira em torno da possibilidade de Tomás explicar tanto as funções cognitivas quanto as ontológicas ou causais atribuídas às ideias recorrendo apenas à essência única de Deus, já que, dada a sua simplicidade absoluta, o recurso às ideias parece, para o comentador, supérflua. Essa

¹⁷ Gilson apresenta uma série de considerações sobre a interpretação da dispensabilidade da teoria das ideias em Tomás de Aquino. Dentre as várias passagens, destaca-se também a seguinte: “[...] Por que as ideias devem ser postas em Deus? Para explicar como, através delas, ele conhece as criaturas? Mas Deus conhece através do seu intelecto, que é a sua essência, que é o seu ser. Como Santo Tomás afirma vigorosamente, se queremos que todo o conhecimento seja através de uma espécie inteligível, então é a essência de Deus que é a sua espécie inteligível” (Gilson, 1960. p. 163, tradução nossa).

essência, portanto, serviria, ao mesmo tempo, como o meio de conhecimento de Deus — porque é a única *species* inteligível adequada proporcionalmente ao intelecto divino — e como fundamento da criação. Entretanto, é um fato tanto textual quanto doutrinal que Tomás de Aquino não abandonou a noção das ideias divinas. Com isso, Gilson argumenta que o Aquinate conseguiu integrar a tradição platônico-agostiniana das ideias sem comprometer sua perspectiva distinta sobre o conhecimento divino. No entanto, o comentador sugere que, não fosse pela autoridade dessa tradição, Tomás poderia ter descartado as ideias divinas, considerando-a desnecessária para explicar o conhecimento de Deus em relação à criação¹⁸.

Sertillanges, Garrigou-Lagrange e Ashley, de modo direto ou indireto, sustentam que a doutrina das ideias careceria de originalidade em relação à tradição, na medida em que lhe faltaria o elemento considerado, por esses autores, essencial para fundamentar sua inovação: o aristotelismo. Nesse sentido, seria possível argumentar que Gilson, ainda que parcialmente, poderia concordar com essa conclusão interpretativa, segundo a qual Tomás não apresenta originalidade no papel atribuído às ideias. No entanto, é relevante observar que uma das premissas que conduzem Gilson à mesma conclusão não repousa na afirmação de que Tomás de Aquino seria, em filosofia, essencialmente um aristotélico.

Se por um lado a recepção de Aristóteles causou decisivo impacto na Escolástica e, portanto, no modo como Tomás faz filosofia, pois é notória a influência do texto do Estagirita sobre múltiplas questões, isto ainda não poderia assegurar as leituras de Sertillanges e outros sobre a tese da inovação de Tomás como dependente essencialmente da influência aristotélica, já que há casos em que a teoria de Tomás acrescenta e supera sua herança do Filósofo e mantém teses de

¹⁸ Ainda segundo Gilson, Tomás fez uso da doutrina agostiniana das ideias recapitulando-a “apenas com um artifício usado por Agostinho para salvar em certa medida a opinião de Platão” (Gilson, 1960, p. 104, tradução nossa).

fundo neoplatônico. Por mais que em filosofia da natureza ou teoria da cognição das coisas materiais Tomás seja um grande devedor de Aristóteles e sua tradição, o mesmo não pode ser dito quando se trata da metafísica.

A definição de Tomás de Aquino do ser como ato (*esse ut actus*) é, para Fabro (1961), uma das maiores evidências de que o Aquinate tanto supera Aristóteles em relação à teoria geral do ser quanto também é uma assimilação e permanência de princípios neoplatônicos em sua filosofia. O comentador propõe uma análise tripartida dos elementos que compõem a interpretação tomista do ser como ato intensivo: primeiro, o conceito de ato que, apesar de ser uma expansão e desenvolvimento do próprio Tomás, tem sua fundação em Aristóteles. Segundo, a caracterização da intensidade do ato, que Fabro identifica como de influência platônica por alusão à *perfectio separata*. Terceiro, um elemento que não se encontra nem em Platão, nem em Aristóteles, a saber: a integração absoluta entre ato e ser. E neste último ponto Fabro reconhece duas principais influências não gregas: a bíblica, sobretudo da exegese judaico-cristã do texto de Êxodo 3, 14 e filosófica originária do neoplatonismo de Pseudo-Dionísio na obra *De Divinis Nominibus*, da obra *Liber De Causis*, de Proclo e de Boécio¹⁹.

Há neste ponto, isto é, de afirmação de teses originariamente neoplatônicas e a utilização de Aristóteles para além dele próprio, outras questões em que Tomás parece superar suas bases neoplatônicas e aristotélicas na defesa de teses originárias. É o caso, portanto, de sua teoria das ideias.

Ainda, por mais que seja também trivial afirmar que um filósofo pode ser original nas suas produções teóricas mesmo tendo como ponto de partidas autores, obras e tradições anteriores, em Tomás a separação entre originalidade e fontes é particularmente problemática,

¹⁹ Cf. Fabro, 1961. Sobretudo a Seção II desta obra em que o comentador apresenta a metafísica do ser de Tomás à luz do platonismo, aristotelismo e as obras neoplatônicas que o influenciaram neste tema.

pois o autor invariavelmente não torna explícita a sua defesa de uma tese pretensamente originária em relação aos pressupostos da tradição. É o caso, por exemplo, da sua teoria sobre a distinção entre essência e ser. No *De ente*²⁰, ao tratar da relação entre essência e substâncias separadas definindo-as como substâncias sem composição na essência, isto é, imaterialmente simples, Tomás recorre ao princípio segundo o qual “tudo o que recebe algo de outrem encontra-se em potência em relação a esse outrem, e aquilo que nele é recebido constitui seu ato (tradução nossa)” para fundamentar a tese de que, mesmo sendo imateriais e não apresentando composição de matéria e forma em suas essências, as substâncias espirituais ainda conservam a composição de potência e ato. Isso decorre do fato de suas essências não se identificarem com o ser, de modo que este é acolhido nelas como ato, incumbido de atualizá-las, uma vez que, em si mesmas, são potencialidades por natureza.

A consequência a que chega o Aquinate, dado que tanto nas substâncias materiais quanto nas imateriais as essências se distinguem do ser pela relação ato e potência, é a de que seu ser é “recebido de Deus”, pois, apenas em Deus, verifica-se a identificação única entre essência e ser.

É evidente que essa teoria da distinção entre essência e ser poderia ser defendida como uma originalidade de Tomás com respeito à tradição, sobretudo a aviceniana que é reconhecida pelas reflexões das relações entre essência e existência. Entretanto, no final de sua argumentação, o Aquinate atribui a distinção ao que já havia sido estabelecido por Boécio no *De hebdomadibus*, deixando claro, pelo menos implicitamente, que não há originalidade em sua consideração nesta questão — o que evidentemente não é o caso: “é por esta razão que alguns dizem que estas substâncias se compõem de ‘aquilo por que é’ e de ‘aquilo que é’ ou como diz Boécio de ‘aquilo que é’ e ‘ser’” (*Expositio De hebdomadibus*, cap. II).

²⁰ *De ente*, IV.

Portanto, a finalidade do presente texto é verificar as seguintes questões interconectadas: i) a teoria das ideias de Tomás possui alguma originalidade em relação às suas fontes neoplatônicas? ii) essa pretensa originalidade é por causa de Aristóteles? iii) o que a teoria das ideias acrescenta ao tratamento de Tomás sobre o problema do conhecimento divino da criação²¹?

Todas essas três questões serão igualmente examinadas à luz da análise da dupla redação de SGC I, 54, partindo-se da hipótese de que Tomás de Aquino, na primeira redação posteriormente excluída, teria abandonado a teoria das ideias por estar em demasia alinhada à herança tradicional do neoplatonismo, optando, na versão definitiva do texto, por uma interpretação supostamente mais original acerca do conhecimento divino da criação. Cumpre ressaltar, porém, que não se pretende, neste artigo, oferecer uma exposição exaustiva ou plenamente satisfatória acerca da teoria das ideias, haja vista a ausência de espaço necessário para se delinear de modo analítico tanto a própria teoria quanto suas implicações filosóficas.

2 Análise e crítica dos argumentos sobre a apropriação não original das ideias

Um possível indício de que talvez Tomás de Aquino tenha incorporado a teoria das ideias da tradição neoplatônica, acomodando-a

²¹ Sobre a terceira questão, Boland apresenta uma breve síntese em relação ao estado atual das críticas de alguns intérpretes do Aquinate: “importantes intérpretes de São Tomás discordam sobre a necessidade e a função dessa noção em suas obras. Enquanto para Alberto Magno “negar as ideias divinas é negar o Filho de Deus”, um estudante moderno de filosofia medieval considera a doutrina das ideias divinas como uma “ficção inútil”. Alguns acreditam que a compreensão de Deus por parte de São Tomás era tal que tornava redundante a noção de ideias divinas. A lógica de sua teologia, com sua insistência inequívoca na simplicidade absoluta de Deus, deveria ter eliminado qualquer consideração sobre as ideias divinas de seus escritos” (Boland, 1996, p. 7, tradução nossa).

não harmônica e originalmente ao seu sistema explicativo sobre como Deus cria e conhece sua criação, é o fato de que nas três grandes ocorrências do tratamento do autor sobre o tema há uma separação textual entre a explicação sobre como Deus conhece e a apresentação da teoria das ideias.

Em *Scriptum super libros Sententiarum* o autor trata sobre a ciência de Deus na distinção 35, questão única, que se desenvolve em cinco artigos sobre os seguintes temas: i) se a ciência convém a Deus; ii) se ele conhece as coisas que lhe são distintas dele mesmo; iii) se esse conhecimento é certo e próprio; iv) se a relação da ciência de Deus com a humana é unívoca; v) se a ciência de Deus é universal.

Em continuidade, na distinção 36, Tomás desenvolve um pouco mais sobre o tema do conhecimento de Deus em duas questões. Na primeira, trata-se das coisas criadas como objeto de conhecimento de Deus que se desenvolve em três artigos: i) se Deus conhece as coisas individuais; ii) se Deus conhece o mal; iii) se o que é conhecido por Deus está nele. Já na segunda questão, encontra-se Tomás apresentando, pela primeira vez em seus escritos, a sua abordagem sobre as ideias em três artigos: i) se existem ideias; ii) se são múltiplas; iii) se cada coisa existente tem uma *ideia* correlata na mente divina.

Nota-se que o comentário às *Sentenças* ao menos divide textualmente a questão do conhecimento divino das criaturas da apresentação sobre a função das ideias, pois a distinção 35 do primeiro livro é explícita em sua temática sobre como Deus produz ciência tendo a criação como objeto de cognição e, por sua vez, a distinção 36 do mesmo livro é uma continuação do tema geral da distinção 35 na sua primeira questão. É somente na segunda questão que Tomás apresenta as linhas gerais de como a ideia pode ser um acréscimo explicativo à ciência produzida por Deus em relação ao que é distinto de si, a saber, a criação.

De modo semelhante, na terceira questão da *Quaestione Disputatae De Veritate* Tomás reapresenta suas considerações sobre as ideias e a separação textual entre esse tema e o conhecimento divino ainda

permanece, pois é na segunda questão que encontramos o autor tratando sobre a ciência de Deus ao longo de treze artigos, dos quais se destacam os seguintes: i) se a ciência convém a Deus; ii) se Deus conhece as coisas distintas de si; iii) se ele conhece os singulares; iv) se a ciência em Deus e no homem é equivocada. E em separado, na terceira questão, é que Tomás passa, seguindo uma estrutura muito semelhante ao seu comentário às *Sentenças*, a abordar o tema das ideias na mente divina em oito artigos, dos quais se destacam: i) sobre a necessidade de existência de ideias em Deus; ii) se são múltiplas; iii) se há em Deus ideias dos entes singulares.

Por fim, a *Summa Theologiae*, primeira parte, apresenta novamente semelhante estrutura textual que separa as temáticas da ciência e conhecimento de Deus do tratamento sobre as ideias. Assim, a questão décima quarta, que trata novamente sobre a ciência de Deus, se desenrola em doze artigos, dos quais se destacam: i) se existe ciência em Deus; ii) se Deus conhece o que é distinto de si; iv) se Deus conhece os singulares. E separadamente na questão subsequente, o autor, seguindo a mesma estrutura das obras anteriores, descreve novamente sua teoria das ideias em três artigos: i) se existem ideias em Deus; ii) se são muitas; iii) se existem ideias de tudo o que é conhecido por Deus.

Dada essa descrição da separação entre o tema do conhecimento de Deus acerca da criação e o das ideias, poder-se-ia indagar se haveria, para além de uma simples distinção de ordem textual, uma cisão de conteúdo teórico. Em outras palavras, seria possível que a exposição de Tomás sobre o modo como Deus conhece se desse de forma parcial ou totalmente independente do acréscimo posterior relativo às ideias na mente divina?

Conforme apontado acima, é o que parece ser sugerido por Ser-tillanges ao afirmar que, em Tomás, a exposição sobre o conhecimento divino apresenta primazia e prioridade explicativa em relação ao tratamento das ideias, estas figurando em seus textos como elemento subsequente e, portanto, possivelmente acessório ou até supérfluo para

explicar como Deus conhece. Nessa mesma linha, Gilson chegou a assinalar que as reflexões tomasianas acerca das ideias constituem um recurso ou linguagem-padrão herdado da autoridade de Agostinho, podendo ser facilmente dissociadas da explicação do próprio Aquinate sobre o conhecimento divino da criação.

Como se observou, a abordagem de Tomás acerca do modo como Deus conhece os singulares mantém um padrão expositivo e argumentativo análogo em *Super Sent.*, lib. 1, d.36, q.1, art.1, *De Veritate*, q.2, art.5, *ST I*, q.14, art.11 e, igualmente, em *Summa contra Gentiles I*, 50-54. A questão central nesses quatro textos consiste em explicar de que forma Deus conhece os seres singulares, não apenas por intermédio do universal, mas na própria individualidade deles.

Em todos esses lugares, Tomás apresenta o problema de modo semelhante: (i) expõe pontos de vista divergentes, por exemplo, de Avicena, Algazel, Averróis e Maimônides, destacando que, segundo esses autores²², caso Deus conheça os singulares, isso ocorreria somente pela mediação do universal, pois ele seria a causa universal: “porque, de fato, alguns disseram que Deus não possui conhecimento das outras coisas senão de modo universal” (*SGC I*, 50)²³. ii) Em seguida, o Aquinate refuta tais teses, argumentando que, sendo Deus a causa universal de todas as coisas, ele é também a causa tanto da forma que especifica os seres quanto da matéria que os individualiza; por conseguinte, Deus conhece os singulares em sua própria individualidade.

²² De acordo com Tomás, alguns filósofos neoplatônicos ou influenciados em grande medida por essa tradição como, por exemplo, Avicena e Averróis, explicaram o conhecimento divino à luz da tese de que Deus, por ser absoluta perfeição, não poderia ter como objeto de cognição algo imperfeito como os entes contingentes.

²³ Essa descrição da tese contrária ao que Tomás de Aquino defenderá sobre o conhecimento divino dos singulares é reiterada diversas vezes ao longo de suas obras. Outro exemplo: “alguns, afirmando que Deus atua mediante o entendimento, e não por necessidade da natureza, afirmaram também que ele teria uma única e só intenção, a da criatura universal, e que a dispersão e distinção de outras criaturas se daria mediante outras causas segundas” (*De Verit.*, q.3, a.2, tradução nossa).

O ponto ii) é desenvolvido em três argumentos centrais. 1) Deus conhece os singulares essencialmente porque é causa de tudo o que existe, não apenas das formas universais, mas também da matéria, princípio de individuação. Se Deus fosse apenas causa das formas, seu conhecimento poderia até ser limitado aos aspectos universais relativos às coisas, como acontece com um artífice que concebe a forma de uma casa, mas não produz sua matéria. Ora, sendo Deus a fonte tanto da forma quanto da matéria, ele necessariamente conhece as coisas porque as cria em todos os seus princípios: assim como o artífice, se pudesse produzir também a matéria, conheceria cada casa singular e não somente a forma geral de casa. 2) considerando a diferença entre o conhecimento humano e o divino: o intelecto humano, por ser limitado, depende dos sentidos e só pode conhecer os singulares indiretamente pela experiência sensível; essa limitação faz com que o intelecto humano abstraia dos singulares conhecidos pelos sentidos para formar para si conceitos universais, desconsiderando no processo toda a singularidade da coisa material. Deus, por outro lado, não conhece ao modo humano como recebendo o conhecimento do exterior para depois formar sua cognição, ao contrário, é ele quem, por sua causalidade, concede o ser a tudo o que é. Logo, todo ente, enquanto participa do ser concedido por Deus, é conhecido por ele em sua forma e matéria. 3) Tomás apoia-se no argumento da perfeição divina: se até as criaturas, dotadas de cognição, são capazes de conhecer os singulares, seria forçoso admitir que Deus, ser perfeitíssimo, não pudesse. Assim, não conhecer algo que os seres inferiores conhecem implicaria imperfeição ou limitação em Deus — o que não pode ser, por princípios lógicos, definicionais e argumentos metafísicos admitidos pelo Aquinate.

Se em *Super Sent.*, lib 1, d.36, q.1, art.1, *De Verit.*, q.2, art.5 e *ST I*, q.14, art. 11 o autor analisa positivamente a questão do conhecimento de Deus dos singulares, qual é o acréscimo da sua reflexão sobre as ideias ao tema?

Há indícios textuais de que Tomás parece entender a questão do conhecimento divino dos singulares como um problema distinto do que aquele outro pretenso conjunto de questões que sua abordagem das ideias pretende resolver. Por exemplo, em *ST I*, q.15 o autor inicia a apresentação da questão do seguinte modo: “após considerar a ciência de Deus, consideraremos as ideias.” E no artigo terceiro, ao considerar a questão “se existem ideias de tudo o que Deus conhece”, parece querer afastar da sua explicação de como Deus conhece a criação o expediente platônico das ideias, já que a ela somente caberia a função de arquétipo criacional da ação de Deus:

[...] Platão e outros filósofos, como que compelidos pela própria verdade, tendiam para aquilo que Aristóteles posteriormente expressou [...]. Por isso, ao postular as ideias, Platão direcionava-se para a mesma concepção que Aristóteles posteriormente apresentou, ou seja, que as ideias existem no intelecto divino. (*Super Sent.*, lib 1, d.36, q.2, a.1, ad.1, tradução nossa).

E

Platão [...] postulou a existência de ideias. [...] No entanto, como a forma exemplar ou ideia tem, de certa maneira, a razão de fim, e o artífice recebe dela a forma pela qual age, se a forma estiver fora do artífice, não é apropriado dizer que Deus age por um fim que está fora dele. [...] Portanto, não podemos postular que as ideias existem fora de Deus, mas apenas na mente divina (*De Verit.* q.3, a.1, tradução nossa).

Tomás, como se sabe, acolheu criticamente a teoria platônica das ideias, realocando seu núcleo explicativo para a mente divina e abandonando a noção de formas *per se* subsistentes, ao mesmo tempo em que harmonizou essa perspectiva com a compreensão aristotélica de que as formas não podem existir separadas da matéria, a não ser em algum intelecto — no caso, o divino, ou nas substâncias angélicas cuja essência não há composição de matéria e forma. Passagens textuais desse tipo acima poderiam corroborar visões como a de Sertillanges,

que interpreta o uso tomasiano das ideias como uma imprecisão herdade da tradição neoplatônica e superável pela aplicação do aristotelismo do próprio Tomás, bem como a de Gilson, o qual considera desnecessário o recurso às ideias para se compreender a cognição divina dos entes criados. Assim, embora ambos os comentadores trabalhem com pontos de vista específicos, parecem concordar na conclusão de que o discurso do Aquinate acerca do conhecimento divino poderia ser analisado independentemente de sua reflexão sobre as ideias, por pouco ou nada acrescentar à elucidação da epistemologia divina. Afinal, se Tomás defende com clareza que Deus conhece os singulares, resta indagar que acréscimo efetivo haveria em afirmar ainda que, para cada singular, Deus possui uma ideia correspondente.

Seguindo a linha de que as ideias poderiam ser supérfluas no texto do Aquinate, há uma questão textual que gerou significativo debate entre alguns de seus intérpretes: o aparente abandono do termo ‘ideia’ na *Summa contra Gentiles*. O tratamento do autor sobre o conhecimento divino é retomado nesta obra e não há uso expressivo da ideia tal como nos outros textos mencionados.

Em SGC I, Tomás dedica especificamente parte desta obra para retomar o tratamento da questão do conhecimento divino. Por exemplo, SGC I, 50 ocupa-se sobre como Deus pode ter conhecimento de todas as coisas e os capítulos 51 a 54 tratam especificamente de uma questão imbricada com a afirmação de que Deus conhece a criação: como compatibilizar a unicidade e simplicidade absolutas de Deus com as características da multiplicidade e singularidades dos entes criados?

Essa mesma questão foi vista anteriormente em *Super Sent.*, lib 1, d.36, q.2, a.2: “se as ideias são mais de uma”; em *De Verit.*, q.3, a.2: “se é preciso postular muitas ideias”; e ST I, q.15, a.2: “se existem muitas ideias”. É importante destacar que SCG I, 54 trata exatamente do mesmo problema: “como a essência divina, una e simples, é semelhança própria de todos os inteligíveis”. Entretanto, há neste texto somente uma superficial e indireta menção das ideias, significati-

vamente diferente do que foi feito em *Super Sent.*, *De Verit.*, e *ST*. Neste sentido, como explicar essa quase não referência às ideias em uma questão que já havia sido tratada e resolvida propriamente por essa teoria? A questão agrava-se se for admitido que há em *SGC* I 50-54 basicamente o mesmo itinerário de organização textual: primeiro, considera-se a questão sobre se Deus conhece o que é distinto de si e, segundo, qual o papel das ideias nesse conhecimento. Há ainda o fato histórico-textual, graças à preservação dos manuscritos originais de parte da *Summa contra Gentiles*²⁴, de que Tomás realizou sucessivas redações²⁵ em *SGC* I, 53²⁶ e 54. Esse aspecto poderia dar respaldo, por exemplo, à interpretação de Sertillanges e Gilson, segundo a qual as ideias não recebem tratamento específico nesta obra por terem sido deixadas de lado por Tomás. Isso indicaria que aqui o autor mostra maior autonomia, tanto em relação à autoridade de Agostinho quanto à influência marcante do neoplatonismo em seus escritos — postura essa afim à de Gilson —, ou ainda que, nesse texto, o Aquinate demonstrou originalidade na abordagem do conhecimento divino ao aderir a princípios mais aristotélicos — interpretação que se pode atribuir a Sertillanges.

É preciso verificar, ao menos textualmente, alguns fragmentos das duas redações que foram feitas em *SGC* I, 54²⁷ a fim de analisar suas

²⁴ De acordo com Torrell (2023, p. 155) a *Summa Contra Gentiles* “é uma obra que temos o privilégio de possuir em grande parte os manuscritos do próprio S. Tomás” (tradução nossa).

²⁵ Segundo Gils (*apud* Torrell, 2023, p. 155) sobre as sucessivas redações encontradas nos manuscritos de *SGC*: “uma obra que São Tomás cuidou com grande atenção: releu-a, modificou-a e corrigiu-a várias vezes. Todos os capítulos conservados na versão manuscrita foram objeto de pelo menos uma revisão, e a maioria deles de duas ou três, ou mesmo quatro [...]”.

²⁶ *SGC* I,53 passou por três redações, todas foram preservadas no seu manuscrito original, e que podem ser encontradas na Edição Leonina das obras de Tomás. Geiger tem um proveitoso texto de análise dessas redações (cf. Geiger, 1963, p. 221-240).

²⁷ A dupla versão das redações de Tomás de Aquino pode ser encontrada na Edição Leonina da *SGC*: *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia; iussu impensaue Leonis XIII*. P.M. edita, vol. XIII 21a-22b.

diferenças para corroborar ou não a interpretação na qual as ideias foram abandonadas por uma explicação menos neoplatônica de Tomás sobre o conhecimento divino.

Eis os fragmentos — acompanhados de breve análise — que serão destacados da primeira redação²⁸, excluída por Tomás, relativos à sua explicação de como a essência divina, absolutamente simples, pode ser semelhança de várias coisas conhecidas²⁹:

²⁸ *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia; iussu impensaue Leonis XIII. P.M. edita*, vol. XIII, 21b 29-22a 27.

²⁹ Descreve-se aqui o texto integral da primeira redação de SGC I, 54 excluída por Tomás: *“Ex his videri potest qualiter in divina mente omnium formae vel rationes esse possint absque aliqua intellectus divini compositione. Sunt enim in eo ut intellecta in intelligente. Forma enim vel ratio respectum importat ad id cuius est. Si ergo sit propria forma vel ratio, oportet quod proprium respectum ad idem includat. Essentia autem divina ad hanc rem proprium respectum non habet nisi quatenus continet in se virtute illud solum secundum quod haec res ipsam imitatur. Hoc autem non potest fieri nisi per intellectum, ut scilicet hoc distincte ab aliis quae in eodem virtualiter continentur, accipiat. Relinquitur quod divina essentia non est propria ratio illius vel illius rei nisi secundum quod est intellecta ut sic imitabilis prout haec res eam imitatur. Ponere ergo plures rationes rerum in Deo nihil est aliud quam ponere Deum intelligere essentiam suam esse pluribus modis imitabilem a rebus. Hos autem modos imitabilitatis intelligit ex intellectu absoluto suae essentiae, in cuius perfectione continentur virtualiter omnis perfectio secundum quam creatura esse participat, sicut ex principiis, in quibus conclusiones virtute consistunt, intellectus noster conclusionum accipit veritatem. Et hoc per simile videri potest in homine qui per artem suam artificiatum quodcumque producit. Habet enim apud se formam artificiatum, secundum quam operatur, nam domus quae est in materia est a domo quae est in mente, secundum philosophum in VII Metaph. Haec autem forma est in mente ut per intellectum artificis excogitata, in cuius excogitationem deducitur ex aliqua praecedenti cognitione, scilicet finis, ex quo ratio omnis artificiatum sumenda est, et per hanc formam sibi notam in factionem et cognitionem devenit illius domus quae est in materia. Et sic forma illa est primo quod intelligitur et secundo quod intelligitur. Sic et Deus per notitiam suae essentiae, quae est finis et principium omnium, comprehendit propriam huius vel illius rei rationem, per quam ipsam operatur et cognoscit. In quo etiam evidenter apparet eandem esse dispositionem et ordinem in esse et veritate, quod philosophus in secundo metaph. dicit: nam sicut divina essentia est principium essendi omnibus rebus, sic rerum aliarum cognitio et veritas derivatur a cognitione essentiae divinae. Ea autem quae ponuntur in intellectu ut intellecta tantum, non ponuntur in eo ut res quaedam, nam intellectus non intelligit constituendo aliquid, ut dictum est. Et propter hoc philosophus in VI metaph., ens quod est in mente distinguit ab ente quod dividitur per x genera rerum. Id autem quod intelligit intellectus est res aliqua, cum sit principium formale suae operationis, sicut in nobis species qua formatur intellectus in actu. Sed hoc in Deo non est nisi essentia sua, per quam similis est et huiusmodi rationibus intellectis et rebus quae sunt extra animam. Unde patet quod ex hoc quod huiusmodi formae rerum in Deo*

Dizer [...] que em Deus há várias razões das coisas não significa outra coisa senão dizer que Deus entende que sua essência é imitável de muitos modos pelas criaturas. Esses modos de imitabilidade Ele entende por meio do conhecimento absoluto de sua essência [...]. [...] Assim também Deus, pelo conhecimento de sua essência [...] apreende a razão própria desta ou daquela coisa, pela qual Ele a produz e conhece (tradução nossa).

Para o Aquinate, a essência divina é absolutamente simples, isto é, em Deus não há qualquer tipo de composição. Tomás, em *ST I*, q.3 a.7³⁰, afirma que Deus não tem partes quantitativas, já que não é um

ponuntur, non ponitur aliqua rerum pluralitas in ipso, sed ad hoc sufficit una et simplex eius essentia. Huic etiam consonat quod commentator dicit, quod sicut omnes formae sunt in potentia in prima materia, ita sunt actu in primo motore; et quod omnes res sunt in eo sicut artificata apud artificem. Et secundum hunc etiam modum verificatur quod plato dixit de ydeis: nam formae in mente artificis existentes sunt ydae, idest formae extra res artificiorum. Sic etiam verum est aliquialiter quod boetius dicit in principio arismet., quod ad exemplar numeri sunt condita universa, quia ex multitudine formarum intellectarum a Deo rerum prodiit multitudo. Hiis etiam consonant dicta sanctorum. Augustinus namque dicit quod verbum est ars patris plena rationibus rerum. Apostolus etiam dicit quod ormnia in Deo sunt, ro. XI, quod etiam secundum praedicta inteliigi potest. In evangelio etiam legitur io. primo, Quod factum est in ipso vita erat, quia scilicet res factae a Deo sunt in Deo, non tamen alia res quam sua essentia, quae est eius vita, ut ex supra dictis patet. Patet etiam ex hoc quod res unaquaeque tanto nobilius est Deo quanto nobilior est divina essentia quam essentia cuiuscumque facti a Deo, nam res in Deo non sunt aliud quam divina essentia, unde et anselmus dicit quod creatura in creatore est creantis essentia; sicut etiam res materiales nobilius sunt in intellectu nostro, in quo sunt immaterialiter, quam in seipsis, in quibus sunt materialiter. Unde et plato posuit verius esse hominem ydealem quam hominem in materia existentem, forte veritatem non intelligens, si posuit per se ydeas existere, sed a veritate coactus eam a longe tangens. Quamvis autem res materiales nobilius esse habeant in mente divina vel humana quam in seipsis, non tamen ex hoc quod in mente sunt concludi potest ea esse simpliciter, quia ibi non habent proprium esse suae naturae, ex quo dicuntur esse simpliciter, sed quoddam esse nobilius.”

³⁰ Neste artigo, o Aquinate elenca quatro argumentos para sustentar a tese da simplicidade absoluta do ser divino: i) todo composto depende de seus componentes e, portanto, é posterior a ele. Sendo Deus o primeiro ente, é incompatível que ele derive de ou dependa de elementos anteriores; ii) em qualquer composto, há uma causa que unifica elementos essencialmente distintos. Deus, porém, não tem causa e é a causa eficiente primeira de todos os entes, logo, não pode resultar da união de partes; iii) em todo composto, ao menos uma parte está em potência relativamente à outra, ou o conjunto está em potência relativamente à união das partes. Em Deus, não há mistura de potência e ato, pois ele é ato puro; iv) em qualquer composto, algo do todo não se identifica com o todo. Já em Deus, que é substância do ser, não há nada de estranho à sua

corpo formado por matéria e forma, e nele não há distinção entre natureza e sujeito como há nos seres criados, assim como não há diferença compositiva entre seu ser e sua essência. Contudo, considerando que tudo o que não é Deus existe à sua semelhança, emerge um aparente paradoxo: como algo absolutamente simples pode conter em si a razão de múltiplas criaturas distintas?

Tomás indica que, quando se diz que em Deus existem “várias razões” das coisas, não se deve supor uma multiplicidade real ou composicional na divindade, mas sim diversos modos segundo os quais as criaturas podem participar ou imitar a essência divina. Assim, Deus, ao conhecer a sua própria essência, apreende nela todas as possibilidades de imitação que as criaturas podem realizar. A unidade divina não é rompida porque sua perfeição é capaz de ser participada de modos diferentes por cada ente criado. Neste sentido, a “imitabilidade” designa exatamente a capacidade dos entes finitos realizarem, cada um ao seu modo, algum aspecto da perfeição da essência de Deus. Logo, na medida em que ele entende sua essência, conhece também todos os possíveis modos de se refletir em diferentes e múltiplas criaturas.

Entretanto, há um outro problema enfrentando por Tomás neste contexto da unidade absoluta da essência divina e a multiplicidade dos que a imitam. Se Deus, ao conhecer sua essência, conhece no único e mesmo ato a *ratio* fundamental de todas as coisas em sua multiplicidade, por que não seria possível admitir em Deus uma multiplicidade de objetos conhecidos já que para todo e qualquer intelecto aplica-se a máxima cognitiva de que “o conhecido está no cognoscente”³¹?

Entretanto, aquelas coisas, que se situam no intelecto apenas como conhecidas não se encontram ali como realidade distintas, pois o intelecto não entende produzindo algo com o mero ato de conhecer [...]

essência. Por isso, sendo ele a própria forma ou ato de ser, não pode conter elementos que lhe sejam distintos.

³¹ ST I, q. 14, a.1.

Por essa razão, o Filósofo [...] distingue o ente que está na mente daquele ente que se divide pelos dez gêneros das coisas. E aquilo pelo qual o intelecto entende [...] é o princípio formal de sua operação [...] Em Deus isso não é senão a própria essência [...]. Donde se conclui que, do fato de se afirmarem em Deus tais formas das coisas, não se estabelece nele nenhuma pluralidade dessas coisas, mas basta, para isso, a sua única e simples essência (tradução nossa).

Tomás retoma aqui a distinção, oriunda do aristotelismo medieval³², entre o *ens rationis* (o ente que está no intelecto) e o *ens reale* (o ente que está fora do intelecto e que é dividido pelo Filósofo nos dez gêneros). Assim, quando algo é conhecido, não se gera, no próprio intelecto, uma entidade distinta que duplica ontologicamente aquilo que é conhecido. Por exemplo, o intelecto humano não produz ou cria entes reais ao conhecer, pois ele tão somente assimila³³ de modo imaterial a forma das coisas. Neste sentido, para o intelecto humano, a forma conhecida (*species intelligibilis*) é um meio pelo qual³⁴ a operação de conhecer se realiza, mas não surge daí nenhuma multiplicação real de objetos no próprio intelecto.

Em contraste com o intelecto humano, cujo ato intelectual presuppõe abstração da *species* a partir das coisas exteriores³⁵, Deus, por sua perfeição, não depende de nada extrínseco para conhecer. Para ele, sua própria essência é suficiente como princípio formal, isto é, a *species* de sua operação intelectual. Isso significa que, ao conhecer as múltiplas criaturas, Deus não precisa assumir diferentes *species* inteligíveis, uma para cada criatura, que se somariam em seu intelecto. Ele conhece tudo “por meio de si mesmo”, pois sua perfeição absoluta contém eminentemente todas as perfeições e possibilidades da criação.

³² Em Metafísica IV, 1003a-b, Aristóteles distinguiu entre o ser enquanto “verdade” (*ens per accidens* ou *ens secundum quid*) e o ser enquanto “substância” (*ens per se ens simpliciter*). Essa distinção foi reinterpretada pelos escolásticos para diferenciar o ser real e o ser concebido pelo intelecto.

³³ SGC II, 75.

³⁴ ST I, q.85, a.2.

³⁵ ST I, q.84, a.6.

Após essas explicações para a questão inicial, o Aquinate apresenta, quase em tom de argumentação de autoridade, a concordância da tradição de autores³⁶ sobre essa tese. E neste contexto, Platão é citado duas vezes de maneira positiva, ou seja, como um certo credenciador da validade dos argumentos de Tomás:

Concorda com isso o que diz o Comentador [...] todas as formas estão em potência na matéria primeira, estão em ato no primeiro motor; e que todas as coisas estão nele como os objetos fabricados estão no artífice. E segundo esse mesmo modo se confirma o que Platão disse acerca das ideias: pois as formas existentes na mente do artífice são ideias, isto é, formas à parte das coisas que são fabricadas (tradução nossa).

E também:

Vê-se também que cada coisa é tanto mais nobre em Deus quanto mais nobre é a essência divina em comparação à essência de qualquer coisa criada por Deus. Com efeito, as coisas não são em Deus senão a própria essência divina [...]. De modo análogo, as coisas materiais existem de maneira mais nobre em nosso intelecto — no qual estão imaterialmente — do que nelas mesmas, em que se encontram materialmente. Por isso mesmo, Platão sustentou que o homem ideal é mais verdadeiro do que o homem que existe na matéria; talvez, não compreendendo plenamente a verdade, ele tenha suposto que as ideias existem por si mesmas, mas compelido pela verdade, tocou-a ainda que de longe (tradução nossa).

Ao que parece, quando o autor menciona Platão, ele o faz não apenas para qualificar as divergências ou eventual exagero de Platão — consideração muito comum nos textos do Aquinate³⁷ —, mas para

³⁶Ao recorrer a Agostinho, Paulo e Platão, Tomás reforça a coerência entre os dogmas cristão e a concepção metafísica de que Deus, simples e perfeito, tem em si, de maneira exemplar, todos os entes. Como se viu, não há multiplicidade na essência divina; a pluralidade surge da variedade de modos pelos quais as criaturas participam e imitam a perfeição do Criador.

³⁷ Por exemplo: *ST I*, q.84, a.1; *SGC I*, 83; *Sententia Metaphysicae*, lib.7, l.1; *De Verit.*, q.3, a.1; *De Potentia*, q.3, a.5; *In Physic.*, lib 2, l.1.

demonstrar uma confluência de raciocínio argumentativo: i) na tese de que as coisas materiais devem possuir uma verdade ou *ratio* em algo superior, não se resolvendo em si mesmas e ii) a noção de exemplaridade, segundo a qual as coisas criadas imitam, de algum modo, princípios formais que as antecedem porque as transcendem.

Nesses sentidos, a referência a quase autoridade de Platão funciona como reforço para a proposição central de Tomás: se até o grande filósofo pagão, tão reconhecido pela influência da tradição neoplatônica, já percebera a necessária prioridade do inteligível sobre o material e do uno sobre o múltiplo, então se tornaria mais plausível aceitar que há uma unidade sintética e exemplar em absoluto, a essência divina, que resolve toda a multiplicidade fragmentária dos entes criados.

Retomando a problemática mais ampla — qual seja, a relação de Tomás com sua herança platônica e neoplatônica sobre as ideias —, cumpre ressaltar que a marcada reverência à autoridade de Platão, antes evidenciada, foi praticamente abandonada na redação definitiva de SGC I, 54³⁸.

³⁸ Descreve-se a versão final de SGC I, 54 para fins de comparação textual: *Sed rursus difficile vel impossibile alicui videri potest quod unum et idem simplex, ut divina essentia, sit propria ratio sive similitudo diversorum. Nam, cum diversarum rerum sit distinctio ratione propriarum formarum, quod alicui secundum propriam formam simile fuerit, alteri necesse est ut dissimile inveniatur. Secundum vero quod diversa aliquid commune habent, nihil prohibet ea similitudinem unam habere, sicut homo et asinus inquantum sunt animalia. Ex quo sequitur quod Deus de rebus propriam cognitionem non habeat, sed communem: nam secundum modum quo similitudo cogniti est in cognoscente, sequitur cognitionis operatio, sicut et calefactio secundum modum caloris; similitudo enim cogniti in cognoscente est sicut forma qua agitur. Oportet igitur, si Deus de pluribus propriam cognitionem habet, quod ipse sit propria ratio singulorum. Quod qualiter sit investigandum est. Ut enim philosophus dicit, in VIII Metaph., formae et definitiones rerum, quae eas significant, sunt similes numeris. Nam in numeris, una unitate addita vel subtracta, species numeri variatur: ut patet in binario et ternario. Similiter autem est et in definitionibus: nam una differentia addita vel subtracta variat speciem; substantia enim sensibilis absque rationali, et rationali addito, specie differt. In his autem quae in se multa continent, non sic se habet intellectus ut natura. Nam ea quae ad esse alicuius rei requiruntur illius rei natura divisa esse non patitur: non enim remanebit animalis natura si a corpore anima subtrahatur. Intellectus vero ea quae sunt in esse coniuncta, interdum disiunctim accipere potest, quando unum eorum in alterius rationem non cadit. Et per hoc in ternario potest considerare binarium tantum; et in animali rationali id quod est sensibile*

A versão final mantém a argumentação de que a essência divina, sendo absoluta perfeição, é *ratio* própria de todos os entes criados e, por meio dela, Deus conhece propriamente todas as coisas. Tomás destaca que, se cada coisa criada possui uma “razão própria” — ou seja, um princípio inteligível que a define e a distingue das demais —, então, em certa medida, deve haver uma pluralidade de razões inteligidas no intelecto divino. Afinal, para que Deus conheça cada ente em sua especificidade e singularidade, ele precisa ter em si algo que corresponda a essa especificidade singular: uma *ratio* distinta para cada criatura.

E muito próximo à primeira redação excluída pelo autor, afirma-se que essa necessária multiplicidade de *rationes* não rompe a unidade da essência divina, nem cria em Deus uma pluralidade de

tantum. Unde intellectus id quod plura complectitur potest accipere ut propriam rationem plurimorum, apprehendendo aliqua illorum absque aliis. Potest enim accipere denarium ut propriam rationem novenarii, una unitate subtracta; et similiter ut propriam rationem singulorum numerorum infra inclusorum. Similiter etiam in homine accipere potest proprium exemplar animalis irrationalis inquantum huiusmodi, et singularum specierum eius, nisi aliquas differentias adderent positivas. Propter hoc quidam philosophus, Clemens nomine, dixit quod nobiliora in entibus, sunt minus nobilium exemplaria. Divina autem essentia in se nobilitates omnium entium comprehendit, non quidem per modum compositionis, sed per modum perfectionis, ut supra ostensum est. Forma autem omnis, tam propria quam communis, secundum id quod aliquid ponit, est perfectio quaedam: non autem imperfectionem includit nisi secundum quod deficit a vero esse. Intellectus igitur divinus id quod est proprium unicuique in essentia sua comprehendere potest, intelligendo in quo eius essentiam imitetur, et in quo ab eius perfectione deficit unumquodque: utpote, intelligendo essentiam suam ut imitabilem per modum vitae et non cognitionis, accipit propriam formam plantae; si vero ut imitabilem per modum cognitionis et non intellectus, propriam formam animalis; et sic de aliis. Sic igitur patet quod essentia divina, inquantum est absolute perfecta, potest accipi ut propria ratio singulorum. Unde per eam Deus propriam cognitionem de omnibus habere potest. Quia vero propria ratio unius distinguitur a propria ratione alterius; distinctio autem est pluralitatis principium: oportet in intellectu divino distinctionem quandam et pluralitatem rationum intellectarum considerare, secundum quod id quod est in intellectu divino est propria ratio diversorum. Unde, cum hoc sit secundum quod Deus intelligit proprium respectum assimilationis quam habet unaquaque creatura ad ipsum, relinquitur quod rationes rerum in intellectu divino non sint plures vel distinctae nisi secundum quod Deus cognoscit res pluribus et diversis modis esse assimilabiles sibi. Et secundum hoc Augustinus dicit quod Deus alia ratione facit hominem et alia equum; et rationes rerum pluraliter in mente divina esse dicit. In quo etiam aliquantulum salvatur Platonis opinio ponentis ideas, secundum quas formarentur omnia quae in rebus materialibus existunt.

entidades realmente separadas. A distinção existe apenas na medida em que Deus entende que sua essência, sendo infinitamente perfeita, pode ser imitada de diversos modos pelas criaturas. Cada criatura recebe, de maneira limitada, algum aspecto daquela perfeição, e é essa relação de imitabilidade entre criatura e Criador que fundamenta a pluralidade das razões. Assim, embora do ponto de vista das criaturas se possa falar em múltiplas razões — pois a forma do homem difere da forma do anjo, ou da forma da planta —, para Deus há apenas sua essência simples e perfeita. As razões são “muitas” somente no sentido de a mente divina apreender a multiplicidade de vias pelas quais as criaturas podem imitá-lo. Desse modo, reitera-se, na versão definitiva de *SGC I*, 54, a tese de que a diversidade dos entes não implica uma diversidade real em Deus, mas reflete o conhecimento divino de todas as diferentes maneiras pelas quais sua perfeição pode ser comunicada e participada pelos entes criados.

Há um único momento, no final do capítulo, no qual o autor faz uma breve menção a Platão e, ainda sim, de modo bastante indireto:

E, de acordo com isso, Agostinho diz que Deus faz o homem por uma razão e o cavalo por outra; e afirma que as razões das coisas existem pluralmente na mente divina. Nisso também se preserva, de certo modo, a opinião de Platão, que admitia as ideias pelas quais são formadas todas as coisas que existem nas realidades materiais (tradução nossa).

Nota-se, com isso, uma expressiva mudança no modo como Tomás se refere a Platão se as duas versões de *SGC I*,⁵⁴ forem comparadas nesse quesito. Boland (1996) considera que as correções de *SGC I* foram feitas à luz da crítica de Aristóteles à teoria das ideias de Platão, pois a segunda redação³⁹, após a primeira em Paris, de *SGC I* foi feita na

³⁹ Segundo Gils (*Apud* Torrel, 2023, p. 121) há uma mudança no pergaminho e na tinta usada para a escrita de *SGC*, o que indica “o momento em que Tomás deixou Paris para ir para Itália (tradução nossa).”

estadia do Aquinate na Itália em 1260 ou 1261⁴⁰ quando ele provavelmente tomou posse da nova edição da *Metafísica* de Aristóteles nas primeiras traduções de Guilherme de Moerbeke que começaram a circular e serem utilizadas na Itália por volta de 1260-1265, uma versão diferente das obras de Aristóteles utilizadas em Paris na primeira estadia de Tomás⁴¹ e da redação inicial de SGC I.

Seria a influência de Aristóteles o elemento decisivo para que Tomás abandonasse a teoria das ideias ou a acomodasse em seus escritos apenas como uma reverência à autoridade de Agostinho e à tradição neoplatônica dominante na época — tal como interpretado por Sertilanges e Gilson?

Uma primeira crítica à interpretação de que Tomás foi fortemente influenciado por Aristóteles, o que o teria levado a se distanciar textualmente da influência platônica da teoria das ideias ao tratar do conhecimento divino dos entes criados na *Summa contra Gentiles*, reside na própria datação da obra e na sua posição cronológica em relação às demais.

O *Super Sent.* foi escrito entre 1252 e 1256, durante o período em que o autor estava na sua primeira estadia em Paris como estudante de teologia. O *De Veritate* foi escrito entre 1256 e 1259⁴², durante o primeiro período de Tomás de Aquino como mestre em teologia na Universidade de Paris. SGC I teve sua primeira redação, como se viu, em Paris

⁴⁰ Gauthier, analisando o uso que Tomás faz de Aristóteles, já havia atestado a cronologia indicada por Boland: “É quase certo que São Tomás escreveu a versão mais antiga dos primeiros 53 capítulos do Livro I em Paris, antes do verão de 1259. Na Itália, a partir de 1260, reviu estes 53 capítulos e escreveu o resto da *Summa contra Gentiles* a partir do Livro I, capítulo 54” (*apud* Torrel, 2023, p. 121, tradução nossa).

⁴¹ Cf. Torrel, 2023, p. 123. Boland (1996, p. 224) aponta a correção das seguintes partes da *Summa Contra Gentiles* como indício da utilização, por parte de Tomás, da nova edição da *Metafísica* de Aristóteles, pois a numeração dos livros é tomada da nova versão: “SGC I. 57,479; I. 59, 494 [24* b37]; I. 60, 504 [25* a33-34] e I. 61, 508 [25* a57-58] diz respeito à numeração dos livros da *Metafísica* (tradução nossa)”.

⁴² De acordo com Mandonnet, o *De Veritate* foi redigido nesta data, e, especificamente, da primeira à oitava questão a redação foi feita em 1256-1257, incluindo a terceira questão que trata sobre as ideias divinas (cf. Weisheipl, 1974, p. 125).

por volta de 1258-1259 e sua segunda redação na Itália em 1260-1261. E *ST I* foi redigida entre 1265 e 1268 quando Tomás estava estabelecendo o *Studium Generale* em Roma no convento dominicano de Santa Sabina.

Ora, como se viu, as ideias são consideradas por Tomás desde os seus primeiros escritos de juventude, o *Super Sent.* (1256), até a sua obra de maturidade, por exemplo, *ST* que começou a ser redigida em 1265 e terminou em 1271-1272. Como seria possível, considerando estes elementos cronológicos e textuais, sustentar a interpretação na qual o desaparecimento ou enfraquecimento do uso das ideias em *SGC I*, 54 seria um indício do abandono desta teoria — e da tradição neoplatônica dominante — se *ST I*, q.15 trata também das ideias?

Há comentadores que criticam a datação acima descrita, realocando o texto de *SGC* para o período da segunda regência de Tomás em Paris, isto é, entre 1269 a 1272. Peter Marc⁴³, por exemplo, o aloca para esse período “considerando a relação de São Tomás com Avicena e a utilização do seu próprio comentário à *Física* de Aristóteles” (BOLAND, 1993, p. 215). Na análise de Weisheipl (1972, p. 132), Marc também fundamenta sua cronologia interpretando o testemunho de um discípulo de Tomás, Frei Nicolau de Marsillac, que havia dito ter conversado com o Aquinate durante “muito tempo em Paris”. Marc viu neste testemunho o indício de que “o testemunho de Nicolau [se referia] à segunda regência parisiense, ou seja, 1269-1272”.

Se essa interpretação cronológica for admitida, *SGC I*, 54 seria posterior à *ST I*, q.15, o que sugeriria que Tomás manteve a influência neoplatônica das ideias até *ST*, refletindo de maneira sintética o que já havia estabelecido em *Super Sent.* e no *De Veritate* sobre o tema das ideias no conhecimento divino. No entanto, na *SGC*, ele teria abandonado essa doutrina platônica, sobretudo pela influência das novas traduções das obras de Aristóteles.

⁴³ Cf. Marc, 1967.

Entretanto, dos pontos de vista histórico e cronológico, essa interpretação foi severamente criticada⁴⁴ e, atualmente, não é a leitura padrão entre os comentadores de Tomás. Weisheipl (1972, p. 436) considera que é “fisicamente impossível encaixar a *Summa contra Gentiles*”, pois o período da segunda regência de Tomás em Paris foi repleto de atividades como, por exemplo, a docência, a escrita da segunda parte da *ST*, os comentários a Aristóteles e a produção de inúmeros textos de respostas a pedidos de pareceres sobre diversos temas. Torrell (2023, p. 122) afirma ainda que a questão da cronologia das obras de Tomás foi retomada por Gauthier após trinta anos de debate inicial no século XX e, com a ajuda da Comissão Leonina e de acadêmicos especialistas em *Aristoteles Latinus*, o quadro geral sobre a datação das obras continuou o mesmo que já havia sido estabelecido, sem grandes alterações.

Se a interpretação tradicional das obras de Tomás considera *ST* como posterior à *SGC*, isso indica, pelo argumento da sequência textual, que as ideias foram preservadas e consideradas por Tomás até sua síntese final em *ST*. Embora se possa argumentar que, durante sua última estadia em Paris, Tomás tenha se dedicado amplamente aos comentários sobre Aristóteles, o que poderia justificar, dentro da tese da datação posterior de *SGC*, uma redução do espaço dedicado às ideias neste texto devido à influência do Macedônico, não há evidências cronológicas e textuais que sustentem tal interpretação. Isso é confirmado pelo fato de que as ideias são retomadas e discutidas na síntese apresentada em *ST* I, q.15.

Entretanto, persiste uma questão a ser considerada: como explicar o aparente desaparecimento das ideias em *SGC* I, 54? Observando-se a lógica de outros escritos de Tomás — nos quais se discute primeira-

⁴⁴ Segundo Boland (1993, 215) “esta datação tardia de *SGC* não tem encontrado muito apoio e exigiria uma reavaliação completa da cronologia das obras de São Tomás” (tradução nossa). Nisto também concorda Weisheipl (1974, 131): “esta proposta, se fosse aceita, obrigaria a um reestudo completo da cronologia das obras de Tomás e colocaria-nos perante uma situação impossível” (tradução nossa).

mente o conhecimento divino dos singulares para depois abordar as ideias —, percebe-se que, nesse capítulo, as ideias surgem apenas como elemento secundário, no contexto do debate acerca da relação entre a unidade da essência divina e a multiplicidade dos objetos conhecidos por Deus.

Boland apresenta uma hipótese explicativa para o caso, afirmando que Tomás, ao se aprofundar na nova versão da *Metafísica*, reelaborou SGC I à luz da crítica de Aristóteles à teoria das ideias de Platão, fazendo com que o Aquinate tenha considerada a primeira redação de SGC I, 54 “demasiado platônica” e recordando ao autor dos “perigos da teoria das ideias de Platão” (BOLANDO, 1996, 224).

Entretanto, se essa hipótese busca explicar as influências que teriam levado Tomás a quase suprimir o termo ideias em SGC I, 54, permanece sem esclarecimento se essa supressão do termo implica de fato o abandono da teoria das ideias e qual seria a relação teórica entre SGC I, 54 e as demais obras em que Tomás aborda a mesma questão.

Geiger (1974) apresenta uma significativa interpretação sobre esse problema, pois sua hipótese pretende resolver não somente a razão da supressão de SGC I, 54, mas explicar a unidade inventiva do uso que Tomás de Aquino faz das ideias. Ele sustentou que as ideias divinas foram conservadas positivamente pelo Aquinate ao longo de todas as suas obras, inclusive em SGC I. Isso porque o autor as utilizou em sentido original em relação a Platão e ao neoplatonismo de Agostinho, pois elas são o elemento teórico que supera a inicial contradição entre duas importantes teses para a filosofia e teologia cristãs: i) a unicidade e simplicidade absolutas de Deus e ii) a necessidade de se afirmar que Deus conhece a multiplicidade da criação.

Para Geiger, Tomás, ao longo de suas reflexões sobre as ideias divinas, elabora uma distinção fundamental na explicação de como Deus, possuindo uma essência una e simplicíssima, pode conhecer a multiplicidade de entes, sem que isso introduza qualquer pluralidade real em sua essência. Essa distinção aparece entre i) a forma enquanto

princípio do ato de conhecimento, isto é, a *species* inteligível (ou forma atualizadora) que atualiza e especifica o intelecto para conhecer e ii) a forma enquanto termo (ou objeto) do conhecimento, que se configura como algo formado pelo próprio ato cognoscente — análogo, em nível humano, à concepção mental ou conceito (*verbum*) que o sujeito produz, e em Deus, às razões divinas, isto é, as ideias.

Sobre i), no aristotelismo⁴⁵, a potência intelectiva só passa ao ato de conhecer quando é informada por uma forma inteligível, ou seja, a *species* que a atualiza. Em Deus, porém, não pode haver recebimento de algo externo, pois ele é ato puro, sem potencialidade, nem composição de *species*/forma que atualiza seu intelecto. A forma/ato em Deus é sua própria essência, a qual, por ser eminentemente perfeita, serve de *species* inteligível única, absoluta e simples, pela qual Deus está sempre em ato de conhecer. Desse modo, Tomás rechaça a multiplicidade de *species* inteligíveis no intelecto/essência divina.

E em relação a ii), além da essência de Deus ser *species* para seu intelecto, o Aquinate nota que o ato cognoscente, seja humano, angélico ou divino, produz imanentemente um termo ou objeto expresso no conhecimento. No exemplo humano, esse termo é a concepção mental, o conceito ou *verbum mentis*, que o intelecto forma ao compreender algo. Em Deus, esse termo da sua operação intelectual é a *ratio* ou ideia. Assim, quando ele conhece a si mesmo, produz, por assim dizer, um *verbum* que expressa a totalidade de sua essência. E na medida em que sua essência pode ser imitada pelas criaturas, modos finitos de participação no ser/essência de Deus, o intelecto divino forma, enquanto objeto, *rationes* diversas daquilo que ele criou. Essas razões, enquanto termos do conhecimento divino, são múltiplas do ponto de vista das criaturas, isto é, cada criatura imita a Deus de modo distinto, embora permaneçam relacionadas com a única essência simples de Deus.

⁴⁵ *De Anima* III, 8, 432a2-4.

Em *De Verit.*, q.3, a.2 Tomás Distingue entre a forma que está no intelecto “*sicut principium actus intelligendi*” (a *species* inteligível que especifica e atualiza o intelecto) e a forma “*sicut terminus actus intelligendi*”, ou seja, a forma expressa pelo próprio ato do intelecto, semelhante ao que o artífice faz, metáfora sempre usada por Tomás, quando planeja sua obra:

A forma pode existir, no intelecto, de dois modos. De um modo, sendo princípio do ato de entender, como ocorre com a forma no que entende enquanto entende; e esta é a semelhança do inteligido naquele que entende. De outro modo, sendo o termo do ato de entender, como o artífice que, entendendo, elabora no intelecto a forma da casa; e como essa forma é entendida pelo ato de quem entende, e como que atualizada por esse ato, não pode ser o princípio do ato do que entende, que seria o primeiro pelo que é inteligido; é mais corretamente compreendida como o estado do que entende, isto é, aquilo pelo qual o que entende leva ao termo de sua operação (tradução nossa).

Em SGC I, 53 Tomás mostra como, em Deus, pode haver a distinção sem composição de *rationes* ou *formae* que correspondem aos múltiplos modos de imitação da essência divina. Neste capítulo, ele introduz explicitamente a noção de que o *verbum*, palavra interior do intelecto divino, corresponde à forma expressa em Deus — distinção, como se viu, análoga à que ele fez em *De Verit.*, q.3, a.2:

Deve-se considerar que o intelecto, ao ser formado pela *species* da coisa, ao entender, forma em si mesmo uma certa intenção da coisa entendida (*intentionem rei intellectae*). Essa [...] sendo como que o termo da operação inteligível, é distinta da *species* inteligível, a qual faz o intelecto estar em ato e deve ser considerada como o princípio da operação inteligível [...]. O intelecto divino, contudo, não conhece por meio de outra *species* além de sua própria essência. No entanto, sua essência é a semelhança de todas as coisas. Por isso, segue-se que a concepção do intelecto divino (*conceptio intellectus divini*), enquanto se conhece a si mesmo, que é o seu *verbum*, não é apenas semelhança do próprio Deus conhecido, mas também de todas as coisas cuja essência divina é semelhança (tradução nossa).

Portanto, essa distinção entre i) e ii) possibilita compreender tanto que Deus não precisa de múltiplas *species* para conhecer múltiplos entes criados e também que ele possui um conhecimento distinto de cada coisa, pois como termos/objetos do conhecimento divino, surgem múltiplas razões ou ideias correlacionadas à multiplicidade dos entes. Assim, para Tomás, essa distinção é necessária por duas causas: i) se cada objeto exigisse uma *species* inteligível distinta para atualizá-lo, Deus teria muitas formas em si, tornando-se composto. Essa consequência é evitada ao se afirmar que o intelecto divino é atualizado pela única e a mesma essência divina; ii) se não houvesse algo que correspondesse a essas multiplicidades, pareceria que Deus só conheceria a si mesmo e não aquilo que é distinto de si, isto é, os entes criados.

É importante destacar, acompanhando a interpretação de Geiger, que Tomás relaciona três expressões como correlatas ao se considerar a questão de como Deus conhece a multiplicidade das criaturas: *ratio*, *verbum* e ideia. Todos os termos designam, de algum modo, o objeto ou termo do intelecto divino e a relação à diversidade da criação enquanto criada e conhecida. No prólogo de *ST I*, q.14 Tomás afirma o seguinte: “como o conhecido está no que conhece e as *rationes* das coisas que estão no conhecimento de Deus chama-se *ideia*, devemos acrescentar à consideração da ciência, a consideração das ideias.” Pode-se dizer que os três termos apontam, cada um ao seu específico modo, a um aspecto central: a multiplicidade das coisas, enquanto conhecidas, na mente divina. Assim, *verbum* designa formalmente a expressão inteligível das *rationes*. Em outras palavras, as ideias ou *rationes* são as formas expressas na mente de Deus, isto é, o *verbum*. Logo, em relação à criação, fala-se em ideias divinas ou *rationes* exemplares de cada ente criado; na perspectiva noética, diz-se que essas ideias são o *verbum* divino em sua relação com a criação, pois Deus, ao conhecer-se, expressa cada modo distinto de imitação criatural da sua essência.

Dessa maneira, evidencia-se que Tomás não conserva a doutrina das ideias divinas apenas por deferência a Agostinho ou por

herança platônica e neoplatônica, mas porque o conceito ideia, que no contexto de SGC I, 53 3 54 se manifesta como *ratio* ou *verbum*, responde a uma exigência objetiva da filosofia e teologia tomista: explicar, sem contradição, como Deus conhece os singulares na multiplicidade dos objetos conhecidos e criados por ele, mantendo a inteireza de sua simplicidade absoluta.

3 Considerações finais

Retomando as questões iniciais do artigo, a saber: i) a teoria das ideias de Tomás possui alguma originalidade em relação às suas fontes neoplatônicas? ii) essa pretensa originalidade é por causa de Aristóteles? iii) o que a teoria das ideias acrescenta ao tratamento de Tomás sobre o problema do conhecimento divino da criação? Pode-se, sinteticamente, apresentar as seguintes considerações resolutivas.

Há um distanciamento de Tomás em relação à noética platônica e agostiniana, pois não se assume que as ideias divinas sejam formas iluminadoras do intelecto humano. Como se sabe, para o autor, a inteligência humana se dá pela abstração a partir dos sentidos e não por participação direta nas ideias eternas. No Aquinate, como já fizeram os neoplatônicos e Agostinho, nega-se a existência *per se* das ideias tal como concebida por Platão.

Entretanto, no neoplatonismo, costumava-se haver tensão entre a unidade absoluta do princípio supremo e a pluralidade de formas ou ideias. Tomás resolve isso ao mostrar que as ideias são modos de imitabilidade da única e simplicíssima essência divina, e não entidades realmente distintas na essência de Deus. Assim, as ideias divinas não são uma multiplicidade no seu próprio ser, mas *rationes* exemplares que explicam como Deus cria e conhece cada singularidade criada sem violar sua unidade e simplicidade.

Mas todo esse evidente afastamento de Tomás da epistemologia geral do neoplatonismo não pode ser visto como uma simples

aderência a Aristóteles em totalidade. Pois, como se viu, há uma clara diferença entre a noética aristotélica e proposta por Tomás que impactará também o uso que o autor faz das ideias divinas.

Aristóteles não desenvolveu uma teoria das ideias. Seu Intelecto Supremo ou *Motor Imóvel* apenas se pensa a si mesmo, sem a noção de *rationes* para conhecer os entes materiais. Tomás, no entanto, precisava explicar como Deus, sendo ato puro, conhece distintamente cada ente criado, e, para isso, introduziu as ideias ou razões exemplares, algo não presente em Aristóteles.

E ainda em relação ao Estagirita, há uma originalidade de Tomás ao distinguir entre a “forma que atualiza o intelecto” — no caso de Deus, sua própria essência — e a “forma enquanto objeto conhecido”, ou seja, a *ideia* ou *verbum*. E como é patente, não há em Aristóteles essa distinção. E essa diferença tomista foi usada para explicar a não contração da multiplicidade de objetos conhecidos em Deus.

Portanto, sinteticamente, pode-se dizer que Tomás manteve a noção de exemplaridade das ideias do neoplatonismo, aderiu à metafísica da forma de Aristóteles expandindo-a ao intelecto divino como conhecedor da criação, mas garantindo a simplicidade divina. Com isso, a teoria das ideias de Tomás não pode ser reduzida ao mero platonismo nem se limitar ao aristotelismo de fundo. Logo, é possível concebê-la, ao lado de sua doutrina do *actus essendi*, como uma doutrina unitária e original sobre a criação e o conhecimento divino das criaturas.

Referências

- AGOSTINHO. As ideias (*De ideis*). Tradução de Moacyr Novaes. In: *Discurso: Revista do Departamento de Filosofia da USP*, São Paulo, v. 40, 2008, p. 377-380.
- ASHLEY, Benedict M. The River Forest School and the Philosophy of Nature Today. In: *Philosophy and the God Abraham: Essays in Memory of James A. Weisheipl*. Toronto: Universa, 1991.

- AQUINO, Tomás de. *Comentario a las sentenças de Pedro Lombardo*. Tradução de Juan Cruz Cruz. Pamplona: EUNSA, 2002.
- AQUINO, Tomás de. *Cuestiones Disputadas sobre la Verdad*. Tradução de Jesús García López et alii. Pamplona: EUNSA, 2016.
- AQUINO, Tomás de. *De ente et essentia; Expositio libri De ebdomadibus; Quaestiones disputatae De veritate; Scriptum super Sententiis; Summa contra Gentiles; Summa Theologiae*. Disponível em: <http://www.corpusthomisticum.org>. Acesso em: 10 nov. 2024.
- AQUINO, Tomás de. *De Veritate, 2: La ciencia de Dios*. Tradução de Ángel Luis González. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, 2000.
- AQUINO, Tomás de. *Expositio libri Boetii de ebdomadibus*. In: *Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia; iussu impensaue Leonis*. Tomo XIII. Paris: Ed. Leonina, 1992.
- AQUINO, Tomás de. *Suma Contra os Gentios*. Tradução de Dom Odilão Moura. 5. ed. São Paulo: Loyola, 2001. 4 v.
- AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. Tradução de Aldo Vannucchi et alii. São Paulo: Loyola, 2001.
- BOLAND, Vivian. *Ideas in God According to Saint Thomas Aquinas: Source and Synthesis*. New York: Brill, 1996.
- FABRO, C. *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*. Louvain: Publications Universitaires, 1961.
- GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald. *Reality: A Synthesis of Thomistic Thought*. Tradução de Patrick Cummins. New York: Ex Fontibus Co., 2012.
- GEIGER, Louis-Bertrand. *Les Idées divines dans l'OEuvre de S. Thomas*. In: *St. Thomas Aquinas (1274-1974) Commemorative Studies*. Toronto: Universa, 1974.
- GEIGER, Louis-Bertrand. *Les rédactions successives de Contra Gentiles I, 53 d'après l'autographe*. In: *Recherches de Philosophie*, 6. Paris: Desclée de Brouwer, 1963, p. 221-240.
- GILSON, Étienne. *Introduction à la philosophie chrétienne*. Paris: Vrin, 1960.
- MARC, Peter. *Introductio to Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores infidelium*. Torino: Marietti, 1967.

- PLOTINO. *The Enneads* (Enn. V.7 e Enn. VI.7). With an English translation by A.H. Armstrong. 7 vols. (Loeb Classical Library). Cambridge, MA: Harvard University Press / London: Heinemann, 1966-1988.
- PLATÃO. *Parmenides* (130b-d). In: *Complete Works*. Tradução de Mary Louise Gill e Paul Ryan, sob a coordenação de John M. Cooper. Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1997, p. 359-397.
- PROCLO. *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides* (Book III). Tradução de Glenn R. Morrow e John M. Dillon. Princeton: Princeton University Press, 1987.
- SERTILLANGES, Antonin-Gilbert. *El Cristianismo y las filosofías*. Tradução de Ángel González Álvarez. Madri: Gredos, 1966.
- TORREL, Jean-Pierre. *Saint Thomas Aquinas: The Person and his Works*. Tradução de Matthew K. Miner. Washington: CAU, 2023.
- WEISHEIPL, James A. *Friar Thomas D'Aquino: His Life, Thought and Work*. Garden City: Doubleday, 1974.

O *phantasmata* como a causa instrumental do conhecimento intelectual

Brenda Oliveira do Espírito Santo¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.196.02>

1 Introdução²

O ponto de partida que nos autoriza afirmar que os sentidos são a causa da atividade intelectual, especificamente a participação causal do *phantasma* na produção da *species* inteligível, é o conceito de *materia causae* admitido por Tomás de Aquino na q. 84, a.6, da *Suma Teológica*. Ao analisar de que modo os *phantasmata* contribuem para o conhecimento intelectual, estamos diante de dois aspectos fundamentais: 1) os *phantasmata* podem ser tomados como causa do conhecimento intelectual; 2) e que essa relação de causalidade deve ser compreendida como parte do processo de conhecimento. A questão que impulsiona o estudo se debruça na afirmação de que em certo sentido podemos admitir

¹ Mestra em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia e doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia. Bacharela e Licenciada em Filosofia pela Universidade Estadual de Feira de Santana. E-mail: brenda.oliveirsa.fsa@hotmail.com

² Lista de abreviaturas das obras de Tomás de Aquino: *ST* – *Suma Theologiae* (Suma Teológica); *Gent.* – *Summa contra Gentiles* (Suma contra os Gentios); *De Verit.* – *Quaestiones Disputatae de Veritate* (Questões disputadas sobre a Verdade); *Q. de anima* – *Quaestiones disputatae De anima* (Questões disputadas sobre A Alma); *De ente* – *De Ente et Essentia* (O Ente e a Essência); *Sent. Metaphy.* – *Sententia libri Metaphysicae* (Comentário sobre a Metafísica); *Super De divinis nominibus* (Sobre os Nomes Divinos); *Super librum De causis*; *In Sent.* – *Scriptum Super libros sententiarum magistri Petri Lombardi* (Sobre as Sentenças de Pedro Lombardo).

que o conhecimento intelectual é causado pelos *phantasmata*. Contudo, o Aquinate ressalta que os sentidos não devem ser compreendidos como a causa total da atividade intelectual. Como ele mesmo assevera:

[...] por parte dos *phantasmata* a operação intelectual é causada pelos sentidos. Mas, uma vez que os *phantasmata* não são suficientes para modificar o intelecto passivo, devem se tornar inteligíveis pelo intelecto agente. Não se pode dizer que o conhecimento sensível é a causa total e perfeita do conhecimento intelectual, mas sim que é de certa forma a **matéria causal**³ (Tomás de Aquino. *ST.* q. 84, a.6)

A relação entre o conhecimento sensível, especificamente o *phantasmata*, e a atividade intelectual é admitida por Tomás de Aquino através do conceito de *materia causae*, para justificar a participação dos *phantasmata* no processo de conhecimento intelectual. No contexto da referida citação, os *phantasmata* são, em certo sentido, ditos como a causa do conhecimento intelectual, não enquanto a causa total ou perfeita da atualização intelectual, mas deve ser considerado como a matéria causal do conhecimento intelectual. O que nos interessa a respeito da relação entre os *phantasmata* e o conhecimento intelectual atenta para o modo pelo qual o Aquinate se apropria da noção de causa.

No entanto, quando admitimos que os *phantasmata* são a causa do conhecimento intelectual, encontramos uma dificuldade em apontar qual o lugar de importância é reservado para os *phantasmata*. A esse respeito, a leitura da questão 84 da Suma Teológica nos parece ser complementada à luz do que é afirmado pelo Aquinate na q. 10, a. 6, ad. 7, do *De Verit.*, especificamente o conceito de causa instrumental. Tomás de Aquino nos surpreende com sua afirmação ao apresentar certa

³ “[...] ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed operatur quod fiat intelligibilia actu per intellectum agentem; non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae” (tradução e grifos nossos).

hierarquia quanto às causas responsáveis pelo conhecimento intelectual, a saber:

[...] na recepção com o qual o intelecto possível recebe as *species* das coisas dos *phantasmatis*, os *phantasmata* se portam como **agente instrumental ou secundário**, ao passo que o intelecto age como agente principal e primeiro; e por isso, **o efeito da ação é deixado no intelecto possível de acordo com a condição de ambos** e não de acordo com a condição de um só; e, por isso, o intelecto possível recebe as formas como inteligíveis em ato por virtude do intelecto agente, mas como semelhanças das coisas determinadas em consequência do conhecimento dos *phantasmatum*⁴ (Tomás de Aquino. *De Verit.* q. 10, a. 6, ad. 7)

Nesse trecho, o Aquinate admite uma hierarquia quanto aos agentes responsáveis pela atualização intelectual. Podemos dizer então que os *phantasmata* não devem ser tomados como os responsáveis diretos do processo de conhecimento intelectual, mas limitam sua participação como agente secundário e instrumental. Tal compreensão complementa a afirmação do Aquinate na q. 84, a. 6 da *Suma Teológica*, de que os *phantasmata* não devem ser ditos como causa total da atividade intelectual. Por outro lado, a atividade abstrativa do intelecto agente é admitida pelo autor como agente principal e o primeiro que determina a operação intelectual. Por tais razões, parece-nos justificado a razão pela qual o Aquinate apresenta o conceito de *materia causae* em oposição à noção de causa total e perfeita, isto é, os *phantasmata*, enquanto causa do conhecimento intelectual, não devem ser tomados como a causa total ou perfeita, mas enquanto causa secundária e instrumental dessa.

⁴ “[...]in receptione qua intellectus possibilis species rerum accipit a phantasmatis, se habent phantasmata ut agens instrumentale vel secundarium; intellectus vero agens ut agens principale et primum. Et ideo effectus actionis relinquatur in intellectu possibili secundum conditionem utriusque, et non secundum conditionem alterius tantum; et ideo intellectus possibilis recipit formas ut intelligibiles actu, ex virtute intellectus agentis, sed ut similitudines determinatarum rerum ex cognitione phantasmatum” (tradução e grifos nossos).

Ademais, o trecho acima nos garante que a relação entre o *phantasmata* e a atividade intelectual deve ser qualificada enquanto uma relação causal, uma vez que contribui para o efeito principal. E no que diz respeito ao efeito final (*species* inteligível), esta é deixada no intelecto possível segundo à condição da ação dos *phantasmata* e do intelecto agente, o que reforça a tese de que a coisa conhecida se encontra no cognoscente segundo certa semelhança representativa e intencional.

Nesse sentido, o trecho supracitado produz certo desconforto, uma vez que ao admitir que os *phantasmata* são um agente, ainda que sua ação seja secundária e instrumental, a máxima de que uma coisa corpórea não pode agir sobre uma incorpórea nos parece, a princípio, ser contradita. Para tanto, nos apoiamos na afirmação de James South, em seu artigo *Intellectual Knowledge of Material Particulars in Thomas Aquinas: An Introduction*⁵ (Conhecimento intelectual das particularidades materiais em Tomás de Aquino: uma Introdução), de que

O problema que surge da discussão de Tomás sobre o *phantasmata*, o intelecto agente, e as espécies inteligíveis diz respeito ao mapeamento preciso da relação entre o *phantasmata* orgânico e o intelecto puramente imaterial. Mais precisamente, a natureza da interação causal entre o intelecto agente imaterial e o *phantasmata* [...] (South, 1996, p. 90)

A afirmação de South aponta para a ausência de maiores explicações sobre a natureza causal que explica a relação entre o *phantasmata* e o intelecto agente na produção de uma *species* inteligível. Mais uma vez, percebemos que a relação entre o *phantasmata* e a atividade

⁵ South, 1996, p. 85-115.

⁶ “The problem that arises from Thomas’s discussion of the phantasm, agent intellect, and intelligible species concerns the precise mapping of the relationship between the organic phantasm and the purely immaterial intellect. More precisely the nature of the causal interaction between the immaterial agent intellect and the phantasm [...]”. (tradução nossa).

intelectiva se aproxima da noção de causa enquanto influxo, como assevera o Aquinate em seu comentário ao livro V, lição I da *Metafisica*⁷.

Contudo, segundo as considerações apresentadas, devemos admitir que tanto os *phantasmata* quanto o intelecto agente devem ser ditos como causa do conhecimento intelectual. Como foi exposto, a atividade abstrativa do intelecto agente possui uma primazia em relação ao *phantasmata* na atualização intelectual e nos possibilita afirmar que o intelecto agente age como causa principal, enquanto os *phantasmata* assumem o papel secundário, mas que não deixa de ser necessário para que o ato de entender aconteça.

Levando-se em consideração a ordem de atualização das potências, especificamente a ordem da geração e do tempo, os *phantasmata* antecedem a atualização intelectual, pois além de serem os mais imperfeitos, detêm a *species* sensível que é uma semelhança material da coisa sensível. Dito isso, devemos admitir que os *phantasmata* são responsáveis, em certo sentido, pela atualização do intelecto. Contudo, devemos considerar que “[...] a ação do intelecto agente no *phantasmata* precede a recepção do intelecto possível. E assim a primazia da ação não se atribui aos *phantasmata* mas ao intelecto agente”⁸ (Tomás de Aquino. *ST*. q.77, a.4.). Dessa maneira, se o *phantasma* é o mediador entre a coisa sensível e o intelecto, por outro lado, o intelecto agente é o mediador do intelecto possível em relação aos *phantasmata*. Assim, quando consideramos o *phantasmata* como a causa da operação intelectual, devemos admitir que a atividade do intelecto agente dispõe de uma primazia em relação ao processo de conhecimento e atualização intelectual.

Considerando-se ainda que a noção *materia causae* garante que os *phantasmata*, em certo sentido, devem ser ditos como a causa do

⁷ Cf. *Sent. Metaphy.* lib.V, lect I, ad 3: “[...] hoc vero nomen causa, importat influxum quemdam ad esse causati” (tradução nossa).

⁸ “*Dependentia autem unius potentia ab altera dupliciter accipipotest: uno modo, secundum naturae ordinem, prout perfecta sunt naturaliter imperfectis priora; alio modo, secundum ordinem generationis et temporis, prout ex imperfecto ad perfectum venit*”. (tradução nossa).

processo de conhecimento intelectual, a afirmação do Aquinate de que os *phantasmata* são extrínsecos à operação intelectual, muda os rumos da nossa interpretação a respeito da natureza dessa relação causal. Na condição de causa extrínseca, os *phantasmata* não devem ser tomados como elemento constitutivo do intelecto, porque enquanto conteúdo da fantasia que é uma potência sensitiva, o *phantasmata* diz respeito ao processo de conhecimento sensível. Ainda que sua natureza hilemórfica⁹ nos conduza a ponderar o seu grau de imaterialidade, a natureza do *phantasmata* está condicionada à natureza material da coisa sensível. Dito isso, é válido nos interrogar de que maneira o Aquinate compreende o *phantasmata* enquanto uma causa extrínseca da operação intelectual. A esse respeito Tomás de Aquino assevera que

[...] o *phantasma* move o intelecto na medida em que se torna inteligível em ato por virtude do intelecto agente, para o qual está para o intelecto possível assim como a potência está para o agente, e é assim que se relaciona com ele¹⁰ (Tomás de Aquino. *Q. de anima*. q. III, a. 18).

A premissa fundamental desta afirmação é admitir que, em um sentido específico, os *phantasmata* movem o intelecto. A noção de movimento aqui é construída através do binômio conceitual de potência e ato, ou seja, a passagem de um estado para o outro. Nesse contexto, os *phantasmata* são ditos como o que se encontra em potência para o intelecto possível em razão da *species* inteligível estar condicionada à matéria sensível e, por esta razão, se faz necessário que o intelecto agente — ao se voltar para a fantasia — abstraia as *species* inteligíveis das condições materiais e individuais e atualize o intelecto possível. Assim, os *phantasmata* estão para o intelecto agente em um estado de

⁹ Para melhor compreendermos o que é designado pela palavra “hilemórfica” bem como “hilemorfismo” se faz necessário admitir que o termo grego ὕλη (*hile*) que significa “matéria” e μορφή (*morfe*) que significa “forma”.

¹⁰ “[...] phantasma movet intellectum prout est factum intelligibile actu, virtute intellectus agentis ad quam comparatur intellectus possibilis sicut potentia ad agens, et ita cum eo communicat” (tradução nossa).

incompletude e de imperfeição, necessitando de um agente responsável pela passagem do que se encontra em potência para o ato. Consequentemente, o *phantasma*, enquanto causa do conhecimento intelectual, deve ser dito como causa extrínseca que move o intelecto, não da mesma forma que a coisa sensível move os sentidos externos (*immutatio*), mas somente na medida em que o intelecto agente transforma os inteligíveis em ato por modo de abstração.

Podemos dizer ainda que o *phantasma*, enquanto causa extrínseca que move o intelecto, encontra o limite de sua ação na atividade abstrativa do intelecto agente, o que nos conduz a compreender de que maneira o *phantasma* não é a causa principal da operação intelectual, pois depende do intelecto agente para passar da potência ao ato. Levando isso em consideração, a questão que nos é posta diz respeito ao lugar que o Aquinate reserva para o *phantasma* no processo de conhecimento intelectual.

2 O *phantasma* como a causa intermediária do conhecimento intelectual

O *phantasma* é admitido enquanto um intermediário entre a natureza da coisa sensível e a atividade intelectual. É em razão dessa natureza intermediária que o *phantasma* pode ser dito enquanto um mediador que possibilita ao intelecto conhecer a realidade sensível:

Deve-se dizer que só se vai de um extremo a outro pelo intermediário. O ser da forma na imaginação, que é imaterial, mas não sem as condições materiais, é o meio entre o ser da forma que está na matéria e o ser da forma que está no intelecto pela abstração da matéria e das condições materiais¹¹ (Tomás de Aquino. *ST.* q. 55, a. 3, ad. 2.)

¹¹ “Dicendum quod de extremo ad extremum non pervenitur nisi per médium. Esse autem formae in inaginatione, quod est quidem sine materia, non tamen sine materialibus conditionibus, médium est inter esse formae quae est in materia, et esse formae

Dado o afirmado pelo Aquinate, a coisa sensível e a atividade intelectual correspondem a dois extremos que, em razão da distinção entre suas naturezas, o intelecto é privado de conhecer diretamente a realidade sensível. É em razão desta impossibilidade que se faz necessário admitir um intermediário que tenha como função mediar a relação entre a coisa sensível e o intelecto, de modo que seja possível ao intelecto conhecer a natureza da coisa sensível. A natureza hilemórfica dos *phantasmata* garante que o intelecto agente possa voltar-se à fantasia e abstrair dos *phantasmata* a *specie* inteligível que, ainda que sua natureza disponha de certo grau de imaterialidade, ela se encontra condicionada à matéria determinada. Nesse contexto, não podemos apenas afirmar que os *phantasmata* são necessários para o ato de entender, mas que sua necessidade torna a atividade intelectual dependente de sua atividade causal, uma vez que na privação dos *phantasmata*, o intelecto é impedido de conhecer a natureza da coisa sensível, pois não se pode passar de um extremo a outro sem um intermediário.

Por tais razões, a noção de causa instrumental nos parece reservar um modo peculiar no que diz respeito às relações causais e sua contribuição para o efeito principal. A esse respeito, James South aproxima a atividade causal dos *phantasmata* ao conceito de causa instrumental, isto é,

a primeira tentativa de Tomás de explicar esta relação causal consiste na sua afirmação de que o intelecto agente e o *phantasma* estão relacionados, [respectivamente], como causa principal e instrumental¹² (South, 1996, p. 90).

Diante disso, nossa investigação busca alicerces no conceito de causa instrumental como um modo específico de explicar a natureza

quae est in intellectu per abstractionem a materia et a conditionibus materialibus" (tradução nossa).

¹² "Thomas's primary attempt to explain this causal relationship consists in his claim that the agent intellect and the phantasm are related as principle and instrumental cause" (tradução nossa).

causal que justifica a participação dos *phantasmata* na produção de uma *species* inteligível. A pergunta que nos cabe repousa sobre o modo como o *phantasma* e o intelecto agente se relacionam de sorte que a *species* inteligível por ser dita como efeito de ambos. A noção de causa instrumental, segundo o Aquinate, justifica a importância e a participação do agente instrumental para a produção do efeito principal. Contudo, deve-se ressaltar que relação entre o agente principal e o agente instrumental se explica a partir de certa hierarquia, isto é, o agente instrumental é subordinado e dependente da ação do agente principal. A esse respeito, Tomás de Aquino assevera que

Em cada agente, de fato, há duas coisas a considerar: a própria coisa que atua, e o poder pelo qual atua. O fogo, por exemplo, aquece por meio do calor. Mas o poder de um agente inferior depende do poder do agente superior, segundo o qual o agente superior dá este poder ao agente inferior pelo qual pode agir; ou preserva-o; ou até o aplica à ação, segundo o qual o artesão aplica um instrumento ao seu próprio efeito, embora não dê a forma pela qual o instrumento funciona, nem o preserve, mas simplesmente lhe dê movimento¹³. (Tomás de Aquino. SCG. III, 70).

De acordo o texto supracitado, compreendemos que a atividade do *phantasma* é determinada pela ação do intelecto agente, isto é, os *phantasmata* se comportam como um instrumento que corrobora com a atividade do intelecto agente. Assim, deve-se afirmar que quando o intelecto agente se volta para à *fantasia* afim de abstrair as *species* inteligíveis das condições materiais, essa ação torna possível a participação causal dos *phantasmata* na produção das *species* inteligíveis. Nessa

¹³ “In quolibet enim agente est duo considerare, scilicet rem ipsam quae agit, et virtutem qua agit: sicut ignis calefacit per calorem. Virtus autem inferioris agentis dependet a virtute superioris agentis, inquantum superius agens dat virtutem ipsam inferiori agenti per quam agit; vel conservat eam; aut etiam applicat eam ad agendum, sicut artifex applicat instrumentum ad proprium effectum; cui tamen non dat formam per quam agit instrumentum, nec conservat, sed dat ei solum motum” (tradução nossa).

perspectiva, nos parece possível justificar a participação do *phantasma* enquanto uma causa instrumental da *species* inteligível. Diante disso, podemos notar que a causalidade dos *phantasmata* está condicionada a ação do intelecto agente, essa característica preserva a natureza da causa instrumental, ou como afirma o Aquinate:

[...] é necessário que a ação de um agente inferior resulte não só do agente pelo seu próprio poder, mas também do poder de todos os agentes superiores; ele atua, portanto, através do poder de todos. E tal como o agente mais baixo é encontrado imediatamente ativo, também o poder do agente primário é encontrado imediatamente na produção do efeito. Pois o poder do agente inferior não é adequado para produzir este efeito por si mesmo, mas sim a partir do poder do agente superior [...] ¹⁴ (Tomás de Aquino. SCG. III, 70).

Tomando a supracitada afirmação como chave de leitura para entendermos a relação dos *phantasmata* com a *species* inteligível, perceberemos que esta está em consonância com o que é dito pelo Aquinate no *De Verit*, q. 10, a.6, ad. 7 de que o efeito da ação do intelecto agente e do *phantasma* é deixado no intelecto possível de acordo com a condição de ambos¹⁵. Contudo, o modo como cada causa exerce sua ação no efeito principal deve ser considerada diferentemente, pois a natureza do intelecto agente difere radicalmente da natureza dos *phantasmata*, isto é, o “[...] efeito totalmente por ambos, de acordo com uma forma diferente, tal como o mesmo efeito é totalmente atribuído ao instrumento e ao agente principal”¹⁶ (Tomás de Aquino. SCG. III, 70). Nesse sentido, os textos do Aquinate sugerem que, se o *phantasma* é apenas

¹⁴ “[...] ergo quod actio inferioris agentis non solum sit ab eo per virtutem propriam, sed per virtutem omnium superiorum agentium: agit enim in virtute omnium. Et sicut agens infimum invenitur immediatum activum, ita virtus primi agentis invenitur immediata ad producendum effectum: nam virtus infimi agentis non habet quod producat hunc effectum ex se, sed ex virtute proximi superiores [...]” (tradução nossa).

¹⁵ Cf. *De Verit*. q. 10, a. 6, ad. 7

¹⁶ “[...] effectus ab inferiori agente et Deo: ab utroque immediate, licet alio et alio modo” (tradução nossa).

potencialmente inteligível, não pode ser em si mesmo uma causa suficientemente capaz de atualizar o intelecto possível. Mas, por outro lado, deve ser tomado como um instrumento através do qual o intelecto agente abstrai uma *species* inteligível. Por outras palavras, segundo James B. South, “O *phantasma* é, contudo, uma causa necessária na medida em que fornece a base, ou matéria (*materia*), da qual a espécie universal inteligível é abstraída”¹⁷ (South, 1996, p. 90-91).

Retomando a questão inicial, qual seja, de que maneira o Aquinate descreve o mecanismo que justifica a cooperação do *phantasma* a (orgânico) na produção de uma *species* inteligível e sua relação com a atividade do intelecto agente (não orgânico). A noção de *materia causae* e todo o escopo da q. 84, a.6 da *Suma Teológica*, não parece deixar dúvida de que, como ressalta James South, “Não há dúvida de que Tomás quer afirmar que o *phantasma* exerce alguma influência causal no intelecto agente e que o intelecto agente é o principal catalisador na produção da espécie inteligível”¹⁸ (South, 1996, p. 92). Nessas condições, o que Tomás de Aquino afirma ao admitir o conceito de *materia causae* é que existe uma relação causal direta entre o *phantasma* e o conhecimento intelectual. Os sentidos são privados de conhecer perfeitamente a realidade sensível por serem corpóreos, mas o intelecto conhece perfeitamente a realidade sensível, pois os conhece de modo imaterial e universal.

Ademais, uma questão não pode ser negligenciada quanto a natureza da relação causal entre o *phantasma* e a atividade do intelecto agente. Demovemos apresentar de maneira mais pontual e explicitar como ocorre esse processo de causalidade e quais são os seus

¹⁷ “The phantasm is, however, a necessary cause insofar as it provides the basis, or matter (*materia*), from which the universal intelligible species is abstracted” (tradução nossa).

¹⁸ “There can be no doubt that Thomas wants to claim both that the phantasm exerts some causal influence on the agent intellect and also that the agent intellect is the primary catalyst in the production of the intelligible species” (tradução nossa).

desdobramentos. Assim, podemos formular a questão da seguinte forma: de que maneira o *phantasma* causa ou age sobre o intelecto agente?

3 Sobre o princípio da continuidade metafísica

Tomás de Aquino, no *De Veritate*, q. 14, a. I, ad 9, apresenta um modo específico de causalidade para responder a referida questão. Segundo nosso autor, o processo de atualização das potências externas e internas requer uma relação entre elas, isto é, na medida em que cada potência é atualizada, essa precisa fornecer os elementos de sua atualização para a próxima potência a ser atualizada. Nesse ponto, não encontramos dificuldades em admitir uma relação causal entre potências que compartilham da mesma natureza, como seria o caso das potências sensíveis internas: sentido comum, fantasia, cognitiva e memória¹⁹. Contudo, nos parece que quando tratamos de uma relação causal entre potências de naturezas distintas, a relação nos exige uma atenção e justificativas mais adequadas. A esse respeito, o Aquinate estabelece a relação causal entre o *phantasma* e a atividade do intelecto agente pondo em relevo a **razão discursiva**²⁰ como uma capacidade própria do ser humano, resultante do seu equipamento cognoscente:

¹⁹Cf. ST. q. 78, a. 4, *respondeo*.

²⁰ A teoria de Tomás de Aquino retoma a posição aristotélica, segundo a qual a **deliberação acerca dos meios é operada pela razão discursiva**. Nesse contexto, a razão discursiva distingue as intenções particulares percebidas pelo poder cogitativo em intenções especulativas, intenções de ação, e intenções afetivas. Para Aristóteles esta deliberação é o exercício da *dianóia*, que é o pensamento discursivo que **procede passo a passo** (*dianoein*) analisando o fim e o decompondo numa série de elementos (os meios), dos quais o primeiro é tido como uma causa primeira ou primeira ação por cumprir, à qual sucedem por ordem as outras ações, até que todas estas se resumam e se cumpram no fim particular proposto (cf. ST. II, I, 13, 3).

O poder cogitativo é aquele que é mais elevado na parte sensível do homem, e, portanto, o sentido de alguma forma toca a parte intelectual de modo a participar em algo daquilo que é mais baixo na parte intelectual, nomeadamente, a razão discursiva²¹ (Tomás de Aquino. *De Verit.* q. 14, a.1, ad. 9).

Segundo o afirmado, o poder cogitativo é o mais alto dos poderes sensíveis. De alguma forma, então, o poder do sentido toca (*attingit*) o tipo de razão mais baixa. Tomás segue a discussão nesta passagem explicando de que maneira surge o “contato”²² entre o poder cogitativo e o intelecto. Este “contato” está de acordo com a regra de Dionísio²³ que afirma que o início do segundo está em contato com (*coniunguntur*) o fim do primeiro:

Isto está de acordo com a regra de Dionísio que diz, no c. VII, *De Divin. Nomin.*, que o contato é estabelecido onde o mais baixo começa e o mais alto deixa de existir. [...]. Portanto, a razão como faculdade, que está na parte intelectual, recebe por vezes o seu nome de razão discursiva, devido à semelhança de funcionamento²⁴ (Tomás de Aquino. *De Verit.* q. 14, a.1, ad. 9).

Ainda que esta passagem seja bastante enigmática, ela fornece um elemento que é a chave de leitura fundamental para compreender o mecanismo pela qual a causalidade do *phantasma* é necessária para que o conhecimento intelectual dos singulares aconteça, qual seja, a

²¹ “Ad nonum dicendum, quod potentia cogitativa est id quod est altissimum in parte sensitiva, unde attingit quodammodo ad partem intellectivam ut aliquid participet eius quod est in intellectiva parte infimum, scilicet rationis discursum [...]”. (tradução nossa).

²² Devemos ressaltar que o termo “contato” aqui admitido não se restringe, ao seu significado físico, mas ao modo como é estabelecido o princípio da continuidade metafísica entre instâncias superiores e inferiores.

²³ Cf. *Super De divinis nominibus*, VII, 3.

²⁴ “[...] scilicet rationis discursum, secundum regulam Dionysii quam dicit, VII cap. de Divin. Nomin., quod principia secundorum coniunguntur finibus primorum. [...] Et ideo quandoque ipsa etiam universalis ratio, quae est in parte intellectiva, propter similitudinem operationis, a cogitatione nominatur. (tradução nossa).

regra de Dionísio²⁵. A regra de Dionísio garante que a relação entre potências de naturezas distintas sempre une os fins do primeiro com o mais baixo do mais alto, isto é, o supracitado trecho aponta o caminho para a compreensão da relação entre os poderes dos sentidos, no caso o *phantasma*, e o intelecto agente. A noção de participação no contexto da relação entre o sentido e o intelecto, reforça a natureza causal que justifica a dependência que o intelecto possui no tocante a operação dos sentidos — especificamente quanto ao *phantasma* —, bem como a necessidade da ação causal do *phantasma* para produção de uma *species* inteligível. Segundo o que é afirmado por Anselmo Tadeu Ferreira:

Por sua natureza, o ser humano depende de uma colaboração entre o intelecto e os sentidos para conhecer o mundo ao redor de si, o que se dá por abstração. Já no primeiro processo, que é a apreensão do simples, essa colaboração é necessária, pois se o conhecimento do “o que é” da coisa exterior é produto intelectual, esse produto passa primeiro por uma apreensão dos caracteres sensíveis da coisa pelos nossos sentidos. É por causa dessa nossa dependência dos sentidos que a primeira operação e, portanto, a segunda, que depende dela, não pode ser infalível (Ferreira, 2011, p. 451.)

Nessa perspectiva, explica-se como os poderes intelectuais e sensoriais são capazes de trabalhar em conjunto. Para ver a importância da participação dos sentidos na atualização do intelectiva, basta assinalar o princípio hilemórfico da natureza humana, isto é, explicar como a alma imaterial pode ser a forma de um corpo material. Na medida em que a alma é tocada pela matéria e o seu ser (*esse*) é comunicado à

²⁵ Cf. *Super De divinis nominibus*, c. VII, lição 4. “Modum autem huius ordinis subiungit, quia semper fines primorum, idest infima supremorum, coniungit principiis secundorum, idest supremis inferiorum, ad modum quo supremum corporalis creaturae scilicet corpus humanum, infimo intellectualis naturae, scilicet animae rationali unit [...]”. “Agora ele se junta ao modo desta ordem, porque ele sempre une os fins do primeiro, ou seja, o mais baixo do mais alto, com os princípios do segundo, ou seja, o mais alto do mais baixo, da maneira pela qual ele une a mais alta das criaturas corpóreas, a saber, o corpo humano, com a mais baixa da natureza intelectual, a saber, a alma racional [...]”.

matéria, ela é a forma dessa matéria. Mas, nesse caso, a alma humana só é tocada pela matéria devido ao princípio de Dionísio de que o mais alto do mais baixo é sempre tocado pelo mais baixo do mais alto e, portanto, a alma humana pode comunicar o seu ser ao tipo de corpo mais alto, e desta comunicação resulta uma unidade (*unum*) composta de matéria e forma:

E, de facto, de todas as coisas que eu disse, a [Sabedoria divina] deve ser conhecida. Porque é ela própria, por assim dizer, é a produtora (efetiva) de todas as coisas, harmonizando sempre todas as coisas, é a causa da harmonia indissolúvel e da ordem de todas as coisas, e está sempre a unir os fins dos primeiros com os começos dos segundos — e os começos das segundas — produzindo maravilhosamente tanto um acordo único como uma harmonia entre todas as coisas²⁶ (Tomás de Aquino. *Super De divinis nominibus*. cap. 7, lect. 4)

O princípio de Dionísio é decisivo para compreendemos de que modo o *phantasma* pode ser dito como causa da atividade intelectual, pois consegue justificar a relação entre potências de naturezas distintas, qual seja, a materialidade do *phantasma* e a imaterialidade do intelecto agente e, consequentemente, de sua atividade intelectual:

E diz, portanto, que, sendo a própria Sabedoria divina a causa (efetiva) de todas as coisas, na medida em que produz as coisas em *esse*, não só dá *esse* às coisas, mas também [dá] *esse* com ordem nas coisas, na medida em que as coisas estão unidas umas às outras numa ordem para um fim último. Além disso, é a causa da indissolubilidade desta harmonia e desta ordem, que permanece sempre, por mais que as coisas mudem. Além disso, ela une o modo desta ordem, uma vez que os fins das extremidades das primeiras coisas (isto é, as coisas mais baixas das mais altas) ligam-se sempre aos começos das segundas, da mesma

²⁶ “Et quidem ex omnibus, quod dixi, ipsa est cognoscenda. Ipsa enim est, secundum eloquium, quae est omnium effectiva et semper omnia concordans et indissolubilis omnium concordationis et ordinis causa et semper fines primorum coniungens principiis secundorum et unam omnium conspirationem et harmoniam pulchre operans” (Texto incluído em Tomás de Aquino, In Librum Beati Dionysii de Divinis Nominibus Expositio, ed. Ceslas Pera, O.P. Rome: Marietti, 1950, p. 274, n. 324).

forma que a mais alta criatura corpórea, o corpo humano, está unido ao mais baixo da natureza intelectual, a alma racional²⁷ (Tomás de Aquino. *Super De divinis nominibus*. cap. 7, lect. 4)

Segundo Tomás de Aquino, as criaturas estão unidas umas às outras numa ordem harmoniosa, uma vez que compartilham de uma mesma causa e possuem a mesma finalidade. O Aquinate se apoia na afirmação de Dionísio de que é a sabedoria divina que une os fins das coisas primeiras aos começos das coisas segundas²⁸. Nesse sentido, ao interpreta este princípio genérico sobre a sabedoria divina, o Aquinate aplica a um fenómeno metafísico específico, qual seja, a continuidade ou união entre graus ontológicos. Ele interpreta o trecho “fins das primeiras coisas” como “as coisas mais baixas das mais altas”. De igual modo, sua escolha em traduzir a frase “os começos das coisas segundas” como “as coisas mais elevadas das coisas inferiores” fundamenta a interpretação que ele faz sobre a relação entre o corpo e a alma humana. Na medida em que o corpo humano é o mais elevado na ordem corpórea (o “fim” da ordem corporal) e que está unido à alma humana, que é a mais baixa na ordem intelectual (o “princípio” da ordem corporal).

²⁷ “Deinde, cum dicit: Et quidem . . . manifestat quoddam quod dixerat, scilicet quod Deus ex omnibus cognoscatur; et dicit quod ideo est, quia ipsa divina Sapientia est omnium causa effectiva, inquantum res producit in esse et non solum rebus dat esse, sed etiam esse cum ordinae in rebus, inquantum res invicem se coadunant in ordinem ad ultimum finem; et ulterius, est causa indissolubilitatis huius concordiae et huius ordinis, quae semper manent, qualitercumque rebus immutatis. Modum autem huius ordinis subiungit, quia semper fines primorum, idest infima supremorum, coniungit principiis secundorum, idest supremis inferiorum, ad modum quo supremum corporalis creaturae scilicet corpus humanum, infimo intellectualis naturae, scilicet animae rationali unit; et simile est videre in aliis; et sic operatur pulchritudinem universi per unam omnium conspirationem, idest concordiam et harmoniam, idest debitum ordinem et proportionem.”. (Ed. Ceslas Pera, O.P. Rome: Marietti, 1950, p. 275, n. 733).

²⁸ Cf. *Super De divinis nominibus*. cap. 7, lect. 4.

3.1 O princípio da continuidade metafísica e o conceito de *materia causae*

O modo como o Aquinate se apropria desse princípio e o reformula ganham o status de regra de Dionísio. Esa formulação atenta especificamente para finalidades metafísicas, isto é, a ação da potência cogitativa é aquela que é mais elevada no que diz respeito ao conhecimento sensível. Dito isso, reformulando a regra (regra) de Dionísio, para o Aquinate, a potência cogitativa toca a parte intelectiva, pois algo dela pode participar naquilo que é mais baixo na potência intelectiva, nomeadamente o raciocínio discursivo²⁹, isto é, “os começos do segundo estão unidos aos fins do primeiro”³⁰ (Tomás de Aquino. *De ver.* q. 14, a. 1, ad 9). A formulação desenvolvida por Tomás de Aquino é tomada por Corneilo Fabro como o **Princípio da Continuidade Metafísica** (PCM) dos seres³¹, uma vez que estabelece e justifica certa hierarquia dos seres e, no caso específico do Aquinate, os graus metafísicos são implicitamente comparados a um corpo contíguo cujas partes se tocam.

Ademais, podemos perceber quanto ao PCM que existem duas formulações distintas, quais sejam: 1) pertence propriamente a Dionísio, pois observamos que a palavra-chave na formulação dionisiaca é *coniungere*, isto é, as coisas primeiras e as segundas coisas estão conectadas. 2) A outra é própria de Tomás de Aquino por corresponder a uma reformulação interpretativa do princípio dionisiaco, pois a palavra-chave usada é *attingere*, isto é, a mais elevada das coisas inferiores “toca” a mais baixa das coisas superiores. Nesse sentido, é importante sinalizar que em ambos os casos, mas especialmente na formulação do

²⁹ Cf. *De ver.* q. 14, a. 1, ad 9.

³⁰ “principia secundorum coniunguntur finibus primorum”. (tradução nossa).

³¹ Cf. Fabro, 2005, p. 267: “A nessuno può sfuggire l’importanza enorme di questa osservazione elementare, che non è poetica o puramente estetica, ma essenzialmente metafisica, e che può essere indicata con il termine di ‘principio della continuità metafisica degli esseri’”.

Aquinas, os graus metafísicos são implicitamente comparados a um corpo contíguo cujas partes distintas se tocam.

Em uma passagem do *De Veritate* podemos encontrar, de modo mais explícito, como o Aquinas reformula o princípio da continuidade metafísica de Dionísio comparando-o a um corpo contínuo cujas partes se tocam

Porque, tal como Dionísio diz no capítulo VII de Sobre os Nomes Divinos, “a sabedoria divina une os fins das primeiras coisas com os começos das segundas coisas”: pois as naturezas ordenadas umas às outras são assim como os corpos contíguos, cuja parte inferior em altura toca a parte superior em profundidade. Assim, mesmo uma natureza inferior na sua parte mais alta toca em algo que é próprio da natureza superior, participando imperfeitamente nela³² (Tomás de Aquino. *De ver.* q. 16, a.1.)

A afirmação do Aquinas estabelece a reformulação quanto ao PCM uma vez que é admitida a um corpo contínuo cuja partes de naturezas distintas se tocam. A referida reformulação nos possibilita compreender de que maneira os extremos se tocam estabelecendo uma harmonia entre potências de naturezas distintas. Aplicando o referido princípio da continuidade ao problema causal estabelecido entre o *phantasma* e a atividade intelectual do intelecto agente, podemos reforçar a tese de que os *phantasmata*, enquanto causa instrumental, toca (causa) no intelecto agente de sorte a contribuir com a atividade intelectual, participando da produção de uma *species* inteligível.

Nesse contexto, se faz necessário ponderar as várias formas em que Tomás de Aquino aplica o PCM, pois ainda que se concentre em uma instância de continuidade — ao ser —, a sua aplicação percorre toda a ordem dos seres, desde corpos inanimados a substâncias

³² “Sicut enim dicit Dionysius in VII cap. De divinis nominibus ‘divina sapientia coniungit fines primorum principii secundorum’: naturae enim ordinatae ad invicem sic se habent sicut corpora contigua quorum inferius in sui supremo tangit superius in sui infimo, unde et natura inferior attingit in sui supremo ad aliquid quod est proprium superioris naturae, imperfecte illud participans” (tradução nossa).

separadas, e até — de uma forma qualificada — ao próprio Deus. Considerando que o PCM se desenvolve em termos de uma ascensão, a ordem segue uma hierarquia que vai dos mais baixos aos amais elevados, isto é, “[...] os animais estão próximos das plantas; mas as plantas estão próximas dos corpos minerais, que se seguem imediatamente aos elementos”³³ (Tomás de Aquino. *De pot.* q. 5, a. 9, arg. 11). A afirmação do Aquinate sugere que, em termos ontológicos, os corpos inanimados se relacionam com a ordem imediatamente superior, a vida vegetal. Ainda que a referida observação tomasiana não nos aponte detalhes de como essa relação é estabelecida, ele exemplifica essa relação a partir do princípio da continuidade metafísica:

Se alguém considerar bem, verá que a diversidade das coisas é aperfeiçoada por graus: acima dos corpos inanimados, encontram-se as plantas; acima destas, os animais irracionais; acima destes, as substâncias intelectuais; e em cada uma destas, há uma diversidade segundo a qual algumas coisas são mais que outras, de tal modo que as coisas que são mais elevadas num género inferior parecem próximas de um género superior, e o inverso, tal como os animais imóveis são semelhantes às plantas; e por isso Dionísio diz no capítulo VII de Sobre os Nomes Divinos, que a Sabedoria Divina junta os fins dos primeiros com os começos dos segundos³⁴ (Tomás de Aquino. *SCG.* III.97).

Embora a superioridade ontológica das plantas em relação aos minerais seja clara, Aquino não dá detalhes de como seria estabelecido

³³ “ad animalia vero appropinquant plantae; ad plantas vero corpora mineralia, quae immediate post elementa sequuntur”. (tradução nossa). Ver também: *ST* I, q. 47, a. 2, c.

³⁴ “Inveniet enim, si quis diligenter consideret, gradatim rerum diversitatem compleri: nam supra inanimata corpora inveniet plantas; et super has irrationalia animalia; et super has intellectuales substantias; et in singulis horum inveniet diversitatem secundum quod quaedam sunt aliis perfectiora, in tantum quod ea quae sunt suprema inferioris generis, videntur propinqua superiori generi, et e converso, sicut animalia immobilia sunt similia plantis; unde et Dionysius dicit, VII cap. de Div. Nom., quod divina sapientia coniungit fines primorum principiis secundorum. (tradução nossa). *In Lib. de caus.* c. 19: “nam corpora nobiliora quae perfectiori ratione sunt constituta, sunt animata, alia vero corpora sunt inanimata”.

um ponto de continuidade entre eles. Nesse caso, a questão que nos salta os olhos aponta para o modo em que os corpos inanimados, em sua natureza, podem ter, antecipar ou, até mesmo, se assemelha à ordem da natureza vegetativa. O Aquinate não nos fornece uma resposta pontual a nossa pergunta, mas admite que “os corpos mais nobres são constituídos de forma mais perfeita, pelo fato de serem animados [...]”³⁵ (Tomás de Aquino. *In Lib. de caus.* c. 19), o que nos leva a conjecturar qual elemento nos corpos inanimados formam um ponto de continuidade com as plantas e que possibilita antecipar algo da alma (*anima*) vegetativa. Por outro lado, podemos observar que entre os extremos de naturezas distintas deve existir um intermediário possibilitando que o mais baixo do mais alto toque o mais alto do mais baixo. Como exemplifica o Aquinate:

[...] tal como a parte mais baixa do género das plantas como a parte mais baixa do género animal mal ultrapassa a vida das plantas, como as ostras, que são imóveis, apenas têm o sentido do tato e estão fixas à terra como as plantas; e por isso o Beato Dionísio diz, no capítulo VII dos Nomes Divinos, que a sabedoria divina junta os fins dos superiores com os começos dos inferiores³⁶ (Tomás de Aquino. SCG. II.68).

O supracitado trecho revela, mais uma vez, como Tomás de Aquino reformula o princípio dionisíaco, pois a palavra-chave usada é *attingere* para afirmar que a mais elevada das coisas inferiores “toca” a mais baixa das coisas superiores. Assim, os animais consideramos mais imperfeitos, como algas do mar, são os mais baixos da ordem superior seguinte, pois a ordem das coisas procede de modo que as coisas

³⁵ “nam corpora nobiliora quae perfectiori ratione sunt constituta, sunt animata, alia vero corpora sunt inanimata” (tradução nossa).

³⁶ “Semper enim invenitur infimum supremi generis contingere supremum inferioris generis: sicut quaedam infima in genere animalium parum excedunt vitam plantarum, sicut ostrea, quae sunt immobilia, et solum tactum habent, et terrae in modum plantarum adstringuntur; unde et beatus Dionysius dicit, in VII cap. de Div. Nom., quod divina sapientia coniungit fines superiorum principiis inferiorum” (tradução nossa).

semelhantes sigam umas as outras; mas quanto as coisas que são completamente diferentes devem-se admitir que elas não seguem as outras quanto aos graus de semelhança, mas através de um intermediário, isto é, “[...] a natureza não passa imediatamente do animal perfeito para a planta, mas produz no meio animais imperfeitos, que são sensíveis como os animais, mas imóveis como as plantas”³⁷ (TOMÁS DE AQUINO. **Lib. de caus.** c. 30). A tese sustentada pelo Aquinate revela que, de modo geral, na ordem criada deve-se esperar uma continuidade que se move de semelhança em semelhança estabelecendo intermediários que não permitam lacunas de continuidade.

A tese do Aquinate fica mais clara quando tomamos a ordem entre os animais e os seres humanos, pois o PMC torna-se mais sofisticado. A racionalidade é tomada como uma característica humana que possibilita a atividade abstrativa³⁸ a partir da natureza singular das coisas antepostas. Essa capacidade de abstração não ocorre em nenhum outro animal não-racional, mas, por outro lado, o Aquinate aponta que algo semelhante pode ser encontrado na faculdade estimativa em certos animais não-racionais:

O poder estimativo através do qual um animal apreende intenções não recebidas através dos sentidos, tais como a amizade ou a hostilidade, existe em certos animais. O poder estimativo através do qual um animal apreende intenções não recebidas através dos sentidos, como a amizade ou a hostilidade, existe na alma sensitiva como aquilo que participa algo da razão. Por isso, em virtude deste sentido estimativo, diz-se que os animais têm uma espécie de prudência, como se

³⁷ “nam animal perfectum est sensitivum et mobile motu processivo, planta autem neutrum horum habet; natura ergo non procedit immediate ab animalibus perfectis ad plantas, sed producit in medio animalia imperfecta, quae sunt sensibilia cum animalibus et immobilia cum plantis” (tradução nossa).

³⁸ Ver: Landim Filho, 2008, p. 11-33).

mostra no início da Metafísica, tal como a ovelha foge do lobo cuja hostilidade nunca sentiu³⁹ (Tomás de Aquino. *De ver.* q. 25, a. 2, c.).

A afirmação do Aquinate revela que a ovelha não possui a capacidade de conceber o lobo a partir de uma atividade abstrativa e, por essa razão, é impossibilitada de conceber os lobos em geral como uma ameaça. Contudo, a faculdade estimativa justifica o julgamento imediato que a ovelha e demais animais fazem quando se sentem ameaçados. Essa atitude que comumente denominamos de instintiva faz com que uma ovelha fuja de qualquer lobo que encontra sem saber nada sobre os lobos. Por outra fase, se nos aproximarmos da natureza humana afim de estabelecer uma faculdade correspondente a atividade estimativa dos animais somos levados a considerar este poder no ser humano como o sentido cogitativo ou “razão particular”.

Portanto, tal como na apreensão, também no apetite sensitivo se encontra algo em que o sensitivo toca a razão. Pois o facto de o animal poder imaginar formas apreendidas através do sentido [faculdade] diz respeito ao que pode apreender essas intenções que não se enquadram no sentido, assim como a amizade, o ódio e similares, isso é da parte sensível segundo a qual toca a razão. Por isso, essa parte no homem, na qual o mais perfeito existe pelo fato de estar unida ao animal racional, chama-se “razão particular”, pois delibera sobre intenções particulares. A razão particular é a que, nos homens, existe de forma mais perfeita, por estar unida ao animal racional, e que se chama “razão particular”, porque delibera sobre intenções particulares; mas, nos outros animais, como não delibera, mas tem o mesmo tipo de intenções para apreender por instinto natural, não se chama razão, mas estimativa⁴⁰ (Tomás de Aquino. *In Sent.* III d. 26, q. 1, a. 2, c.)

³⁹ “vis extimativa, per quam animal apprehendit intentiones non acceptas per sensum, ut amicitiam vel inimicitiam, inest animae sensitivae secundum quod participat aliquid rationis. Unde ratione huius extimativae dicuntur animalia quamdam prudentiam habere, ut patet in principio Metaphysicae, sicut quod ovis fugit lupum, cuius inimicitiam numquam sensit” (tradução nossa).

⁴⁰ “Ideo tam in apprehensione quam in appetitu sensitivo invenitur aliquid in quo sensitivum rationem attingit. Quod enim animal imaginetur formas apprehensas per

O trecho nos permite concluir que assim como o sentido estimativo permite à ovelha fugir do lobo por se sente ameaçada, o sentido cogitativo permite ao homem agir automaticamente a certos estímulos externos, embora sua ação manifeste certa sofisticação quanto a sua faculdade. Na ausência de melhores esclarecimentos por parte do Aquinate quanto ao modo como o sentido cogitativo funciona no homem, Dennis McInerny sugere que a atividade do sentido cogitativo atua sempre que o homem experimenta um sentimento de repulsa ou atração imediata por alguma coisa em particular (cf. McInerny, 1999, p. 127-128). Tal ação do homem não se fundamenta em qualquer deliberação da atividade racional, mas na medida em que o sentido cogitativo dispõe tanto um elemento emotivo como um elemento motor que pulsional a ação do homem. Além disso, McInerny (1999) acrescenta admitindo a dificuldade em fazer uma distinção entre o que pode ser dito como propriamente um exercício do sentido cogitativo e o que pode ser tomado como um exercício da própria razão humana (cf. McInerny, 1999, p. 127-128). Nesse sentido, podemos observar que a linha entre o sensível e o racional é ténue, o que nos autoriza a admitir que tornar mais solida a tese do Aquinate sobre o PCM.

Outrossim, ao retomarmos ao texto do James B. South, percebemos que o princípio de Dionísio é invocado por Tomás de Aquino para explicar a unidade hilemórfica da pessoa humana. As faculdades da alma humana conduzem-nos a uma dimensão mais refirmada do PCM. O Aquinate não emprega o PMC apenas para falar da continuidade entre graus de ser, mas também o emprega de forma importante para

sensum, hoc est de natura sensitivae apprehensionis secundum se: sed quod apprehendat illas intentiones quae non cadunt sub sensu, sicut amicitiam, odium et huiusmodi, hoc est sensitivae partis secundum quod attingit rationem. Unde pars illa in hominibus, in quibus est perfectior propter conjunctionem ad animam rationalem, dicitur ratio particularis, quia confert de intentionibus particularibus; in aliis autem animalibus, quia non confert, sed ex instinctu naturali habet huiusmodi intentiones apprehendere, non dicitur ratio, sed aestimatio” (tradução nossa).

falar da continuidade dentro de cada ser e, de forma especial, dentro da unidade humana:

Agora, se este princípio de Dionísio é capaz de explicar a unidade da pessoa humana, então ele também pode explicar a unidade dos poderes cognitivos humanos, ou seja, a relação entre o sentido e o intelecto. De fato, vimos Tomás utilizá-lo para explicar a relação entre o poder cogitativo e o intelecto⁴¹ (South, 1996, p. 98-99).

Segundo James South, o princípio de Dionísio tem sido chamado de o “axioma da continuidade”, pois é a partir dele que encontramos a possibilidade uma visão hierárquica do mundo que o Aquinate apresentou. No contexto imediato do axioma, Dionísio argumenta, segundo Tomás de Aquino, que se torna possível apreendermos tanto a Sabedoria Divina, quanto as demais coisas que existem. Este axioma é a causa da ordem de todas as coisas e está sempre a conectar os fins (*tele*) do anterior com os inícios (*archai*) do último (cf. South, James B. 1996, p. 98-99).

O homem, no que diz respeito ao PCM, ocupa um lugar privilegiado na criação, uma vez que aponta para um dos lugares mais importantes da continuidade, a continuidade entre a ordem corpórea e a ordem intelectual/imaterial. Embora a maioria das referências de Tomás de Aquino ao PCM se desenvolva a partir de dois seres distintos, nosso autor estabelece os intermediários ou o modo com eles se “toçam”. No caso do homem, o Aquinate considera como duas “partes” diversas (cada uma pertencente a uma ordem diferente, qual seja, material e imaterial) que se tocam na mesma substância. Ele explica retomando o axioma dionisíaco:

⁴¹ “Now, if this principle of Dionysius is capable of explaining the unity of the human person, then it can also explain the unity of the human cognitional powers, i.e., the relation between sense and intellect. In fact we have seen Thomas use it to account for the relation between the cogitative power and the intellect” (tradução nossa).

O bem-aventurado Dionísio diz, no capítulo VII de Sobre os Nomes Divinos, que a sabedoria divina une os fins das coisas superiores com os começos das coisas inferiores. Assim se compreende que algo do mais elevado no género do corpo, ou seja, o corpo humano uniformemente reunido, toca a parte inferior do género superior, ou seja, a alma humana, que possui o grau mais baixo no género das substâncias intelectuais, como se pode perceber pelo seu modo de entender. E por causa disso a alma intelectual é dita ser um certo horizonte, ou fronteira, por assim dizer, entre o corpóreo e o incorpóreo, na medida em que é uma substância incorpórea que, no entanto, tem uma forma corpórea⁴² (Tomás de Aquino. SCG. II.68).

Deve-se ponderar que a afirmação do Aquinate está longe de estabelecer indícios de uma tese dualista. Em vista de evita esse erro, Tomás de Aquino é rápido em qualificar a sua afirmação fazendo uso de uma analogia com o fogo de modo a defender o princípio da unidade hilemórfica:

No entanto, uma coisa não é menos unificada por [ser composta por] uma substância intelectual e um corpo do que a forma do fogo e a sua matéria — mas é de facto mais: uma vez que, por muito que a forma supere a matéria, a matéria torna-se maior em unidade⁴³ (Tomás de Aquino. SCG. II.68).

Sem pretensões de defender uma divisão da unidade substancial, o Aquinate aponta a qualidade superior da alma como o que resulta numa maior unidade no sujeito humano. Para fundamentar sua

⁴² “beatus Dionysius dicit, in VII cap. de Div. Nom., quod divina sapientia coniungit fines superiorum principiis inferiorum. Est igitur accipere aliquid supremum in genere corporum, scilicet corpus humanum aequaliter complexionatum, quod attingit ad infimum superioris generis, scilicet ad animam humanam, quae tenet ultimum gradum in genere intellectualium substantiarum, ut ex modo intelligendi percipi potest. Et inde est quod anima intellectualis dicitur esse quasi quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum, inquantum est substantia incorporea, corporis tamen forma” (tradução nossa). Pera ed., vol. 2, p. 203, n. 1453.

⁴³ “Non autem minus est aliquid unum ex substantia intellectuali et materia corporali quam ex forma ignis et eius materia, sed forte magis: quia quanto forma magis vincit materiam, ex ea et materia efficitur magis unum.” (tradução nossa). Pera ed., vol. 2, p. 203, n. 1453. Ver também: SCG II.91. Pera ed., vol. 2, p. 260-1, n. 1775.

tese da unidade no sujeito humano, Aquino emprega o PCM, acrescentando que “[...] o corpo participa do ser (*esse*) da alma, mas não de um modo tão nobre como a alma”⁴⁴ (Tomás de Aquino. SCG. II. 68). Além de estabelecer a participação do princípio material e imaterial na unidade da pessoa humana, o Aquinate qualifica essa relação a partir de certa hierarquia de perfeição: convém que a alma, por ser imaterial, seja mais nobre do que o princípio material, qual seja, o corpo. Mais uma vez conseguimos detectar a disputa quanto a unidade hilemórfica da relação entre o corpóreo (material) e o incorpóreo (imaterial).

A unidade do corpo humano é, num certo sentido, tomada como o mais nobre dos corpos através da sua união com a alma. Assim como o PCM pode ser encontrado em ação no composto hilemórfico do corpo e da alma humana, ele também pode ser visto atuando dentro das faculdades da alma, isto é, as potências inferiores começam a participar da atividade das potências superiores. Como foi demonstrado com o sentido estimativo, a continuidade presente entre animais não racionais e racionais pode também ser (isto é, o sentido cogitativo), pois o homem reúne em si o princípio material e o princípio imaterial.

Elevando a escala do ser, podemos verificar que a continuidade entre a natureza homem e a ordem angélica também desempenha um papel fundamental no pensamento do Aquinate. Considerando que existe um ponto epistemológico de continuidade entre certos animais e o homem, encontramos também um ponto de continuidade entre o ato de conhecer do homem e dos anjos. Em razão da alma humana está unida ao corpo, o ato de conhecer do intelecto humano depende da atualização das potências sensoriais para que o intelecto possível seja atualizado. Por conseguinte, o intelecto agente exerce a atividade abstrativa que, em linhas gerais, deixa de lado os aspectos materiais das coisas sensíveis e retém os aspectos formais da coisa conhecida.

⁴⁴ “corpus esse animae participat, sed non ita nobiliter sicut anima” (tradução nossa). Leon. 24-1.12:471-2.

Por outra fase, os anjos são criaturas puramente formais que conhecem as coisas por referência às ideias que lhes foram impressas no ato de sua criação. Por esta razão, o seu ato de conhecer é imediato e intuitivo, sem necessidade de atualização das potências sensórias ou do processo abstrativo. Entre esses dos modos diversos de conhecer, Tomás de Aquino sinaliza um ponto de continuidade na compreensão dos primeiros princípios:

Portanto, o que há num animal racional, que é configurado a um anjo na ordem das criaturas, pode ser alguma participação do poder intelectual segundo o qual alguma verdade pode ser apreendida sem inquérito, assim como os primeiros princípios são naturalmente conhecidos tanto no domínio especulativo como no domínio operativo; e por isso, tal poder é chamado intelecto, segundo o qual existe no domínio especulativo mesmo o que existe no domínio operativo, o que se chama *sindérese*⁴⁵ (Tomás de Aquino. *In Sent.* II d. 39, q. 3, a. 1, c.)

A supracitada afirmação de Tomás revela o tipo de princípio que se refere ao que é conhecido imediatamente. Na ordem especulativa, incluem-se coisas como o princípio da não-contradição. Na ordem prática, inclui a *sindérese*⁴⁶ por ser a potência responsável por guarda os primeiros princípios da razão prática, isto é, a razão que se ocupa dos assuntos relacionados à ação humana e que diz respeito aos princípios que são comuns e auto evidentes. Para evitar a afirmação equivocada de que os primeiros princípios são infundidos ou inatos no homem, o

⁴⁵ “Oportet ergo quod in anima rationali, quae Angelo in ordine creaturarum configuratur, sit aliqua participatio intellectualis virtutis, secundum quam aliquam veritatem sine inquisitione apprehendat, sicut apprehenduntur prima principia naturaliter cognita tam in speculativis quam etiam in operativis; unde et talis virtus intellectus vocatur, secundum quod est in speculativis, quae etiam secundum quod in operativis est, synderesis dicitur.” (tradução nossa). Mandonnet, vol. 2, p. 996. Ver também: *De ver.* q. 16, a. 1, c.

⁴⁶ A respeito do conceito de *sindérese* ver: EZÍDIO, Camila. *Sindérese e o conhecimento da lei natural em Tomás de Aquino*. Cadernos de ética e filosofia política (USP), v. 1, p. 188-198, 2021.

Aquinas aponta que o conhecimento dos primeiros princípios exige, em algum grau, a percepção sensorial prévia:

Mas o nosso intelecto, que participa da luz intelectual de forma imperfeita (defeituosa), não é completo relativamente a todas as coisas conhecíveis que pode naturalmente conhecer, mas é aperfeiçoado, nem pode reduzir-se da potência ao ato, a não ser que o seu conhecimento seja naturalmente completo em relação a alguma coisa. Por conseguinte, deve ser que no nosso intelecto há certas coisas que ele conhece naturalmente, nomeadamente os primeiros princípios, mas mesmo este conhecimento em nós não é determinado exceto através de alguma recepção sensorial⁴⁷ (Tomás de Aquino. *De ver.* q. 8, a. 15, c)

Embora seja possível admitir certa intercessão entre parte do conhecimento humano e a ordem angélica, por outro lado, não podemos afirmar que a operação do intelecto humano ocorra da mesma maneira que o intelecto angélico. A semelhança entre o processo do conhecimento humano e do conhecimento angélico se dar no fato da apreensão humana de certos princípios ser imediata, mas distintos na medida em que o conhecimento humano nunca é inato. Levando em consideração o PCM, o ponto de continuidade é sempre um certo ‘tocar’; isso nos possibilita admitir que aquilo que é possuído pela ordem inferior é sempre possuído de um modo inferior, deficiente e participado. Assim sendo o que é admitido na ordem superior do conhecimento angélico, também é possuído de modo inferior e deficiente na ordem inferior, qual seja, do conhecimento humano.

Tomando o PCM podemos retornar ao tema central dessa tese e interpretar a relação entre a atividade sensível, precisamente o

⁴⁷ “Sed intellectus noster participans defectivum lumen intellectuale non est completus respectu omnium cognoscibilium quae naturaliter cognoscere potest sed est perfectibilis, nec posset se de potentia in actum reducere nisi quantum ad aliqua esset eius completa cognitio per naturam; unde oportet quod in intellectu nostro sint quaedam quae intellectus naturaliter cognoscit, scilicet prima principia, quamvis etiam ista cognitio in nobis non determinetur nisi per acceptionem a sensibus” (tradução nossa). Leon. 22.2-1.269:118-29.

phantasmata, em relação a atividade intelectual do intelecto agente em termos de uma continuidade metafísica. A esse respeito podemos compreender que a causalidade do *phantasmata* é qualificada como instrumental não apenas por influir menos sobre o efeito principal, mas, de acordo com o princípio da continuidade metafísica, a relação entre *phantasmata* e intelecto agente se resolver enquanto graus inferiores e superiores de ser em termos de participação. Por outras palavras, o mais elevado do grau inferior — que podemos tomar como a causalidade do *phantasmata* — “participar” de algo do mais baixo do grau superior — que podemos tomar como a atividade do intelecto agente. A noção de participação nos possibilita entender de que maneira a noção de causalidade é construída no contexto da relação causal entre *phantasmata* e a atividade intelectual na produção de uma *species* inteligível.

Ademais, o *phantasmata* deve ser tomado como causa instrumental na medida em que a atividade do intelecto agente, enquanto causa principal, lhe confere poder para participar da produção de uma *species* inteligível. Isso fica explico na afirmação do Aquinate no *De Potentia*. q.III, a. 7:

Deve ser observado que uma coisa pode ser a causa da ação de outra de várias maneiras. Um modo, dando-lhe a virtude de agir; segundo o que diz no livro IV da *Physic*, o gerador move corpos pesados e leves, na medida em que lhes dá o poder a partir do qual esse movimento resulta [...] ⁴⁸ (Tomás de Aquino. *De Potentia*. q.III, a. VII)

O que determina o modo da causalidade do *phantasma* é sua natureza instrumental, ou seja, a condição de causa instrumental torna a causalidade do *phantasma* condicionada uma vez que a atividade abstrativa do intelecto agente ponderar o grau da participação causal que o *phantasma* exerce sobre o efeito principal. O ato do intelecto agente de

⁴⁸ Sciendum namque est, quod actionis alicuius rei res alia potest dici causa multipliciter. Uno modo quia tribuit ei virtutem operandi; sicut dicitur in IV Physic., quod generans movet grave et leve, in quantum dat virtutem per quam consequitur talis motus:[...]” (tradução nossa).

se voltar a fantasia afim de abstrair do *phantasma* a *species* inteligível das condições materiais ainda existentes, priva o *phantasma* de exercer o poder causal determinante tanto sobre o intelecto, quanto o de ocupar o lugar de causa principal da *species* inteligível. Podemos, por assim dizer, que a causalidade do *phantasma* é ponderada pela causalidade da atividade abstrativa do intelecto agente. Essa formulação nos remete precisamente ao modelo de causalidade instrumental: um instrumento depende de uma causa principal para exercer sua causalidade (ou potência) própria. Além disso, segundo Tomás de Aquino, a ordem das causas determina a influência sobre o efeito principal:

[...] descobrimos que a ordem dos efeitos segue a ordem das causas, e isto deve ser necessário devido à semelhança do efeito com a sua causa. Nem a segunda causa pelo seu próprio poder pode ter qualquer influência sobre o efeito da primeira causa, embora seja o instrumento da primeira causa em relação a esse efeito: porque um instrumento é de certa forma a causa do efeito da causa principal, não pela sua própria forma ou poder, mas na medida em que participa de alguma forma no poder da causa principal ao ser movido [...]. Assim, em quarto lugar, uma coisa causa a ação de outra, como agente principal causa a ação do seu instrumento⁴⁹ (Tomás de Aquino. *De Potentia*. q.III, a. VII).

A afirmação do *De Potentia* está em consonância com o que também é afirmado pelo Aquinate no *De Verit.* q. 10, a. 6, ad. de que “[...] o efeito da ação é deixado no intelecto possível de acordo com a condição de ambos [...]”⁵⁰ (Tomás de Aquino. *De Verit.* q. 10, a. 6, ad. 7). Nesse

⁴⁹ “Sed ulterius invenimus, secundum ordinem causarum, esse ordinem effectuum, quod necesse est propter similitudinem effectus et causae. Nec causa secunda potest in effectum causae primae per virtutem propriam, quamvis sit instrumentum causae primae respectu illius effectus. Instrumentum enim est causa quodammodo effectus principalis causae, non per formam vel virtutem propriam, sed in quantum participat aliquid de virtute principalis causae per motum eius [...]. Unde quarto modo unum est causa actionis alterius, sicut principale agens est causa actionis instrumenti[...].” (tradução nossa).

⁵⁰ “[...] effectus actionis relinquatur in intellectu possibili secundum conditionem utriusque, et non secundum conditionem alterius tantum [...]” (tradução nossa).

sentido, entendamos que a noção de causa instrumental garante não apenas o status de causalidade a relação entre o *phantasma* e a atividade intelectual, como também admite sua participação na produção do efeito principal, qual seja, a *species* inteligível. No entanto, nosso autor aponta a ponderação quanto a ação da causa instrumental no que diz respeito ao efeito dessa relação causal. A ação do *phantasma* só é possível, uma vez que o intelecto agente exercer seu poder sobre ele, isto é, na medida em que o intelecto agente em sua atividade abstrativa se volta para o *phantasma* e abstrai a *species*, o intelecto exerce uma ação sobre o *phantasma*. A esse respeito, o Aquinate faz alusão a relação entre o artesão e o machado aplicando à relação entre a causa instrumental e a causa principal, “[...] o machado é a causa do trabalho manual do artesão não pela sua própria forma ou poder, mas pelo poder do artesão que o move para que este participe no seu poder”⁵¹ (Tomás de Aquino. *De Pot.* q.III, a. VII). Sendo assim, a causalidade do *phantasma* é condicionada à ação da atividade do intelecto agente no ato da atividade abstrativa, de modo que a *species* inteligível não seja tomada como um efeito exclusivo da atividade intelectual, mas que também seja dito enquanto uma semelhança das coisas determinadas em consequência do conhecimento dos *phantasma*.

Contudo, dizer que causa instrumental participa em algo da ação da causa principal a fim de produzir um efeito que não poderia ter produzido por si mesmo, implica que a ação da primeira causa é imanente pela participação na ação das causas que dela se seguem (cf. SCG, III, q.70). Ora, embora a primeira causa e a causa instrumental concorram para produzir o mesmo efeito, isto não significa que ambas estejam no mesmo nível de causalidade, mas que colaborem uma com a outra na produção desse efeito⁵². É então uma causa

⁵¹ “[...] sicut dolabra non est causa rei artificiatæ per formam vel virtutem propriam, sed per virtutem artificis a quo movetur et eam quoquomodo participa”. (tradução nossa).

⁵² Cf. Te Velde, 1995, p. 165.

hierarquicamente superior e, portanto, mais causa no sentido de mais universal e mais influi no efeito: “Quanto mais elevada for uma causa, mais comum e eficaz ela é, e quanto mais eficaz, mais profundamente penetra no efeito”⁵³ (Tomás de Aquino. *De pot.* q. 3, a. 7).

Ademais, podemos sumariamente nos interrogar sobre quais condições fundamentam a superioridade da causa primeira? Sobre esta proposta, o Aquinate faz três observações. No que diz respeito a primeira observação, a primeira causa ajuda (*adiuvat*) a segunda causa ao estimular sua atividade, o que resulta no seu efeito. Portanto, a primeira causa é mais causa do que a segunda. Quanto a segunda observação, a primeira causa é mais intensa no sentido em que exerce maior influxo sobre o efeito (*vehementius imprimit in effectum*) do que a segunda causa; este influxo penetra mais (*magis inhaeret*) e retira-se mais tarde (*tardius recedit*) do que a ação da causa segunda. Nesse contexto, podemos admitir que a virtude da primeira causa atua mais cedo e mais imediatamente sobre o efeito. Isto deve-se ao fato de que o efeito provém da segunda causa apenas por causa da virtude da causa primeira, isto é, a virtude da causa primeira permite que o efeito seja alcançado pela virtude da segunda causa⁵⁴.

4 Considerações finais

Cumpra agora realizar as análises previamente indicadas na introdução deste estudo, que consistem em examinar a possibilidade de os *phantasmata* serem a causa do conhecimento intelectual. A questão central que se coloca é: seria possível afirmar que os *phantasmata* são a causa do conhecimento intelectual sem que a ideia de causalidade implique uma ação direta (influxo) dos *phantasmata* sobre a atividade

⁵³ “Quanto enim aliqua causa est altior, tanto est communior et efficacior, et quanto est efficacior, tanto profundius ingreditur in effectum” (tradução nossa).

⁵⁴ Cf. *Super De Causis*. lectio I.

intelectiva? Com base nos argumentos desenvolvidos em nosso estudo, entendemos que a noção de causalidade, tal como expressa pelo conceito de *materia causae*, exige uma reinterpretação da ideia de causa no contexto do *corpus* tomista. Essa reconstrução é necessária para qualificar a relação causal que fundamenta a participação e a indispensabilidade dos *phantasmata* no processo de inteligir.

Contudo, a noção de *materia causae* é admitida pelo Aquinate como a possibilidade de ponderar a participação dos *phantasmata* no processo de atualização intelectual em oposição à noção de causa total e perfeita do conhecimento intelectual. Considerando o contexto em que tal conceito é inserido, os *phantasmata* não devem ser ditos como a causa principal da operação intelectual, mas que correspondem a uma causa instrumental que influi menos sobre o intelecto. A natureza secundária reservada ao *phantasma* caracteriza a relação causal quanto ao influxo, pois, uma vez que a diversidade de *phantasmata* seja extrínseca à operação intelectual, os *phantasmata* exercem menor influxo sobre o efeito em relação à causa principal.

A hierarquia das causas do conhecimento intelectual é apresentada pelo Aquinate através da noção de agente instrumental ou secundário e agente principal e primeiro. Segundo essa ordem, o intelecto agente é tomado como o agente principal que mais influi sobre a atividade intelectual, bem como o primeiro na ordem da atualização do intelecto possível. Por outra face, os *phantasmata* têm sua participação limitada e qualificada como agente secundário que menos influi sobre a atividade intelectual, servindo apenas como instrumento para que o intelecto conheça a realidade sensível. Em razão de sua natureza instrumental, a participação dos *phantasmata* deve ser entendida como um agente intermediário que possibilita o intelecto possível, através do ato abstrativo do intelecto agente, conhecer a realidade material e individual da coisa sensível. Em outras palavras, no que concerne aos *phantasmata*, o conhecimento sensível só pode ser dito como causa do conhecimento intelectual se, e somente se, os *phantasmata*

corresponderem a um agente instrumental e secundário da atualização intelectual. É somente nesse contexto que podemos afirmar que o conhecimento sensível é a causa do conhecimento intelectual.

A continuidade metafísica entre o *phantasma* e intelecto agente permite ao intelecto possível “refletir” sobre o *phantasma*. Esta reflexão torna possível o conhecimento dos entes singulares. É o *phantasma*, produto de processos sensoriais internos, que fornece a semelhança do objeto material. Este *phantasma*, por sua vez, fornece a conexão causal entre o objeto material e o intelecto. Esta ligação permite que o intelecto possa fazer julgamentos e ter conhecimento de singulares. A interpretação do Aquinate sobre a continuidade metafísica de Dionísio nos permite compreender a relação causal entre o *phantasma* e a atividade abstrativa do intelecto agente justificando a participação dos *phantasmata* na produção de uma *species* inteligível.

Referências

- COSTA, Ivo Fernando da. *Comentário ao livro De Hebdomadibus de Boécio*. Porto Alegre: *Revista Veritas*, Porto Alegre, v. 65, n. 2, p. 1-17, mai.-ago, 2020.
- MCINERN, Dennis Q. *Philosophical Psychology*, Elmhurst: Alcuin Press, 1999.
- FABRO, Cornelio. *La Nozione Metafisica di Partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino*. Rome: Editrice del Verbo Incarnato, 2005.
- FERREIRA, Anselmo Tadeu. A estrutura da lógica segundo Tomás de Aquino. *Educação e Filosofia*, UFU, v. 25, p 445-473, 2011.
- LANDIM FILHO, R. F. A Questão dos Universais segundo Teoria Tomista da Abstração. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 12, p. 11-33, 2008.
- OLIVEIRA, M. B. P. Predicação essencial e predicação por participação em Tomás de Aquino. *Revista do Seminário dos Alunos do PPGLM/UFRJ*, v. 3, 2012.
- TOMÁS DE AQUINO. *Corpus Thomisticum*. Org. Enrique Alárcon. Panplona: Universidade de Navarra, 200. Disponível em <https://www.corpusthomicum.org/>. Acesso em: fev. 2025.

- TOMÁS DE AQUINO. In De Causis. In: *Corpus Thomisticum*. Org. Enrique Alárcon. Panplona: Universidade de Navarra, 200. Disponível em <https://www.corpusthomisticum.org/cdc01.html>. Acesso em: fev. 2025.
- TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. Primeira e Segunda parte. Corpus Thomisticum. Org. Enrique Alárcon. Panplona: Universidade de Navarra, 200. Disponível em <https://www.corpusthomisticum.org/>. Acesso em: fev. 2025.
- TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q. 10. Thomas Aquinas. Org. Joseph Kenny. Dominican House of Philosophy, 1963. Disponível em <https://web.archive.org/web/20180630025757/http://dhsprory.org/thomas/english/QDdeVer.htm>. Acesso em: fev. 2025.
- TOMÁS DE AQUINO. *De Veritate*, q.1. In: *Verdade e Conhecimento*. Tradução de Luiz Jean Lauand e Mario Bruno Sproviero. São Paulo: Martins Fontes, 2013. p. 138-165.
- TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri Metaphysicae*. Thomas Aquinas. Org. Joseph Kenny. Dominican House of Philosophy, 1963. Disponível em <https://web.archive.org/web/20180625214740/http://dhsprory.org/thomas/english/Metaphysic.htm>. Acesso em: fev. 2025.
- TOMÁS DE AQUINO. *O ente e a essência*. Texto Latino e Português. Tradução de D. Odilão Moura, OSB. Rio de Janeiro: Presença, 1981.
- TOMÁS DE AQUINO. *Quaestiones Disputatae*, vol. 2, editio IX, ed. P. Pession, Roma: Marietti, 1964.
- TOMÁS DE AQUINO. *Suma contra os gentios*. 2 vols. Trad.: D. Odilão Moura. Porto Alegre: Sulina. 1990.
- TOMÁS DE AQUINO. *Scriptum Super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*. vol. 3, ed. P. Maria Fabianus Moos, O.P., Paris: Sumptibus P. Lethielleux, 1933.
- TOMÁS DE AQUINO. *Super Librum de Causis Expositio*. Ed. H. D. Saffrey, Fribourg: Société philosophique, 1954, p. 17-19.

O fenômeno abissal e a eloquência como *solutio* nas *Confissões* de Agostinho

Eduardo Alvim Passarela Freire¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.196.03>

1 Introdução

O texto proposto se organiza em três partes, delineando uma análise interdisciplinar e hermenêutica sobre a obra de Agostinho de Hipona. A primeira parte discute a “divisão acadêmica” de Agostinho, refletindo sobre as influências de suas áreas de formação — Teologia, Letras e Filosofia — como bases complementares e interligadas no desenvolvimento de seu pensamento. Agostinho emerge como um pensador que transcende limites disciplinares, utilizando ferramentas retóricas e filosóficas para abordar problemas teológicos e existenciais.

Na segunda parte, o foco recai sobre a problemática do *fenômeno abissal*, entendido como a condição humana frente à dificuldade de apreender, intuir e compreender objetos e fenômenos, tanto mundanos quanto metafísicos. Este fenômeno, descrito como desmedido e além da capacidade plena de expressão pela linguagem, é abordado por Agostinho em sua tentativa de encontrar um caminho de solução — a

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Pesquisador e ex-bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais. Especialista em Direito Constitucional pelo Instituto Brasileiro de Ensino, Desenvolvimento e Pesquisa. Bacharel em Direito pelo Instituto Vianna Júnior/Juiz de Fora/MG.

E-mail: eduardopassarella1@gmail.com

solutio, que se fundamenta em um refinamento da linguagem e da expressão. Para Agostinho, a palavra, apesar de limitada, é central para articular experiências transcendentais e emoções profundas.

Por fim, a terceira parte apresenta uma análise filosófica de passagens selecionadas das *Confissões*, obra seminal de Agostinho, que exemplificam o *fenômeno abissal*. Aqui, o texto se dedica a investigar como a narrativa autobiográfica e reflexiva de Agostinho não apenas expõe tais experiências inefáveis, mas também demonstra sua tentativa de superação por meio de uma linguagem que busca conexão com o divino e com a verdade última.

Daí o valor perene das *Confissões* de Agostinho: livro de leitura forte, de sugestões sem número, de supremo deleite para as almas grandes e nobres. Livro uno e único em seu gênero, como único é o gênio que o concebeu e lhe deu ser. Livro eterno, que parece renovar-se e crescer com os séculos. O mais original, o mais belo, o mais íntimo, o mais vasto e luminoso e o mais profundamente sentido entre os livros escritos em língua humana pelos homens. Poema da alma, canto de triunfo de santa emoção, que só a graça divina compôs e só com ela se sente e percebe. *Fenômeno abissal*, suspiro de ardente paixão, rugido de leão prisioneiro, grito de triunfo e vitória de uma alma que se salva entre a vida e a morte. Tudo isto são as *Confissões* de Agostinho, e por isso sua leitura nos arrebatava e comove eloquentemente, e nos inflama e abrasa, e, como a nobres prisioneiros, nos subjuga e arrasta consigo num impulso sempre ascendente ao Bem.

2 As *Confissões* como um resgate da função da eloquência

O presente trabalho pretende tratar de uma questão inerente à unidade do *opus magnum* de Agostinho a saber: as *Confissões*. A obra se nos apresenta aparentemente de maneira não coesa, pois envolve três elementos constitutivos: teses teológicas e filosóficas e narrativas autobiográficas. Tais teses são e devem legitimamente serem abordadas

pela Teologia, pela Filosofia e pelas Letras Clássicas. Nas Letras o estudam como grande *rhetor* e fundador da autobiografia; enquanto os teólogos o estudam em razão do teor patrístico desta obra, e por fim, a Filosofia faz um grande recorte em que se trabalha frequentemente os Livros X e XI das *Confissões*, onde encontramos a temática da memória e do tempo.

Resta, no entanto, uma questão de grande importância: há uma unidade na presente obra? A linguagem eloquente, enquanto potência de expressão na dada língua, enquanto estrutura própria de uma cultura, se abre para a possibilidade de comunicação e criação, isto é, não somente demonstrar, mas comover e gerar a conversão. A fala e a escrita, expressões da linguagem, não reproduzem somente os sentidos, mas também criam uma disposição interna daquele que ouve e daquele que fala, daquele que escreve e daquele que lê. Agostinho, em sua maneira de exprimir através de diálogo, apresenta as *Confissões* como triálogo (com Deus, com o leitor e consigo mesmo). Assim, Agostinho não visa simplesmente demonstrar, ele quer criar, excitar uma disposição interna sem abandonar a comunicação e o ato de mostrar da mesma.

Destarte, levantamos a seguinte hipótese de pesquisa: a unidade das *Confissões* e a escolha da eloquência como meio de transmissão se dá, sobretudo, pelos temas abordados na obra. Optamos por qualificar tais temas como *fenômenos abissais*, sejam eles: ***fenômenos desmedidos, sine mensura*** (do latim — sem medida, incapacidade de determinação de grandeza ou de aferição).

Diante da desmedida, mediante o abismo que tais fenômenos provocam em nossa alma inquieta, eles não podem ser calados. Porém, como deles falar? Agostinho, diametralmente, opta em contraposição ao *Discurso Apofântico* e *Mística do Silêncio*, justamente por estes contem em si a incapacidade inexpressiva (limitação da linguagem) em proferir a potencialidade máxima dos *fenômenos incomensuráveis* que transcendem os limites da mensuração declarativa-significativa do *verbum* humano. A eloquência passa a ser a *solutio* para transmitir

plenamente as riquezas e as complexidades das experiências do ser humano que transcendem as intrínsecas limitações da linguagem humana *lógico-predicativa*, como por exemplo: o desejo de eternidade, a consciência da mortalidade, a presença da memória que transgride o tempo se fazendo confissão. E tantos outros que não teremos tempo de abordar neste artigo, todavia que pretendemos nos aprofundar.

3 Discurso Eloquente e a filosofia nas *Confissões*

A Eloquência que propõe Agostinho nas *Confissões*, culmina-se, mais que positivamente, através do *Discurso Eloquente* (não-apofântico) como capacidade de comunicação expressiva, autêntica e vívida que penetra no âmago do ser humano; que ultrapassa as meras palavras ditas em suas trivialidades banais, permitindo-se, assim, a comunhão enraizada com o Divino.

Agostinho rompe com o *Discurso Apofântico* de Aristóteles, o qual é utilizado para caracterizar uma afirmação ou negação da qual seja possível dizer que é verdadeira ou falsa simplesmente. Ambas proposições enunciadas são passíveis de um valor de verdade ou falsidade. O termo apofântico mobilizado por Aristóteles em sua obra *Da Interpretação* (Aristóteles, 2013, p. 4, 17 a 3)² é utilizado para caracterizar, em um discurso, uma afirmação ou negação da qual seja possível auferir uma condição verdadeira ou falsa.

In fine, converte-se reconhecimento da capacidade da Eloquência ser a *solutio* para o transmitir pleno das riquezas e das complexidades das experiências que transcendem as intrínsecas limitações da linguagem humana *lógico-predicativa*. Passaremos para algumas análises de *fenômenos abissais*.

² Cf. Aristóteles, 2013.

4 O Fenômeno Abissal e a eloquência como *solutio* nas Confissões de Agostinho de Hipona

Com tal abordagem tentaremos uma busca da unidade da obra e uma refutação de seu caráter unicamente biográfico e, tentarmos intensificar seu teor propriamente filosófico-eloquente. Eis, pois uma citação desse caráter filosófico que enfatizaremos:

Que eu te conheça, meu conhecedor, que eu te conheça como sou conhecido. Virtude da minha alma, entra nela e captura-a, para que a tenhas e possuas, sem mancha nem ruga. Esta é minha esperança, por isso falo e daquela esperança gozo, quando gozo saudavelmente. O resto da vida é tão menos deplorável quanto mais o deploramos, e tanto mais deplorável quanto menos o deploramos. Com efeito, eis que **amas a verdade**, porque quem a pratica vem à **luz**. Quero praticá-la diante de **ti** em meu **coração** pela **confissão**, e **diante de muitas testemunhas pelos meus escritos** (Agostinho, *Confissões*. X, I, 1, p. 254, negrito nosso).³

A passagem do Livro X demonstra com evidência o caráter filosófico da obra, uma vez que, mobiliza o conceito de verdade como cognição (*cognoscam te, cognitor meus*) questão eminentemente filosófica, vez que, com ela nasce a Filosofia com a questão socrática do (*gnōthi seauton*), isto é, conhece-te a ti mesmo. Por outro lado, ela mobiliza a verdade prática, uma vez que o quero conhecer a mim mesmo torna-se *veritatem facere* (fazer a verdade).

³ Agostinho, 2017, p. 254. Cf. S. Aurelii Augustini OPERA OMNIA – editio latina > PL 32 > Confessionum libri X, I, 1: I, 1. Cognoscam te, cognitor meus, cognoscam, sicut et cognitus sum. Virtus animae meae, intra in eam et coapta tibi, ut habeas et possideas sine macula et ruga. Haec est mea spes, ideo loquor et in ea spe gaudeo, quando sanum gaudeo. Cetera vero vitae huius tanto minus flenda, quanto magis fletur, et tanto magis flenda, quanto minus fletur in eis. Ecce enim veritatem dilexisti, quoniam qui facit eam, venit ad lucem. Volo eam facere in corde meo coram te in confessione, in stilo autem meo coram multis testibus. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/confessionum/index2.htm>. Acesso em: 04 agosto de 2024.

É notório que Agostinho abandonou a cadeira de retórica, notório é também que nos dois últimos livros da *Doutrina Cristã*, nos terceiros e quarto capítulos ele, estabelece depois de ter tratado do conceito de signo, ou seja, normas retóricas para o orador cristão. Dessa forma, é inevitável questionar uma interpretação que Agostinho abandonaria a retórica enquanto arte do bem falar e do convencer.

Ora, as *Confissões* foram escritas durante um período de dez anos que Agostinho nada produziu, há não ser, a *Doutrina Cristã*. Indaga-se: seriam as *Confissões* um tratado de eloquência? Essa hipótese rompe com a ideia que Agostinho teria renunciado ou meramente técnicas retóricas. Seriam as *Confissões* uma obra de filosofia? Eis pois o que tentaremos demonstrar.

4.1 Análise de alguns *Fenômenos Abissais* e sua relação com a eloquência

De início, as *Confissões* começam eminentemente de maneira saturada, o homem é um ser finito, mas habitado com um desejo de infinito; o homem é um ser mortal, mas habitado por um desejo de eternidade. A *lógica-predicativa* talhada para falar do finito, basta ver as *Categorias* aristotélicas, e sua cosmologia não permite fenômeno tão fundamental quanto o nosso desejo de infinito ou seja a nossa recusa da morte:

Tu és grande, Senhor, e demais louvável. Grande é tua potência, e tua sabedoria é inumerável. Quer te louvar o homem, fragmento qualquer de tua criação, e anda em círculos carregando sua mortalidade, anda em círculos carregando a prova de seu pecado e a prova de que tu resistes aos soberbos — contudo, o homem quer te louvar, este fragmento qualquer de tua criação. Tu o incitas, para que goste de te louvar, porque o fizeste rumo a ti e nosso coração é inquieto, até repousar em ti, conceda-me, Senhor, saber e compreender o que é anterior:

invocar-te ou louvar-te? [...] (Agostinho, *Confissões*. I, I, 1, p. 37, negrito nosso).⁴

Valoriza-se nesta passagem, a expressão de louvor por intermédio da eloquência no *exordium* e a reflexão sobre a grandeza e a sabedoria divina. Agostinho destaca a natureza inefável e incompreensível de Deus (*fenômeno abissal*), contrastando-a com a finitude e limitação humana. Nas linhas iniciais da obra as *Confissões*, Agostinho reconhece a grandeza de Deus e a humildade do homem diante dela. Apesar das limitações e das provas da condição humana, como a mortalidade e o pecado, o homem é instigado a louvar a Deus.

No pensamento agostiniano, é indubitável que o ser humano anseia por algo que transcende a sua própria natureza, sua existência terrena e o mundo material. Assim, o ser humano não se limita apenas à dimensão da vida biológica, mas é também uma entidade espiritual, um princípio imaterial. Agostinho, ao transformar sua própria vida em um exemplo eloquente e didático, oferece uma descrição perspicaz desse processo de interiorização do ser humano em direção ao Divino.

Donde surge daí uma utopia para a condição humana, temporal e finita. Todavia, esta busca utópica pelo conhecimento da verdade que movimenta aquele que é sensibilizado em seu interior por este desejo pelo Bem, torna-se, assim, o itinerário de esperança como *visio Dei*. O hiponense frequentemente enfatiza a importância de voltar-se para dentro de si para encontrar Deus, a Verdade Última. Esta perspectiva é especialmente evidente em sua obra *De Vera Religione*, Livro VI, onde

⁴ Agostinho, 2017, p. 37. Cf. S. Aurelii Augustini OPERA OMNIA – editio latina > PL 32 > Confessionum libri I, I,1: Magnus es, Domine, et laudabilis valde: magna virtus tua et sapientiae tuae non est numerus. Et laudare te vult homo, aliqua portio creaturae tuae, et homo circumferens mortalitatem suam, circumferens testimonium peccati sui et testimonium, quia superbis resistis; et tamen laudare te vult homo, aliqua portio creaturae tuae. Tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te. Da mihi, Domine, scire et intellegere, utrum sit prius invocare te an laudare te et scire te prius sit an invocare te. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/confessionum/index2.htm>. Acesso em: 4 ago. 2024.

nosso autor reflete sobre a memória e a presença de Deus na alma humana, pois é na interioridade que encontramos a Verdade Suprema. A busca pelo louvor é interpretada como parte da essência intrínseca humana, como verdadeiro reflexo do singular propósito da Criação, a saber: *De Beata Vita*.

Outrora, *fenômeno abissal* intimamente ligado a este pode ser encontrado com a experiência inevitável da morte de um ser tão amado. Com feito, no capítulo quatro das *Confissões*, Agostinho faz a eloquência como modo de expressão. Vejamos o seguinte texto:

Aquela dor obscureceu meu coração, e tudo o que via era morte. A pátria era para mim um tormento, a casa paterna uma incrível infelicidade, e tudo o que estava relacionado com ele se tornou sem ele uma insuportável tortura. Meus olhos o procuravam em toda a parte, e não o encontravam; e odiava tudo, porque em nada ele estava, e estava ausente. Tornara-me uma grande questão para mim mesmo, e perguntava a minha alma por que estava tão triste e tão conturbada, mas ela não sabia responder. E, se eu dizia: “espera em Deus”, ela com razão não me obedecia, porque era melhor e mais verdadeiro o homem caríssimo que perdera do que a fantasia em que lhe impunha de esperar. **Só o choro me era doce**, e ocupou o lugar do meu amigo nos prazeres de minha alma (Agostinho, *Confissões*. IV, IV, 9, p. 102, grifo nosso).⁵

A incapacidade de encontrar consolo na fé reflete a profundidade do desespero sentido ao perder seu amigo Nebrídio. A

⁵ Agostinho, 2017, p. 102. Cf. *S. Aurelii Augustini OPERA OMNIA – editio latina* > PL 32 > *Confessionum libri IV*, IV, 9: IV, 9. *Quo dolore contenebratum est cor meum, et quidquid aspiciebam mors erat. Et erat mihi patria supplicium et paterna domus mira infelicitas, et quidquid cum illo communicaveram, sine illo in cruciatum immanem verterat. Expetebant eum undique oculi mei, et non dabatur; et oderam omnia, quod non haberent eum, nec mihi iam dicere poterant: “Ecce veniet”, sicut cum viveret, quando absens erat. Factus eram ipse mihi magna quaestio et interrogabam animam meam, quare tristis esset et quare conturbaret me valde, et nihil noverat respondere mihi. Et si dicebam: “Spera in Deum”, iuste non obtemperabat, quia verior erat et melior homo, quem carissimum amiserat, quam phantasma, in quod sperare iubebatur. Solus fletus erat dulcis mihi et successerat amico meo in deliciis animi me”. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/confessioni/index2.htm>. Acesso em: 4 ago. 2024.*

substituição do amigo pelo choro (*fenômeno abissal*) revela-se como verdadeira fonte de conforto, manifestando, assim, sua intensidade da perda de um amigo e da efemeridade da condição humana. Nesse contexto, a passagem transcende a mera descrição dos sentimentos do protagonista, tornando-se um retrato comovente da luta humana contra a dor e o vazio existencial. A busca por um sentido e consolo que permeia cada palavra não expressada, convidando o leitor a mergulhar nas profundezas da alma de Agostinho em sua busca de compreensão e empatia.

Notem bem, **somente o choro lhe era doce** é feita de maneira eloquente, não de maneira *apofântica-declarativa* que não expressaria inteiramente todos aquele sentir inexprimível em palavras.

Um dos elementos que trazemos como ilustração de nossa tese de que a obra as *Confissões* constituem uma obra filosófica-eloquente é o tratamento que Agostinho faz do conceito da temporalidade que iremos enfatizar em sua abordagem eloquente.

4.2 Temporalidade como abismo

Outrora, análogo ao fenômeno que nós pensamos ser saturado e unificando a obra de Agostinho sendo obra eloquente de caráter filosófico é o *fenômeno abissal* do tempo:

Quem poderia explicá-lo fácil e brevemente? **Quem o compreenderá para expressá-lo em palavras, na fala ou no pensamento?** E, no entanto, entre as coisas que nomeamos em nossas conversas, o que há de mais comum e conhecido do que o tempo? E certamente entendemos quando o nomeamos, e entendemos também quando ouvimos outros nomeá-lo. **O que é o tempo, então? Se ninguém me perguntar, eu sei; mas, se quiser explicar a alguém que me pergunte, não sei:** mas é com segurança que afirmo saber que, se nada passasse, não haveria **tempo passado**; se nada sobreviesse, não haveria **tempo futuro**; e, se

nada fosse, não haveria **tempo presente** [...] (Agostinho, *Confissões*. XI, XIV, 17, p. 318, negrito nosso).⁶

Assim, indaga-se a respeito da natureza e da significância dos dois períodos temporais (*fenômenos abissais*), o passado e o futuro, cuja essência desvela-se em uma complexa tessitura filosófica para o presente. Pois, como conceber tais entidades temporais quando o passado se dissolve misteriosamente e inexoravelmente no tecido do tempo e o futuro permanece envolto em um véu de possibilidades não realizadas? Somente o tempo do presente (o “agora” pleno) proporciona este bem viver tão buscado.

Para corroborar sua tese do caráter existencial da temporalidade, Agostinho levanta a questão de como se concebe a medida do tempo físico e a tese central seria da impossibilidade de medir o tempo físico sem a presença da memória.

Eis a razão de, em um terceiro momento, Agostinho passar à questão de como medir o tempo? Segundo, Claude Romano em sua obra *Événement et le temps* (Romano, 1996, p. 96)⁷ da sua explanação nuclear sobre a temporalidade é a questão da qualidade do tempo, isto é, da possibilidade de medida do tempo. Ele lança uma pergunta desafiante para a racionalidade: onde se encontram (*sunt*) as coisas passadas e futuras? Essa questão de onde são as coisas passadas e futuras (*ubi sunt*) devem estar em algum lugar para que haja a possibilidade de se falar sobre essas coisas. Ora, o que concede da substância ao tempo

⁶ Agostinho, 2017, p. 318. Cf. S. Aurelii Augustini OPERA OMNIA – editio latina > PL 32 > *Confessionum libri XI, XVI, 17: XIV, 17. Nullo ergo tempore non feceras aliquid, quia ipsum tempus tu feceras. Et nulla tempora tibi coaeterna sunt, quia tu permanes; at illa si permanent, non essent tempora. Quid est enim tempus? Quis hoc facile breviterque explicaverit? Quis hoc ad verbum de illo proferendum vel cogitatione comprehenderit? Quid autem familiarius et notius in loquendo commemoramus quam tempus? Et intellegimus utique, cum id loquimur, intellegimus etiam, cum alio loquente id audimus. Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio; fidenter tamen dico scire me, quod, si nihil praeteriret, non esset praeteritum tempus.* Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/confessionum/index2.htm>. Acesso em: 4 ago. 2024.

⁷ Cf. Romano, 1996, p. 96.

não é mais o movimento, ou seja, o tempo físico, mas sim, a memória. Outrossim, o tempo não existe sem a memória, tornando-se assim, para Agostinho e “de-fine” o tempo como *distentio animi* (distensão da mente). Donde o seu parentesco com a eternidade.

Finalmente chegamos a uma compreensão do tempo que não se opõe à eternidade, mas que a pressupõe de certa maneira. Esta definição agostiniana é um aprofundamento da tese plotiniana desenvolvida na terceira *Enéadas*, capítulo oito, onde Plotino de maneira cosmológica define o tempo como *diástasis zoe*, ou seja, uma distensão da vida. Dependendo da eternidade estamos de uma *distentio animi*, estamos diante de um *fenômeno abissal*.

5 Considerações finais

Notemos a estrita afinidade da vida entre relação e dizer eloquente que, naturalmente, tem como expressão de existência. Logo, a expressão e o parecer terão que vir em concomitância com o ser, noutras palavras, com o aparecer e o dizer: aparecer ser e ser perante de Deus, diante dos outros e para consigo mesmo. Compreende-se este sentido próprio do verbo *confiteri* eloquentemente que almejamos com esta investigação: a eloquência como *solutio*⁸ das *Confissões* de Agostinho de Hipona. Em se tratando da vida, se faz necessário, uma apreciação profunda, não tão somente de seus escritos, mas também de suas vivências que estão intimamente presentes nas nossas próprias experiências do viver.

Procuraremos uma observação atenta da antropologia, psicologia, sociologia e a filosofia de Agostinho que permeiam toda a sua existência sob a lente dos conflitos internos e externos que Agostinho passou em sua vida, dando testemunho vívido na obra as *Confissões*. Todavia, compreende-se que tal referida análise que propomos possui uma

⁸ Cf. Buarque, 1975, p. 1111. *Solutio*, *onis*, s. ap. f.: “Solução”.

acepção maior. Não somente uma análise psicológica, mas sim uma análise metafísica, a saber: do “eu” de Agostinho ao “eu” de todos; do “eu” Agostinho ao “eu” homem; do “eu Agostinho ao “eu” ser humano que se traduz por meio da expressão *imitatio* humano que todos o fazem, justamente, pela condição humana em si. Paralelamente e perfazendo uma reflexão filosófica, o que ocorre na vida de Agostinho so-brevém também na vida de todo ser humano. Em outras palavras, o Bispo de Hipona vivendo paradigmaticamente, mostrando como aquele momento em que ele viveu se manifesta paradigmático outrora na vida de toda a humanidade e, naturalmente, com referências de sentidos múltiplos, diversos e demasiados: medos, paixões, angústias, vi-vências, etc.

Assim, a referida análise pressupõe, necessariamente, um as-pecto moral-teológico e, vice-versa, teológico-moral. Teológico, porque coexistentemente tange a moral, e a moral que se funda no teológico. Assim, uma análise psicológica, metafísica e teológica se revela como tríplice sentido de análise em Agostinho que contida implicitamente e prenhe de sentidos quando menciona o termo *confessiones* (confissões).

Referências

- AGOSTINHO. *Confissões*. Trad. do latim e prefácio de Lorenzo Mammì. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.
- ARISTÓTELES. *Da Interpretação*. Trad. José Veríssimo Teixeira da Mata. São Paulo: Unesp, 2013.
- BUARQUE, Aurélio de Holanda Ferreira. *Novo dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975.
- ROMANO, Claude. *Événement et le temps*. Paris: Presses Universitaires France, 1996.
- S. AURELII AUGUSTINI. *Opera Omnia – editio latina. Confessionum*. Patrologia Latina, v. 32, Città Nuova Editrice e Nuova Biblioteca Agostiniana. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/confessioni/index2.htm>. Acesso em: 04 ago. 2024.

***A aisthesis* e a perspectiva na conjectura de Nicolau de Cusa: a visão sensível e a alteridade como ferramenta filosófica**

Marcus Vinicius Carnivali de Araujo¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.196.04>

1 Introdução

A obra de Nicolau de Cusa é comumente lembrada na tradição filosófica pela sua contribuição e impacto no debate epistemológico e metafísico a partir de sua reflexão sobre a capacidade e os limites do conhecimento humano. Tal reflexão se consolida na formulação do conceito da *docta ignorantia*, estabelecendo um conhecimento que se dá mais precisamente na medida em que, primeiramente, reconhece seus limites. Limites esses que se impõem não só diante daquilo que está além da natureza imediata da realidade (os fundamentos metafísicos), mas que estipulam que todo e qualquer conhecimento é em última instância apenas uma conjectura. Nosso objetivo aqui é demonstrar como, em conjunto com sua formulação epistemológica, Cusa construirá um estudo estético a partir da articulação da perspectiva da visão como uma importante ferramenta no processo de compreensão filosófica. Indicando como esse movimento não se dá num vácuo histórico, mas está

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Ouro Preto (Bolsista CNPq). Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Juiz de Fora (Bolsista CAPES). Licenciado em Filosofia e Bacharel em Ciências Humanas pela Universidade Federal de Juiz de Fora. E-mail: marcuscarnivali@gmail.com

situado em um período de efervescência artística no início do renascimento. Buscaremos assim, indicar a relação que se estabelecerá entre a obra cusana e a pintura de seu tempo apresentando esse movimento na filosofia neoplatônica que valoriza a visão sensível e a alteridade como ferramenta de princípio de conjectura.

A questão que se impõe aqui é: Como podemos pensar a arte no processo de fazer filosófico? Não como uma filosofia que busca definir “o que é arte”. Não nos interessa, nesse momento, definir o que Nicolau de Cusa entende por boa ou má arte, não se trata de uma teoria sobre a criação do objeto em si, mas de um estudo sobre a percepção que ela nos causa. Dessa maneira, remeteremos aqui a uma questão estética no sentido radical do termo *aisthesis*, nos preocupando prioritariamente em como aquele objeto nos toca e não no que o caracteriza propriamente como sendo ou não um objeto artístico.

2 A problemática filosófica

Nos capítulos II ao VI do Livro I do *De Docta Ignorantia*, Cusa nos apresenta a sua complexa definição daquilo que ele conceitua como sendo a Maximidade (*Maximum*), fazendo-a a partir de três fundamentos lógicos. Essa Maximidade que a princípio se situa como uma conjectura sobre o absoluto, desvelar-se-á como sendo associada à própria natureza de Deus².

Os três fundamentos lógicos que definem a Maximidade são³: (1) Nada pode lhe ser maior (afinal, trata-se do Máximo que também contempla a infinitude e sendo infinito não pode ter maior); (2) nada pode lhe ser oposto (pois se assim fosse, lhe faltaria algo); (3) deve ser Uno (pois se fosse múltiplo, cada uma de suas partes seria falta para a outra). Será a partir desses três fundamentos que Cusa chegará a uma

² Cf. Cusa, *De Docta Ignorantia*, I, II, 5.

³ Cf. Cusa, *De Docta Ignorantia*, I, II, 5.

problemática radical: se nada pode ser oposto ao Máximo e estar fora dele, é preciso que na Maximidade também exista o Mínimo, e como deve ser Uno, tem-se que, em Deus Máximo e Mínimo coincidem em uma mesma unidade⁴. É o fim do princípio lógico da não-contradição⁵.

Será para buscar elucidar essa problemática, essa *coincidentia oppositorum*, que Cusa lançará primeiramente o discurso matemático e posteriormente o estético como ferramentas de esclarecimento. Temos portanto a questão que guia nossa presente fala: como, a partir de um objeto artístico com uma perspectiva aplicada, Nicolau de Cusa encontrará uma ferramenta para demonstrar um conceito filosófico metafísico? A partir dessa primeira questão central, podemos pensar outras questões pertinentes a ela, como: qual a relação da perspectiva desenvolvida na arte com essa articulação? Isso é um ponto isolado na filosofia cusana ou é uma continuidade natural do seu pensamento? Como essa relação ajuda no esclarecimento do conceito da comunhão dos opostos levantado no *De Docta Ignorantia*? O quão consciente e intencional é esse uso por Nicolau de Cusa?

Focaremos aqui, principalmente, na questão: como um jogo de perspectiva diante de uma pintura permite a Cusa explicar conceitos que encontram dificuldades em serem compreendidos somente pelo discurso racional. Afinal, como demonstra no início do *De Visione Dei*, a pintura é enviada aos monges como forma de auxiliar na compreensão ao possibilitar um objeto que proporcione uma base de conjectura. Mais precisamente, como descreve Nicolau de Cusa na obra⁶: o conhecimento humano precisa partir de meios humanos que lhe sirvam de base de comparação, do contrário, questões tão elevadas encontram dificuldades de correta compreensão.

Essa noção não é estranha ao pensamento cusano, e não se encontra somente no *De Visione Dei*, mas faz parte das bases da sua

⁴ Cf. Cusa, *De Docta Ignorantia*, I, II, 5.

⁵ Cf. Cassirer, 2001, p. 21

⁶ Cf. Cusa, *De Visione Dei*, *Praefatio*, 5

concepção epistemológica. Como afirma no *De Docta Ignorantia*: o conhecimento não é algo que se constrói por saltos, mas por um processo gradual de aproximação entre aquilo que se conhece e aquilo que se quer conhecer. Dessa forma, um conhecimento é mais ou menos complexo na medida em que necessita de mais ou menos passos de comparação entre aquilo que se conhece e aquilo que se desconhece⁷. Portanto, é preciso que se parta daquilo que se tem acesso. Nesse contexto, dois critérios são fundamentais: a *aisthesis* e a perspectiva.

3 A *aisthesis*

No *De Visione Dei*, Nicolau de Cusa utiliza a relação entre a perspectiva e a sensibilidade para reforçar suas concepções sobre o conhecimento já apresentadas no *De Coniectures* e no *De Docta Ignorantia*, formulando uma nova forma de entendimento filosófico baseada na experiência sensível, na *aisthesis*. Cusa aqui pensa em como a relação sensível desperta, diante de uma pintura, impressões que servem de base para a compreensão de conceitos que escapam a compreensão racional imediata.

Essa relação não se constrói simplesmente diante de uma pintura qualquer. Trata-se de uma obra com uma característica muito específica, tão específica que Cusa faz questão de enviá-la aos receptores de seu texto, do contrário se formaria essa lacuna no processo conjectural que ele pretende estabelecer⁸. Não se trata, portanto, de um quadro escolhido ao acaso, mas de uma pintura específica, tão específica que ele não indica que se busque uma experiência visual semelhante, mas a envia aos monges. Essa especificidade se dá por um efeito de perspectiva apresentada na pintura (entendida aqui no seu sentido de

⁷ Cf. Cusa, *De Docta Ignorantia*, I, II, 15-20

⁸ Cf. Cusa, *De Visione Dei*, *Praefatio*, 10.

“ponto de vista”, um “ver através de” como define Panofsky⁹). Um olho que segue o observador, de forma que, por qualquer ângulo que se olhe a imagem, os olhos passam a impressão de encará-lo. Essa será a chave articulada pelo autor como ferramenta da compreensão sobre os conceitos que são apresentados desde o *De Docta Ignorantia*.

Esse efeito dos “olhos que seguem” não é uma técnica nova e não foi criada na arte renascentista. Na verdade, resquícios desse efeito já se encontram desde a arte grega, entretanto, será no renascimento que essa técnica é aprimorada e sistematizada na pintura¹⁰. A novidade cusana está justamente no uso filosófico de tal técnica, ao se atentar para o fato de como esse impacto sensível é importante para a correta compreensão do conceito filosófico da comunhão dos opostos no infinito. Como Cusa deixa evidente no *De Visione Dei*: a experiência sensível diante daquela pintura se faz essencial.

A sensibilidade como ferramenta de conjectura não é estranha à filosofia cusana. Ela já se encontra desde suas bases, partindo de uma filosofia neoplatônica que remete a nomes como Dionísio Areopagita¹¹, que já enxerga na natureza criada não uma fonte de distração e equívoco, mas um princípio de conhecimento¹². É através da contemplação das coisas sensíveis que somos tocados a compreender a sabedoria na criação. Esse processo não se dá a partir de uma racionalização ascética¹³ diante do mundo, mas de um maravilhamento pelo sensível, de um ato de admiração. A postura de espanto e admiração que Cusa pretende gerar com a pintura no *De Visione Dei* não é, portanto, um rompimento ou uma novidade em sua teoria filosófica, mas uma passagem natural: da admiração que nossa sensibilidade desperta em nosso

⁹ Cf. Panofsky, 1993, p. 31.

¹⁰ Cf. Panofsky, 1993, p. 88, nota 19.

¹¹ Também chamado de Pseudo-Dionísio na tradição filosófica.

¹² Para isso, sugerimos as obras de Dionísio: *A Hierarquia Celeste* e *Teologia Mística*.

¹³ Essa racionalização ascética é entendida aqui como uma postura que busca se afastar das impressões causadas pelos órgãos sensíveis, tomando-as como uma distração para a atividade intelectual vista como superior.

intelecto pela contemplação da natureza agora aplicada na admiração diante da pintura¹⁴.

É interessante notarmos como um dos argumentos apresentados no *De Coniectures* para fundamentar a ideia de que nosso conhecimento nunca pode ser totalizante (base para a *docta ignorantia*) passa pela ideia da alteridade diante de diferentes pontos de vista frente a um mesmo objeto, ou seja, não o conheço em sua totalidade, apenas em uma parte, apenas a partir de uma perspectiva¹⁵. A base para a conjectura cusana se dá pela noção de alteridade, da ideia de que cada indivíduo possui uma percepção sobre a realidade. Panofsky aponta na obra *Arquitetura gótica e escolástica* como o pensamento do século XIV, afastando-se do platonismo afasta-se também da noção dos fundamentos universais¹⁶. Será nesse contexto que a filosofia cusana retomará a ideia da essência platônica Una, mas esse retorno não se faz como uma negação absoluta dos debates que o precedem. Enquanto a ideia do absoluto retorna em Cusa pela essência Una e Indivisível, em nossa percepção sobre o mundo a subjetividade se faz manifesta e nosso conhecimento sobre a Verdade não se dá com o mesmo grau de precisão que se encontra no Princípio Divino. Como nenhuma de nossas conjecturas abraça totalmente a Verdade, cada uma delas carrega seu próprio grau de precisão incompleta e dependente do “ponto de vista” do observador.

É importante que fique claro o que significa essa constatação dos limites do conhecimento em Cusa e a impossibilidade de se atingir uma verdade completa e definitiva sobre um objeto de estudo: não se trata de um relativismo ingênuo. Existem sim diferentes graus de maior ou menor precisão, entretanto seu sistema é mais aberto para a noção de que duas perspectivas distintas podem carregar em si graus

¹⁴ Cf. Cusa, *De Visione Dei, Praefatio*, 15.

¹⁵ Como demonstrado no exemplo do rosto na obra *De Coniectures* (Cf. Cusa, *De Coniectures*, I, XI, 57).

¹⁶ Cf. Panofsky, 2001, p. 9.

de verdade. O importante é somente saber que nenhum deles será semelhante a Verdade plena.

Como traz no *De Docta Ignorantia*, da mesma maneira que um polígono nunca será um círculo perfeito, por mais ângulos que ele possua, o mesmo se dá com nossas conjecturas com relação a Verdade¹⁷. Ou seja, podemos nos aproximar da Verdade. Em uma comparação matemática simples: um triângulo sobreposto a um círculo irá tocá-lo em apenas três pontos, já um cubo, sobreposto a esse mesmo círculo, irá tocá-lo em quatro pontos, um octógono tocaria esse círculo em oito pontos, e assim sucessivamente. Podemos perceber aqui, como o octógono se aproxima mais do círculo do que o cubo e o triângulo. Quanto mais ângulos a figura possui, mais próxima será do círculo, mas nunca se igualará a este. Da mesma forma se dão nossas conjecturas, podemos refiná-las (dando-lhes mais pontos de toque com a verdade), mas nunca atingiremos a totalidade do conhecimento (a conjectura nunca vai sobrepor a Verdade totalmente, da mesma forma que o polígono nunca irá sobrepor perfeitamente o círculo).

Da mesma maneira, essa constatação de que não se pode atingir um conhecimento definitivo, não implica em um desincentivo a sua busca, pelo contrário. Não se trata de negar o conhecimento, mas de estabelecer que nunca estamos diante de uma Verdade Absoluta atingida pela nossa razão, intelecto ou sensibilidade, visto que os mesmos são, como nossa natureza, limitados.

Essa noção da alteridade trazida no *De Docta Ignorantia* será também fundamental para o desenvolvimento da questão a ser elaborada no *De Visione Dei*, pois será a partir dessa raiz de alteridade, fundada na constatação de que diferentes pontos de vista podem suscitar graus de verdade, que culminaremos na articulação da percepção dos observadores diante do olhar que tudo vê para explicar, a partir do jogo de perspectiva, o conceito da comunhão dos opostos na Unidade.

¹⁷ Cf. Cusa, *De Docta Ignorantia*, I, I, 10.

4 A pintura, a perspectiva e o renascimento

Não existe um registro preciso sobre qual seria exatamente a pintura enviada por Cusa junto ao texto do *De Visione Dei* aos monges beneditinos, e tudo o que ele descreve sobre ela é bastante superficial no texto: indica-se apenas que se trata de um retrato do rosto de Deus com um efeito nos olhos que causa a impressão de seguir o observador. Arianne Conty, em seu artigo *Absolute Art: Nicolas of Cusa's De Visione Dei*, nos apresenta algumas especulações de como poderia ser a imagem enviada por Cusa¹⁸. Nenhuma delas pode ser definida como representando precisamente a pintura que o filósofo utiliza, entretanto elas nos permitem ter uma noção do que Nicolau de Cusa, e os monges aos quais ele envia a imagem, poderiam ter diante de si. Dentre elas quatro nos chamam mais a atenção, pois apresentam rostos que olham diretamente para o observador.

Existe um ponto de interesse em se pensar o quanto a efervescência artística do período do renascimento e principalmente do redescobrimto e aprimoramento da técnica perspectiva no fim da arte gótica contribuem para o pensamento cusano. Quanto a isso um questionamento pode ser feito: Nicolau de Cusa reforça a ideia de perspectiva desenvolvida na arte de seu tempo, ou sua interpretação diante do quadro se contrapõe a ela?¹⁹ Segundo a interpretação da contraposição, Nicolau de Cusa inverteria as bases da perspectiva linear da pintura ao fazer com que o olhar considerado na obra não seja o do observador, mas o do objeto observado²⁰. Essa interpretação, reforçada por Clifton Olds²¹, nos parece se basear na ideia de que a perspectiva renascentista se desenvolve a partir da ideia da fixação de um ponto de vista diante

¹⁸ As imagens se encontram em: Conty, 2012, p. 469-474.

¹⁹ Cf. Conty, 2012, p. 464-465.

²⁰ Cf. Conty, 2012, p. 464-465.

²¹ Cf. Conty, 2012, p. 465, nota 6.

da pintura. Quando Cusa propõe que se olhe para o quadro de diferentes ângulos, ele nos pareceria estar se contrapondo a essa ideia.

Como sabemos pela leitura do *De Visione Dei*, Cusa não somente envia a imagem acompanhada de uma reflexão sobre ela, ele propõe que os monges realizem uma experiência estética diante da pintura, descrevendo detalhadamente comandos para que tal experiência seja realizada. Cusa instrui que os monges pendurem o quadro na parede, se reúnam em grupos, realizem uma série de movimentos diante dele, troquem opiniões sobre a impressão que o quadro lhes causa, etc, tudo precisamente detalhado no texto²². A intenção no fim é fazer com que os observadores tenham a percepção sensível de que o quadro parece olhar para cada um deles individualmente ao mesmo tempo em que olha para todos, que parece mover seu olhar ao mesmo tempo em que parece mantê-lo imóvel.

Por mais que me pareça interessante pensar em Nicolau de Cusa como esse “revolucionário estético”, tendo a discordar dessa interpretação de que sua postura é oposta a técnica da perspectiva renascentista. De fato, as bases da técnica perspectiva desenvolvida no renascimento a partir do “ponto de fuga” se dão pelo observador posto frente a uma imagem. É a partir do ponto onde o olhar do observador atinge a imagem que o ponto de fuga é delimitado. Entretanto, não acredito que essa questão era vista pelo artista do renascimento como uma “solidificação” do ângulo em que se pode olhar uma pintura.

Essa relação estática entre observador e imagem, em que o observador precisa se manter em um ponto fixo e predeterminado pelo criador da arte se dá mais para objetos em três dimensões, como a escultura e a arquitetura, do que para a pintura. Em uma explicação breve: ao nos movermos ao redor de um objeto em três dimensões, nosso ângulo com relação a esse objeto se altera da mesma maneira que o ângulo desse objeto com relação a nós também se modifica

²² Cf. Cusa, *De Visione Dei*, *Praefatio*.

proporcionalmente. A imagem nas duas dimensões da pintura é fixa, mesmo o observador diante dela não o sendo²³. É justamente esse contraste que causa o efeito dos olhos que seguem, a “sutil arte da pintura” destacada e explorada por Cusa na pintura no *De Visione Dei*.

Diante da bidimensionalidade da pintura, os monges caminham ao redor dela sem alterar significativamente a relação do ângulo dos olhos enquanto a relação com o quadro pendurado se altera. Dessa maneira os olhos que são projetados na imagem com o objetivo de encerrar o observador seguem encarando-o mesmo que esse se mova para um ponto totalmente oposto ao anterior. Com isso, mesmo dois observadores situados em posições opostas diante do quadro terão a sensação de que o olhar olha para ele e apenas para ele. Trata-se precisamente do efeito que Cusa espera que os seus observadores experienciem: os opostos unidos nesse olhar.

É a partir desse olhar que se move e permanece fixo que Nicolau de Cusa estabelece o impacto sensível que desperta a compreensão filosófica. O olhar na imagem se comporta tal como o Princípio Divino que está além de qualquer oposição. E é essa experiência sensível que permite a compreensão ao aplicar-lhe a correta análise do intelecto²⁴.

Cusa portanto, como dissemos acima, aplica a relação do observador/observado, função que está na raiz do fundamento da perspectiva renascentista, considerando que uma imagem é desenvolvida com o ângulo de quem a observa sendo levado em conta. Cusa aplica a arte e suas especificidades para construir um processo de conjectura filosófica.

²³ Sobre esse efeito sugerimos a breve explicação de Clark no texto *Why do the eyes in paintings seem to follow you sometimes?* Publicado em 2008 no *HowStuffWorks*.

²⁴ Cf. Cusa, *De Visione Dei*, VI, 17.

5 Considerações Finais:

Buscamos apresentar aqui como Nicolau de Cusa faz uso consciente da sensibilidade estética da pintura como ferramenta de conjectura filosófica. Não se tratando de um movimento realizado ao acaso, afinal, Cusa faz questão de que aquela experiência gerada por aquele quadro em específico seja experienciada pelos receptores. Buscamos também apresentar alguns dos pontos de relação que podem ser traçados entre o pensamento cusano e a arte de seu tempo. Nosso objetivo foi, portanto, demonstrar que a obra *De Visione Dei* não se constitui num vácuo estético, nem é uma obra que se afasta das bases da filosofia de Nicolau de Cusa, mas que serve como ferramenta para se pensar a relação entre arte e filosofia de um período.

A interpretação sensível que Nicolau de Cusa projeta sobre a imagem, articulando a perspectiva como base para a reflexão, se dá no contexto dessa nova visão sobre uma obra de arte que considera não somente a pintura, mas o observador diante dela. Pensamento esse que está na raiz da sistematização da perspectiva desenvolvida no renascimento. Uma visão que não pensa o objeto artístico como algo separado daquele que o observa, mas como uma relação de “observador/observado” que se manifesta na raiz da perspectiva artística.

Referências

CASSIRER, Ernst. *Indivíduo e Cosmos na filosofia do renascimento*. Tradução do alemão: João Azenha Junior; tradução do grego e do latim: Mario Eduardo Viaro. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CLARK, Josh. Why do the eyes in paintings seem to follow you sometimes? *HowStuffWorks*, 21 de Fev. de 2008. Disponível em: <https://entertainment.howstuffworks.com/arts/artwork/eyes-in-painting-follow.htm#pt1>. Acesso em: 28/06/2024.

CONTY, Arianne. Absolute Art: Nicolas of Cusa's *De Visione Dei*. *Religion and the Arts*. 16, 2012, p. 461-487.

- NICOLAI DE CUSA. De Coniectures. In: *Opera Omnia Volumen III*. Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1932.
- NICOLAI DE CUSA. De Docta Ignorantia. In: *Opera Omnia Volumen I*. Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1932.
- NICOLAI DE CUSA. De Quaerendo Deum. In: *Opera Omnia: Tomus IV, Opuscula I*. Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1959, p. 11-35.
- NICOLAI DE CUSA. De Visione Dei. In: *Opera Omnia Volumen VI*. Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1932.
- NICHOLAS OF CUSA. De Coniectures (On Surmises). Tradução: Jasper Hopkins. *Complete philosophical and theological treatises of Nicholas of Cusa*: Volume One, p. 160-297. Minnesota: The Arthur J. Banning Press, 2001.
- NICOLAU DE CUSA. *A douta ignorância (De Docta Ignorantia)*. Tradução: João Maria André. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003;
- NICOLAU DE CUSA. A busca de Deus (De Quaerendo Deum). Tradução: Pedro Calixto e William Davidans Sversutti. *Revista Perspectiva Filosófica UFPE*, Pernambuco, v. 49, n. 1, p. 400-449, 2022. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/perspectivafilosofica/article/view/253154>. Acesso em: 24/10/24
- NICOLAU DE CUSA. *A visão de Deus (De Visione Dei)*. Tradução: João Maria André. 2ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998;
- PANOFSKY, Erwin. *A perspectiva como forma simbólica*. Tradução: Elisabete Nunes. Lisboa: Edições 70, 1993.
- PANOFSKY, Erwin. *Arquitetura gótica e escolástica: sobre a analogia entre arte, filosofia e teologia na Idade Média*. Tradução: Wolf Hörnke; edição e pós-fácio de Thomas Frangenberg. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA. *A Hierarquia Celeste*. 1 ed. Campinas, SP: Ecclesiae, 2019.
- PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA. *Pseudo Dionísio Areopagita: Teologia Mística* [ed. bilingue grego/port.]. Versão do grego e estudo complementar por M. A. S. Carvalho. Mediaevalia: textos e estudos. Porto: Fundação Eng. Antonio de Almeida, v. 10 (1996), novembro, 2015. Disponível em: <https://ojs.letras.up.pt/index.php/mediaevalia/issue/view/59>. Acesso em: 30/10/2024.

Conhecimento de si no Livro X das *Confissões*: Deus *Suposto-Saber*

Marcos J. Leal¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.196.05>

1 Introdução

Agostinho de Hipona se insere no contexto da antiguidade tardia, já no império romano, durante o período em que se estabeleceu o paradigma teológico judaico-cristão do Ser Absoluto, Uno e criador do universo. A obra *Confissões* foi redigida pelo hiponense no momento de maturidade do seu pensamento, quando houve sua ascensão ao cargo de bispo de Hipona, na África. Como o título sugere, o texto se passa em primeira pessoa, onde o autor põe-se a narrar aspectos relevantes de sua história até atingir a conversão à vida cristã, examinando a si mesmo, a partir dos acontecimentos de sua vida. *Confessio fidei*, *confessio peccati* e *confessio laudationis*², realiza um misto de recordação dos pecados, louvor e profissão da fé. Uma análise filosófica da existência, onde o hiponense engaja seus ouvintes e leitores no sentido da Verdade, que é Deus, revelando por seu método o desejo de curar a alma através da inversão do princípio socrático “conheça-te a ti mesmo”, pelo clamor

¹ Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal de Juiz de Fora; bacharelado em Psicologia pela Faculdade Metodista Granbery. E-mail: marcos.jseleal@gmail.com

² Respectivamente, Agostinho realiza os atos de profissão da fé em algo transcendente; de recordação e de reconhecimento de si enquanto pecador; e, de louvor e agradecimento àquele que concede a iluminação e a graça à humanidade.

dialético à Verdade: “Que eu te conheça, meu conhecedor, que eu te conheça como sou conhecido” (Agostinho, *Confissões*, p. 254), para o qual se exige a pessoalidade e a palavra como intermédio para o conhecimento.

Por conseguinte, a Verdade, que desde o *De Magistro*³ é conferida na interioridade, é almejada nas *Confissões* no sentido de promover uma saída da condição de ignorância e da dispersão do *Eu* nas coisas do mundo, com intento de retorno à unidade da sabedoria divina.

Deste modo, ilustra-se na compreensão agostiniana uma perspectiva ontológica para a condição de Ser do humano sobre a Terra: trata-se da não participação plena do homem em relação à Verdade, que lhe é velada, como um enigma, e pela qual se apresentam toda sorte de experiências e objetos que aprazem e deleitam os apetites humanos, que anseiam serem satisfeitos. Em suma, referindo-se à possibilidade humana de realizar-se, sua satisfação ou sofrimento segue-se em acordo com a lógica da aproximação e do afastamento do homem em relação à Verdade, pela qual tudo se ordena⁴. Assim, no enigma da verdade, cuja presença é signo de um Ser pleno e auto-satisfeito, a condição humana é somatizada pelo desejo e pelos prazeres temporais. Uma condição existencial, portanto, caracterizada pela incompletude, pela falta, pelas marcas do pecado e pela morte; situada em um mundo cuja realidade do pecado o constitui enquanto terreno de provação e de tentação constantes.

É essa relação entre sujeito e Verdade, e o que a ela se interpõe enquanto realização ou sofrimento, que se trata de verificar a partir do Livro X das *Confissões*, que tem a distinção de consistir em uma confissão acerca do momento presente no qual se encontrava Agostinho: tempo oportuno de um discurso que já por um longo tempo se engajou nas vias de representação da experiência do *Eu*, que agora não se

³ Cf. Minghetti, 2009.

⁴ Cf. Vahl, 2016, p. 17.

apresenta senão como um trabalho⁵. Portanto, a hipótese a se investigar busca saber se o âmago do que Agostinho desenvolve em sua caracterização ontológica do sofrimento humano, para a qual o bispo prevê uma forma de cura, pode ter se mantido influente dezesseis séculos depois, de maneira invertida, talvez como uma elipse, por exemplo, na psicanálise lacaniana. Campo onde a relação do sujeito com a Verdade é novamente posta em jogo como o enigma do gozo e de sua satisfação. Neste sentido, a frase lançada por Agostinho: “Eu certamente, Senhor, trabalho nisso e trabalho em mim mesmo: tornei-me para mim uma terra de dificuldades e suor.” (Agostinho, *Confissões*, p. 271) ressoa com o que Lacan (1983) afirma sobre a entrada em análise, e que justifica a delimitação do problema ao qual se lança esta pesquisa:

É preciso que o discurso prossiga por um tempo suficientemente longo para aparecer inteiramente engajado na construção do ego. A partir de então, pode, de uma só vez, vir a se resolver naquele para o que se edificou, isto é, o mestre. Ao mesmo tempo, ele cai em seu valor próprio, e não aparece mais senão como um trabalho (Lacan, *O Seminário: Livro 1*, p. 325).

Em decorrência, a natureza desta hipótese de pesquisa impõe certas distinções metodológicas, a fim de que não se corra o risco de fazer de Agostinho um psicanalista medieval ou de Lacan um excelente retórico metafísico. Apesar da psicanálise inaugurada por Freud consistir em um campo de atuação eminentemente clínico, e de que o próprio Lacan venha a insistir que seu trabalho se dirige à esta esfera, o retorno à Freud e o desenvolvimento feito pelo francês em seu ensino acerca da psicanálise é marcado, desde o princípio, por uma aproximação da conceitografia analítica à tradição filosófica, retomando conceitos como Verdade, Razão, Sujeito e Dialética, o que Iannini (2009)

⁵ Cf. Novaes; Ayoub, 2009, p. 24: “O final do Livro X é uma apresentação meticulosa da distância que um homem tem de si mesmo [...] Narrar a própria vida não propiciou uma reconciliação. O narrador foi descobrindo a distância que tinha não apenas de Deus, mas também de si mesmo”.

aponta ser motivado pela necessidade de afastar a psicanálise do domínio da psicologia, enraizada no paradigma do realismo tecno-científico. Isto, além do fato de ambas tradições, tanto a filosófica quanto a psicanalítica, vincularem-se no sentido de que visam compreender o ser e o sujeito humano em suas relações, talvez proporcione a possibilidade de aproximação e diálogo entre Lacan e Agostinho, nesse caso, principalmente a partir das *Confissões* e do trabalho sobre o conceito de amor e de sabedoria.

Assim, embora seja aparente o vínculo entre psicanálise e filosofia, é costume que comentadores da teoria freudo-lacaniana retomem com maior constância o vínculo desta para com o pensamento moderno, o que não reduz a significância do pensamento agostiniano para Lacan, que se valeu do hiponense, por exemplo, para distinguir a função da palavra, sendo a linguagem fundamental tanto para suas premissas teóricas, quanto para o estabelecimento de seu procedimento terapêutico.

Contudo, é necessário considerar que por não ser filósofo e por estar às margens da academia, o retorno de Lacan à filosofia não se faz com critérios rigorosos e em respeito à demarcação de certas fronteiras disciplinares: a filosofia lhe fornece apoio, serve de contraste e concede balizas para sua prática de imersão intelectual, representando um desafio aos pesquisadores do assunto⁶. Por conseguinte, impõe-se a retomada da letra agostiniana no que ela pode desvelar acerca do espírito: de sua dinâmica e o endereçamento de seu destino. A compreensão da proposta agostiniana vincular-se-á a passagens de textos do Lacan, em variados capítulos, dos quais aqui se destacam: *A Função da Palavra na Transferência*, in: *Seminário Livro 1* (1986); *Da mais-valia ao mais-de-gozar*, in: *Seminário Livro 16* (2008); *Seminário Livro 17: O avesso da Psicanálise* (1992); *O Seminário Livro 20: mais, ainda* (1985); e, *A coisa freudiana*, in: *Escritos* (1998).

⁶ Iannini, 2009, p. 27.

Logo, se a confissão está instituída e logra um saber, e mesmo antes de Agostinho já compunha o ritual de adesão à promessa de cura do cristianismo⁷, a que saber sua prática remeteria senão a uma perícia diante do sofrimento? Questão que nos indica o objetivo deste estudo: investigar o estabelecimento da confissão como meio de acesso à cura e, também, os limites aos quais se chega quando por intenção tenta-se conhecer a si mesmo.

2 Preâmbulo: o Ato da Verdade e o Sentido da confissão

Meu pensamento não é regulável a meu bel-prazer, acrescentemos ou não o infelizmente. Ele é regulado. Em meu ato, não almejo exprimi-lo, mas causá-lo. Porém não se trata do ato, e sim do discurso. No discurso, não tenho que seguir sua regra, e sim que encontrar sua causa. Lacan, *Seminário: Livro 16*, p. 13.

O ato que instaura o início das *Confissões* é o louvor: é o reconhecimento da grandeza divina diante das criaturas, que encarnadas na figura de Agostinho, dirigem-se a Deus invocando-lhe como que no desejo de unir-se ao completo bem — de restaurar a alma que, situada em um ser para a morte, dispersa no mundo e em constante tentação, encontra-se em ruínas. Ruínas de uma estreita ignorância para a qual se busca a salvação⁸. Busca-se o desvelar da palavra divina, o verdadeiro veredito acerca dos enganos e maldades. Louvar é o ato de não calar o amor perante a obra de Deus, que a tudo preenche⁹, ao passo que confessar não pode exprimir-se como outra coisa além da injunção

⁷ Neste sentido, Foucault (2020, p. 63) aponta que “É preciso compreender, então, que o catecúmeno devia fazer o exame de sua vida passada, recordar suas faltas, e relatar a confidência seja ao bispo, seja àquele que tinha o encargo de guiá-lo? É possível. E os textos mais tardios se prestam ao entendimento de que nessa época, antes do batismo, aquele que o solicitava tinha de fazer, junto ao bispo ou ao padre, um ato particular no qual “confessava” seus pecados.

⁸ Cf. Agostinho, *Confissões*, p. 40.

⁹ Id., p. 39.

de não se calar sobre si mesmo, em si mesmo fruto criado pelo amor inerente à divindade, a quem se trata de ouvir e ascender.

Neste sentido, expõe-se o louvor como ato que inaugura a obra agostiniana, ato no qual seu pensamento é causado e, portanto, destinado às consequências que lhe encontram: o movimento perfurante de Agostinho sobre sua alma, juíza interior com a Verdade, da qual parte a permissão da narrativa: “deixa, contudo, que eu fale, porque é à tua misericórdia que falo, não a um homem que possa rir de mim” (Agostinho, *Confissões*, p. 41). Disto destaca-se uma sugestão: se o ato agostiniano é possível e põe em causa seu pensamento, ele só é possível pois, antes dele, há o *Verbum*, o princípio do Universo. Como aponta Lacan (1992), assim, ao menos as leis já se situam em um campo articulado de sentido e possibilidade¹⁰, de modo que o *Verbum* se apresenta como princípio da possibilidade narrativa que nele busca o sentido de sua experiência existencial:

Quando a alma se pensa, ela se dobra sobre si mesma, e então se produz uma trindade, na qual já se pode perceber o que seja o Verbo. Este recebe sua forma no ato mesmo do pensamento. A vontade enlaça esse verbo à memória. E é aí que de preferência é preciso reconhecer a imagem que procuramos (Agostinho, *Confissões*, p. 459).

Com efeito, a imagem que se trata de reconhecer é a imagem da Verdade, da trindade divina, impressa enquanto estrutura da alma humana, motivo pelo qual o bispo de Hipona se engaja nas profundezas de sua interioridade. Neste sentido, aquilo que Agostinho expõe na *A Trindade*, livro XIV, serve-nos aqui à compreensão das *Confissões*, pois a busca pela imagem e semelhança da Verdade refere-se à capacidade humana de lembrar-se de si, entender-se e amar-se, e a essa mesma estrutura da alma deve-se a possibilidade de aquisição da sabedoria. Nestes termos, as marcas do pecado inscritas na criatura humana, cuja

¹⁰ Cf. Lacan, *O seminário: Livro 17*, p. 118

incompletude admite que a alma se movimente em sentidos opostos¹¹, faz da Verdade, do verdadeiro ordenamento do amor, um enigma propriamente humano; um enigma que concerne a cada pessoa individualmente, já que a vontade é uma força que aflige a todos, mas a cada um de maneira particular, fazendo da tarefa de ordená-la um trabalho do *Eu* sobre si mesmo e sobre suas disposições afetivas¹².

Assim, justamente por configurar-se como um enigma vivido de maneira intimamente pessoal, Agostinho implica-se em uma dialética no sentido clássico, em que o discurso só pode mover-se por dentre as incertezas, interrogando-se. O hiponense, portanto, conceitualiza sua experiência, engaja-se na investigação do que lhe determina e o constitui enquanto *ego*: interpela-se acerca da natureza da *mens*, destino da autognose. Diante dos olhos de Deus, não só este configura-se como um mistério, mas também o próprio *Eu*, fraco demais para perceber-se enquanto totalidade¹³. É por isso que pretende saber sobre a vida, esta que experimenta em si, mas cujos consortes de sua mortalidade participam; corruptível, quer estar na Verdade, nesta em que se crê e que se trata não só de conhecer, mas de interrogar, de pô-la como causa, em causa, no sentido da narrativa confessional. Não basta, para isto, a invocação, desejando habitá-la é preciso distingui-la, é preciso saber onde a Verdade não está, para saber o que ela ordena e o que deseja. O sentido dialético de seu ato, portanto, busca a capacidade de julgar, volta-se à justiça, mas atua no confronto interpelativo entre o *Eu* e a *Lei*, cuja causa é a Verdade.

Este é o sentido que nos permite alcançar o passo inicial dado por Agostinho no Livro X das *Confissões*. Um passo que parece ser dado para trás, em que já tendo realizado seu trabalho de recordação,

¹¹ Vahl, 2016, p. 22.

¹² Brown, 2002, p. 205-206.

¹³ Diz Agostinho: “Mas tu, *Senhor meu Deus*, escuta, olha e vê e tem misericórdia e me cura, eu, que perante teus olhos tornei-me uma questão para mim mesmo, e essa é minha doença” (Agostinho, *Confissões*, p. 290)

questiona qual fruto se pode esperar de um ato confessional como este que ele realiza. Agostinho o faz, segundo suas palavras, para desnudar o abismo da consciência diante da Verdade. Pelas “palavras da alma e o clamor do pensamento” (Agostinho, *Confissões*, p. 255) busca-se a palavra de Deus com intuito de conhecer a si mesmo enquanto partícipe do mundo e da história, de curar-se das enfermidades através do esclarecimento concedido pelo médico interior, que por tudo saber, não experimenta as derrisões da vontade, nem o enigma da potência e do desejo.

Agostinho confessa, mas o faz não apenas em seu íntimo, realiza uma obra: não profere em vão suas palavras, e se as publica e dedica-as aos seus irmãos, parece, pois, que o faz pelo desejo de ensinar-lhes algo: no mínimo, para que aqueles que o escutam prossigam por entre seus passos, aqueles que confiam na verdade de seus relatos.

Assim, se esta interpretação tem algum valor, outro não é além de observar na obra agostiniana uma intenção que a prolonga para além dos séculos. Agostinho parece prescrever a confissão como método de cura, uma forma de investigação da alma, sumariamente: uma *therapeutiké*, em sentido grego. Não uma terapia, uma forma de prestar cuidado aos outros, mas a *arte de escolher o método adequado para se dirigir o cuidado das doenças*¹⁴. A confissão, portanto, é o método que se volta à alma, que lhe expõe o essencial de seu desejo e que opera por dentro as disjunções de um *Eu* enfermo, cujo *pathos* remete tanto a condição ontológica quanto individual, afligida pela incompletude da vontade que, mesmo sendo uma, não é plena¹⁵.

¹⁴ Cf. Rezende, 2010.

¹⁵ Cf. Agostinho, *Confissões*, p. 215.

3 Sofrimento que faz falar e a Verdade que faz existir: as Confissões como *Therapeutiké*.

Para conduzir a presente discussão ao seu segundo momento e discernir o que caracteriza a confissão agostiniana como método, cabe conceber o *principium* em torno do qual vem a emergir o pensamento filosófico judaico-cristão onde se inseriu Agostinho, e que levou autores como Hegel (2008) a identificarem no período romano-medieval o surgimento histórico da ideia de personalidade interior. Conforme Gilson (2016), essa transformação no pensamento humano está intrinsecamente relacionada à teologia, isto na medida em que Deus passa a ser designado como aquele que é o que é, ou seja, aquele cuja existência é absoluta e idêntica a si mesma. É o Ser enquanto ato puro, onde não há possibilidade do apostó à suma existência, onde querer, poder e realizar identificam-se em um mesmo plano. Nesta medida, portanto, ainda concluindo em acordo com a posição de Gilson (2016), dado que a causa suprema é postulada como o “Ser que simplesmente É”, a revelação teologal do cristianismo acaba por determinar a existência como a camada mais fundamental da realidade.

Neste sentido, diante do empreendimento agostiniano, principalmente em sua elaboração panegírica do fenômeno abissal que marca a existência humana em relação a si mesma que esta tem para com aquilo que a constitui, Mammì (2017) aponta para algo que complementa a percepção hegeliana sobre o surgimento de um *Eu* dotado de personalidade, pois este *Eu* biográfico “Quando surge, no final da Antiguidade, é no registro da doença” (Mammì, 2017, p. 25), registro análogo àquele em que Lacan situa a descoberta freudiana, pois: “[...] isso fala, e sem dúvida o faz onde menos seria de se esperar, ali onde isso sofre” (Lacan, *Escritos*, p. 414).

Entendida no cristianismo como criatura, o sujeito humano não participa do modo de Ser daquele que a criou. A existência humana assim configurada é um derivado do modo de Ser do Ser Absoluto e,

como tal, dele descende e a ele se volta, pois deseja acessar o gozo da sublime realização, da satisfação completa do ser. Em suma, busca-se o gozo de um bem tal que, em sua posse, a incompletude que marca o constante movimento da vontade humana reste plenamente satisfeita¹⁶.

Assim, apesar de o alvo direto da interpretação que aqui se tece ser o Livro X das *Confissões*, para pôr em voga o retrato da interioridade examinada por Agostinho convém recorrer ao Livro VIII da mesma obra, onde o hiponense narra o momento derradeiro de sua adesão ao cristianismo e reflete sobre o funcionamento da vontade na alma humana. Neste caso, o bispo de Hipona vê-se diante de um desafio: é necessário pensar a existência da vontade (e da possibilidade de querer e praticar tanto o bem quanto o mal) sem pressupor uma dualidade de substâncias que contradiga o princípio judaico-cristão do Ser-Uno-Absoluto. Por conseguinte, para a perspectiva agostiniana não é possível pensar a existência de duas vontades, uma boa e outra má. Como faculdade do espírito, é necessário pressupor uma mesma vontade que, contudo, não é plena de si mesma:

[...] era eu que queria, e era eu que não queria: era eu. Mas nem plenamente queria, nem plenamente não queria. Por isso lutava comigo mesmo e me dissociava de mim mesmo, mas essa dissociação, ainda que fosse contra a vontade, não revelava a existência de uma mente de outra natureza, e sim meu castigo (Agostinho, *Confissões*, p. 216-217).

Colige-se deste relato trazido por Agostinho a imagem de uma interioridade aflita, onde o conjunto de sofrimentos aos quais os homens se veem lançados devem-se a um conflito vivido no âmbito próprio do *Eu*. Desta feita, a origem dos sofrimentos que concernem ao espírito humano e que o discurso confessional examina para que possam se curar, desvelam, na pena agostiniana, tanto um movimento de

¹⁶ Costa, 1998, p. 488.

luta e cisão intrínsecos à alma humana, como seu horizonte intangível de busca por um gozo sublime. A vontade encontra-se entre uma dívida divina concedida à humanidade e, além, como motivo pelo qual o ordenamento segundo a natureza configura-se como uma dificuldade. Como *dom*, a vontade permite a liberdade humana; como “castigo”, ela inflige sobre o *Eu* as perturbações da alma, impelindo-a a um movimento exteriorizante, cuja consequência é a desagregação do *Eu* no deleite de falsas imagens do gozo que é o da Verdade. Conforme Agostinho:

Há um gozo, com efeito, que não é concedido aos ímpios, mas àqueles que te cultuam desinteressadamente, cujo gozo tu mesmo és. Essa é a vida feliz [...] Quem pensa que seja outra busca outro gozo, e não o verdadeiro. *Contudo, a sua vontade não renuncia a uma imagem qualquer de gozo* (Agostinho, *Confissões*, p. 277-278. Grifo nosso).

Destarte, nada justifica de modo mais salutar o motivo pelo qual as pessoas veem-se em uma procura incessante por satisfação que não a condição de incompletude. Contudo, há uma pluralidade infindável de modos pelos quais o desejo humano pode deleitar-se, o que Agostinho esclarece ao ponderar que amar o prazer obtido pelo desfrute das belas criações é ter desejo por um gozo perecível, por aquilo que é mortal como o homem e que, conseqüentemente, não permite a plena satisfação que se espera de uma vida feliz. O desejo de curar-se do sofrimento em que nos lançamos quando agrilhoados à realidade mundana, por sua vez, é o desejo que conduz ao amor pela Verdade, por algo que não se pode possuir senão em potência. Trata-se, como a passagem inicial do Livro X demonstra, da necessidade de uma prática que convirja à Verdade, uma prática reflexivo-narrativa: “Quero praticá-la diante de ti em meu coração pela confissão, e diante de muitas testemunhas pelos meus escritos” (Agostinho, *Confissões*, p. 254).

Com efeito, no contexto em que se inseriu Agostinho, a lei de unidade do Ser concedeu-lhe o princípio segundo o qual o *Eu* deve ser

apreendido. Não basta apenas a tomada de si e dos outros, pessoalmente, como indivíduos. A unidade prefigura o desejo do *Eu* de fazer-se representável, de tornar-se conhecido, de superar os infortúnios da existência anímica. Nas palavras de Agostinho diante da percepção dos males que lhe afligiam a mente: “Já a conhecia, mas dissimulava, recalava e esquecia” (Agostinho, *Confissões*, p. 212), fugindo da verdade acerca de si mesmo com horror e angústia diante das inclinações de seu *Eu*: este, que é o meio para fala, que despedaçado toma a palavra, e que inteiro se presta a não a ouvir¹⁷.

Desta forma, para Agostinho a autognose emerge como uma aposta na possibilidade de superação do enigma em torno do qual se esconde o sentido da existência humana, cujo sofrimento, de algum modo relacionado à Verdade, exige um confronto do *Eu* para consigo. O discurso proferido em confissão, portanto, na medida em que expressa o desejo do *Eu* de conhecer-se a si mesmo, de interrogar-se sobre as causas de seus males e de seu bem, é modulado em um processo dialógico, com intuito de entregar-se à Verdade, para qual o que o *Eu* é já é um saber manifesto, na esperança de que, tomando posse da alma, a Verdade esclareça-o quanto aquilo sobre o que se deve destinar o amor, permitindo conhecer a justiça e a regra pela qual a natureza se ordena. Diz-nos Agostinho: “Esta é minha esperança, por isso falo e daquela esperança gozo, quando gozo saudavelmente” (Agostinho, *Confissões*, p. 254).

Chama atenção nas palavras de Agostinho aquilo que ele situa como efeito da esperança, pois *por isso* ele *Fala*, revelando não só qual o verdadeiro desejo a se esperar, mas, também, em que sentido emprega as palavras em sua narrativa. É o uso consequente da palavra que se interpõe entre o homem e aquilo que lhe convém como gozo; é ela que pode remeter ao enigma do desejo, para o qual o único horizonte de contentamento é dado pela morte. Como o hiponense aponta ainda no

¹⁷ Cf. Lacan, *Escritos*, p. 428.

Livro I de sua obra, tornar-se falante não é uma aquisição feita pela criança por instrução sistemática dos adultos, mas um esforço próprio para manifestar os sentimentos e requisitar atendimento ao seu desejo¹⁸.

Deste modo, demonstra-se que o ato confessional depende da *palavra* ao menos em duas dimensões: a palavra da qual se aprecia o valor por seu uso, que Agostinho analisou no *De Magistro*, e a palavra divina, o *Verbum*, que por ser o princípio nos ensina, e nos ensina porque fala¹⁹. A dimensão da *palavra* é retomada em suas várias acepções ao longo da obra agostiniana: são elas que, por serem “lidas e ouvidas, excitam o coração [...]” (Agostinho, *Confissões*, p. 256), que podem transformar a alma em acordo com sacramento e que, por motivos desconhecidos a Agostinho, encontram uma oculta afinidade com os estados afetivos do espírito, dividido entre o prazer da harmonia musical e a experimentação de seus salutares efeitos para comoção da alma que, no deleite, pode ascender à piedade²⁰. A palavra, contudo, não tem substância — não é a coisa, mas remete ao conhecimento.

Neste caso, o *signo* tem valor por ser posto em uso, sempre dentro de um sistema de significação²¹; é o seu emprego que permite a expressão, que permite a ação de dizer, embora nada poderia ser dito, nem nenhum conhecimento nomeado, sem que houvesse no homem esta faculdade representativa que se estende para além das forças próprias do espírito humano, mas sem a qual este sequer poderia dizer a

¹⁸ Cf. Agostinho, *Confissões*, p. 46-47.

¹⁹ Id., p. 314.

²⁰ Id., p. 289.

²¹ Cf. Agostinho, *De Magistro*, IV.7: “Compreendo que falando, significamos as palavras por elas próprias ou por outros signos; [...] Por esse motivo essa palavra [*pedra*] é signo enquanto significa algo, mas o que por ela é significado não é um signo; [...] Sustemos de fato considerar que signos se mostram por signos, e destes dois descobrimos que com os significados dos signos ensinamos ou lembramos.” (p. 30).

si que é²², trata-se da faculdade da memória, cujo conceito agostiniano revela a dinâmica de co-fundamentação entre linguagem e recordação.

Neste sentido, no capítulo VIII do Livro X das *Confissões*, Agostinho apresenta sua apreciação acerca desta faculdade que é a memória: este imenso palácio onde se ocultam todos os pensamentos, tudo que foi percebido ou sentido. A memória é onde o *Eu* se encontra a si mesmo, é o que o torna capaz de presentificar o passado e o futuro, ou seja, o que permite a recordação e a inferência. Em suma, verificar-se a memória como: 1) força da natureza humana e do pensamento; 2) capacidade de retomar as coisas na forma de imagens; 3) aptidão em congeminar seu conteúdo, presentificando acepções futuras e vivências passadas; e, 4) misteriosa, pois mesmo pertencendo à natureza humana, o espírito é incapaz de aprendê-la completamente.

A memória, portanto, é essencial para o trabalho confessional em particular, mas igualmente o é para toda atividade do pensamento, incluindo nisto a capacidade de conhecer e raciocinar. Assim, se até aqui buscou-se explicitar a dinâmica entre sofrimento e Verdade, onde o gozo emerge como aquilo que modula o itinerário investigativo da fala confessional, a memória coloca em destaque novamente a função do conhecimento, com uma consequência estrutural na arquitetura do *Eu* agostiniano: se a memória não guardasse as imagens percebidas seria impossível referir-se ao desejo de conhecimento como horizonte humano, pois nada coligido pelo intelecto ou experimentado pelos sentidos fixar-se-ia no espírito.

Logo, se a linguagem foi aqui inicialmente referida ao seu uso comunicacional humano e como princípio do qual parte a possibilidade de significação da realidade, sem a memória a função de nomeação restaria impossibilitada, de modo que nenhum conhecimento poderia sequer ser fixado e nada poderíamos saber sobre aquilo que

²² Agostinho, *Confissões*, p. 264-265.

dizemos. Consequentemente, eis que, no *processo da lembrança*²³, Agostinho reencontra a função da palavra, esta que não faz com que se aprenda nada, mas serve para fazer evocar aquilo que se guarda em imagens e para fazer advertir acerca daquilo que se deseja conhecer²⁴.

Agostinho ilustra nas *Confissões* esta característica humana de um ser limitado e incompleto, de onde decorre sua condição estrutural como ser de vontade, como ser desejante — para quem a falta condiciona a experiência, os prazeres, o sofrimento e, de igual modo, as representações e o aparelhamento da fala. Por isso a solução ascensional como destino da cura que propõe o bispo de Hipona: é o desejo de acesso à suma potência, à completa unidade, “[...] esperando que tu completes em mim tuas misericórdias até a paz plena, que terão em ti meu interior e meu exterior, quando *a morte será absorvida na vitória*” (Agostinho, *Confissões*, p. 284). Agostinho fala não para ensinar à Verdade algo que já lhe é manifesto, mas para advertir a si mesmo sobre aquilo que sabe, mas que denega, ou sobre aquilo que ainda deseja conhecer: qual a causa do mal? Qual modo de gozo resta aos que desejam gozar não com prazeres, mas como a Verdade?

Portanto, a *palavra* e a fala modulada pela confissão apresentam-se enquanto limites da experiência humana; são a condição de acesso à interioridade, é aquilo que garante a presença de Deus, da Verdade, antes da morte: quando o homem poderá sonhar com a união completa do ser, com a plenitude. Conforme entende Lacan (1985), a linguagem é mesmo tomada pelos sujeitos como um aparelho para o gozo, embora como gozo ela não convenha o suficiente²⁵.

Ao contrário do que propõe a psicanálise, a premissa da cura ascensional agostiniana, pautada pela autognose, não se impõe pela demanda de uma fala livre, mas sim pelo desejo de sabedoria. Agostinho busca o saber à imagem da Verdade, espelha-se em um gozo inacessível

²³ Cf. Agostinho, *Confissões*, p. 270.

²⁴ Cf. Agostinho, *De Magistro*, p. 71.

²⁵ Cf. Lacan, *O seminário: livro 20*, p. 75.

ao humano, porque atemporal; quer livrar-se da condição conflituosa em que se encontra a alma, sempre em contato com um gozo parcial, para o qual o hábito tende a exigir uma constante repetição. Desta forma, como ainda cabe refletir sobre a solução trazida por Agostinho para lidar com sofrimento, podemos ao menos referir ao seu problema e aos seus termos conceituais recorrendo a Lacan (1992), pois “É com o saber como meio do gozo que se produz o trabalho que tem um sentido, um sentido obscuro. Esse sentido obscuro é o da verdade” (Lacan, *O Seminário: Livro 17*, p. 48).

4 Considerações finais: Amor, Verdade e Sabedoria: a continência e o fracasso da autognose

Para dizer tudo, amando a Deus, é a nós mesmos que amamos, e ao nos amarmos primeiro a nós mesmos — caridade bem ordenada, como se diz — fazemos a Deus a homenagem que convém
Lacan, *O Seminário: livro 20*, 1985, p. 96.

Convém iniciar essa parte final promovendo um “balanço” do estudo até aqui tecido, relacionando-o ao seu objetivo promulgado inicialmente, a saber: estabelecer um diálogo entre Agostinho e Lacan que visasse questionar os meios e a legitimidade do método confessional, depreendendo, em decorrência, os limites do conhecimento de si aos quais chega Agostinho, que tinha na autognose uma perspectiva de cura e uma finalidade para sua obra. Neste sentido, considera-se que este texto acabou por privilegiar o esforço explicativo dos pressupostos e problemas agostinianos, tendo alcançado de maneira limitada a pretensão dialogal entre Agostinho e Lacan, que resta indicada, em consequência, pela caracterização do movimento confessional enquanto um método relacionado à palavra e à recordação, e implicado pela ausência de um gozo completo, tal como é o gozo da Verdade.

Entretanto, parece-nos que este esforço explicativo não foi improdutivo, pois, além de necessário, ainda pede por uma tentativa de

conclusão. Por conseguinte, cabe considerar o conceito de saber, ou sabedoria, na medida em que figuram como requisito da via ascensional agostiniana, e buscar entrever algo acerca do amor, ainda não perquirido detidamente neste trabalho. Deste modo, talvez ao menos nesta parte final seja possível tornar mais explícito a presença do pensamento de Lacan nas interpretações desenvolvidas até este ponto acerca das *Confissões*, o que nos parece crucial para remeter ao limite a que Agostinho chega em sua tentativa de autoconhecer-se.

Sinteticamente, parece-nos que não há forma mais direta de articular os conceitos em questão nessa sessão senão partindo do que Lacan define como *sujeito suposto saber*. Para o analista, trata-se da posição que o paciente coloca o profissional que o escuta e que proporciona, no contexto clínico, a continuidade da fala do sujeito que narra seu sofrimento. O vínculo entre ambos, portanto, explica-se por meio deste saber suposto pelo paciente no analista; um *suposto saber* sobre a verdade do sofrimento do qual o analisando lhe fala. Conforme aponta Lacan (1985):

Na análise, só lidamos com isso, e não é por outra via que ela opera. Via singular, nisso que só ela permitiu destacar que, eu que lhes falo, acreditei suportar a transferência, no que ela não se distingue do amor, com a fórmula *sujeito suposto saber* (Lacan, *O Seminário: Livro 20*, p. 91).

O amor, então, aparece em uma série intimamente relacionada à sabedoria, isto na medida em que este afeto fundamental para humanidade é definido por Lacan como aquilo que fixa o desejo à distância do gozo. Neste caso, o amor é aquilo que justifica a primazia do desejo humano pelo saber, no que ele se propõe a atingir uma parte da verdade, mesmo que esta nunca lhe esteja inteiramente presente. Como referido na última frase da seção anterior: o saber produz o trabalho que tem um sentido, o sentido da verdade. Por isso o saber não é o gozo, mas convém como meio para tal. Inspirado na *mais-valia* marxiana, para Lacan o saber realiza o papel de *mais-de-gozar*: não atinge o

gozo como se imagina o gozo da Verdade, mas extrai desta um “à mais” de gozo; seu lucro é poder ser empregado em um sentido, ter utilidade, formar um trabalho.

Essa digressão à terminologia lacaniana permite-nos, agora, um novo retorno à Agostinho e à sua compreensão do amor e do saber. Conforme havia sido apontado anteriormente, o hiponense engaja-se em uma atividade dialética, entendida em sentido clássico, onde o que está implicado é a capacidade de julgar, de perquirir sobre o verdadeiro e o falso. Neste mesmo sentido, dado que para Agostinho sempre há uma imagem do gozo da Verdade a ser buscada à qual as outras formas de deleite, ainda que enganosas, fazem referência, a aquisição da sabedoria traz uma declinação importante no que se refere ao comportamento. O saber assim adquirido é aquilo que permite o justo ordenamento da vontade humana diante da cisão do espírito e do enigma existencial; implica, portanto, uma ética não só individual, mas propriamente interpessoal: a sabedoria leva à *caritas* e indica a ascensão da alma ao amor pelo bem. No nível humano, Agostinho conduz sua posição ao cerne do mandamento cristão do amor ao próximo, que, não devemos esquecer, remete sobremaneira ao si mesmo.

Nestas condições, por conseguinte, talvez possamos propor o limite ao qual Agostinho chega com seu objetivo de autognose, pois justamente no momento em que o bispo passa ao exame de como os outros o afetam, isto é, como o elogio ou a repulsa dos seus concidadãos influenciam seus sentimentos e sua disposição para agir, sua capacidade de conhecimento se interrompe:

Somos tentados todo dia por essas tentações, Senhor, somos tentados sem trégua. A língua dos homens é nossa fornalha cotidiana. [...] Se o louvor costuma ser e deve ser companheiro da vida boa e das boas obras, essa companhia, tanto quanto a vida boa, não pode ser evitada. Mas eu não sei julgar se posso suportar com serenidade ou sofrimento a falta de alguma coisa, senão quando ela está ausente (Agostinho, *Confissões*, p. 298).

Deste trecho, vale salientar que a aquisição da caridade, na medida em que se refere a um amor desenvolvido à imagem da Verdade, implica não a pura contemplação de si, mas a obra, ou seja, o cuidado geral destinado aos demais filhos de Deus. Sua sabedoria, portanto, implica em um trabalho, mas diante dos prazeres obtidos por este em relação aos outros para quem se volta, uma conexão da qual Agostinho não pode prescindir, seu exame não consegue prosseguir. O conhecimento de si mesmo mostra-se restrito à coibição da continência, sem, contudo, conduzir à pretensa unidade do *Eu* requerida por Agostinho. Sua análise e os juízos aos quais chega o permite discernir sobre aquilo que não deve destinar seu amor, não o conduzindo, entretanto, a nenhuma resposta sobre aquilo que seu amor extrai de gozo ao assemelhar-se à Verdade.

Referências

- AGOSTINHO. *Confissões*. Trad. Lorenzo Mammì. 2ª ed. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.
- AGOSTINHO, De Magistro. In: MINGHETTI, Antônio Auresnedi. *Tradução comentada de De Magistro Liber Vnus. 152f*. Dissertação. Pós-graduação em Estudos da Tradução. Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Comunicação e Expressão, Florianópolis, 2009.
- AYOUB, Cristiane Abbud; NOVAES, Moacyr. *Agostinho: A Razão em Progresso Permanente*. In: MARÇAL, Jairo [ORG]. *Antologia de Textos Filosóficos*. Curitiba: Secretaria de Estado da Educação do Paraná, 2009.
- BROWN, Peter. *Santo Agostinho: Uma Biografia*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Recrod Editora, 2005.
- COSTA, M. R. N. Conhecimento, Ciência e Verdade em Santo Agostinho. Porto Alegre: *Veritas*, vol. 43, n.3, p. 483-496, set., 1998.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade 4: As Confissões da Carne*. 1ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2020.
- GILSON, Étienne. *Deus e a Filosofia*. Trad. Ainda Macedo. Lisboa: Edições 70, 2016.

- GILSON, Étienne. *Introdução ao Estudo de Santo Agostinho*. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial Paulus, 2006.
- HEGEL. *Filosofia da História*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.
- IANNINI, Gilson. *Estilo e verdade na perspectiva da crítica lacaniana à metalinguagem*. Trabalho de Conclusão de Curso (Doutorado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo: 2009.
- LACAN, Jacques. *O Seminário: Livro 1: Os Escritos Técnicos de Freud*. Trad. Betty Milan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.
- LACAN, Jacques. *O Seminário: Livro 16: De um Outro ao outro*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.
- LACAN, Jacques. *O Seminário: Livro 17: O avesso da Psicanálise*. Trad. Ari Roitman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.
- LACAN, Jacques. *O Seminário: Livro 20: mais, ainda*. Trad. M.D. Magno. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.
- LACAN, Jacques. *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- REZENDE, J. M. Terapia, Terapêutica, Tratamento. Goiânia: *Revista de Patologia Tropical*, vol. 39, n. 2, p. 149-150, 2010. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/iptsp/article/view/10734>. Acessado: 12 de set. 2024.
- VAHL, Matheus Jeske. *Santo Agostinho, os Fundamentos Ontológicos do Agir*. Pelotas: Série Dissertatio Filosofia, 2016.

A sabedoria da escuta: a dialética como fundamento da argumentação agostiniana

Mauro Luiz do Nascimento Júnior¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.196.06>

1 Introdução

Neste artigo, propomos uma exposição orientada pelo método dialético agostiniano, no qual o foco recai sobre as teses e dúvidas dos interlocutores de Agostinho. Em vez de privilegiarmos as respostas doutrinárias do Bispo de Hipona, daremos primazia às inquietações e raciocínios daqueles que lhe apresentam objeções ou dúvidas. O procedimento agostiniano que adotamos aqui valoriza, antes de tudo, a dignidade filosófica das questões levantadas, mesmo quando não coincidem com a perspectiva agostiniana. Ao promover uma escuta ativa e respeitosa, Agostinho não se limita a vencer disputas retóricas, mas engaja-se num diálogo sério e ético sobre a verdade.

Essa abordagem dialógica, que vamos explorar, revela um gesto de nobreza intelectual: ao invés de reduzir seus oponentes a meras caricaturas de erro, Agostinho os eleva a interlocutores dignos de atenção e de resposta ponderada. Portanto, o presente artigo busca reconstituir e dar voz àqueles com quem Agostinho diverge, honrando suas

¹ Doutorando em História da Filosofia Medieval pela Universidade de São Paulo (Bolsista CAPES). Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Graduado em Filosofia pela Universidade Federal de São João del-Rei.

E-mail: mauronascimento@usp.br

dúvidas e tensões filosóficas. O objetivo não é tanto reafirmar a solução agostiniana, mas sim recriar o processo dialético em que ele envolve seus interlocutores, revelando o profundo compromisso ético com a seriedade do debate filosófico. No entanto é oportuno afirmar que a concepção agostiniana da dialética revela-se plural e multifacetada, com funções tão diversas ao longo de suas obras que se torna inviável circunscrevê-la a uma definição unívoca².

2 A sabedoria da escuta: a dialética como fundamento da argumentação agostiniana

Começaremos com a apresentação de um trecho localizado no capítulo 7, parágrafo 12, da obra *A Predestinação dos Santos*, que servirá como fio condutor para o desenvolvimento deste artigo. Para ilustrar a dialética agostiniana, na citação a seguir, destacamos em **negrito** as frases em que Agostinho parece dar voz àqueles que discordam dele e, em *itálico*, os momentos em que ele defende sua própria posição:

12. **É possível que alguém diga: “O Apóstolo faz distinção entre a fé e as obras, pois afirma que a graça não procede das obras, mas não diz que não procede da fé”.** É verdade, mas Jesus assevera que a fé é obra de Deus e a exige para a prática das boas obras. Pois disseram-lhe os judeus: “Que faremos para trabalhar nas obras de Deus?”. Respondeu-lhes Jesus: “A obra de Deus é que acrediteis naquele que ele enviou” (Jo 6,28-29). Neste sentido, portanto, o Apóstolo faz distinção

² De acordo com Michele Malatesta: “A concepção agostiniana da dialética é marcada por nuances diferentes em diferentes obras, de modo que é impossível propor uma definição unívoca dela sendo inúmeras e variadas as funções que ele aponta para ela. No *Acad.*, a dialética é definida, *en passant*, como a ciência da verdade (*scientia veritatis*: 3,29). Em *Ord.* 2,38, Agostinho fala da dialética ao delinear a sequência ideal da *ordo disciplinarum* e a situa entre a gramática e a retórica. Ele escreve que a razão, depois de produzir e organizar a gramática, toma consciência de que deve procurar e alcançar o poder (*vis*) que engendrou essa arte. Foi definindo (*definiendo*), distribuindo (*distribuendo*) e deduzindo (*colligendo*) que a razão produziu e organizou a gramática e, ao mesmo tempo, a protegeu contra o erro” (Fitzgerald, 2019, p. 332).

entre a fé e as obras, assim como nos dois reinos hebreus se diferencia Judá de Israel, apesar de Judá ser Israel. O Apóstolo assegura que o homem se justifica pela fé, e não pelas obras (Gl 2,16), porque a primeira é concedida em primeiro lugar e, a partir dela, alcançamos o restante que é chamado propriamente de obras, mediante as quais se vive a justiça. São também palavras do Apóstolo: Pela graça fostes salvos, por meio da fé, e isso não vem de vós, é o dom de Deus, ou seja, e o que disse: “pela fé que não vem de vós, mas é dom de Deus”. Não vem das obras, diz ele, para que ninguém se encha de orgulho (Ef 2,8-9). **Costuma-se dizer: “Mereceu crer, porque era homem justo mesmo antes de crer”.** Pode dizer isto a respeito de Cornélio, cujas esmolas foram aceitas e as orações ouvidas antes de crer em Cristo (At 10,4), mas ele não distribuía esmolas e orava privado totalmente de fé. Pois como podia invocar aquele no qual não acreditava? (Rm 10,14). E se pudesse obter a salvação sem a fé em Cristo, não lhe seria enviado o apóstolo Pedro como arquiteto para edificá-lo, já que se o Senhor não edificar a casa, é em vão que trabalham os que a edificam (Sl 126,1). **E ainda dizem: “A fé é obra nossa, e do Senhor tudo o mais que diz respeito às obras da justiça”,** como se a fé não fizesse parte do edifício, como se, digo eu, o edifício não incluísse o alicerce. Mas se antes de mais nada e principalmente o inclui, em vão trabalha pela pregação edificando a fé, se o Senhor não a edificar interiormente pela misericórdia. Por isso, todo o bem praticado por Cornélio, antes de crer em Cristo, quando acreditou e depois de crer se há de atribuir a Deus, a fim de que ninguém se encha de orgulho (Agostinho, *A graça (II): A predestinação dos santos*, p. 164-165. Grifo e itálico nosso).

Agostinho articula uma defesa robusta da primazia da graça divina, ao mesmo tempo em que responde de modo crítico a perspectivas opostas, sugerindo uma síntese que preserva a centralidade da ação de Deus no processo de salvação. A análise filosófica desta passagem exige uma investigação minuciosa das categorias subjacentes ao argumento, sobretudo no que diz respeito ao papel da liberdade humana, da predestinação e da justiça divina.

No início da passagem, Agostinho se ocupa de distinguir fé e obras à luz do ensinamento apostólico e das palavras de Cristo. A alegação de que “a fé é obra de Deus” conduz-nos a refletirmos sobre a natureza da causalidade no âmbito das Escrituras. Este conceito,

enunciado com base em João 6, 28-29, implica que a fé não é produto da deliberação autônoma do sujeito, mas sim o resultado da ação divina no ser humano. Tal posicionamento implica uma espécie de determinismo, no qual o papel da vontade humana é subordinado ao influxo divino.

Dessa forma, Agostinho parece sustentar a tese de que, se a fé é concedida por Deus, a liberdade humana, ao menos no que concerne ao início da fé, é “limitada” ou condicionada. A causalidade divina seria, portanto, uma causa primeira, ao passo que a ação humana, quando ocorre, seria uma causa segunda. Não obstante, a questão que se coloca, do ponto de vista filosófico, é até que ponto o ser humano pode ser considerado responsável por suas ações, se a própria fé, fundamento de sua justiça, é, em última análise, uma dádiva divina.

Agostinho procede, então, a tratar da relação entre fé e obras, empregando uma espécie de analogia arquitetônica que é rica em significado filosófico. A fé é comparada ao alicerce do edifício da justiça, ao passo que as obras são as estruturas que se elevam sobre esse fundamento. A lógica subjacente a esta imagem remete-nos ao papel da fé como condição *sine qua non* — embora não suficiente — para as boas obras. Sem o alicerce da fé, as obras careceriam de valor salvífico, segundo a perspectiva apresentada.

A implicação desta analogia, porém, vai além de uma simples relação cronológica entre fé e obras. O que parece estar em jogo é uma crítica à concepção meritocrática de salvação, na qual as obras humanas seriam suficientes para garantir algum tipo de retribuição divina. Agostinho, ao refutar tal noção, posiciona-se de modo decisivo contra qualquer forma de pelagianismo. Para ele, todo o mérito, inclusive o mérito das boas obras, deriva não da ação do indivíduo em si, mas da graça que precede e acompanha a fé. As obras, longe de serem independentes, são uma extensão da graça divina, que sustenta o edifício moral do ser humano.

É de se notar, ao longo da passagem, o modo como Agostinho apresenta as objeções de “seus oponentes” para, em seguida, refutá-las com precisão. Quando Agostinho introduz a objeção de que Cornélio “mereceu crer, porque era homem justo mesmo antes de crer”, ele está respondendo àqueles que defendem a possibilidade de uma justiça natural anterior à fé.

Filosoficamente, esta objeção suscita questões sobre a virtude epistêmica e a justificação moral. O argumento do opositor, implicitamente, nos sugere que um indivíduo pode, por suas boas ações ou virtudes naturais, dispor-se a receber a fé. Aqui há uma suposição de que a moralidade e a justiça podem, de certo modo, preceder a fé e, assim, preparar o terreno para ela. O Hiponense, no entanto, nos parece recusar esta perspectiva, argumentando que até as boas ações de Cornélio, realizadas antes de sua conversão formal ao cristianismo, já eram sustentadas por uma espécie de graça preveniente.

Por fim, Agostinho introduz uma distinção filosófica de grande relevância: a separação entre as causas exteriores e as causas interiores da fé. Embora a pregação da fé seja um evento exterior — perceptível aos sentidos —, ela só se torna eficaz se houver uma ação interior da graça divina. A pregação, em si mesma, seria insuficiente sem a intervenção da graça que, interiormente, move o coração humano à fé, reforçando a tese de Agostinho de que o ser humano é radicalmente dependente de Deus para qualquer ato que tenha valor moral e salvífico. Nos parece que o movimento interno da graça é o verdadeiro motor da fé, sem o qual as causas externas permanecem ineficazes.

“Costuma-se dizer: ‘Mereceu crer, porque era homem justo mesmo antes de crer’. Pode dizer isto a respeito de Cornélio, cujas esmolas foram aceitas e as orações ouvidas antes de crer em Cristo (At 10,4) [...]”. No presente trecho de Agostinho de Hipona, encontramos uma questão que remete a um ponto central de seu pensamento, a saber, a relação entre a justiça humana antes da fé e a atuação da graça divina. A reflexão agostiniana sobre Cornélio, mencionado no *Livro dos*

Atos (At 10,4), ilustra um princípio fundamental em sua concepção da graça e do mérito.

Agostinho enfrenta aqui uma objeção comum à sua doutrina: a de que Cornélio teria “merecido crer” por ser justo antes de sua conversão. Ao responder a essa ideia, ele busca esclarecer que a justiça humana, mesmo louvável, não é suficiente para assegurar o dom da fé ou a salvação. A questão agostiniana é que as obras justas ou as virtudes exercidas por Cornélio, embora aprovadas por Deus, são, na verdade, sinais de uma graça preveniente já em ação. Assim, para o bispo de Hipona, não se trata de um mérito intrínseco que precede a fé, mas da manifestação de um auxílio divino, anterior e necessário para toda boa obra.

Nesse sentido, Agostinho delinea acerca da graça preveniente, segundo a qual nenhuma ação verdadeiramente meritória pode ser realizada sem a intervenção primeira da graça divina. A justiça de Cornélio, simbolizada por suas esmolas e orações, deve ser compreendida, portanto, não como causa de sua eleição, mas como consequência da operação da graça em sua alma. As boas ações, na perspectiva agostiniana, não podem, por si mesmas, gerar a fé, pois é necessário que a graça de Deus mova primeiro o coração humano para que ele seja capaz de aderir à verdade de Cristo.

Agostinho, dessa maneira, desarticula qualquer noção de meritocracia espiritual que preceda a graça. Para ele, mesmo as virtudes prévias à conversão, como as que Cornélio praticava, já são obra da graça, sem a qual o homem nada pode realizar de bom. Esse ponto conduz a uma profunda crítica à ideia de que os seres humanos possam, por seus próprios esforços, alcançar a justificação diante de Deus. As esmolas e as orações de Cornélio, segundo Agostinho, não são causas de sua futura fé, mas são evidências de uma graça já operante, preparando-o para a plena aceitação de Cristo.

Assim, ao citar Cornélio, Agostinho reitera que a eleição e a graça são inteiramente gratuitas e incondicionais, operando segundo

os mistérios insondáveis da vontade divina. Deus não concede a fé em resposta ao mérito humano, mas move os corações em direção à fé como um dom. O pensamento agostiniano nos parece rejeitar a noção de uma justiça puramente humana anterior à graça, afirmando que qualquer justiça verdadeira, antes ou depois da fé, é sempre uma expressão da dependência absoluta do homem em relação a Deus.

Diante desse trecho, vemos o esforço de Agostinho em resguardar a primazia da graça em todas as fases da vida moral e espiritual. As esmolas e orações de Cornélio, embora significativas, são insuficientes por si só, pois somente a graça divina que, ao atuar em segredo, possibilita que ele seja conduzido à verdadeira fé. De acordo com a nossa interpretação, essa “doutrina” não apenas preserva a transcendência da graça, mas também reafirma a incapacidade do ser humano de alcançar a justiça e a salvação sem a assistência divina, mesmo quando este, como Cornélio, parece justo aos olhos dos homens.

No nosso entendimento, Agostinho apresenta uma reflexão acerca da relação entre fé e obras, destacando a absoluta primazia da graça divina no processo da salvação. Seu propósito central é refutar a concepção de que a fé possa ser considerada um mérito humano, defendendo, ao contrário, que tanto a fé quanto as boas obras são, em última instância, dons concedidos pela graça de Deus. A partir de uma leitura cuidadosa das epístolas paulinas, Agostinho estabelece uma distinção entre fé e obras, situando-as numa ordem causal, na qual a fé, fundamento da salvação, é fruto exclusivo da graça. Ao citar João 6, 28-29, o bispo de Hipona sublinha que a fé, sendo obra divina, deve ser interpretada sob um prisma “determinista”, onde a autonomia humana é seriamente circunscrita no início do processo salvífico.

Ainda nesse contexto, Agostinho propõe uma distinção entre a pregação exterior e a obra interior da graça. Embora a pregação seja uma causa externa da fé, a obra interior da graça é indispensável para que o indivíduo verdadeiramente creia. Essa distinção reforça a completa dependência do ser humano em relação a Deus: sem a ação da

graça, qualquer causa externa seria ineficaz para mover o coração à fé. Assim, Agostinho sustenta que a pregação só tem eficácia quando Deus age no interior do coração do homem, consolidando sua tese sobre a primazia da graça no processo de conversão e salvação.

Dessa maneira, Agostinho não apenas reafirma a centralidade da graça divina, mas também dismantela as objeções que tentam atribuir algum tipo de independência ou mérito humano na obtenção da fé. Ao longo de sua exposição, o bispo de Hipona mantém uma rigorosa dialética, confrontando as objeções com respostas que sublinham a total dependência do ser humano em relação à graça de Deus para qualquer ação moral ou salvífica.

Todavia, para fazer uma reconstrução justa dos argumentos “do adversário” de Agostinho, é imprescindível situar o debate dentro das controvérsias do período, notadamente a querela com o pelagianismo, bem como no interior de uma tradição cristã mais ampla, que valorizava a liberdade humana como cooperadora da graça divina. Esses oponentes, notavelmente, poderiam argumentar que, ainda que a fé seja um dom de Deus, ela requer uma resposta livre e consciente por parte do indivíduo. Tal argumento repousaria sobre a valorização da liberdade humana na economia da salvação, sustentando que, embora a graça seja necessária, a fé não seria completamente externa à vontade humana, mas um ato deliberado e, portanto, meritório. De acordo com essa linha de pensamento, a justiça divina exigiria que a fé fosse uma resposta livre, de modo que o indivíduo pudesse ser recompensado ou punido em função de sua escolha de aceitar ou rejeitar a fé.

Ademais, os adversários poderiam recorrer a exemplos bíblicos, como o de Cornélio, para sugerir que a justiça e as boas obras podem, de certo modo, preceder a fé em Cristo. Cornélio, mesmo antes de professar explicitamente sua fé em Cristo, é descrito como justo e temente a Deus, o que indicaria uma capacidade humana de viver de maneira reta e justa independentemente da fé cristã.

Outro argumento relevante seria o da cooperação entre a liberdade humana e a graça divina. Essa perspectiva enfatizaria uma sinergia entre a ação de Deus e a do ser humano no processo da salvação, em contraposição à ideia de uma graça unilateral ou irresistível. Sob essa ótica, a graça é oferecida a todos, mas sua eficácia depende da disposição e da cooperação do indivíduo. A fé, então, seria uma resposta ativa e livre do ser humano, sem ser totalmente determinada pela graça divina. Os opositores de Agostinho poderiam, dessa forma, sustentar que, se a fé fosse um dom irresistível, a responsabilidade moral humana seria eliminada, o que comprometeria a própria noção de justiça divina, ao punir ou recompensar ações sobre as quais o indivíduo não teria controle.

Além disso, a defesa de uma justiça natural poderia ser articulada, sustentando que os seres humanos, por suas próprias capacidades, podem agir de forma justa antes de receberem a fé cristã. Os adversários de Agostinho poderiam argumentar que as boas obras realizadas antes da fé teriam um valor moral intrínseco, sendo reconhecidas por Deus como meritórias e, portanto, preparatórias para a recepção da fé, que viria como recompensa.

Os opositores de Agostinho também poderiam levantar a questão da universalidade da graça divina, que uma concepção de graça que não é oferecida a todos comprometeria a justiça e bondade de Deus, que deseja que todos sejam salvos. Nesse sentido, seria necessário afirmar que Deus concede a graça da fé a todos os indivíduos, mas que cabe a cada um decidir livremente se deseja cooperar ou não com essa graça. Assim, a salvação não dependeria exclusivamente de uma predestinação divina, mas da resposta ativa e livre do ser humano à oferta universal da graça.

No contexto da obra agostiniana, o procedimento dialético adquire um papel de extrema importância, transcendendo o mero uso retórico. Agostinho não só permite que a voz do adversário seja ouvida, mas o faz com o intuito de apresentar de maneira honesta e precisa as

possíveis objeções que se oponham à sua tese. Ele concede ao interlocutor espaço para fundamentar-se nas Escrituras, o que revela um gesto teórico e moral significativo: o diálogo não se destina a esmagar o opositor, mas a elevar o debate à luz da verdade revelada.

O exemplo que nos ocupa, extraído do capítulo VII de *A Predes-tinação dos Santos*, é particularmente ilustrativo dessa abordagem. Agostinho não se limita a refutar a objeção de que o Apóstolo Paulo faz distinção entre fé e obras, ou que Cornélio “mereceu crer” devido à sua justiça anterior à fé. Ao contrário, ele vai ao encontro dessas afirmações, rastreando nelas possíveis apoios nas Escrituras e, em seguida, des-montando cuidadosamente tais pressupostos. Ao fazer isso, o bispo de Hipona demonstra que, embora a fé e as obras sejam distintas, ambas estão radicalmente subordinadas à graça divina.

O recurso ao diálogo com o adversário, que a princípio parece meramente expositivo, no nosso entendimento adquire profundidade quando Agostinho recorre a João 6, 28-29 para afirmar que a fé é, de fato, “obra de Deus”. Aqui, ele revela a verdadeira intenção do uso dialético: não se trata apenas de apresentar uma refutação, mas de elevar a compreensão do interlocutor, demonstrando que até mesmo as no-ções mais caras ao adversário — como a distinção entre fé e obras — encontram sua plena verdade na dependência da graça.

Ademais, ao introduzir a figura de Cornélio, Agostinho nos oferece um exemplo concreto para ilustrar a complexidade da relação entre mérito e fé. Ele permite que o adversário levante a hipótese de que Cornélio, mesmo antes de crer em Cristo, já era justo em função de suas esmolas e orações. No entanto, o Hiponense imediatamente adverte que, ainda que essas ações tenham sido consideradas boas, elas já estavam imbuídas de uma graça preveniente que antecedeu sua conversão formal. Isso reforça a noção de que todo o bem — seja antes ou depois da fé explícita — é, em última análise, atribuído à misericórdia divina. Cornélio, portanto, não é um exemplo de mérito humano independente, mas de uma alma que, desde o início, foi tocada pela graça.

Aqui reside a genialidade dialética de Agostinho, sendo que ao permitir que as Escrituras sirvam tanto ao argumento do adversário quanto à sua própria refutação, ele constrói um diálogo robusto e íntegro. A objeção não é descartada de modo superficial, mas reorientada, mostrando que a fé não é uma obra meritória do homem, mas um dom fundamental de Deus, o fundamento sobre o qual todas as boas obras se erguem. Nesse sentido, a dialética agostiniana é mais do que uma técnica; é uma postura moral e espiritual que reconhece a complexidade do debate intelectual e, ao mesmo tempo, dirige todos os caminhos interpretativos para a centralidade da graça divina.

Assim, ao analisar criticamente a fé e as obras sob a lente da dialética agostiniana, vê-se que a liberdade humana, ainda que real, é profundamente condicionada pelo influxo divino. Se a fé é o “alicerce” e a graça é o “arquiteto”, a liberdade do homem se exerce na construção desse edifício, mas sempre sob direção misericordiosa e providencial de Deus. O movimento dialético aqui não é apenas um recurso argumentativo; é o desdobramento de uma espécie de filosofia da dependência, onde a intervenção divina é tanto a causa eficiente quanto o fim último do processo salvífico.

Ao engajar-se com as objeções de seus interlocutores, o filho de Mônica revela um profundo respeito pelas preocupações que os movem, delineando as tensões que esses opositores enfrentam ao tentar conciliar a justiça humana prévia à fé com a primazia da graça divina. A dignidade dos adversários, longe de ser ignorada, é abordada com seriedade, na medida em que suas objeções são formuladas e enfrentadas com um certo rigor lógico. A ideia de que Cornélio “mereceu crer porque já era um homem justo antes de crer” expressa uma concepção plausível de autonomia humana, na qual a justiça moral precede e prefigura a fé, sem excluir o papel de Deus, mas sem tampouco subordinar completamente a ação humana à divina.

A preocupação de seu interlocutor é válida e digna de reflexão: como harmonizar o valor das ações humanas — especialmente as de

peças como Cornélio, que demonstraram retidão antes de conhecer Cristo — com a centralidade da graça divina na economia da salvação? O desafio consiste em evitar a diluição da dignidade moral do indivíduo sem, no entanto, ceder ao pelagianismo, que postula a autossuficiência da vontade humana na busca pela justiça.

Agostinho responde a essa preocupação com uma sofisticada defesa da graça preveniente. Ele não nega a justiça de Cornélio antes da fé cristã, mas afirma que essa mesma justiça foi, desde o início, fruto da graça divina. Ao deslocar a origem da justiça de Cornélio para a ação de Deus, Agostinho preserva a autonomia humana em um sentido relativo, uma vez que a liberdade do indivíduo é sempre condicionada pela iniciativa divina. Dessa forma, ele rejeita qualquer concepção que atribua mérito puramente humano à conversão ou à justiça precedente à fé. A graça, para Agostinho, não anula a liberdade humana, mas a inaugura e a sustenta.

Entendemos que esse ponto de equilíbrio é de suma importância para o argumento agostiniano. Se a fé é um dom, ela não pode ser considerada uma conquista individual; contudo, o ser humano não é passivo, pois responde à graça divina. Agostinho, ao sustentar que a justiça de Cornélio antes da fé foi obra da graça preveniente, harmoniza a tensão entre autonomia e a predestinação. Ele evita tanto o fatalismo quanto um extremo voluntarismo, propondo uma síntese onde a liberdade humana só se realiza plenamente em cooperação com a ação de Deus.

A analogia arquitetônica empregada por Agostinho — em que a fé é o fundamento e as obras são o edifício — é particularmente instigante. Nessa imagem, a fé constitui o alicerce sobre o qual toda a vida moral é construída, sem a qual as obras careceriam de legitimidade salvífica. As obras, embora necessárias, não têm valor independente da fé, que, por sua vez, não é fruto exclusivo do esforço humano. Esta imagem implica que o mérito humano, inclusive o das boas obras, é uma consequência da graça, e não uma pré-condição dela. Assim, Agostinho

se posiciona decisivamente contra qualquer noção meritocrática de salvação, refutando a ideia de que a justiça humana pode anteceder ou condicionar a fé.

A resposta agostiniana às objeções de seus oponentes é, em última instância, uma defesa da absoluta primazia de Deus no processo de salvação. Ele distingue, de modo incisivo, entre as causas exteriores da fé — como a pregação e a instrução — e a causa interior, que é a graça divina operando no coração humano. A pregação, ainda que necessária, seria inútil sem a ação interna de Deus, que efetivamente transforma o coração e leva à crença. Agostinho conclui, portanto, que o ser humano, por mais justo que possa parecer antes da fé, depende radicalmente da graça divina para qualquer ato que possua valor moral ou salvífico. Esse delicado equilíbrio que Agostinho busca entre a autonomia humana e a primazia divina não deve ser subestimado. Ele propõe uma visão profundamente integrada na qual a liberdade humana, embora real, encontra seu fundamento e sua finalidade última em Deus.

3 Considerações finais

O método dialético de Santo Agostinho, conforme analisado neste estudo, revela-se como uma síntese magistral de rigor lógico e sensibilidade ética, destacando sua capacidade de transformar a controvérsia em uma oportunidade para a edificação filosófica. Ao resgatar as objeções de seus interlocutores, não como elementos marginais, mas como aspectos fundamentais para a elaboração de sua argumentação, Agostinho demonstra um compromisso intransigente com a verdade, iluminada pela primazia da graça divina.

A metáfora arquitetônica do edifício, cristaliza uma visão na qual a fé, enquanto fundamento, é o dom inicial e insubstituível da graça preveniente, sobre o qual as obras, enquanto expressão derivativa, se erguem. Essa relação estrutural, sob a ótica agostiniana, reflete

não apenas a dependência absoluta do ser humano em relação à ação divina, mas também um refinado entendimento do vínculo entre liberdade e predestinação. A autonomia do sujeito humano, embora reconhecida, encontra seu limite na causalidade primeira da graça, preservando, assim, a unidade entre a soberania divina e a cooperação humana.

Ao longo da análise, tornou-se evidente que a dialética agostiniana não se limita ao exercício técnico da refutação, mas se eleva à condição de uma *praxis* filosófica que reitera a transcendência da graça enquanto princípio originário e fim último do processo salvífico. Assim, Agostinho nos oferece não apenas um modelo de argumentação vigorosa, mas também um testemunho de como a busca pela verdade requer a integração harmônica entre razão, fé e graça. Seu método, ancorado na centralidade da revelação divina, permanece como um paradigma perene para a reflexão filosófica, desafiando-nos a contemplar a profundidade do mistério divino com o mesmo zelo intelectual e revelância espiritual que caracterizaram o pensamento do Hiponense.

Referências

- AGOSTINHO, S. *A graça (II): A predestinação dos santos*. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1999. (Coleção Patrística, 13).
- BÍBLIA. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.
- FITZGERALD, Allan D. *Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia*. Tradução e apresentação de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. Edição brasileira sob a coordenação de Heres Drian de O. Freitas. São Paulo: Paulus, 2019.

Sextus Arabicus: vestígios da recepção de Sexto Empírico no mundo arabófono medieval

Rodrigo Pinto de Brito¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.196.07>

1 O problema

Em 20 de março de 1980, como resultado e compilação de uma série de conferências e debates acerca de temas relativos às epistemologias helenísticas, Malcolm Schofield, Myles Burnyeat e Jonathan Barnes editaram “Doubt and Dogmatism”, livro publicado pela Clarendon Press². Para os estudos céticos, aquilo que se conhece como querela dos Rústicos X Urbanos começou nesta publicação, cujos artigos especificamente sobre os limites do ceticismo formaram a *separata* que gerou a coletânea chamada “The original Sceptics: a controversy”, publicada somente em 1997, organizada por Burnyeat e Frede, e que muito ocupa ainda as mentes daqueles que se debruçam sobre os ceticismos³.

No entanto, não obstante a importância do advento de “Doubt and Dogmatism”, não podemos jamais esquecer que antes daquele ano, em 26 de outubro de 1979, surgiu a primeira versão de “The History of Scepticism”, de Richard Popkin, que então cobria de Erasmo a Spinoza. Nos 24 anos seguintes, Popkin revisitou o texto original e fez

¹ Professor de Filosofia da UFRRJ, Doutor em Filosofia pela PUC-Rio e em Linguística pela UFJF. E-mail: rodrigobrito@gmail.com

² Ver: Schofield; Burnyeat; Barnes, 1980.

³ Ver: Burnyeat; Frede, 1997.

algumas correções, mas sobretudo ampliou a cobertura histórica da obra, fazendo-a em 2003 abranger de Savonarola a Bayle⁴. Mas apesar das mudanças entre as edições de 1979 e a de 2003 de “The History of Scepticism”, uma coisa parece não ter mudado para Popkin, a percepção de que

The two sceptical positions (i.e. a Acadêmica e a Pirrônica) had very little apparent influence in the post-Hellenistic period. The Pyrrhonian view was little known in the West until its rediscovery in the late fifteenth century, and the Academic view was mainly known and considered in terms of St. Augustine’s treatment of it. Prior to the period I shall deal with, there are some indications of a sceptical motif, principally among the antirational theologians, Jewish, Islamic, and Christian. This theological movement, culminating in the West in the work of Nicholas of Cusa in the fifteenth century, employed many of the sceptical arguments in order to undermine confidence in the rational approach to religious knowledge and truth (Popkin, 2003, p. XIX).

Em certa medida, Popkin tem razão ao fazer essas afirmações, que ocorrem logo na introdução da sua versão acabada de “The History of Scpeticism”, a edição de 2003. Mas só “em certa medida”, porque, no caso específico do Pirronismo, que me interessa aqui, se é verdade que seu principal representante foi Sexto Empírico e que seu ceticismo pouco impactou na Idade Média, só somos capazes de dizer isso por considerarmos como “sua filosofia” aquilo que corresponde ao conteúdo especificamente cético que reconhecemos em suas obras que nos chegaram. Ou seja, sendo mais direto: aquilo que identificamos como o conteúdo da *opus* sextiana realmente parece ter pouco ou nenhum impacto na Idade Média. Mas e se a filosofia sextiana for mais do que aquilo que identificamos e reconhecemos em suas obras que nos chegaram?

Quanto a isso, o próprio Sexto nos dá indicações de ter escrito um texto “Sobre a alma” e um “Sobre a medicina” (e é possível ainda

⁴ Ver: Popkin, 2003.

que o primeiro fosse parte do segundo). Além disso, se formos levar a sério o espelhamento entre seções de “Esboços Pirrônicos” e os livros que compõem “Contra os Dogmáticos”, talvez devesse haver um volume adicional em “Contra os Dogmáticos”, anteriormente ao primeiro livro de “Contra os Lógicos” e que equivaleria a uma versão estendida do primeiro livro dos “Esboços”⁵. Ora, deixando de lado essa questão do espelhamento, o que parece evidente, se Sexto não mente quando diz que escreveu um ou mais livros sobre medicina, é que sua atividade como médico era tão importante quanto a sua atividade de filósofo, e se considerarmos outros exemplos de filósofos/médicos antigos, como Galeno, poderíamos dizer ainda que, de fato, as atividades de médico e de filósofo são complementares.

Assim, se é possível que a filosofia sextiana seja um conjunto composto, grosso modo, por duas partes complementares, uma parte correspondendo ao pirronismo que identificamos em seus textos que nos chegaram e sobre os quais nos debruçamos, outra parte correspondendo à concepção sextiana de medicina, então, será que não houve autores no período pós-Helenístico (incluindo Idade Média) que teriam sido impactados por esse segundo componente, a filosofia sextiana da medicina, embora não tenham sido impactados pelo Pirronismo sextiano? Se a resposta a essa pergunta for positiva, e pretendo demonstrar que é, então talvez a influência de Sexto sobre pensadores posteriores a ele não tenha sido tão pequena ou pouco importante assim, embora não a partir do componente Pirrônico de sua filosofia, mas a partir do componente médico. Mas para responder a essa pergunta, precisamos antes reconstruir esse componente e sua transmissão.

⁵ Para um inventário das obras de Sexto Empírico, inclusive as perdidas, ver: Brochard, 2009, p. 318-324.

2 A figura de Sexto Empírico

Quando se trata da figura de Sexto Empírico, para além dos seus próprios escritos, pouco se pode saber. Sabe-se que era médico, como ele próprio afirma, e também Diógenes Laércio⁶. A menção por Diógenes, por ser bastante breve, pode significar que Sexto era anterior, mas não muito, que Diógenes, que não teria tido tempo de conhecer bem sua obra, e por isso a data de Diógenes poderia servir como *terminus ad quem*. Porém, a datação do próprio Diógenes é um problema por si só, embora haja algum consenso de que seu *floruit* se deu no séc. III. Por outro lado, Diógenes corrobora a adesão de Sexto à escola Empirista de medicina na época em que foi liderada por Heródoto de Tarso, ativo no séc. II e discípulo, por sua vez, de Menodoto da Nicomédia, ativo no começo do séc. II. Sabe-se pouco sobre Heródoto e Menodoto, mas ambos teriam sido Pirrônicos, além de médicos empíricos, e especialmente Menodoto teria escrito livros em que refutava os Dogmáticos, ou aqueles que aderiam à escola dogmática ou racionalista de medicina, adversária da escola empírica. Suas doutrinas são difíceis de reconstruir, e como suas obras se perderam, devemos confiar sobretudo em Galeno, a quem voltaremos, como testemunho.

Outra fonte para reconstrução da figura de Sexto é a *Suda*, uma enciclopédia bizantina monumental, que, entre suas 30 mil entradas conserva uma sobre Sexto, mas afirmando que ele era o mesmo que Sexto de Queroneia, sobrinho de Plutarco e um dos mestres de Marco Aurélio, muito elogiado por ele em suas *Meditações*⁷. Embora a hipótese de Sexto Empírico e Sexto de Queroneia serem as mesmas pessoas não seja muito levada a sério atualmente, há algumas semelhanças desconcertantes entre os dois personagens, como o fato de ambos serem médicos empíricos e ambos discípulos do já mencionado Heródoto de Tarso. Disso se conclui que, ainda que se rejeite que os dois Sextos eram

⁶ Ver: DL, 9.116.

⁷ Ver: Brito; Matsui, 2022.

o mesmo, não se pode rejeitar que foram contemporâneos de Marco Aurélio, estando ativos no séc. II, e nem sua cidadania romana, de berço ou concedida, conforme atestado pelo próprio nome de origem latina, Sextus. Além disso, tendo sido contemporâneo de Marco Aurélio, nosso Sexto, o Empírico, foi também contemporâneo de Galeno, que foi médico do próprio Imperador.

Galeno, por sua vez, poderia ser uma boa fonte para reconstruirmos a figura de Sexto, tanto pela proximidade cronológica, quanto pela geográfica e pela temática, já que ambos eram filósofos/médicos. Mas ele não menciona Sexto nenhuma vez, embora em algumas obras, principalmente “Das escolas de medicina para os iniciantes”⁸, forneça uma reconstrução dos fundamentos epistêmicos e metodológicos da Escola Empirista de medicina, à qual Sexto teria aderido (ainda que flerte com os Metódicos).

Curiosamente, a “escrita galênica” virou uma espécie de modismo literário na época do próprio Galeno, ao ponto de ele ter de redigir uma obra chamada “Meus livros próprios”, que começa com uma história engraçada, que nos conta que Galeno foi um dia ao mercado e viu livros “seus” sendo vendidos, mas que nunca foram efetivamente escritos por ele⁹. Essa coleção de obras espúrias, que inclui também outros livros posteriores a Galeno, se chama “pseudo-Galeno”. E em um dos livros dessa coleção, que a tradição trata como “Introductio seu medicus” (= “Introdução, ou médico”), no passo 14.683.18, há, sim, uma menção explícita a Sexto, vinculado ao médico Menodoto, mestre de Heródoto, e à escola empírica de medicina, que teria sido aprimorada por Sexto até a perfeição¹⁰.

Apesar de Galeno não mencionar “Introductio seu medicus” entre seus livros próprios, o que a torna de autoria suspeita, a tradição imediatamente posterior a ele, ou seja, os primórdios do galenismo,

⁸ Ver: Galeno, 2022.

⁹ Ver: *Sobre meus livros*, de Galeno, em: Manzano (*trad.*), 2008, p. 153.

¹⁰ In: Kühn, 1827, vol. 14, p. 674.

não suspeitou de sua inautenticidade e a acrescentou sem reservas ao *corpus* galênico autêntico. De fato, foi somente no séc. XIX que se tornou consenso acadêmico que “*Introductio seu medicus*” é pseudo-Galeno, algo que pode ser notado, por exemplo, nas referências que Brochard faz à obra, *qua* pseudo-galênica, quando trata de tentar reconstruir a pessoa de Sexto Empírico¹¹.

Mas mais do que aceitar como autêntico “*Introductio seu medicus*”, nos primórdios da recepção de Galeno, pensadores do primeiro galenismo pensaram ainda que esta obra seria útil como complemento para “*Das escolas de medicina para os iniciantes*”. A ideia seria que em “*Introductio*” haveria uma história das escolas médicas — a lógica ou dogmática; a empírica, terética ou rememorativa; e a metódica —, com índice dos seus líderes, e que serviria como introdução para as querelas acerca da fundamentação da arte médica e de métodos e de epistemologia da descoberta apresentados em “*Das escolas*”.

E não para por aí... Pois Galeno, com seus esforços por situar e organizar os argumentos em jogo no debate entre médicos Dogmáticos, Empíricos e Metódicos, pretendia na verdade refutar de uma vez por todas o metodismo e o extinguir (algo que ele conseguiu) e também apontar como complementares aspectos teórico-metodológicos da concepção de medicina de Dogmáticos e Empiristas, criando uma fusão eclética entre essas duas vertentes, acrescida de uma fundamentação filosófica mais robusta, corroborada por experimentos que resultaram em tratados de medicina prática. Nisso então constitui seu legado: a superação de um debate ininterrupto entre diferentes escolas, a formação de um consenso universalmente aceito entre médicos das gerações posteriores a ele, um aporte teórico sem precedentes para a disciplina recém-formada, e um aporte experimental igualmente sem precedentes, fundamentado em teorias e gerador de mais teorias. Não à toa,

¹¹ Brochard, 2009, p. 318-324.

poderíamos dizer que Galeno forneceu um paradigma, em sentido Kuhniano mesmo, para a medicina.

Apesar disso, foi às gerações seguintes de galenistas que coube a curricularização do ensino de medicina, centrado nas obras de Galeno, que deveriam ser lidas paulatinamente, acompanhadas de experimentos quando fosse o caso. Para essas obras haveria uma ordem de leitura estabelecida, começando pelas autobiográficas, de interesse geral e não restritas a médicos, seguidas pelas históricas, para os ingressantes nas escolas de medicina (que viriam a se espalhar pelo norte da África, Ásia menor, Mesopotâmia e Índia, com vestígios de sua presença mesmo na China), depois as teórico-metodológicas e finalmente as práticas¹².

Com relação a isso, há dois dados que nos interessam aqui, o primeiro é que, apesar de Galeno ter enfatizado a codependência entre os aspectos teóricos (herdados sobretudo, mas não exclusivamente, da escola dogmática) e práticos (herdados quase totalmente dos empiristas), a tradição galênica posterior pareceu cada vez mais preferir os aspectos práticos/empíricos em detrimento dos teóricos, como se pode ver pela obra médica de Avicena, Averróis e Maimônides¹³, por exemplo, que tinham conhecimento teórico mas que, como médicos oficiais em contextos bastante diferentes do de Galeno, fiaram-se numa

¹² Ver: Walbridge, 2014, p. xix-xxxi. Suplemente com: Singer; Rosen, 2024.

¹³ No que diz respeito a Avicena, nos referimos aqui ao seu “Canon de Medicina” (Gruner (*trad.*), 1973) e a seu “A física da cura” (Macginnis (*trad.*), 2009). Quanto a Averróis, seu “Colliget” ainda não existe em vernáculo. No entanto, o projeto “The Digital Averroes Research Environment”, da Universidade de Colônia, contém referências a manuscritos das obras completas de Averróis espalhados por bibliotecas de todo o mundo (cf.: <https://dare.uni-koeln.de/app/works>). O manuscrito do “Colliget” que utilizamos é “Biblioteca Apostolica Vaticana, Pal. Lat. 1255” e pode ser acessado online através do link: <https://dare.uni-koeln.de/app/manuscripts/BOOK-DARE-M-VA-VAT-BAV-Pal.lat.1255>. As obras médicas completas de Maimônides são mais fáceis de encontrar, pois foram todas recentemente traduzidas para o inglês e publicadas em versões bilíngues pela Brigham Young University Press, mas as obras que mais nos interessam diretamente são “Sobre as regras acerca da parte prática da medicina” (Bos (*trad.*), 2014) e “Sobre os venenos e a proteção contra drogas letais” (Bos (*trad.*), 2009).

abordagem majoritariamente empírica para desenvolverem novas teorias sobre, por exemplo, o coito ou a peste. O segundo dado que nos interessa é que a abordagem empírica em que se fiaram Avicena e Maimônides era ensinada através de uma disciplina curricularizada que utilizava “*Introductio seu medicus*” e “*Das escolas de medicina para os iniciantes*” como obras propedêuticas e fundidas como se fossem uma só. Consequentemente, o pendor empírico que vicejou no galenismo de expressão linguística árabe foi tratado como resultado de uma obra coletiva de uma escola específica de medicina que foi aprimorada, desenvolvida e levada à perfeição por um sujeito chamado Sexto, cognominado Empírico. Isso pode ser visto claramente na escrita do filósofo/tradutor, gramático e oftalmologista Hunayin Ibn Ishaq, um cristão nestoriano do séc. IX, de origem persa e que dominava o farsi, o grego, o árabe e o siríaco e que nos legou, entre outras muitas coisas, uma versão árabe da Epítome Alexandrina de “*Das escolas médicas para os iniciantes*”¹⁴ que teria sido encomendada pelo próprio Califa para servir como fonte para uma nova escola de medicina e acervo da *Casa da Sabedoria*, a *Bayt al-Hikman*, nada mais nada menos do que a Grande Biblioteca de Bagdá, o maior centro acadêmico e biblioteca pública de sua época. Na versão de Hunayin de “*Das escolas*”, são elencados e nomeados os líderes dos Dogmáticos, dos Empiristas e dos Metódicos, depois as doutrinas dessas escolas são apresentadas em suas formas acabadas. Lá lemos o nome de Sexto em árabe, a quem se atribui o aperfeiçoamento e acabamento final de uma medicina empírica cuja abordagem teórico-metodológica é apresentada minuciosamente como legado seu.

Agora, gostaria de encerrar essa seção historiográfica com duas ressalvas. Primeiramente, pode-se argumentar que a fusão entre “*Introductio seu medicus*” e “*Das escolas de medicina*” teria ocorrido por erro ou engano de um ou mais copistas, e que, nesse caso, a

¹⁴ Ver: Walbridge, 2014, p. 7-49.

apresentação da doutrina dos Empiristas como resultado do aperfeiçoamento e acabamento final desta doutrina por Sexto é mero resultado de um erro casual. Embora à primeira vista este argumento não seja implausível, se revela inaceitável após uma análise mais rigorosa. É que a fusão dos textos parece ter sido proposital, pois aparentemente quem os fundiu percebeu que “Das escolas de medicina” contém uma série de informações que complementam outras que já ocorrem em “Introductio”. Sendo mais preciso, em “Introductio”, além do elenco dos líderes das três escolas de medicina, há a menção explícita de quais foram os mais importantes para cada escola, e principalmente, também há a descrição de suas doutrinas. Então, lá já constam as doutrinas empiristas que seriam legado sextiano, o que os editores fizeram com a fusão com “Das escolas” foi somente usar esta obra para suplementar e corroborar informações que já há de modo mais sucinto em “Introductio”, e isso não somente com relação aos empiristas, mas também com os Dogmáticos e Metódicos, cujos escritos de muitos de seus líderes acabaram por desaparecer (daí a necessidade de suplementação, segundo julgaram os copistas, editores e tradutores).

A segunda ressalva diz respeito ao caráter estritamente “historiográfico” da pesquisa. Não considero que uma pesquisa que seja de história da filosofia seja menos filosófica por isso, acho aliás que essa dicotomia já foi há tempos ultrapassada. Ainda assim, gostaria de salientar que tentar reconstruir aspectos positivos contidos na filosofia sextiana, complementares ao seu ceticismo e vinculados ao desempenho de ofícios, pode fornecer um manancial frutífero de intuições filosóficas para se pensar um ceticismo que porventura caminhe lado a lado com as práticas cotidianas, como aquelas relativas ao mundo do trabalho, como superação do horizonte aporético posto desde 1979 pelo labirinto dos rústicos X urbanos, respeitando a necessidade cética de se ter um ofício (como defende o próprio Sexto) e inserindo-se em uma discussão contemporânea sobre como ser cético e agir hoje.

Tendo feito as ressalvas, na seção posterior sistematizaremos um pouco as ideias, fornecendo uma espécie de quadro cronológico das informações dispostas anteriormente, para efeitos de precisão. Também ofereceremos a reconstrução do *Syllabus* da escola alexandrina de medicina.

3 Quadros

3.1 Quadro cronológico

Séc. II
Sexto Empírico (?)
Marco Aurélio (121-180) - Seria Sexto Empírico o Sexto de Queronéia mencionado nas Meditações? - Galeno médico de Marco Aurélio (campanha do Danúbio?)
Cláudio Galeno (129-217) - Escrita de “Das Escolas de Medicina para os Iniciantes”. - Em “Dos meus livros próprios” reclama de obras de autoria falsamente atribuída a ele.
Pseudo-Galeno (?) - Sexto tido como alguém que “levou a Escola Empírica de Medicina à perfeição” em <i>Introductio Seu Medicus</i> .
Séc. III
Textos médicos e céticos sobrevivem
Diógenes Laércio (?) - Breve menção a Sexto, vinculado a outros Médicos Empíricos.
Prevalência gradual do Galenismo sobre as demais escolas de medicina
Fusão entre <i>Introductio Seu medicus</i> e <i>Das Escolas de Medicina para os Iniciantes</i> .
Séc. IV
Textos médicos começam a desaparecer
O Galenismo se consolida como “paradigma” (em sentido Kuhniano)

Séc. V
Já que Sexto é considerado aquele que “levou a Escola Empírica de Medicina à perfeição”, surge a ideia de que aquilo que se considera o Empirismo maduro pode ser obra sua (como se vê pela fusão de <i>Introductio</i> e de <i>Das Escolás</i>).
Maturação do currículo médico Alexandrino (principal escola de medicina ao menos desde a época do próprio Galeno) como currículo Galênico, a partir de uma hierarquização de 16 obras de Galeno.
A versão fundida de <i>Introductio</i> e de <i>Das Escolás</i> se torna a primeira obra “Galênica” da parte estritamente médica do currículo médico Alexandrino .
Séc. VI
Obras de Galeno são epitomizadas para facilitar cópias e rememoração.
Epitomistas conhecidos:
*Gesius de Petra (520)
- De quem sobrevive uma versão latina de seu comentário a <i>Das Escolás</i> de medicina;
*Anquelau ou Nicolau (?)
- Dele sobrevive um comentário em grego de <i>Das Escolás</i> . Ele também pode ser o mesmo que Agnellus de Ravena;
*Arquelau (?) ;
*João Filopono (aka: João o Gramático, João de Alexandria; 490-570)
- Dele sobrevivem versões árabes de seus comentários ao currículo Alexandrino;
*Paládio de Alexandria (550-600)
- Iatrosufista alexandrino que comentou tratados hipocráticos e obras de Galeno. Uma versão fragmentada de seu comentário a <i>Das Escolás</i> sobrevive.
Epítomes e comentários da versão fundida , nos quais Sexto consta como autor daquilo que é descrito como a forma madura da doutrina médica dos Empiristas.
Séc. VII
*Stephano de Atenas ou de Alexandria (?)
- Há 3 pessoas com o mesmo nome, mas provavelmente trata-se de um mesmo indivíduo. Escreveu sobre o currículo médico Alexandrino, assim como um comentário a Galeno “terapêutica para Glaucon” e a Aristóteles “Da Interpretação”.

Séc. VII, IX e X
*Teodósio (?) *Marino (?) *Hunayn Ibn Ishaq (808-873) - Cristão nestoriano que vivia no Iraque. Traduziu ou epitomizou 130 obras de Galeno para o árabe e/ou para o siríaco, além de 8 obras de Platão, dentre as quais a República (tendo comentado algumas) e 3 comentários galênicos ou pseud-galênicos a Aristóteles, além das Categorias. Publicou também um tratado de oftalmologia, o mais completo da época.
Tradução por Hunayn das epítomes gregas, das quais ao menos 6 manuscritos com a epítome de <i>Das Escolas</i> sobrevivem.
Séc. XI
*Abu al-Faraj ibn al-Tayyib (†1043) - Período islâmico de reelaboração do currículo médico; *Ibn Sina (Avicena; 980-1037) - Rreorganiza o currículo em seu monumental Canône de Medicina, no qual o currículo é disposto em 5 livros com pendor empírico, relativos a 5 estágios de aprendizado: 1- teoria médica, 2- drogas simples, 3- doenças de órgãos particulares, 4- doenças sistêmicas, 5- drogas complexas. No primeiro volume, (da Matéria Geral, al-Umur al-kulliyah) há a paráfrase da primeira seção de das Escolas de Medicina.
Séc. XII
*Ibn Rushd (Averróis; 1126-1198) - Publica seu próprio Da Matéria Geral (al-Kulliyat fi al-tibb), que segue o programa Avicênico, omitindo no entanto as seções sobre elementos, temperamentos e humores; *Moishe Ibn Maimon (Maimônides; 1138-1204) - Adere ao programa médico avicênico, com toda sua ênfase prática. Escreve comentários a hipócrates, sobre venenos e sobre o coito, entre outras obras médicas.

3.2 Syllabus da escola alexandrina de medicina

Para a reconstrução do currículo da escola alexandrina de medicina, seguimos o al-Kitab al-nafi, de Abul Hassan Ali ibn Ridwan al

Misri, médico e astrônomo egípcio que viveu em 988 e 1061 EC, corroborado pela abertura de Firaq al-tibb, de Hunayn ibn Ishaq¹⁵:

(1) Artes liberais (conhecimento intermediário de gramática, matemática e astrologia); conhecimento básico de farmácia (drogas simples e compostas);

(2) Órganon aristotélico: Categorias; Da Interpretação (sobre as proposições); Primeiros Analíticos (sobre os silogismos); Segundos Analíticos (sobre a demonstração).

1 e 2 eram propedêuticos. Após, havia entre o percurso propedêutico e o galênico uma fase intermediária, composta por leitura de tratados hipocráticos, quais sejam:

(3) Aforismos; Prognósticos; Regime das doenças agudas; Ares, águas, lugares.

(4) Percurso galênico propriamente, dividido em sete graus ou níveis:

(4.1) primeiro nível: Das Escolas de medicina para os iniciantes; A pequena arte da medicina; Do pulso para Teuthras; Terapêutica para Glaucon (em 2 livros);

(4.2) Dos elementos de acordo com a opinião de Hipócrates; Do temperamento (em 3 livros); Das faculdades naturais (em 3 livros); Da anatomia para iniciantes (em 5 livros);

(4.3) Sobre as doenças e os sintomas (em 6 livros, compilados a partir de Sobre as diferenças entre as doenças; Das causas das doenças; Sobre as diferenças entre os sintomas; Sobre as causas dos sintomas, todos de Galeno);

(4.4) O diagnóstico das doenças dos órgãos internos (em 6 livros); O pulso maior (em 16 livros);

(4.5) Os tipos de febres (em 2 livros); Sobre as crises (em 3 livros);

(4.6) Sobre o método da cura (em 14 livros);

(4.7) Do regime saudável (em 6 livros).

¹⁵ A reconstrução aqui parte de Walbridge, 2014, p. xix-xxxi.

4 Futuro da pesquisa

Concluindo, ainda há muito o que fazer para reconstruir aquilo que diz respeito à epistemologia da descoberta dos Médicos Empiristas e sua metodologia. No entanto, podemos estar relativamente seguros de que a tradição estava correta ao afirmar que a versão acabada do Empirismo Médico é legado sextiano, e que essa versão acabada (e portanto esse legado sextiano) sobreviveram e estão presentes no pensamento médico de Avicena, Averróis e Maimônides, por exemplo. No entanto, ainda precisamos compreender detalhes de como se deu a transmissão do Empirismo Médico, preenchendo lacunas, e também o papel do componente médico na filosofia de Avicena, Averróis e Maimônides, verificando se há alguma complementaridade entre medicina e filosofia, e como essa complementaridade operaria.

Referências

- AVICENA. *A Treatise on the Canon of Medicine*. Gruner, O. C. (trad.). Nova Iorque: AMS Press, 1973. Disponível em: <https://archive.org/details/avicenna-canon-of-medicine/page/n2/mode/1up?view=theater>.
- AVICENA. *The Physics of Healing*. McGinnis (trad.). Utah: Brigham Young University Press, 2009.
- BRITO, R. P.; MATSUI, S. (Trads.). Três biografias de médicos antigos: Galeno, Hipócrates e Sexto Empírico (tradução de Suda gamma 25.1-32.4; iota 564.1-564.31; sigma 235.1-235.11; sigma, 236.1-236.2). *RÓNAI – Revista de Estudos Clássicos e Tradutórios*, Edição especial, 2022, p. 78-86.
- BROCHARD, V. *Os cétricos gregos*. Conte, J. (trad.). São Paulo: Odysseus, 2009.
- BURNYEAT, M.; FREDE, M. (Orgs.). *The Original Sceptics*. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997.
- DARE. The Digital Averroes Research Environment: <https://dare.uni-koeln.de/>. Acesso em: 25/10/2024.
- DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Kury, M. G. (trad.). Brasília: Editora UnB, 1987.

- GALENO, C. *Sobre as escolas de medicina para os iniciantes*. Brito, R. P.; Matsui, S. (trads.). São Paulo: EdUNESP, 2022.
- GALENO. *Tratados filosóficos y autobiográficos*. Manzano, T. M. (trad. & org.). Madrid: Editorial Gredos S.A, 2008.
- KÜHN, K. G. (Ed.). *Claudii Galeni Opera Omnia*, vols. 8 e 14. Leipzig: Knobloch, 1827 [Cambridge: CUP, 2011].
- MAIMÔNIDES. *On Poisons and the Protection against Lethal Drugs*. Bos, G. (trad.). Brigham Young University Press, 2009.
- MAIMÔNIDES. *On Rules Regarding the Practical Part of the Medical Art*. Bos, G. (trad.). Brigham Young University Press, 2014.
- Manuscrito latino do “Colliget” de Averróis, na Biblioteca Vaticana – Vatican, Vatican City, Biblioteca Apostolica Vaticana, Pal. Lat. 1255: <https://dare.uni-koeln.de/app/manuscripts/BOOK-DARE-M-VA-VAT-BAV-Pal.lat.1255>. Acesso em: 25/10/2024.
- POPKIN, R. *The History of Scepticism: from Savonarola to Bayle*. Oxford: OUP, 2003.
- SCHOFIELD, M; BURNYEAT, M; BARNES, J. (Orgs.). *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*. Oxford: OUP, 1980.
- SINGER, P. N.; ROSEN, R. M. (Eds.). *The Oxford handbook of Galen. Oxford handbooks*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2024.
- WALBRIDGE, J. (Ed. & trad.). *The Alexandrian Epitomes of Galen. Volume I: On the Medical Sects for Beginners; The Samall Art of Medicine; On the Elements According to the Opinion of Hippocrates* [Hunayin Ibn Ishaq]. Utah: Brigham Young University Press, 2014.

Desfazendo nós: a solução de Tomás Bradwardine ao Paradoxo do Mentiroso

Yuri Nascimento¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.196.08>

1 Introdução

O “Paradoxo do Mentiroso”, conforme é contemporaneamente conhecido, resulta de um argumento cuja premissa é uma sentença contingente que expressa seja a afirmação de sua falsidade, seja a negação de sua verdade. Entre os medievais, o Mentiroso foi discutido em diferentes versões, entre as quais a mais recorrente é aquela em que um indivíduo, Sócrates, por exemplo, enuncia esta única sentença ‘Sócrates diz uma falsidade’. Então, o problema consiste em determinar se a sentença dita por Sócrates é verdadeira ou falsa, dado que:

(a) se Sócrates diz uma falsidade, então o que Sócrates diz não é o caso. Logo, não é o caso que Sócrates diz uma falsidade, ou seja, Sócrates diz uma verdade;

(b) mas, se a sentença dita por Sócrates é verdadeira, então é o caso que Sócrates diz uma falsidade. Logo, Sócrates diz uma falsidade;

(c) Então, Sócrates diz uma verdade se, e somente se, Sócrates diz uma falsidade. De fato, a partir dessa equivalência, com outras

¹ Doutorando em Filosofia pela UFRJ (Bolsista CAPES).

E-mail: yurinascimento@id.uff.br

premissas razoáveis, é possível concluir que Sócrates diz uma sentença simultaneamente verdadeira e falsa. Uma contradição, portanto.

O paradoxo acarretado por sentenças autofalsificadoras, como aquela dita por Sócrates, consiste na conclusão de uma contradição, isto é, uma sentença falsa, por meio de uma premissa contingente junto com suposições relativas à possibilidade de formulação de sentenças autorreferenciais bem-formadas e significativas, ao funcionamento dos predicados semânticos “verdadeiro” e “falso” na linguagem natural e à validade das regras de inferência da lógica clássica.

Do ponto de vista histórico, a partir do final do século XII, o Paradoxo do Mentiroso era tratado pelos lógicos medievais como um notável exemplo de uma família de sentenças autorreferenciais que envolviam noções semânticas, epistêmicas e pragmáticas (Spade; Read, 2021). Essas sentenças eram designadas “insolúveis” (*insolubilia*), por acarretarem problemas para os quais era consideravelmente difícil apresentar uma solução. Por extensão, esses problemas também eram denominados “insolúveis”². A partir do século XIII, o progressivo interesse por sentenças insolúveis possui, por um lado, motivações pedagógicas, uma vez que a capacidade de solucionar problemas por elas gerados, especialmente no contexto das disputas lógicas, era um requisito para a formação universitária do bacharel em Artes, e, por outro, motivações metodológicas, já que sentenças dessa natureza também eram usadas para colocar à prova noções fundamentais de uma determinada teoria (Yrjönsuuri; Coppock, 2016).

Na primeira metade do século XIV, a discussão sobre insolúveis alcançou seu ápice (Spade, 1982). Nesse cenário, o teólogo e matemático Tomás Bradwardine, conhecido por suas atividades entre os *calculatores* de Oxford, ocupa uma posição historicamente relevante, em

² Embora, na Lógica Medieval, o termo “insolúvel” tenha um escopo amplo, servindo para abrigar problemas de diferentes naturezas, neste trabalho, nós o empregaremos apenas em referência a insolúveis que podem ser contemporaneamente reconhecidos como uma versão ou instância do Paradoxo do Mentiroso.

virtude de seu influente tratado *Insolubilia*, redigido em 1324, considerado um divisor de águas na literatura medieval sobre as sentenças insolúveis. Nos *Insolubilia*, além de sua própria solução, Bradwardine apresenta e discute outras oito propostas de solução disponíveis à sua época (Read, 2010).

Antes de apresentar a teoria de Bradwardine, convém citar a abertura de seus *Insolubilia*, a fim de apreciar sua perspectiva a respeito da existência de insolúveis, entre os quais o Paradoxo do Mentiroso:

“Desfazer um nó não é tarefa de um ignorante” (3º livro da *Metafísica*, primeiro capítulo). Logo, aqueles que ignoram o enlace dos insolúveis não podem desembaraçar seu nó duplo, mas são conduzidos pelo enlace como os animais são conduzidos por cordinhas. Portanto, para que uma solução dos insolúveis seja mais facilmente avaliada, queremos desfazer esse nó secretamente abscondito (Bradwardine, *Insol.* §1)³.

Metaforicamente, insolúveis são nós gerados nos fios com os quais uma teoria é tramada. Consequentemente, resolvê-los demanda identificar o ponto em que o “nó” é formado e, em seguida, desatá-lo ou desembaraçá-lo⁴. Particularmente no caso do Paradoxo do Mentiroso, a perspectiva bradwardiniana nos sugere que somos conduzidos a uma situação embaraçosa, porque ignoramos como as noções centrais de nossas teorias lógica e semântica podem ser consistentemente

³ Todas as traduções dos *Insolubilia* de Bradwardine apresentadas neste trabalho são de nossa autoria com base no texto em latim estabelecido na edição crítica preparada por Stephen Read (2010). A numeração dos parágrafos corresponde àquela empregada nessa edição.

⁴ Esse procedimento implica que noções ou princípios supostamente responsáveis por engendrar insolúveis serão preservados na solução, já que a tarefa de resolver um paradoxo consistiria, metaforicamente, em *dissolver* nós, não em *cortá-los*. Essa perspectiva contrasta com concepções contemporâneas influentes, como a de Tarski (1969), segundo a qual o surgimento de paradoxos é um sintoma de uma doença, cuja solução consistiria em “expurgar” da teoria seus elementos “patológicos”, e a de Quine (1976), para quem o Mentiroso, um exemplo de antinomia, não poderia ser solucionado senão por meio do abandono de parte de nosso arcabouço conceitual.

relacionadas de modo a evitar embaraços. Por essa razão, assim como asnos — um animal muito frequente na literatura lógica medieval, diga-se de passagem, — são presos por cordinhas para a execução de árduos trabalhos, encontramos também amarrados diante do Mentiroso, sendo conduzidos ao labor de desfazê-lo.

2 A teoria semântica de Bradwardine

A solução bradwardiniana ao Mentiroso coincide com a demonstração da seguinte tese, a qual chamaremos “Tese de Bradwardine” (TB): “se uma sentença significa que ela mesma é falsa ou que ela não é verdadeira, então ela própria significa que ela é verdadeira, e é falsa” (Bradwardine, *Insol.* § 6.4). A tese possui duas partes: a primeira refere-se ao significado de sentenças autofalsificadoras; a segunda, ao seu valor de verdade.

A demonstração da primeira parte de (TB) depende do que se pode denominar “postulado de Bradwardine” (PB): “toda sentença significa ou denota *ut nunc* ou *simpliciter* tudo aquilo que se segue dela *ut nunc* ou *simpliciter*⁵ [respectivamente]” (Bradwardine, *Insol.* § 6.3). Esse postulado permite ampliar a noção de significação sentencial de modo que toda sentença possa significar mais do que ela inicialmente o faz a partir dos significados de seus termos.

De maneira geral, por significação sentencial Bradwardine compreende uma relação psicológico-causal entre uma ocorrência de sentença e um complexo de conceitos mentais (*intentiones*), seus significados. Um ponto fundamental da concepção bradwardiniana sobre

⁵ As expressões “*ut nunc*” e “*simpliciter*” são empregadas no contexto da doutrina medieval da consequência (*consequentia*), segundo a qual a relação lógica de consequência pode ser classificada de dois modos: uma consequência é válida *ut nunc* se as premissas de um argumento implicam a conclusão apenas por um tempo determinado, isto é, em um cenário estipulado, ou é válida *simpliciter*, se implicam a conclusão sempre, isto é, em todo e qualquer cenário. Para um panorama da doutrina medieval da consequência, cf.: Dutilh-Novaes (2020).

significação é a ideia de que essa relação causal ocorre de duas maneiras, havendo, portanto, dois tipos de significação sentencial: uma primária e outra secundária.

A significação primária é definida de forma composicional: toda sentença significa primariamente uma composição dos significados de seus termos. Por exemplo, a sentença ‘Sócrates é humano’ significa primariamente a composição mental Sócrates-humano. A função da cópula “é” é indicar que esses conceitos estão afirmativamente relacionados. Na literatura lógica medieval, cujos textos são redigidos em latim, essa composição é sintaticamente construída como uma *oratio obliqua*, em geral, expressa por meio de acusativo com infinitivo ou, ainda, pela conjunção *quod* (“que”) seguida de uma oração desenvolvida. Trata-se de um dispositivo sintático que permite distinguir, por um lado, o domínio das sentenças (espécimes) e, por outro, o domínio de seus significados. Com efeito, a fim de evitar a cacofonia resultante de uma tentativa de replicar, em português, esse recurso latino, é preferível demarcar tal distinção com a redação: ‘Sócrates é humano’ significa *que Sócrates é humano*, em que a oração em itálico expressa a composição mental significada pela sentença entre aspas.

A noção de significação secundária assemelha-se à de significação primária na medida em que também é caracterizada em termos psicológico-causais. No entanto, essas noções se distinguem neste importante aspecto: o significado sentencial secundário não é uma função dos significados dos termos de uma sentença. Na verdade, ele é estabelecido em função do “postulado de Bradwardine” (PB), que pode ser esquematicamente expresso deste modo: sendo p e q duas sentenças quaisquer, se q se segue logicamente de p , então p significa secundariamente q .

O princípio (PB) explicita, então, de que maneira uma sentença pode significar mais do que aparentemente o faz: ao postular a existência de uma significação secundária, conectando-a às noções de consequência *ut nunc* e *simpliciter*, Bradwardine faz com que o significado

das sentenças seja ampliado por meio de suas implicações lógicas. Logo, tantos serão os significados secundários de uma sentença quantas venham a ser as sentenças que ela logicamente implica. Por exemplo, a sentença ‘Sócrates é homem’ significa *que Sócrates é homem*. Mas, como ela implica a sentença ‘Sócrates é mortal’, então, conforme (PB), ela também significa *que Sócrates é mortal*. Por conseguinte, a sentença tem seu significado estendido de modo a significar simultaneamente *que Sócrates é homem e que Sócrates é mortal*. Se assumíssemos que ‘Sócrates é mortal’ é a única sentença implicada por ‘Sócrates é homem’, então essa conjunção de significados seria designada como o significado total de ‘Sócrates é homem’, enquanto cada membro da conjunção seria individualmente designado como seu significado parcial. Em resumo: as significações primária e secundária de uma sentença expressam, cada qual, significados parciais de uma sentença, ao passo que o significado sentencial total é dado pela conjunção dessas significações.

Com base nessa concepção sobre a significado de sentenças, Bradwardine (*Insol.* §6.2) apresenta as seguintes definições das condições de verdade sentencial:

(V) uma sentença verdadeira é uma expressão que significa apenas como é o caso;

(F) uma sentença falsa é uma expressão que significa diferentemente do que é o caso.

Assim, no exemplo considerado, a sentença ‘Sócrates é homem’ é verdadeira se, e somente se, conjuntamente, Sócrates é homem e Sócrates é mortal. Por outro lado, se ao menos uma dessas condições não é satisfeita, então a sentença é falsa. Por exemplo, seria possível considerar um cenário contrafactual no qual Sócrates fosse um cão. Nesse caso, a sentença ‘Sócrates é homem’ ainda implicaria ‘Sócrates é mortal’ e, conforme (PB), significaria *que Sócrates é mortal*. A sentença, então, significaria parcialmente algo que é o caso. No entanto, disso não se seguiria que ela é verdadeira, porque, nesse cenário, as condições

Sócrates ser homem e *Sócrates ser mortal* não são conjuntamente satisfeitas. Logo, podemos extrair desse exemplo uma importante lição: cada significado sentencial representa uma condição individualmente necessária, mas apenas conjuntamente suficiente, para a verdade da sentença. Assim, se uma sentença significa algo que é o caso, disso não se segue automaticamente que ela seja verdadeira, pois, para tanto, é preciso que todas as suas condições de verdade, expressas pela conjunção de seus significados primários e secundários, sejam conjuntamente satisfeitas.

A descrição feita das teorias bradwardinianas da significação e das condições de verdade se aplica não apenas a sentenças categóricas singulares, como ‘Sócrates é humano’, mas também a categóricas universais, como ‘Todo filósofo é humano’, já que a verdade de sentenças universalmente quantificadas depende da satisfação de cada uma de suas instâncias. Logo, a sentença ‘Todo filósofo é humano’ é verdadeira se, e somente se, as sentenças ‘Platão é humano’, ‘Descartes é humano’, ‘Kant é humano’ *etc.*, as quais são implicadas pela sentença universal, expressam o que é o caso. Além disso, como sentenças singulares podem ser tomadas como casos especiais de sentenças particulares (‘algum *a* é *b*’), segue-se que a teoria semântica de Bradwardine se estende a todas as sentenças categóricas *de inesse*, no que diz respeito a sua quantidade.

O objetivo de apresentar a teoria semântica de Bradwardine a partir de sentenças logicamente “inócuas” é mostrar que sua solução ao Paradoxo do Mentiroso, que se vale dessa teoria, é justificada por noções aplicáveis a todas as sentenças categóricas, e não apenas a sentenças autorreferenciais. Dessa maneira, Bradwardine pode afastar a alegação de que sua solução se baseia em elementos assumidos *ad hoc*. Essa é uma questão relevante para a abordagem bradwardiniana, porque uma de suas principais objeções contra a solução mais influente à

sua época, a “restrição” (*restrictio*)⁶, consiste em apontar que o bloqueio da autorreferência não é motivado por razões outras senão a pretensa solução ao Paradoxo⁷.

No entanto, apesar de essa ser uma motivação importante para Bradwardine, seria possível argumentar que a admissão do postulado (PB), um ineditismo na teoria medieval da significação, conforme registra Spade (1981, p. 120, nota 17), e o fato de que, nos *Insolubilia*, o postulado é aplicado somente a sentenças autofalsificadoras sugerem que (PB) pode ser tomado, afinal, em alguma medida, como um elemento *ad hoc*. Em resposta, seria suficiente dizer que, se uma noção teórica é inédita, isso não implica necessariamente que ela seja *ad hoc*. Ademais, como é explícito desde o enunciado de (PB), Bradwardine entende que o postulado vale para todas as sentenças categóricas. Desse modo, o fato de, nos *Insolubilia*, (PB) ser aplicado somente a sentenças insolúveis se justifica pelo próprio objeto de discussão do tratado. Vejamos, então, como a solução é desenvolvida.

3 A demonstração da “tese de Bradwardine” (TB)

A demonstração da “tese de Bradwardine” é elaborada com base em duas definições, seis postulados e duas teses, listado nos parágrafos §§ 6.2-6.4 do sexto capítulo dos *Insolubilia*:

Definições:

(V) uma sentença verdadeira é uma expressão que significa apenas como é o caso;

⁶ A solução por restrição (*restrictio*) propõe que, ao menos no caso de sentenças autofalsificadoras, a autorreferência deve ser restringida. Essa tese é justificada pelo princípio de que uma parte da sentença não pode supor pelo todo do qual ela é parte. Para uma apresentação dessa solução, cf.: Spade e Read (2021); Para uma defesa da *restrictio*, cf. Panaccio (2008).

⁷ Cf. Bradwardine, *Insol.* § 3.1.4: “Essa [solução, i. e., restrição da autorreferência] não é senão uma invenção daqueles que não sabem responder de outro modo aos insolúveis”.

(F) uma sentença falsa é uma expressão que significa diferentemente do que é o caso.

Postulados:

(P1) Toda sentença é verdadeira ou falsa;

(PB) Toda sentença significa ou denota *ut nunc* ou *simpliciter* tudo aquilo que se segue dela *ut nunc* ou *simpliciter* [respectivamente];

(P3) Uma parte pode supor pelo todo, pelo seu contrário e pelo que é equivalente a eles;

(P4) Conjunções e disjunções [formadas] de partes mutuamente contrárias entre si contradizem uma à outra. (Equivalente à regra de De Morgan: $\sim(p \wedge q) \leftrightarrow (\sim p \vee \sim q)$)

(P5) De qualquer conjunção com [uma sentença] contrária a uma de suas partes, infere-se a outra parte. (Equivalente à regra de *Silogismo disjuntivo*: $p \vee q; \sim q \vdash q$)

(P6) Se uma conjunção é verdadeira, cada parte dela é verdadeira e vice-versa; Se [uma conjunção] é falsa, alguma parte dela é falsa e vice-versa. Se disjunção é verdadeira, então alguma parte dela é verdadeira e vice-versa; Se uma disjunção é falsa, toda parte dela é falsa e vice-versa.

Teses:

(T1) Toda sentença cujo [termo] extremo possui (T1.1) muitos supósitos significa ou denota a afirmação ou a negação por cada um deles, e se ela [possui] (T1.2) um único [supósito], [ela significa ou denota a afirmação ou a negação] por esse;

(TB) Se uma sentença significa que ela mesma é falsa ou que ela não é verdadeira, então ela própria significa que ela é verdadeira, e é falsa.

Eis a demonstração fornecida por Bradwardine. A numeração e os colchetes com os princípios utilizados em cada passo inferencial foram inseridos com o propósito de tornar as etapas da demonstração

mais evidentes. No cenário considerado, é suposta a existência de uma única sentença, cujo nome é *a*:

§ 6.6.1 [...] Seja *a* uma sentença que significa que ela mesma não é verdadeira: Logo, ou ela significa outra coisa ou não [significa]⁸. Se não [significa outra coisa], segue-se:

1. *a* não é verdadeira;
2. Logo, pela primeira definição [(V)], não é totalmente como é significado por *a*; Conforme se assume, *a* significa apenas que *a* não é verdadeira;
3. Logo, pela segunda parte da primeira conclusão [(T1.1)], não é o caso que *a* não é verdadeira;
4. Logo, é o caso que *a* é verdadeira;
5. Logo, pelo segundo postulado [(PB)], *a* significa que ela mesma é verdadeira.

Se *a* significa algo além de que *a* não é verdadeira, seja *b* é *c*⁹. Segue-se, então:

1. *a* não é verdadeira;
2. Logo, não é totalmente o caso como é significado por *a* [(V)]; Somente é significado por *a* que *a* não é verdadeira e *b* é *c*;
Logo, não é o caso que *a* não é verdadeira e que *b* é *c*; Logo, pelo quarto postulado [(P4)], *a* é verdadeira ou nenhum *b* é *c*;
3. Logo, pelo segundo postulado [(PB)], *a* significa que *a* é verdadeira ou que nenhum *b* é *c*;
4. Mas, [*a*] significa o oposto da segunda parte dessa disjunção, como se assume, a saber, que *b* é *c*;

⁸ Deve-se considerar que as alternativas “ela significa outra coisa ou não [significa]” diz respeito ao significado primário da sentença *a*, já que ao final da demonstração se mostra que *a* significa outra coisa, a saber, *que a é verdadeira*. Por esse motivo, é forçoso assumir que a demonstração visa a identificar o significado secundário de *a*.

⁹ O esquema sentencial ‘*b* é *c*’ serve para indicar que a sentença *a*, além de significar a negação de sua verdade, possui um outro significado primário qualquer. Na literatura sobre insolúveis, esse é um exemplo de “insolúvel composto”, que é assim designado porque a sentença que engendra o paradoxo é formada seja por uma conjunção, seja por uma disjunção, seja por uma sentença exclusiva (a qual, aliás, pode ser exposta como uma conjunção). São exemplos de insolúveis compostos conjuntivos, disjuntivos e exclusivos, respectivamente: ‘Deus existe e uma conjunção falsa é proferida por Sócrates’, ‘Um homem é um asno ou uma disjunção falsa é proferida por Sócrates’ e ‘Somente Sócrates profere uma falsidade’, sendo cada uma delas a única sentença proferida por Sócrates em um dado cenário (Bradwardine, *Insol.* §§ 8.4-8.6.2).

5. Pelo quinto postulado [(P5)], dessa disjunção com a oposta da segunda parte segue-se a primeira [parte], a saber, que *a* é verdadeira.
6. Logo, pelo segundo postulado [(PB)], *a* significa que *a* é verdadeira. De modo exatamente semelhante, sem exceção, deve-se argumentar, se se assumisse que *a* significa que ela não é verdadeira e muitas outras coisas.

§ 6.6.2 A segunda parte da segunda conclusão é mostrada assim: se alguma sentença significa que ela mesma é falsa, então, disso, segue-se que ela própria não é verdadeira; Logo, pelo segundo postulado, ela própria significa que ela não é verdadeira; Logo, pela primeira parte da segunda conclusão, ela própria significa que ela é verdadeira.

6.6.3 A terceira parte da segunda conclusão [(TB)] é mostrada deste modo:

1. Se alguma sentença significa que ela não é verdadeira ou que ela é falsa, além disso, ela significa que ela é verdadeira, como é evidente, pela primeira e segunda parte da segunda conclusão;
2. Logo, ela significa diferentemente de como é;
3. Logo, pela segunda definição [(F)], ela própria é falsa (Bradwardine. *Insol.* §6.6.1-6.6.3).

O principal objetivo da demonstração de Bradwardine é garantir que o fato de a sentença *a* ser falsa e significar que é falsa não é suficiente para concluir que ela seja igualmente verdadeira. Logo, a solução almeja negar a equivalência assumida na segunda etapa do argumento do Mentiroso apresentado inicialmente, na qual as noções de “ser verdadeira” e “expressar o que é o caso” são equivalentes. Assim, ao mostrar que a sentença autofalsificadora *a* significa mais do que a sua própria falsidade, Bradwardine impede que a implicação ‘se *a* é falsa, então *a* é verdadeira’ possa ser obtida em sua teoria, inviabilizando, assim, a dedução de que a sentença é também verdadeira.

4 Reconstrução formal da demonstração da tese de Bradwardine (TB)

Assumiremos as definições e postulados propostos por Bradwardine (PB), conforme expressos anteriormente. Podemos

admitir a existência de uma única sentença ‘*a* é falsa’, de nome *a*, que significa *que a é falsa*. O operador ‘:’ abrevia a relação “‘*p*’ significa *que p*”, a qual ocorre entre uma sentença e seu significado:

1.	<i>a</i> é falsa	(Premissa)
2.	<i>a</i> : <i>a</i> é falsa	(Hipótese)
3.	$a \rightarrow \sim(a \text{ é falsa})$	(1-2, T1)
4.	$\sim(a \text{ é falsa})$	(1, 3 <i>modus ponens</i>)
5.	<i>a</i> é verdadeira	(4, bivalência)
6.	<i>a</i> : <i>a</i> é verdadeira	(1, 3-5, PB)
7.	<i>a</i> : (<i>a</i> é falsa $\wedge$ <i>a</i> é verdadeira)	(2, 6, $I_{\wedge}$)■

A linha 2 deve ser admitida com vistas a garantir que *a* seja, de fato, autofalsificadora; a linha 3 decorre da aplicação da tese (T1) à sentença *a*, dada a admissão de que *a* significa que ela mesma é falsa. Logo, ela significa a afirmação entre os supósitos de seus termos sujeito e predicado; a linha 4 se segue por *modus ponens* das linhas 1 e 3; a linha 5 é equivalente à linha 4, porque Bradwardine assume os princípios de bivalência e terceiro excluído como axiomas de sua teoria lógica; por fim, dado que é possível inferir a sentença ‘*a* é verdadeira’ da premissa ‘*a* é falsa’, em conjunção com as demais sentenças utilizadas na demonstração (linhas 3-5), podemos aplicar (PB) para obter a linha 6; por fim, a conclusão se segue da conjunção do significado admitido na linha 2 com o resultado da linha 6.

Poderíamos supor que, além de sua própria falsidade, *a* significa primariamente algo que é o caso, seja *q*. Apenas isso seria suficiente para que *a* fosse verdadeira? Não, pois, para Bradwardine, é necessário, em acréscimo, determinar se aquilo que *a* significa secundariamente é também o caso. Vejamos:

1.	$a \text{ =def. } a \text{ é falsa e } q$	(Premissa)
2.	$a : (a \text{ é falsa} \wedge q)$	(Hipótese)
3.	q	(Hipótese)
4.	$a \rightarrow \sim(a \text{ é falsa} \wedge q)$	(1-2 T1)
5.	$\sim(a \text{ é falsa} \wedge q)$	(1, 4 <i>modus ponens</i>)
6.	$\sim(a \text{ é falsa}) \vee \sim q$	(5 De Morgan)
7.	$\sim(a \text{ é falsa})$	(3, 6 Silogismo disjuntivo)
8.	$a \text{ é verdadeira}$	(7 bivalência)
9.	$a : a \text{ é verdadeira}$	(1, 4-8, PB)
10.	$a : (a \text{ é falsa} \wedge q \wedge a \text{ é verdadeira})$	(2, 9 I $\wedge$)■

As linhas 2 e 3 são admitidas na construção do cenário e exprimem o fato de que a é autofalsificadora e, ao mesmo tempo, significa algo que é o caso, q . A linha 4, como antes, procede da aplicação da tese (T1) à sentença a ; a linha 5 segue-se por *modus ponens* da linha 4; a sentença da linha 5 é equivalente à disjunção expressa na linha 6; a linha 7 é obtida por silogismo disjuntivo, dada a suposição, na linha 3, de que q é o caso; a linha 8 equivale à linha 7 com base na admissão dos princípios de bivalência e terceiro excluído; a linha 9 é obtida da aplicação de (PB) à premissa ' a é falsa' em conjunção com as demais sentenças utilizadas na demonstração (4-8). Por fim, conclui-se com a conjunção dos significados primários e secundários da sentença a .

É importante enfatizar que essa é a demonstração da primeira parte da tese (TB), a qual diz respeito ao significado da sentença autofalsificadora. A tarefa principal, nesse momento, é identificar o que a sentença significa secundariamente, para, em seguida, avaliar sob quais condições ela será verdadeira. Por esse motivo, essa parte da demonstração, parece-nos, tem de ser lida considerando-se apenas o significado da sentença autofalsificadora, e não seu valor de verdade. Nesse aspecto, é importante notar que nenhum passo da demonstração foi ainda justificado pelo uso das definições de verdade ou falsidade.

Sendo estabelecido que a sentença *a* significa uma contradição, a tarefa de determinar seu valor de verdade torna-se simples: a sentença é falsa, porque aquilo que ela significa não pode ser conjuntamente o caso. Essa justificativa para a falsidade da sentença impede a conclusão ulterior de que ela poderia ser também verdadeira. A sentença *a* é falsa e significa que ela mesma é falsa. Porém, isso não é tudo que ela significa, já que também significa sua própria verdade. Como, na definição bradwardiniana, a verdade sentencial demanda a satisfação conjunta de ambas as condições, não é possível concluir que a sentença seja igualmente verdadeira.

Dado que a demonstração da tese foi elaborada com base em uma sentença contingente, é possível generalizar seu resultado para toda sentença autofalsificadora. Assim mostramos que nossa interpretação formal da demonstração da tese (TB) acarreta o mesmo resultado inicialmente tencionado por Bradwardine: “se uma sentença significa que ela mesma é falsa (ou que ela não é verdadeira), então ela própria significa que ela é verdadeira, e é falsa” (Bradwardine, *Insol.* § 6.4).

Pela perspectiva bradwardiniana, sentenças autofalsificadoras não *são* verdadeiras e falsas, mas *significam* que são verdadeiras e falsas. De fato, elas são simplesmente falsas e não geram qualquer paradoxo. Agora, então, podemos identificar onde os “fios” de nossas teorias se enlaçavam e formavam um “nó secretamente abscondito” — para retomar a expressão dramática adotada por Bradwardine na abertura de seu tratado: nem todas as condições de verdade são explicitadas pelo significado primário das sentenças. Na verdade, o quadro completo de suas condições necessárias e suficientes é formado somente quando se considera também aquilo que as sentenças significam secundariamente, o que deve ser feito por meio das relações inferenciais que uma dada sentença estabelece com outras.

Como se pode notar a solução de Bradwardine não requer a rejeição de nossas noções prévias a respeito da possibilidade de autorreferência, do comportamento dos predicados de verdade e falsidade, e

da validade de princípios lógicos fundamentais, como bivalência, não contradição e terceiro excluído. Portanto, a tarefa de solucionar o Paradoxo do Mentiroso pode ser comparada com a ação de desfazer ou desembaraçar um nó, na medida em que o desfaz preservando-se “os fios” de nossas teorias lógica e semântica.

5 Considerações finais

Independentemente do sucesso da solução bradwardiniana — uma questão que pode ser ainda olhada com ceticismo — podemos extrair dela algumas implicações interessantes:

1. A solução possui uma motivação independente, já que a tese sobre o significado sentencial (PB), que permite mostrar que sentenças autofalsificadoras significam uma contradição, se aplica a todas as sentenças categóricas. Logo, a solução não é *ad hoc*. Esse fato *per se* poderia ser tomado como suficiente para colocá-la em maior apreço ante abordagens que simplesmente postulam a impossibilidade da autorreferência;

2. a solução fornece uma explicação para o erro envolvido na dedução do Paradoxo: assumia-se que uma condição individualmente necessária para a verdade da sentença, — que ela fosse falsa —, era também uma condição suficiente para sua verdade, o que não é o caso;

3. Bradwardine não apresenta um critério mínimo para determinar o tamanho da conjunção de significados e, por conseguinte, das condições requeridas para a verdade de uma sentença. Disso, então, parece seguir-se que, até que sejam estabelecidas *todas* as condições de verdade, não poderemos definir se uma sentença é verdadeira ou falsa. Essa situação pode ser remediada, se adotamos a seguinte posição metodológica: toda sentença que, até onde se pode determinar, tem suas condições de verdade satisfeitas será verdadeira em relação a um conjunto de condições de valoração. Assim, se realizamos um número x de diferentes inferências a partir de uma premissa p , então a sentença p

terá um número x de significados secundários. Em seguida, se verificamos que todas as condições de verdade de p identificadas até x são satisfeitas, então p é verdadeira em relação a x . Por outro lado, se realizamos um número x_1 de inferências e identificamos, eventualmente, que uma condição de verdade de p não é satisfeita, então a sentença resultará falsa. Um cenário como esse é facilmente imaginável no caso de sentenças contingentes quantificadas universalmente, as quais dependem da satisfação das condições expressas por cada uma de suas instâncias. Sendo assim, a perspectiva bradwardiniana comporta uma posição metodologicamente interessante: ela permite que os valores de verdade das sentenças de uma teoria estejam sempre disponíveis para revisão em função do acréscimo de informações à teoria. Sendo assim, se, ao fazer um número x_1 de inferências, descobrimos que uma dada sentença não tem satisfeitas todas as suas condições de verdade, esse fato não depõe contra nossos princípios lógicos fundamentais ou contra nossa teoria semântica, mas sim contra a suposição inicial de que apenas a satisfação das condições expressas até x eram suficientes para tornar a sentença verdadeira.

Referências

- BRADWARDINE, T. *Insolubilia*. Edition, Translation, and Introduction by Stephen Read. Leuven: Peeters, 2010 (Dallas Medieval Texts and translations, 10).
- DUTILH NOVAES, C. Medieval Theories of Consequence. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2020. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/consequence-medieval/>. Acesso em: 18 set. 24.
- PANACCIO, C. Restrictionism: A Medieval Approach Revisited. In: RAHMAN, S.; TULENHEIMO, T.; GENOT, E. (org.). *Unity, Truth and The Liar: The Modern Relevance of Medieval Solutions to The Liar Paradox*. Netherlands: Springer, 2008. p. 229-253.
- QUINE, W. V. *The Ways of Paradox and Other Essays*. Cambridge; London: Harvard University Press, 1976.

- READ, S. Introduction. In: BRADWARDINE, T. *Insolubilia*. Edition, Translation, and Introduction by Stephen Read. Dallas Medieval Texts and translations, 10. Leuven: Peeters, 2010. p. 1-57.
- READ, S. Plural Signification and the Liar Paradox. *Philosophical Studies*, v. 145, n. 3, p. 363-37, sep. 2009, 5.
- READ, S. The Liar Paradox from John Buridan back to Thomas Bradwardine. *Vivarium*, v. 40, n. 2, p. 189-218, 2002.
- SPADE, P. V. *Insolubilia* and Bradwardine's Theory of Signification. *Medioevo: Revista di storia della filosofia medievale*, v. 7, p. 115-134, 1981.
- SPADE, P. V. Insolubles. In: KRETZMANN, N.; KENNY, A.; PINBORG, J.; STUMP, E. *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. 246-253.
- SPADE, P. V.; READ, S. Insolubles. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2021. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/insolubles/>. Acesso em: 18 set. 24.
- TARSKI, A. Truth and Proof. *Scientific American*. Reprinted in *A Philosophical Companion to First-Order Logic*. Ed. by R. I. G. Hughes. Indianapolis: Hackett, 1993 [1969].
- YRJÖNSUURI, M.; COPPOCK, E. Sophisms and Insolubles. In: Novaes, C. D.; Read, S. (ed.). *The Cambridge Companion to Medieval Logic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016, p. 265-289.



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.

Este volume reúne textos apresentados no GT História da Filosofia Medieval e a Recepção da Filosofia Antiga no XX Encontro Nacional ANPOF, que ocorreu em Recife entre 30 de setembro e 4 de outubro de 2024. Atuando desde 2000, o GT História da Filosofia Medieval e a Recepção da Filosofia Antiga vem contribuindo desde então com publicações importantes para o estudo da filosofia medieval no cenário nacional. Este volume traz uma amostragem da diversidade de temáticas e autores que vêm sendo trabalhados por docentes e discentes de mestrado e doutorado ligados a diversas instituições do país.

