

DISSERTATIO

REVISTA DE FILOSOFIA

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

DISSERTATIO

REVISTA DE FILOSOFIA

NÚMERO 22

PELOTAS - VERÃO DE 2005

SEMESTRAL - ISSN 1413-9448

DISSERTATIO	PELOTAS	N. 22	P. 1 - 238	VERÃO 2005
-------------	---------	-------	------------	------------

DISSERTATIO

**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS – DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS**

Reitor: Prof. Antonio Cesar G. Borges
Editor: João Hobuss (UFPeI)
Editor associado: Breno Hax Jr. (UFPR)

Conselho Editorial

Agemir Bavaresco (UCPeI), Alonso Tordesillas (Université de Provence, Aix-Marseille I) Celso Braida (UFSC), Clademir Araldi (UFPeI), Darlei Dall'Agnol (UFSC), Delamar José Volpato Dutra (UFSC), Eduardo Barrio (Universidad de Buenos Aires), Francisco Bertelloni (Universidad de Buenos Aires), Gregorio Piaia (Università di Padova), Jean-Luc Périllié (Université de Montpellier), Joãozinho Beckenkamp (UFPeI), Juan Bonaccini (UFRN), Marco Ruffino (UFRJ), Marco Zingano (USP), Marisa Divenosa (Universidad de Buenos Aires), Peter Baumann (University of Aberdeen), Plínio Junqueira Smith (Universidade São Judas Tadeu), Valério Rohden (UFRGS), Vera Bueno (PUC-RJ), Vinicius de Figueiredo (UFPR).



IMPRESSO NO BRASIL

Editora e Gráfica Universitária
R Lobo da Costa, 447 – Pelotas, RS – CEP 96010-150
Fone/fax: (53) 3227 3677 - e-mail: editoraufpel@uol.com.br

Capa e Projeto Gráfico: Valder Valeirão – www.vvdesign.com.br
Secretária: Mirela Teresinha Bandeira da Silva

DISSERTATIO. Pelotas: Instituto de Ciências Humanas:
Departamento de Filosofia, nº 22
Verão de 2005/Pelotas: UFPeI, 2005 – semestral

1. Ciências Humanas – Periódico
2. Filosofia – Periódico

CDD 105

DISSERTATIO

Instituto de Ciências Humanas - Departamento de Filosofia
Caixa Posta 354 CEP 96001-970 Pelotas, RS
www.ufpel.edu.br/ich/depfil - revista.dissertatio@gmail.com

SUMÁRIO

MOISÉS MAIMÓNIDES EN LA PERSPECTIVA DE LEO STRAUSS José Ricardo Pierpauli	7
LIBERDADE E GRAÇA EM S. ANSELMO Paulo Ricardo Martinez	17
EXTRA ECCLESIAM NULA SALUS TEOCRACIA X TEOCENTRISMO NA "CIDADE DE DEUS" DE SANTO AGOSTINHO Marcos Roberto Nunes Costa	39
ALGUNS ASPECTOS DA SEMÂNTICA DE OCKHAM Pedro Leite Junior	63
SUPPOSITIO E REFERÊNCIA: UMA LEITURA A PARTIR DA SEMÂNTICA OCKHAMIANA Joice Beatriz da Costa	81
CONHECIMENTO CIENTÍFICO, DEFINIÇÃO E PROPOSIÇÕES-QUA Roberto Hofmeister Pich	107
GUILHERME DE OCKHAM: O ANFITRIÃO DA FILOSOFIA MODERNA Miguel Spinelli	143
<i>IUS NATURALE</i> E <i>IUS POSITIVUM</i> NO PENSAMENTO POLÍTICO DE GUILHERME DE OCKHAM: UMA NOTA SOBRE O SURGIMENTO DA DISCUSSÃO ACERCA DA PROPRIEDADE PRIVADA NA IDADE MÉDIA Carlos Adriano Ferraz	163
TRANSFORMAÇÕES DO ARGUMENTO CÉTICO DO SONHO Luiz Eva	173

HOBBS LEITOR DE ARISTÓTELES: <i>METAFÍSICA, RETÓRICA E REPRESENTAÇÃO</i> Cláudio R. C. Leivas	187
O PRAZER E DESEJO NA ANTROPOLOGIA KANTIANA Márcio Paulo Cenci.....	203
RESENHA Marie Agostini	217
RESENHA Wagner de Ávila Quevedo.....	223
RESENHA Roberto Hofmeister Pich.....	231
DISSERTATIO - NORMAS PARA PUBLICAÇÃO.....	235

MOISÉS MAIMÓNIDES EN LA PERSPECTIVA DE LEO STRAUSS*

José Ricardo Pierpauli

Universidade Federal de Santa Catarina

Resumo: A presente exposição propõe mostrar a atualidade do pensamento judaico para a reabilitação da Filosofia Política. Para isto, será exposto, brevemente, o caminho escolhido por Leo Strauss. Para o autor alemão, Maimônides oferece o modelo autêntico de um tipo de racionalismo que ocupa seu lugar no interior da Teologia Judaica. Somente a partir deste racionalismo é permitido conhecer os limites do racionalismo moderno e seu projeto filosófico-político emergente.

Palavras-chave: filosofia política, teologia judaica, racionalismo.

Résumé: Cet exposé voudrait montrer l'actualité de la pensée juive pour la réhabilitation de la Philosophie Politique. Pour cela, on expondra de forme concise le chemin choisi par Leo Strauss. Selon l'auteur allemand, Maimonide offre le modèle authentique d'une sorte de rationalisme qui tient sa place à l'intérieur de la théologie juive. C'est seulement avec ce rationalisme qu'on peut connaître les limites du rationalisme moderne et son projet philosophique-politique émergent.

Mots-clé: philosophie politique, théologie juive, rationalisme.

Actualidad del pensamiento judaico del medioevo

Strauss ha retornado a los grandes autores, a los viejos libros y a los grandes temas de la Filosofía Política, en una palabra ha rescatado la Filosofía Política de su precaria situación. La rehabilitación de la Filosofía Política a partir de esa situación, implica primeramente una reflexión acerca de la actual situación de la Política a la luz del nuevo paradigma de la

* Palestra apresentada no I Colóquio de Filosofia Medieval, promovido pelo Departamento de Filosofia ICH-UFPel, sob coordenação do Prof. Manoel Vasconcellos, em agosto/2004.

modernidad. En segundo lugar, implica la restitución de la Política al ámbito específico de la Filosofía. Solo conociendo el origen puede alcanzarse la regla y medida que posibilita el reconocimiento y la precisa valoración crítica de los cambios acaecidos en el presente.

Retomar el pasado constituyó una actitud positiva para Strauss en la medida en que le permitió detectar la verdadera dimensión de la crisis actual de Occidente. Resumidamente, el regreso al pasado tuvo por objeto la restitución de la Política a la Filosofía, la ubicación de la Filosofía Política como Filosofía Primera y por último, la inclusión de la Filosofía como tal en el interior de la reflexión teológica ofrecida por la tradición judaica del medioevo. De modo especial aludimos aquí al racionalismo de Maimónides, considerado por Strauss como el verdadero racionalismo y como la regla y medida desde la que debe partir la crítica del racionalismo moderno. La exposición de Maimónides acerca de la Ley Divina constituye el pilar sobre el que se sustenta la crítica de Strauss al proyecto moderno de la Política y del Derecho.

A partir de la lectura que Strauss hizo de Maimónides *La Filosofía Política conservó sus propios límites en el interior de la Teología*. En efecto, sus temas fueron *la ciudad y el hombre* y su punto de partida lo constituyó el examen de las opiniones que tiene lugar en la praxis política. Mas en la medida en que Strauss mantuvo que los hombres son criaturas de Dios, que Dios mismo, Sus Leyes inmutables, Su Providencia y Sus Milagros constituyen hechos tangibles, debió reconocer pues que las más alta medida de la Política proviene en primer y último lugar, de la Ley Revelada. Strauss debió pues enfrentar a partir de este nuevo punto de vista, la dicotomía entre aquellos que aceptan las ideas de Revelación, Creación, Ley Inmutable y Providencia y aquellos quienes ejercieron ante todo una crítica de la religión como punto de partida de su filosofar y de modo más concreto de sus tesis filosófico-políticas.

Se trata pues de resolver ahora el dilema entre *tradicción* y *modernidad*. En la perspectiva de Strauss, *tradicción* significa recuperar el auténtico mensaje dejado por los filósofos antiguos y medievales, es decir, la formulación de sus ideas políticas a partir del reconocimiento de una ley objetiva, inmutable y pre-política. En cambio *modernidad* alude a una ruptura consciente con el pasado, en otras palabras, implica el voluntario olvido de la Ley Divina. Strauss no leyó a los antiguos y a los medievales con la lente moderna, sino todo lo contrario. La radical oposición entre medioevo y modernidad, o lo que es equivalente, entre *tradicción* y *modernidad*, es decisiva para la comprensión de su obra total. Dicho en otros términos,

Strauss observó la contraposición entre tradición y modernidad a través de la confrontación de las obras de Maimónides y de Spinoza.

A partir de la crítica de la religión, o dicho en términos filosófico-políticos, a partir de la arbitraria ruptura con la idea de ley inmutable, la nueva actitud de los modernos frente al pasado fue, según Strauss, plenamente consciente. Lo dicho podría expresarse de un modo más drástico pero más straussiano a la vez, la ruptura de la modernidad con la ortodoxia esconde un problema de orden moral. La ruptura y las nuevas bases de argumentación quedaron sustentadas en la pura *decisión humana*. La Filosofía Política pasó a ser Ideología y el modo de dirimir sus importantes problemas quedó reducido al empleo coactivo del poder, en lugar de la argumentación racional y la persuasión.

La crítica de la modernidad

El punto de vista realista implica pues primeramente reflexionar acerca de la actual situación de la Ciencia Política, para luego ascender en busca de su completa rehabilitación. Ante todo algunas observaciones preliminares en torno de la obra de Leo Strauss. Desde el punto de vista exegetico puede sostenerse que en rigor, el fundamento teórico de las obras elaboradas por Strauss en EE UU lo constituyen sus primeros tratados teológico-políticos, recientemente publicados en lengua alemana. Ellos son: *La Crítica de la religión en Spinoza, Filosofía y Ley* y *La crítica de la religión en Thomas Hobbes*. En estas obras la recepción de la Filosofía y de la Teología de Maimónides es evidente. Así por tanto, los tres tratados a su vez ofrecen una cierta unidad y armonía. Unidad en la medida en que los tres desarrollan el juicioso examen de los nuevos puntos de partida del filosofar moderno, a saber, la crítica no siempre fundada de la religión. Armonía en la medida en que *Filosofía y Ley* puede ser considerados como el núcleo temático a la luz del cual deben ser leídos los dos restantes tratados.

Desde el punto de vista de la reconstrucción de las tesis filosófico-políticas de Leo Strauss debe decirse que la temática teológica y filosófica desarrollada en esos tres tratados constituye el punto de partida desde el cual se desarrolló más tarde la crítica de la modernidad. En otras palabras, la crítica de la religión constituye para Strauss el punto de partida del debilitamiento de la Filosofía Política y su contrapartida, esto es una completa rehabilitación, solo será posible a partir de un regreso a la ortodoxia.

Strauss nos ofrece la tesis siguiente: *Grandes talentos como Spinoza Hobbes, Maquiavelo y Locke pertenecen al proyecto filosófico-político*

moderno. La ruptura con la ortodoxia que tales autores experimentaron es una ruptura plenamente consciente¹. Los autores modernos sabían que abandonaban el proyecto antiguo y medieval. Strauss nos ofrece un curioso modelo. En efecto cuando examina las tesis de Locke pone en evidencia un cambio abrupto de perspectiva en aquel autor. Un cambio de perspectiva por lo demás enteramente injustificado. El examen filosófico político ofrecido por Locke en su primer tratado acerca del Derecho Natural pertenece aun a la tradición ortodoxa, mientras que los restantes y, dicho sea de paso, los actualmente más difundidos, constituyen auténticas piezas de la Filosofía Política moderna².

Una lectura de lo dicho hasta aquí nos conduce ahora a la formulación de la tesis siguiente: *También el punto de vista de Strauss es teológico y filosófico al mismo tiempo y bajo diferentes perspectivas*. En efecto, según Strauss todo el proyecto moderno queda en cierto modo anticipado en las tesis centrales contenidas en dos obras, ellas son el *Leviatán* de Hobbes y las *Meditaciones* de Descartes. Mas el iluminismo no hubiera tenido los efectos destructivos que Strauss expone cuidadosamente sino hubiera afectado ante todo al judaísmo. La tesis de Strauss podría pues expresarse como sigue: *La actual situación del judaísmo, aquel judaísmo que abdicó de Maimónides, está claramente caracterizado por la irrupción del Iluminismo y sus consecuencias*³.

La crítica ejercida sobre la modernidad ofrece dos momentos. El primero de ellos lo constituye la lectura de las obras de Hermann Cohen y de Baruj Spinoza. El segundo momento en cambio está constituido por el retorno a Maimónides. Para Strauss también la ortodoxia puede ofrecer un modelo racionalista y por qué no iluminista. Iluminismo medieval significa para Strauss la tarea de la razón humana a la luz de la fe religiosa inspirada en la Ley Antigua. Esa Ley que reconoce a Dios como legislador, es invariable y enteramente objetiva a través de la naturaleza. A su vez, esa naturaleza está guiada por Dios y sometida a Su entero arbitrio. Naturaleza no es para Strauss, como lo es para los modernos, un concepto distanciado de la ley moral y política. El proyecto moderno postula la liquidación de esa sujeción y por tanto como contrapartida, la posibilidad del dominio de la naturaleza mediante el recurso de la sola razón humana.

¹ If modernity emerged through a break with premodern thought, the great minds who achieved that break must have been aware of what they were doing. STRAUSS L., *The Three Waves of Modernity*, ed. cit., pag. 83

² Cfr. STRAUSS L., *Locke's doctrine of natural law*, en: *What is political philosophy?*, ed. cit., pag. 197

³ Cfr. STRAUSS L., *Philosophie und Gesetz*, GS., T. II, Stuttgart-Weimar, 1997, pag. 10

A partir de allí pues, la historia de la crisis de la Filosofía Política de la modernidad se deslizó a través de tres vías perfectamente delimitadas y relacionadas entre sí. Ellos son, la ruptura con la religión operada por N. Maquiavelo, la erección de la Voluntad General en lugar de la Ley divinamente revelada (Rousseau)⁴ y por último la crítica de toda la tradición, incluida claro está la ortodoxia, ejercida por Nietzsche. Este último es sin duda el fundador de una nueva religión y de un nuevo paradigma ético y político. *Ecce homo* nos ofrece la figura del nuevo crucificado a saber Nietzsche mismo

El retorno a Maimónides

Strauss regresó a Maimónides en virtud de la lógica de su propia hermenéutica: *Restaurar el pasado en la propia voz de sus protagonistas*. Strauss regresó a Maimónides en el mismo momento en que comprendió que las críticas ejercidas por Spinoza a Maimónides eran enteramente insuficientes e injustificadas. Ese hecho marca el comienzo de lo que podría denominarse el cambio radical en la actitud de Strauss. Posteriormente Strauss encontró en Maimónides el modelo del iluminismo medieval por excelencia. La obra clave de Maimónides es según Strauss, un tratado teológico-*Guía de perplejos*- mas con profundo significado filosófico-político⁵. Hasta antes de la recepción straussiana, Maimónides era estudiado tan solo como comentador de Aristóteles. El punto de vista de Strauss postula en cambio que la idea de Dios legislador ofrecida por Maimónides se apoya principalmente en el modelo neo-platónico⁶. En efecto, otro autor antes que

⁴ El texto siguiente ofrece otra prueba evidente del punto de vista teológico armónicamente unido al filosófico en la argumentación de Strauss: *The source of the positive law, and of nothing but the positive law, is the general will; a will inherent or immanent in properly constituted society takes the place of the transcendent natural law*. STRAUSS L., *The Three Waves of Modernity*, ed. cit., pag. 91. Cfr. GILDIN H., *The First Crisis of Modernity: Leo Strauss on the Thought of Rousseau*, en: Interpretation, Winter 1992-93, 20, 2, Canadá, pags. 157-163

⁵ El mismo Strauss declara haberse dedicado durante más de 25 años a la lectura y meditación de la Guía. La influencia del punto de vista de Maimónides en la obra de Strauss es tan relevante que bien puede afirmarse que la totalidad de sus puntos de vistas críticos respecto de los filósofos políticos modernos, depende de aquella influencia. Strauss no puede ser cabalmente comprendido sin examinar su fuerte dependencia de Maimónides. Incluso el rasgo distintivo de la Historia de la Filosofía Política respecto de otras obras del mismo tipo, lo constituye el análisis de los diferentes proyectos filosóficos políticos, según que los mismos tratan el momento teológico en la elaboración de las respectivas tesis. Esa obra, la Historia de la Filosofía Política, no solo reúne algunas importantes contribuciones de Strauss sino, lo que es más importante, las de un amplio número de sus discípulos en EE UU.

⁶ When we think of the great influence Maimonides has exercised on philosophy it is only fitting to lay stress on his own sources. This is necessary so that we may be able to see him in his true proportions. It is generally held that Maimonide is an Aristotelian; only H. Cohen comes to the conclusion that his Ethics is

Strauss habían intentado exitosamente una unidad armónica entre el Estagirita y su maestro Platón. Nos referimos aquí al llamado segundo Aristóteles del siglo X, Al-Farabi⁷, maestro de Maimónides.

Una observación comparativa pues entre las Filosofías Políticas de Al-Farabi y de Maimónides se impone. Tanto la Filosofía Política de Maimónides como la de Al-Farabi se encuentran en el interior de una obra básicamente teológica. Maimónides las incluye en su *Guía*, mientras Farabi las incluye en su *Madina Fadila* (On the perfect stat, texto con introducción, traducción y comentarios de R. Walzer, ed. por S. Nasr, Oxford, 1998) y en *Siyasa Madiniyya* (Abhandlugen der Musterstaat, ed. por F. Dieterici, Leiden, 1895). La característica señalada nos conduce ahora hacia el interior de ambas Filosofías Políticas. Por qué motivos esos autores incluyeron sus tesis políticas en un contexto teológico? La respuesta nos vuelve a poner en contacto con las tesis de Strauss, pues tanto para los autores judíos como para los árabes *la Ley divinamente revelada es absolutamente primera y omni-comprendiva*. Hasta aquí el acuerdo entre Strauss, Al-Farabi y Maimónides⁸. Para estos dos últimos en cambio esa Ley torna enteramente supérfluas las doctrinas políticas ofrecidas por los filósofos políticos paganos. La *Thora* para los judíos *la Sharia*⁹ para los musulmanes contiene el modo de vivir políticamente según la ley divina¹⁰. La Filosofía Política debe justificar su

Platonic. ROSENTHAL E., Maimonide's Conception of State and Society, en: EPSTEIN R., Moses Maimonides. 1135-1204. Anglo-Jewish Papers in connection with the Eighth Centenary of his birth, London, 1935, pag. 191. El texto transcrito junto con las observaciones formuladas por Strauss en la introducción de su *Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer* (1935), Stuttgart-Weimar, 1997, pag. 9, muestran no solo la medida de la atención dedicada por Stauss a Maimónides, sino el papel que jugó en la formación de esa perspectiva, la temprana polémica entre H. Cohen y Strauss. Strauss polemiza el proyecto de Cohen y en especial su punto de vista respecto de Maimónides. Finalmente se decide por este último, vale decir, Strauss es deudor de la tradición judaica no sin ejercer una fuerte crítica del judaísmo moderno y al mismo tiempo una defensa del judaísmo escolástico del medioevo.

⁷ Cfr. STEINSCHNEIDER M., *Al-Farabi's Leben und Schriften*, Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de Saint-Petersbourg, VII Série, T. XIII, Saint-Petersbourg, 1869, pags. 1-10 y, en cuanto a los escritos éticos y políticos de Al-Farabi, pags. 60-73.

⁸ Este acuerdo no ha sido siempre reconocido por los estudiosos de la obra de Strauss. Tal vez se deba a que se ha soslayado un hecho importante a saber, Strauss es un autor esotérico que expresó sus propias ideas, igual que Platón y Maimónides entre otros, a través de la reconstrucción de las ideas ajenas. Mas este aspecto debería ser ampliamente desarrollado en otro lugar.

⁹ Cfr. ROSENTHAL E., *The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Rushd*, en: Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, XV, London, 1953, Pag. 250

¹⁰ Cfr. STRAUSS L., *Quelques remarques sur la science politique de Maimonide et de Farabi*, en: *Philosophie und Gesetz*, GS, T. II, Stuttgart-Weimar, 1997, pag. 125. Muy probablemente la fuente de Strauss para esta afirmación la constituye el texto siguiente: *Muslim philosophy, which it is well to remember, is as much under the influence of the Shari'a, the Canon law of Islam, as Jewish philosophy is under that Torah. It is, therefore, necessary to speak first of what we might call the Common Ground on which Maimonides and his Muslim sources both stand. Though the Shari'a cannot be likened throughout*

necesidad ante el tribunal de la Teología. La Ciencia Política resultante resulta pues unilateralmente derivada de la Teología.

Si bien Maimónides y Al-Farabi podían ser considerados deudores del Estagirita, ambos recurren para fundamentar el lugar asignado a la Ley Revelada, a las doctrinas elaboradas por Platón en las Leyes. Strauss observa que ya para Avicenna, antes que para los medievales pertenecientes a la tradición cristiana, Platón nos ofrecía la posibilidad de armonizar razón y fe y, consecuentemente, de articular una Filosofía Política coherentemente fundada en la Teología de la ley revelada. Mediante el recurso a la argumentación política de Maimónides y de Al-Farabi, Strauss pudo reconciliar el profundo hiato establecido por la modernidad entre Dios, la naturaleza y el hombre. Sobre tales presupuestos se produjo luego la inclusión del modelo filosófico político de Platón en la obra de Strauss. *Was Platon gefordert hat: daß die Philosophie unter einer höheren Instanz, unter dem Staat, unter dem Gesetz stehe, das ist im offenbarungsgläubigen Zeitalter erfüllt*¹¹. Mas a los fines de la reconstrucción de los rasgos esenciales de una Filosofía Política debe preguntarse ahora *de qué modo puede conocerse la ley política, habida cuenta de las circunstancias y de la voluntad divina?* Conviene reiterarlo, el papel significativo asignado por Strauss a las circunstancias se debe a su recepción de la Filosofía Política de Platón.

La pregunta antes planteada nos remite nuevamente al sesgo neo-platónico de las Filosofías de Al-Farabi y de Maimónides. En efecto, la Ley es conocida por los hombres mediante la labor legislativa del Profeta. La doctrina de la profecía es de particular relevancia en las doctrinas judaica y musulmana pues sin el profeta no hay ley. A su vez la importante tarea del profeta puede cumplirse gracias a la participación divina en su inteligencia. La alusión a la doctrina neo-platónica de la emanación es aquí muy clara. Según Maimónides, deudor también en este punto de los árabes, el Intelecto Activo por excelencia emana su luz sobre la facultad imaginativa del profeta. De este modo Dios re-potencia la capacidad puramente racional del profeta al emanar su luz sobre el intelecto pasivo y posteriormente sobre la imaginación del profeta. Luego, el profeta se ubica entre aquellas criaturas más próximas a Dios en virtud de su perfección. El profeta es además capaz no solo de

to the Jewish Divine Law, Torah, they both have in common the absolute supreme authority, theoretically, and this alone is decisive for our problem. The precepts of the Law are absolutely binding, the letter of the Law is unalterable, doubt is only admissible as to the interpretation of the Law, and this can only be decided by Ijma. ROSENTHAL E., *Maimonides Conception of State and Society*, en: EPSTEIN R., *Moses Maimonides*, 1135-1204. Anglo-Jewish Papers in connection with the Eighth Centenary of his birth, London, 1935, pag. 192

¹¹ STRAUSS L., *Philosophie und Gesetz*, ed. cit., pag. 123

conducir su propio obrar según la virtud, sino lo que es más importante desde el punto de vista filosófico-político, de guiar a sus súbditos en la misma dirección.

Muy brevemente puede decirse pues que el retorno a Maimónides le permitió a Strauss: 1-la rehabilitación del modelo filosófico-político de Al-Farabi, 2- La constitución del fundamento teológico de su doctrina del Derecho Natural, 3-El punto de partida de su crítica al modelo teológico-político de Spinoza y por último, 5-La formación del punto de vista desde el que se torna comprensible la crítica straussiana del modelo filosófico-político moderno y contemporáneo.

Las tesis de Maimónides en la Filosofía Política de Leo Strauss

Antes hemos dicho que el tratado *Filosofía y Ley* podía ser considerado como la piedra fundamental sobre la que se asienta la perspectiva total de Leo Strauss. Aquí en cambio, desde un punto de vista puramente sistemático, debemos proponer, a la luz de la recepción de las tesis de Maimónides, una significativa modificación. Si el tratado *Filosofía y Ley* constituye el fundamento de los escritos políticos de Strauss, el enunciado del título del tratado, debe ser alterado precisamente en virtud de su propia argumentación. En efecto, la nueva idea que ofrece el enunciado *Ley (Revelada) y Filosofía* se adecua mejor a la orientación básica adoptada por Strauss.

Ello quiere decir que la Filosofía no parte de presupuestos puramente empíricos ni estrictamente racionales. Como antes fue dicho, la Filosofía comienza con el examen de las opiniones vulgares, mas asume posteriormente su verdadera dimensión crítica cuando asciende en busca de la verdad más alta. Esa verdad más alta tiene por su parte, dos significados. Desde el punto de vista racional, ofrece aquello que Strauss concibió como el punto de partida de toda reflexión crítica a saber la *invariabilidad de la ley natural*. Desde el punto de vista de la fe en cambio, esa verdad más alta deja abierta la pregunta acerca de Dios como Creador y Legislador de la totalidad, de esa totalidad en cuyo interior la Política solo puede alcanzar su verdadero rigor científico.

A pesar de la dicotomía entre Atenas y Jerusalén¹², la que por otra parte, predomina en buena parte de los escritos de Strauss, este jamás olvidó

¹² El texto que sirve de base para tal posición puede leerse en: STRAUSS L., *Jerusalem and Athens: Some preliminary reflections*, publicado en: STRAUSS L., *Studies in Platonic political philosophy*, Chicago-London, 1983, pags. 147-173. La posición aquí referida fue defendida por H. Meier durante nuestra última conversación personal acerca del tema.

su condición de judío y filósofo al mismo tiempo. Prueba de ello son sus elocuentes palabras en *What is political Philosophy?*. Allí dice Strauss:

It is a great honor, and at same time a challenge to accept a task of particular difficulty, to be asked to speak about political philosophy in Jerusalem. In this city, and in this land, the theme of political philosophy-the city of righteousness, the faithful city- has been taken more seriously than anywhere else on earth. Nowhere else has the longing for justice and the just city filled the purest hearts and the loftiest souls with such zeal as on this sacred soil¹³

Si bien es cierto que las Filosofías Políticas de Maimónides y de Al-Farabi fueron elaboradas a partir de una unilateral deducción a partir de la Teología, también es cierto que el caso de Strauss es en este aspecto diferente. Strauss camina de la mano de la razón hasta el mismo punto en el que la razón se ve obligada, por la fuerzas de las evidencias, a trascender sus propios límites, para ingresar al interior de la fe religiosa.

Artigo recebido: 15.10.2005 - Aprovado: 04.11.2005
José Ricardo Pierpauli: Pierpauli@aol.com

¹³ STRAUSS L., *What is political philosophy?*, ed. cit., pag. 9

LIBERDADE E GRAÇA EM S. ANSELMO*

Paulo Ricardo Martinez

Universidade Estadual de Marília

Resumo: Este trabalho tem por objetivo apresentar o conceito de liberdade em Anselmo de Cantuária presente no diálogo *De libertate arbitrii*. Deveremos mostrar como a liberdade é pensada segundo a noção de poder, no sentido de conservar a retidão da vontade pela própria retidão. Para esta finalidade é necessário apresentar outros conceitos da moral anselmiana, como aqueles de justiça, retidão e vontade. Não há oposição entre liberdade e graça, mas, antes, todas as boas ações que se realizam pelo livre-arbitrio devem ser imputadas à graça. Esse movimento argumentativo apóia-se na compreensão anselmiana da inteligência em busca da fé. Ao estudo da liberdade deve ser acrescentado o problema do mal como privação da justiça

Palavras-chave: liberdade, poder, justiça, vontade.

Abstract: his communication aims to present the concept of freedom in Anselm of Canterbury seen in the *De libertate arbitrii*. Dialogue. Our intention is to show how freedom is thought about according to the power notion, that is that of preserving the will righteousness for the righteousness sake. For this finality it is necessary to point out other concepts of the Anselmian moral, such as justice, righteousness, and will. There is no contraposition between freedom and grace, but, on the contrary, all good actions that are accomplished by good will must be ascribed/attributed to grace. This argumentative movement has its support on the Anselmian understanding of intelligence that looks for faith. To the freedom study it must be added the problem of evil as justice impediment/encumbrance.

Key-words: freedom, power, justice, will.

* Palestra apresentada no I Colóquio de Filosofia Medieval, promovido pelo Departamento de Filosofia ICH-UFPEL, sob coordenação do Prof. Manoel Vasconcellos, em agosto/2004.

*Tolle liberum arbitrium, et non sit quod salvetur.
Tolle gratiam, et non erit unde salvetur.*

S. Bernardo

A obra mais conhecida de Santo Anselmo – o *Proslogion* – apresenta em seu capítulo primeiro uma exortação dirigida ao homem para que procure Deus¹. Esse convite a uma busca incessante de Deus marcará todo o seu pensamento, seja quando considerar a vontade humana presente no desejo de beatitude, seja quando tratar da verdade ou justiça, ou ainda quando falar da liberdade do homem. Uma volta para o interior que é também um dirigir-se para o superior. Nada estranho para um monge que viveu no século XI e que nos votos de sua vida monástica estava presente esse *quaerere deum*.

É próprio de Anselmo determinar esse movimento como uma *ratio fidei*. Quer se fale de Deus (sua essência) ou do homem (de uma criatura que se dirige para o criador), é mister investigar as razões de nossa fé, aliás um convite feito pela própria Sagrada Escritura, certamente não para alcançar a fé pela razão, “mas para se deleitar, pela inteligência e contemplação, naquilo em que se crê” (CDH, 40:15). Utilizar argumentos para que numa disputa, cedendo à necessidade da razão, seja alcançada a clareza da verdade, é uma forma presente em Anselmo desde as primeiras obras. Razão e fé não se excluem como dois opostos, mas a fé é o ponto de partida necessário para que a razão possa vir a fortalecer-se e já madura saiba reconhecer aquilo em que a vontade deve escolher ou evitar. É a própria razão que assinala isso, quase que formando um círculo vicioso entre ambos. É para o homem que atingiu a idade da Inteligência, para quem a razão está madura e fortalecida, que Anselmo dirige suas palavras sobre o jogo da liberdade divina e humana. Seus argumentos a favor da liberdade não serão – segundo uma imagem que aparece no CDH – como uma pintura sobre nuvens, que se desvanece após um vento, destituída de qualquer consistência, mas sim verdadeiros e consistentes argumentos.

Liberdade e graça não são excludentes, não há oposição, não há qualquer possibilidade que diante da graça, a liberdade perca o seu valor de

¹ Abreviaturas utilizadas: P: *Proslogion*; M: *Monologion*; DLA: *De libertate arbitrii*; DV: *De veritate*; DCD: *De casu diaboli*; CDH: *Cur deus homo*; EIV: *Epistola de incarnatione verbi*; DC: *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio*. As indicações numéricas que seguem as abreviaturas correspondem respectivamente ao capítulo da obra, à página e ao número das linhas (edição crítica de Schmitt).

ser. Antes de qualquer inconveniência, a liberdade se dá pela graça. Vou tentar desenvolver essa idéia hoje a noite.

Anselmo formula a definição de liberdade como um poder de conservar a retidão da vontade. É interessante destacar, por um lado, que tal forma de conceber a liberdade procura apontar para a solução do difícil problema da relação entre o querer e sua eficácia apontado por S. Paulo e bem retratado por Agostinho segundo os termos querer/poder; e por outro lado, esta formulação de S. Anselmo afasta-se das discussões tradicionais sobre a estrutura do livre-arbítrio.

O termo *liberum arbitrium* recebe desde muito cedo na especulação cristã medieval, o acréscimo decisivo da noção de vontade. Assim, a espontaneidade do querer, capacidade de exercer ou não determinado ato, caracterizará o livre-arbítrio. Mas essa espontaneidade do querer será julgada insuficiente para a determinação do ato livre para alguns filósofos, fazendo com que a liberdade da ação estivesse vinculada ao conhecimento racional que a precede. Boécio entenderá o *arbitrium*, não como uma ação espontânea do querer, mas como o livre movimento da razão. A razão é a raiz da vontade. Tomás de Aquino ao confirmar a presença do livre-arbítrio no ser humano, ressalta a proeminência da vida moral: sem o livre-arbítrio de nada serviriam os conselhos, as exortações, as recompensas e os castigos. O fundamento do ato livre está presente na própria consideração da criatura: por ser racional o homem possui a faculdade de julgar, com a qual pode deliberar a respeito dos melhores meios para se alcançar os fins desejados. É na medida em que a ação humana apresenta-se diante de várias opções a realizar (admitindo-se que a vontade volta-se para as coisas singulares), que é necessário ao homem ter o livre-arbítrio. Na constituição do ato livre reconhece-se, deste modo, a sua indeterminação, indicada na possibilidade da escolha e a sua composição de inteligência e vontade. Inteligência e vontade apresentam uma conformação extremamente sutil, na qual a vontade é orientada pela inteligência, e aquela move esta. Podemos falar de um equilíbrio entre ambas, eficaz para a ação. Em linhas gerais, o livre-arbítrio no pensamento medieval se caracterizará a partir da relação que se estabelecerá entre a vontade e a razão, seja para enfatizar um dos termos, ou para concebê-los conjuntamente.

Veremos que Anselmo ao procurar uma mesma definição de liberdade para Deus, o anjo e o homem, recusa o poder de pecar como algo intrínseco à própria liberdade. A liberdade de escolha entendida como a capacidade de decidir entre alternativas está assegurada e livre de qualquer necessidade. O objetivo de Anselmo no tratado *Sobre a liberdade de arbitrio* não é discutir a questão da liberdade nesses termos, mas sim num plano que se pode dizer

essencial, como um ‘conceito formal’. A graça auxilia o livre-arbítrio e Cristo apresenta o caminho para a beatitude. É neste horizonte que podemos reconhecer a força do pensamento moral de S. Anselmo.

I - a definição de liberdade de arbítrio.

O tratado *Sobre a liberdade de arbítrio* (DLA) foi escrito entre 1080-85 e faz parte, juntamente com os diálogos *Sobre a verdade* (DV) e *Sobre a queda do diabo* (DCD), de uma trilogia de tratados pertencentes ao estudo da Sagrada Escritura. Pode-se dizer que a reflexão sobre a liberdade esteve presente em grande parte da obra de Anselmo, desde esses primeiros tratados, passando pelo *Por que um deus homem* (CDH), até receber um tratamento exemplar em sua última obra *O acordo da presciência, predestinação e graça de Deus com o livre-arbítrio* (DC). A expressão *concordantia libertatis*, utilizada por um intérprete do pensamento de Anselmo, acentua o lugar essencial dessa noção no pensamento de Anselmo, e o fato de que tal liberdade será pensada em direção a liberdade divina. A definição de liberdade aparece no *De libertate arbitrii*.

O capítulo primeiro do DLA é considerado como programático para a economia da obra, principalmente na medida em que mostra, de forma clara e precisa, o objetivo de Anselmo, identificado tanto na busca de uma definição de liberdade como nos contornos determinados dessa procura. Em outras palavras, ele serve de introdução à obra propriamente dita.

A primeira parte dessa “introdução” é comandada pela pergunta do discípulo e a resposta do mestre. Tal pergunta, que abre propriamente o diálogo, resume em poucas linhas o grande problema do livre-arbítrio, de um lado, e a presciência, predestinação e graça de Deus, de outro: “Já que o livre-arbítrio parece incompatível com a graça, a predestinação e a presciência de Deus, desejo saber o que é a liberdade de arbítrio e se sempre a possuímos. Com efeito, se a liberdade de arbítrio é o poder de pecar e não pecar, como dizem frequentemente alguns, e se sempre a temos, como necessitamos da graça? E se nem sempre a temos, porque nos é imputado o pecado, quando não pecamos sem o livre-arbítrio”.

Devemos destacar dessas linhas dois pontos:

1) É indicado claramente o objetivo do *De libertate arbitrii*: a) trata-se de investigar o que é a liberdade² e b) se sempre a possuímos. Veremos que o propósito de Anselmo será o de procurar uma definição de liberdade de

² O que é igualmente indicado no prefácio do *De veritate* (DV, 173:11) e confirmado no último opúsculo de Anselmo, o *De concordia* (DC q. 1, cap. 6). Tal objetivo, como veremos, é o de procurar uma definição de liberdade.

arbítrio a partir da qual o arbítrio e a própria vontade sejam reconhecidos como livres³. O que definirá o tratamento da questão será a presença (ou não) de uma vontade reta, que não é outra coisa senão a justiça. Vale relembrar que o título da obra, tal como estabelecido pela edição crítica de Schmitt, é *De libertate arbitrii*, e não *De libero arbitrio*, como aparece na edição da Patrologia latina (PL 758, col. 489). A tarefa de Anselmo será a de considerar e confirmar ao longo desse tratado a liberdade como algo que é inamissível na criatura racional, ainda que seja necessário fazer algumas distinções referentes à presença ou não da retidão.

2) Se for admitida a definição de liberdade enquanto uma alternativa, chega-se a uma incompatibilidade entre a graça e o livre-arbítrio. Isso posto, surge o seguinte dilema:

Ou o homem tem a capacidade de decidir a alternativa e a graça não é mais indispensável para fazer o bem;

Ou o homem está privado de fazer o bem e a imputabilidade do pecado não tem cabimento.

Anselmo negará a possibilidade de se pensar a liberdade como uma alternativa entre o *posse peccare* e o *posse non peccare*. Se a liberdade fosse o poder da alternativa, ela seria negada a Deus e aos anjos bons, que não podem pecar, o que seria uma blasfêmia. A liberdade recebe, desde as primeiras linhas do tratado, uma distinção negativa expressa na sua condição de não pecar (uma *potentia non peccandi*), que determina igualmente a definição de liberdade de arbítrio (*potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem*). Desde o início, Anselmo tratará a liberdade enquanto uma *potestas*.

Mesmo sabendo das diferenças entre o livre-arbítrio de Deus e dos anjos, de um lado, e do homem, de outro, Anselmo deseja encontrar uma definição⁴ segundo o *nome* que tenha validade para todos (*definitio secundum*

³ Naquilo que diz respeito ao vocabulário utilizado por Anselmo, encontramos tanto o emprego de *libertas arbitrii* como o de *liberum arbitrium* para definir esse poder que é o de conservar a retidão da vontade. É o que sugere a passagem presente no cap. 3. Após a definição de liberdade — “*libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter servandi rectitudinem*” (212:19-20) —, encontramos a mesma definição ligeiramente modificada: “*liberum arbitrium non est aliud quam arbitrium potens servare rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem*”(id., 22:23).

⁴ A mesma intenção já aparecera no *De veritate*, no qual Anselmo procurava uma *definição* de verdade. Nesse sentido, Evans (1978, p. 81) fala de um “método definicional” em Anselmo. Tal afirmação ganha sentido se lembrarmos que a definição é um dos procedimentos-padrão da dialética elementar. É o que vemos, por exemplo, num retórico latino como Mário Vitorino, que no seu tratado *De definitionibus*, retomando Cícero, define assim o termo *definição* “*Oratio quae id quod definit explicat quid sit (apud, Hadot, Pierre, Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres, p. 333). Em Agostinho, vemos: “Definitio nihil minus nihil amplius continet, quam id quod susceptum est explicandum; aliter omnino vitiosa est (De quantitate animae, xxv, 47).*

nomen ...omnium ... est eadem). O que temos é o seguinte: Deus, os anjos e os homens são *livres*, isto é, estão sob uma mesma *definição* de liberdade; isso, entretanto, não implica que são igualmente livres. Isso será confirmado quando for indicado a divisão da liberdade segundo a presença ou não da retidão da vontade.

Nessa primeira tentativa de considerar a possibilidade de encontrarmos uma definição de liberdade, somos levados a reconhecer o papel central que a vontade exercerá nesse processo. Não há dúvidas de que a vontade seja um bem que dignifica e homem perante as outras criaturas. Anselmo se valerá de um vocabulário muito particular para descrever os movimentos dessa vontade, que por vezes são contraditórios. Assim a vontade mais livre é aquela que tem o que convém, o que é mais vantajoso e o que não pode ser abandonado do que aquela que tem esse mesmo bem e pode perdê-lo e ser assim conduzida àquilo que é nocivo e que não convém. É por fim mais livre a vontade que não pode se desviar de sua retidão de não pecar “...nullatenus flecti valeat a non peccandi rectitudine” (208:15). Importante frisar que a palavra retidão, fundamental para a elaboração do pensamento ético de Anselmo, aparece associada à noção de vontade⁵. O conceito de retidão recebe um tratamento adequado no diálogo DV. Quando a mesma vontade volta-se para o que lhe é inferior (uma aversão), torna-se “menos livre”. O poder de pecar afeta diretamente a vontade, mas ele não é nem a liberdade e nem parte da liberdade (*nec libertas est nec pars libertatis*). No entanto, não se pode dizer que o poder de pecar seja um poder neutro.

É possível identificar até o momento três aspectos : 1) A liberdade pensada enquanto poder, que veremos mais adiante na sua dupla constituição de instrumento e uso: caps. 2-4; 2) a vontade é livre na medida em que possui a retidão, de forma que nada a coage ou a afasta daquilo que deve querer (caps. 5-9); 3) a liberdade diante do pecado (entendido como uma servidão), o que faz com que a criatura humana não possa voltar ao estado originário da retidão a não ser pela graça.

* * *

Um primeiro movimento de fundamental importância é suprimir da liberdade qualquer tipo de necessidade. A dificuldade surge, quando no contexto teológico for considerado o pecado (homem e do anjo), pois ambos

⁵ O termo é empregado ainda seis vezes nesse tratado, sempre associado à idéia daquilo que enaltece e dignifica a verdadeira vontade.

pecaram, e o poder de pecar não pertence à liberdade, como foi visto mais acima, então, poder-se-ia imaginar que tal ato foi realizado por necessidade. Ainda sobre o fato do pecado: como pode ter sido feita livre a criatura, se o seu livre-arbítrio pôde ser dominado pelo pecado?

Mais adiante consideraremos a estrutura desse querer. No momento, deve ser apontado que para Anselmo é perfeitamente claro a não existência de qualquer necessidade ou coação no ato pecaminoso. Diz: “A natureza angélica e a nossa pecaram no início espontaneamente e pelo livre-arbítrio, e não por necessidade” (209,27-29). O desvio para aquilo que é nocivo e que não convém está diretamente ligado às noções que destacam a idéia de que uma escolha é livre e espontânea. E mais, esse ato não é identificado com a liberdade, visto que esta não se identifica com o livre-arbítrio: “pecaram pelo seu livre-arbítrio que era livre, mas não por aquilo de onde era livre, isto é, não pelo poder pelo qual poderiam não pecar, e não ser escravos do pecado, mas pelo poder que tinham para pecar” (210:6-9).

A primeira parte da oração acima confirma o epíteto livre do ato; a segunda indica que o lugar de proveniência (o *unde*) desse ato não é aquele que é identificado com o poder de não pecar, próprio da liberdade, mas com o poder de pecar, que acompanha o livre-arbítrio. Vale ressaltar que Anselmo considera o livre-arbítrio dotado de uma espontaneidade, em oposição a toda coação ou necessidade e, nesse sentido, podemos falar que a escolha é livre. Convém salientar que essa distinção entre poder de pecar e poder de não pecar procura garantir uma concepção de liberdade que não se resume na simples capacidade volitiva de querer isso ou aquilo. É o que sugere uma passagem significativa do DC: “Com efeito não é a mesma coisa o arbítrio e a liberdade pela qual ele é dito livre. Em muitos casos, falamos de liberdade e arbítrio, por exemplo, quando se diz que alguém tem a liberdade de falar ou de calar-se, e que está em seu arbítrio querer um ou outro” (256:1-4).

O aspecto mais importante presente nessas considerações preliminares — sobre o pecado do anjo e do homem — é aquele que diz respeito à espontaneidade do ato ele próprio (o *sponte*), o traço principal do livre-arbítrio, completamente oposto a *necessitas*. S.Vanni-Rovighi (1969, p. 90), afirmou que o poder de pecar na reflexão de Anselmo ficou à sombra, não recebendo uma denominação clara, o que somente ocorrerá, segundo a autora, com S. Bernardo, na sua *libertas a necessitate*. Não nos parece ser o caso aqui. O que Anselmo procura destacar é outra coisa: é o poder de não pecar que assume papel relevante na sua reflexão sobre a liberdade ao longo desse tratado e, nessa medida, é ele a expressão de uma vontade reta. Para Anselmo, é impossível que a inclinação para o mal se efetive segundo as mesmas condições pelas quais se pratica o bem (cf. Hopkins, 1972, p. 143).

A definição procurada por Anselmo será apresentada no capítulo 3 do DLA. Se não houve qualquer tipo de coação na prática do ato pecaminoso, reconhece-se que a vontade do homem (e do anjo) é livre. Mas como entender essa liberdade? Aceitar que a criatura a recebeu como um do gratuito de Deus para afirmar a sua dignidade enquanto ser criado pode muito bem ser recebido pela fé. Mas no movimento interno da discussão, trata-se de entender esse fato: “*credo, sed intelligere desidero*” (211:1)⁶. Somos conduzidos diretamente ao problema apresentado nesta noite: a relação entre liberdade e graça: “Embora estivessem submetidos ao pecado não puderam aniquilar em si mesmos a liberdade natural de arbítrio, mas puderam alcançá-la apenas por uma graça diferente daquela que tiveram anteriormente, incapacitados de usar essa liberdade” (210:28-30). Temos indicados aqui dois elementos relevantes: 1) a liberdade de arbítrio não pode ser subtraída da criatura racional; 2) somente a graça poderia restituir ao homem a retidão da vontade que tinha e perdeu, e sem a qual ele não pode se valer de sua liberdade, nos termos de Anselmo, não pode usá-la⁷.

A liberdade não foi concedida ao homem - e a referência de Anselmo é pensar a situação *ante peccatum* - para o homem valer-se de sua vontade para fazer o que bem entender. Há uma finalidade intrínseca que orienta a destinação desta liberdade: “para que te parece que tiveram aquela liberdade de arbítrio?” (211:5). Eles tiveram a liberdade, diz o discípulo, “para querer aquilo que deveriam e seria mais vantajoso querer”. A importância dessa fórmula é capital para o pensamento de Anselmo, já que ela é a própria definição da retidão da vontade encontrada no diálogo *De veritate* (cap.

⁶ Essa determinação de tomar como ponto de partida da discussão a fé, é indispensável para a compreensão da liberdade como um poder de não pecar.

⁷ Anselmo manifestará mais de uma vez ao longo do *De libertate arbitrii* o papel essencial que a graça assume ao restaurar e restituir ao homem aquilo que ele perdeu. Em seus termos, essa segunda graça é um milagre maior do que aquele de Deus ressuscitar um corpo (cf. DLA, c. 10). Mas Anselmo não deixou de anotar também quais são os limites propostos para esse tratado: “In quo naturalem tantum fortitudinem voluntatis ad servandam acceptam rectitudinem, non quomodo necessarium ad hoc ipsum illi sit ut gratia subsequatur ostendi (DV, *praef.* 173:13-15). Essa dificuldade maior envolvendo a liberdade, de um lado, e a graça, presciência e predestinação de Deus, de outro, figurará na primeira redação do *De libertate arbitrii* como adendo, e hoje consta como uma nota presente ao fim do opúsculo. Esse texto retoma quase literalmente a passagem inicial do primeiro capítulo: “Sed quoniam libero arbitrio praescientia et praedestinatio et gratia dei videntur repugnare, gratissimum mihi erit, si eas illi non tam auctoritate sacra, quod a multis satis factum est, quam ratione, quod sufficienter factum nondum me meminisse legisse, concordare facias. Auctoritate vero ad hoc non indigeo, quia illam quantum ad hoc quod quaero pertinet, sufficienter novi et suspicio. M. De praescientiae et praedestinatione similis et pariter difficilior quam de gratia quaestio est” (226). O anúncio da futura obra, o DC, já se faz presente no DLA. Antecipando o que veremos mais adiante, podemos dizer que o DLA considera a liberdade segundo a dimensão da *potestas*, e o DC segundo a dimensão do *usus*, na medida em que apenas a graça ajuda e fortalece a liberdade, pois tudo o que esta realiza de atos bons deve ser imputado àquela.

4,181:7-8): querer aquilo que se deve querer. A liberdade de arbítrio foi dada em vista da retidão da vontade. A isto deve ser acrescentado o motivo pelo qual (*o propter quid*) a criatura deveria conservar essa retidão: pela própria retidão, e não por outra coisa.

Essa liberdade deve ser pensada a partir dos termos *ad quid* e *propter quid* (finalidade e motivo). Não se trata aqui de ressaltar aspectos de natureza gramatical. O que esses termos significam no interior do pensamento de Anselmo? Primeiro: a afirmação de que a liberdade da criatura racional deve possuir uma vontade *determinada*, na medida em que ela quer o que deve e o que é melhor; segundo: que tal vontade (reta) deve ser conservada por causa da própria retidão, pois a fé afirma que a liberdade é ordenada à justiça: “sed ad iustitiam prodesset arbitrii libertatem credimus” (212:15-16). O *propter ipsam* denota o reconhecimento da magnificência desse bem que foi dado ao homem.

Uma vez definidos os elementos essenciais da liberdade de arbítrio: a) que toda liberdade é poder, b) dado por Deus à criatura racional c) para que seja conservada por ela mesma, Anselmo define a liberdade de arbítrio como um “poder de conservar a retidão da vontade pela própria retidão” (212:20). O objetivo traçado no início do tratado, o de procurar uma definição de liberdade que não incorporasse o poder de pecar, está alcançado.

Anselmo estabelece uma definição “tão perfeita segundo o gênero e a diferença” (225:13), na qual o traço essencial é a idéia mesma de *potestas*. Na confirmação da liberdade enquanto um poder, temos a presença da eficácia de um querer: o de não se submeter (a algo que lhe é estranho, como a força da tentação) e o de conservar a retidão da vontade, que é exatamente o fato de se querer aquilo que se deve, que no caso da natureza criada será o de identificar o seu querer com o de Deus. Desse modo, pode-se falar muito justamente de submissão à vontade de Deus, da criatura em relação ao criador, pois ela não é a expressão da servidão. Acreditamos que as palavras iniciais desse diálogo vão nesse sentido: o poder de pecar não pertence à liberdade, e a vontade é mais livre quando quer e pode não pecar, a ponto de não se deixar desviar de sua reta resolução de não pecar. Fato em princípio paradoxal, pois teríamos de admitir uma liberdade que não pode realizar certas coisas. Mas, ao reconhecermos a livre resposta da criatura racional, estabelecida segundo uma vontade reta e como fruto do amor, a dificuldade é suprimida. Quando, por sua vez, a vontade se vê diminuída em sua eficácia, temos a situação de uma vontade que quer e não pode. Após o pecado, privada daquilo que lhe era essencial, a criatura só recupera o poder perdido pela graça.

E. Gilson assinala muito justamente que, com a consideração do conceito de *potestas*, Anselmo conseguiu discernir o sentido e o alcance da distinção *velle/posse* feita por Agostinho. Diz Gilson (1969, p. 299): “Saint Anselme est peut-être celui qui a le plus clairement discerné le sens et la portée de la question”. Para Anselmo entre o querer e o poder há antes de tudo uma identidade essencial. Completa Gilson: “...puisque la volonté est essentiellement pouvoir, on ne saurait confondre le mauvais choix avec sa liberté. (...) Une liberté qui se diminue, même librement, est infidèle à son essence. C’est pourquoi, précisément parce que tout vouloir est un pouvoir, toute diminution du pouvoir de vouloir diminue la liberté du libre arbitre”.

O momento do texto que se segue à definição da liberdade de arbítrio apresenta a idéia de que essa liberdade é inamissível e que ela está sempre presente. A preocupação do discípulo com a situação da liberdade após o pecado está novamente presente: uma vez abandonada a retidão da vontade, como conservar aquilo que já não temos? Em outros termos, como podemos ainda falar de liberdade?

Na ausência da retidão da vontade, a natureza racional não possui menos (*minus habet*), não deixa de ter aquilo que lhe pertence⁸. Ela (criatura) possui a liberdade, mas não pode “exercê-la”; na linguagem de Anselmo, não pode usá-la. Somente é possível entendermos esse novo passo se considerarmos a distinção que estabelece entre os vários sentidos do termo *poder*. O exemplo da *potestas videndi* fornece uma boa explicação disso. Tal pessoa que tem a vista sã tem o poder e o instrumento para ver algo, por exemplo, uma montanha. Caso faltasse a luz, ou se alguém a impedisse de ver a montanha, essa pessoa não enxergaria, diria que não tem condição para vê-la. Se faltasse qualquer um destes quatro “poderes”: o instrumento, a coisa, o meio que favorece ou o meio que desfavorece, certamente a visão estaria prejudicada. Podemos concluir que alguém tem sempre esse poder, mesmo que não o use, por exemplo, pela falta da coisa ou do meio que permite vê-la. Para o caso da liberdade, uma coisa é o poder enquanto instrumento, sempre presente na criatura racional; e outra coisa, o poder enquanto uso, que depende da presença da retidão da vontade.

Para Anselmo, a retidão da vontade existe apenas numa natureza racional — “ista rectitudo voluntatis non potest esse nisi in rationali natura” (DCV 3,143:8) —, e nessa medida compete a ela, dotada de razão e vontade, entender e querer essa retidão. No entanto, o entender e o querer não são suficientes por si mesmos para se ter a retidão da vontade. É preciso ir além

⁸ Encontramos essa mesma idéia em Boécio, para quem nenhuma criatura racional pode ser privada da liberdade de arbítrio: Est, inquit neque enim fuerit ulla rationalis natura, quin eidem libertas adsit arbitrii” (*Philosophiae Consolatio*, V,2).

dessas “faculdades”. O cap. 12 do DLA repete a mesma fórmula da passagem acima com um adendo: “quando a retidão da vontade nos faz falta, temos em nós a aptidão para entender e querer, pela qual podemos conservá-la por causa dela própria quando a temos” (224:14-16). A marca da conjunção temporal (*cum*) acima indica um traço característico dessa retidão da vontade, que consideraremos mais adiante: o ter a retidão é indispensável para querê-la. Anselmo não investiga, como os escolásticos do séc. XII e XIII, se o livre-arbítrio seria predominantemente expressão de uma vontade, ou de uma razão, ou ainda, de uma faculdade de ambos (cf. Lottin, 1929).

A tarefa realizada até o momento foi a de encontrar uma definição de liberdade e o de afirmar a sua presença na criatura racional. O trabalho dialético exige, por sua vez, a confirmação da definição encontrada a fim de verificar a sua excelência, ainda que se reconheça que a definição encontrada é perfeita.

As “partes” que compõem essa definição são de tal forma que nada deve ser acrescentado ou retirado (225:15-27). Vejamos: *Conservar* (poder de conservar ...) a separa (*separare*) de todo outro poder que não é conservar, como quando falamos do poder de rir ou de marchar; com a *retidão*, acrescenta-se (*addere*) que se trata de conservar a retidão e não outra coisa; *da vontade*, é o acréscimo (*additamentum*) que especifica qual a retidão que deve ser conservada, não aquela que encontramos no pensamento ou nas coisas, mas sim a retidão da vontade; *pela retidão ela mesma*, a separa (*dividere*) do querer conservar a retidão da vontade por outra coisa qualquer.

Como vimos desde o início, o objetivo de Anselmo era o de encontrar uma mesma e única definição de liberdade; mas Deus, de um lado, e a criatura racional, de outro, não são igualmente livres, o que leva à divisão da liberdade. Tal é a tarefa do último capítulo da obra (226,3-18):

1) Uma liberdade que é por si (*a se*), que não foi criada.

2) A liberdade dos homens e dos anjos, que é dada por Deus (*a Deo*).

Encontramos aqui uma dupla distinção entre aqueles que possuem a retidão e aqueles que carecem dela.

Para aqueles que possuem a retidão, Anselmo apresenta uma nova subdivisão, que em suas palavras é a seguinte:

a) separáveis (dela): os anjos antes da queda e os homens antes da morte;

b) inseparáveis (dela): os anjos e os homens eleitos.

Para aqueles que não possuem a retidão, o doutor Magnífico apresenta uma subdivisão, agora sob nova designação:

a) recuperáveis (que podem recuperá-la): os homens nesta vida;

b) irrecuperáveis (que não podem recuperá-la): os anjos réprobos após a queda e os homens réprobos após a morte.

Tal divisão apresenta, num primeiro momento, uma consideração de ordem metafísica que relembra os capítulos iniciais do *Monologion* (4,17:29-30): a afirmação de algo que é por si, e pelo qual tudo o mais é (“ratio docuerit id quod per se est et per quod alia cuncta sunt”). Num segundo momento, e já mais próxima de um conteúdo moral, a indicação direta de uma liberdade criada, a qual comporta uma referência ao problema do pecado.

A vontade reta

A noção de liberdade apresenta, como determinação própria, a retidão da vontade, que por sua vez não é outra coisa senão a expressão da justiça. Dessa forma, a liberdade em Anselmo está direcionada para a justiça. Assim, convém considerarmos mais de perto esses conceitos.

Podemos falar de justiça apenas quando nos reportamos às naturezas racionais, a quem o louvor ou a censura são devidos quando se é ou não justo, quando se age ou não com justiça, fazendo com que o lugar (*ubi*) da justiça esteja na vontade, pois somente é justo aquele que faz querendo aquilo que deve. Não basta inteligir ou agir retamente, é preciso querer retamente.

Uma vez realizada essa ligação estreita entre justiça e vontade, é preciso investigar a natureza mesma desse querer, o que pode ser feito a partir de quatro distinções que procuram caracterizar - de modo negativo - a ação humana quando relacionada com a justiça: 1) Não é justo quem age naturalmente ; 2) Não é justo aquele que não sabe (*nesciens*) o que faz, que age inconscientemente. Todo querer pressupõe um certo saber sobre aquilo que é devido (192:30-33); 3) Não é justo, ou não age justamente, aquele que não quer pelo dever ele próprio, mas porque é coagido (*cogitur*). É o caso de um ladrão que devolve o fruto de seu roubo, pois ele é coagido a agir assim (193:24-7); 4) Não é justo aquele que age em vista de outra coisa, como em busca da glória, e não em vista de querer aquilo que é devido. É o caso daquele que alimenta um faminto visando com a sua ação a glória (193:28-30).

Toda vontade quer algo (*aliquid*) e quer por causa de algo (*propter aliquid*); em outras palavras, a vontade não é apenas uma inclinação para algo (uma vontade enquanto possui um *quod*), mas ela somente o é quando estiver presente nela uma destinação, uma *finalidade*, indicada aqui pela preposição *propter*. Como uma vontade reta, não basta apenas querer, é preciso querer por causa daquilo que é reto: “Quippe non magis recta debet esse volendo

quod debet, quam volendo propter quod debet. Quapropter omnis voluntas habet quid et cur. Omnino namque nihil volumus nisi sit cur velimus” (194:2-4).

Como o que está em jogo aqui é a idéia de uma vontade reta e o louvor ou censura que lhe são devidamente atribuídos quando esta age com justiça ou sem ela, é preciso querer aquilo que se deve por causa desse mesmo dever. Desse modo, duas coisas são necessárias para se alcançar a justiça: querer o que se deve querer (o *quod*) e o porquê se deve querer (o *quia*): “...duo esse necessaria voluntati ad iustitiam: velle scilicet quod debet, ac ideo quia debet” (194:11-12).

Além da vontade justa ser inicialmente a expressão de um dever (querer o que se deve), ela o é também, e fundamentalmente, o querer a retidão pela retidão ela mesma. O *propter ipsam* instaura um aspecto novo para se pensar a vontade reta, que está além da esfera do dever⁹.

Pode assim Anselmo definir a justiça como a retidão da vontade conservada por ela mesma: “iustitia igitur est rectitudo voluntatis propter se servata” (*id.*, 194:26). Não devemos deixar de frisar que somente à justiça suprema (*summa iustitia*) se aplica de forma conveniente essa definição de justiça, pois nela não se distinguem vontade e retidão. Nesse sentido, a retidão da vontade não é conservada por outra coisa, mas por ela mesma, por si, e não por outra coisa: “sicut enim non aliud illam sed ipsa se servat, nec per aliud, sed per se” (*id.*, 196:7-8).

Devemos entender essa justiça com o seu “peso” próprio: o amor. Evocando as passagens dos Salmos (Sl 32,11 e 107,42), Anselmo afirma que os justos¹⁰ são os retos de coração, isto é, os retos de vontade: “Et hinc est quod iusti dicuntur aliquando: ‘recti cordi’, id est recti voluntate, aliquando ‘recti’ sine adiectione ‘cordis’, quoniam nullus alius intelligitur rectus nisi ille qui rectam habet voluntatem. Ut est illud: ‘Gloriamini omnes recti corde’. Et ‘videbunt recti et laetabuntur’” (196:20-24)¹¹. A retidão da vontade, expressão da justiça em Anselmo, e o centro da definição da liberdade devem ser pensados no seu horizonte próprio, que é aquele do amor. Somente um

⁹ Talvez a não-consideração do aspecto *propter ipsam rectitudinem* tenha levado S. Vanni-Rovighi (1969, p. 74) a expressar a justiça em Anselmo apenas como sinônimo do dever. Vuillemin (1994) entende a justiça em Anselmo como a vontade reta que quer o que deve, e desse modo ela seria idêntica à vontade boa de Kant. Ainda que este comentador tenha feito observações preliminares sobre as diferenças entre os dois autores em questão (da afirmação de uma fé revelada no caso de Anselmo, e de uma fé racional no caso de Kant), para ele o *solen* kantiano se identifica com o *debere* (de uma vontade reta) anselmiano quando aplicado aos seres racionais.

¹⁰ Pela definição dada mais acima, justo é aquele que conserva a retidão da vontade pela retidão ela mesma.

¹¹ Para o sentido bíblico do conceito de justiça tal como utilizado por Anselmo, confira Losoncy (1984).

coração purificado pela fé recebe a justiça como dom de Deus, o que não é outra coisa senão a graça¹². No *De concordia* encontramos com clareza suficiente a determinação da vontade reta como o *amor* da própria retidão, movimento esse que se instaura no interior da fé.

A vontade própria. O caso do pecado

Não se trata apenas de discutir um aspecto a mais nessa consideração sobre a vontade. Abandonar a vontade reta (a justiça) traz a servidão para o homem e a sua incapacidade de retornar a situação anterior. O pecado afeta diretamente a condição da criatura, descrita por Anselmo em tons dramáticos: de pecado em pecado o homem tende para o abismo sem fundo dos pecados. A criatura é um “sopro que vai e não volta”. Há aqui inegavelmente uma forte influência das páginas de Sto Agostinho sobre o pecado. Ora, sabemos que a vontade, em sua essência (termo de Anselmo) é um bem, e mesmo uma vontade desordenada e sua inclinação são identificados com o bem. A questão não envolve a natureza da vontade, mas o querer. Como entender esse ato? Essa resposta pode ser encontrada nas páginas do DCD, o terceiro diálogo da trilogia. O pecado do anjo serve como uma referência para o estudo da situação humana.

O anjo quis algo que não tinha e que não devia querer (já que ele devia querer apenas aquilo que lhe era imputado), antecipando-se, desse modo, ao próprio querer de Deus. Ao querer ser semelhante a Deus, ele tomou a si próprio como princípio, distanciando-se da obediência que lhe era exigida. Ele buscou um acréscimo de felicidade de modo desordenado, estendendo sua vontade além da justiça: “plus aliquid quam acceperat inordinate volendo voluntatem suam extra iustitiam extendit” (id., 21-22)¹³. Com sua atitude espontânea, o anjo pecou: quis o que Deus não queria que ele quisesse, quis ser desordenadamente semelhante a Deus¹⁴. Ao buscar esse “algo” a mais que poderia trazer-lhe alguma felicidade, ele abandonou e desprezou a justiça na qual estava.

¹² Sabemos, por uma passagem do DCD, que não há dom sem aquele que esteja disposto para receber: “datio non est sine acceptione” (20,265:12).

¹³ Para Escoto (*De peccato Lucifer*), o pecado do anjo é descrito primeiramente como uma busca desordenada da beatitude: “nihil aliud regulat illam voluntatem non rectam nisi appetitus inordinatus et immoderatus illius maximi boni commodi; maximum autem commodum est beatitudo perfecta” (Ordinatio II, dist.6, q.2) in *Duns Scotus on the will and morality*. Selected and translated with an introduction by Allan B. Wolter. Washington, The Catholic University Press. (p.464).

¹⁴ Nos termos de Anselmo: “voluit quod deus illum velle nolebat, voluit inordinate similis esse deo”(241:29-30).

O aspecto central a ser caracterizado é a presença de uma vontade própria, não submetida a nada, e que quer de forma desordenada: “hoc ipso voluit esse inordinate similis deo, quia propria voluntate, quae nulli subdita fuit, voluit aliquid” (242:4-6).

Mesmo na hipótese de que a vontade do anjo quisesse ser apenas algo menor do que Deus (*minus deo*) ele quererá desordenadamente, pois faria uso de uma vontade própria. Mas ele foi mais longe: “colocou a sua vontade acima de Deus” “non solum autem voluit esse aequalis deo quia praesumpsit habere propriam voluntatem, sed etiam maior voluit esse volendo quod deus illum velle nolebat, quoniam voluntatem suam supra dei voluntatem posuit” (id., 8-10). A vontade do anjo deveria conservar a sua condição de vontade criada, ou seja, a de uma vontade subordinada à vontade de Deus. Nas palavras de Anselmo, ele deveria querer apenas aquilo que Deus queria que ele quisesse, o que, aliás, é conforme a expressão que define a vontade justa presente no DLA: é justa a vontade que quer aquilo que Deus quer que ela queira. “nulla autem est iusta voluntas nisi quae vult quod deus vult illum velle” (220:18-19).

A vontade própria é aquela que se arroga o direito ou a condição de não estar submetida a coisa alguma, sendo ela a sua própria norma. Desse modo, ela não é outra coisa do que a soberba. A vontade assim descrita é senhora da desobediência, estando assim separada de Deus, a quem deveria estar unida. (frag., 37). A vontade própria pertence apenas a Deus, na medida em que ela não é submetida a nada: “quapropter propria voluntas est, quae nulli est alii subdita. Solius autem dei est propriam habere voluntatem, id est quae nulli subdita sit” (EIV,27,10).

Com a soberba, encontramos a idéia do desprezo a Deus, do desrespeito à submissão a Deus. Dito de outra forma, da substituição de Deus por si próprio, já que a criatura (tanto a angélica quanto a humana) se julga no direito de alcançar qualquer conveniência por ela própria. No contexto do *Proslogion*, tal atitude era subsumida como uma tentativa de se elevar acima do criador (*super creatorem*), o que inverteria a ordem do ser, e não poderia ser qualificada a não ser como um absurdo (*quod valde est absurdum*)¹⁵.

Esse movimento da vontade, ao buscar um acréscimo de felicidade, foi de tal forma desordenado, que ao abandonar o que tinha e devia conservar, ganhou a privação. Uma passagem do cap.9 do DCD concluirá, numa fórmula expressiva e segundo o par *aversio/conversio*, o movimento da vontade do anjo: “quando se desviou do que devia e converteu-se para o que não devia, não permaneceu na retidão, por assim dizer original, na qual foi

¹⁵ Cf. Pros., 4,103:4-6.

feito. Quando a abandonou, perdeu algo de grandioso e recebeu, ao contrário, a privação, a qual não tem nenhuma essência, e que nomeamos injustiça” (246:30-1;247:1-3). A injustiça não é outra coisa do que o mal, a privação de um bem, a privação da justiça devida¹⁶. O anjo perdeu por um ato espontâneo a felicidade e a justiça nas quais foi criado¹⁷

* * *

II - A graça

A última obra de Anselmo - o *De concordia* - apresentará o papel central, e mesmo modelar, da graça no âmbito da salvação humana. Antes de qualquer incompatibilidade ou inconveniência, a liberdade se dá pela graça, e o poder de conservá-la também deve ser imputado à graça. Com a graça assumindo o primeiro plano na reflexão de Anselmo, teremos uma visão privilegiada da noção de liberdade, possibilitando deste modo, uma nova perspectiva para a sua compreensão. O acordo entre o livre-arbítrio e a graça comprova e reafirma o plano de Deus para que o seu maior e mais excelente bem não pereça. Essa reflexão de Anselmo tende para o anúncio e a importância da fé em Cristo.

A aparente dificuldade para se estabelecer o acordo do livre-arbítrio com a graça, surge a partir de opiniões diversas recolhidas pelo testemunho das Escrituras, acerca da salvação do homem: seja que ela deva ser imputada apenas ao livre-arbítrio, ou seja que ela deva ser imputada apenas à graça. O objetivo é dissolver essa alternativa (ou somente a graça, ou somente o livre-arbítrio) e apontar que o livre-arbítrio se dá simultaneamente com a graça e opera com ela em muitos casos: “ut liberum arbitrium simul esse cum gratia et cum ea operari in multis” (264:11-12)¹⁸. De fato, Anselmo afirma inicialmente que o livre-arbítrio é indispensável para alcançar a salvação quando se considera o homem adulto, aquele que atingiu a “idade da inteligência” (*aetas intelligibilis*), e que está em plena posse de suas “faculdades”, a razão e a vontade. No entanto, esse mesmo homem somente é

¹⁶ Segundo afirmação presente no *De conceptu virginali et de originali peccato*: “iniustitia non est aliud quam absentia debitae iustitiae” (DCV 3,143:3).

¹⁷ Talvez tenhamos nessa passagem de Anselmo algumas noções que serão reutilizadas posteriormente no vocabulário de S. Boaventura, precisamente quando o doutor Serafício define o pecado como “rerum meliorum desertio” e como “carere debitae iustitiae” (Cf. *Breviloquium*, III caps. 1 e 6).

¹⁸ O objetivo maior dessa questão será o de apontar que a salvação não se efetiva apenas pelo livre-arbítrio, já que “nullo intellectu gratia separando est” (270:5)

salvo pela graça (caracterizada como *sola gratia regente* e *gratia adiuvante*)¹⁹, pois tudo aquilo que é ou que possui vem dela: “Omnis enim creatura gratia existit, quia gratia facta est; et multa bona dat deus per gratiam in hac vita, sine quibus homo salvari potest” (264:18-20). O homem foi criado pela graça e será salvo por ela, a mesma graça que será considerada sob as seguintes denominações: *graça que precede* e *graça que segue*. Mas antes, vejamos os termos iniciais da argumentação: trata-se de mostrar (*monstrare*) o acordo entre o livre-arbítrio e a graça, fundamental para a idéia da salvação do homem quando este atingiu a “idade da inteligência”, sendo assim excluídas as crianças batizadas, que são salvas apenas pela graça²⁰.

O ponto de partida do acordo vem da afirmação inicial de que a salvação se dá pela justiça, que é identificada com a retidão da vontade (264:26-9). Para Anselmo, a determinação última da justiça, como vimos mais acima, é o fato dela ser conservada *propter ipsam rectitudinem*, o que faz com que a vontade reta seja identificada com a retidão do coração, cuja sede é o amor. Anselmo estabelece uma relação estreita entre crer-entender-querer: assim como cremos e entendemos pelo coração, também queremos pelo coração: “Quamvis enim corde credamus et intelligamus, sicut corde volumus (265:5-6). Para se ter um coração reto, não é suficiente apenas crer e entender retamente, é preciso querer retamente. E se este querer é deficiente, isso se deve ao fato de que a criatura não se vale da retidão da fé e inteligência para querer retamente: “quia non utitur rectitudine fidei et intellectus ad recte volendum” (265:7-8). Uma fé que deve ser qualificada de “fé viva”, isto é, que vive e prevalece pelo amor (*dilectione valeat et vivat*)²¹.

Já que retidão e liberdade de arbítrio não se excluem, ao contrário, a segunda direciona-se para a primeira e identifica-se com ela²², o objetivo dessa terceira questão do DC será o de mostrar que a retidão apenas é

¹⁹ Expressões que aparecem respectivamente em DCV,11,153:27 e no próprio DC,iii,1.

²⁰ As crianças não batizadas, no pensamento de Anselmo, não possuem a mesma sorte, pois estão desprovidas da salvação, e serão condenadas (cf. DCV, caps. 27-29).

²¹ Cf. Mon., 78,84:17.

²² Interessante notar que essa estreita relação entre ambos foi indicada pelo próprio Anselmo na primeira questão, a partir do exemplo da *difficulta mortis*, que já aparecera no DLA,5. Vejamos essa formulação do DC. Alguém que tem como certo que deve conservar e amar a verdade acima de todas as coisas, defronta-se com outro alguém que o ameaça de morte, caso ele diga a verdade. Essa difícil situação pode ser reduzida à seguinte alternativa: a) ou aquele que sofre a ameaça abandona a verdade pela vida, b) ou abandona a vida pela verdade. Anselmo analisa três aspectos nesse exemplo: a vontade reta (*recta voluntas*), a liberdade de arbítrio (*libertas arbitrium*) e o próprio arbítrio (*arbitrium*). O arbítrio é sempre livre, e não é assolado por nenhuma necessidade, sendo-o tão somente por uma dificuldade, que no exemplo diz respeito a própria vida. Mas a vontade (reta) determina que o melhor é conservar e não abandonar a verdade, pois não lhe falta a liberdade que é o poder de conservar a retidão: “haec libertate rationalis naturae et arbitrium liberum et voluntas libera dicitur”(257:27).

alcançada pela graça, para então estabelecer o acordo desejado da liberdade com a graça. Em outras palavras, uma vez indicada a relação justiça-liberdade, Anselmo procura mostrar a estreita relação da justiça com a graça, para inferir daí o acordo desejado da liberdade com a graça: “Si ergo possumus ostendere nullam creaturam hanc adipisci posse rectitudinem nisi per gratiam, manifesta erit inter gratiam et liberum arbitrium ad salvandum hominem concordia quam quaerimus” (265:22-24).

No capítulo 3 dessa terceira questão temos um movimento argumentativo que poderá esclarecer de forma mais convincente o pensamento moral de Anselmo: a vontade apenas tem a retidão pela graça. A vontade somente quer retamente porque é reta: “dubium utique non est quia voluntas non vult recte, nisi quia recta est” (265:26-7). O querer reto da vontade implica necessariamente a anterioridade da retidão, ou seja, a vontade não é reta porque quer retamente, mas quer retamente porque é reta: “ita voluntas non est recta, quia vult recte, sed recte vult, quoniam recta est” (265:28; 266:1).

Já que o *querer* pressupõe o *ter*, Anselmo investiga se a criatura pode ter a retidão por si mesma (*a se habere*). Para essa primeira suposição, o movimento dialético abre duas alternativas para constatar a origem dessa retidão: 1) ou a criatura a tem querendo, 2) ou a criatura a tem não querendo. Pela primeira alternativa, ninguém é capaz de querer aquilo que não tem. Pela segunda, seria difícil, e mesmo contraditório, que ela tivesse algo que não quisesse. Uma segunda suposição, igualmente descartada, considera se a criatura poderia ter a retidão por outra criatura (*ab alia creatura*), pois se ela não pode salvar-se por si própria, muito menos poderia fazê-lo em relação a uma outra. Assim, conclui o mestre de Bec: “nenhuma criatura tem a retidão da vontade a não ser pela graça” (266:15-17). É pela graça de Deus que a criatura recebe a retidão e o poder de conservá-la enquanto ela a mantiver, pois essa retidão (justiça) faz com que a criatura tenha um querer reto. Anselmo emprega uma fórmula sugestiva para expressar esse dom absolutamente gratuito: *deo largiente*. É por um Deus generoso (?) que a graça opera e sempre ajuda (*semper adivet*) o livre-arbítrio a alcançar a salvação do homem.

Quando a liberdade da vontade possui e conserva a retidão, nada pode subjulgá-la ou coagá-la tal como a força de uma necessidade. Na consideração que fizemos sobre a liberdade no DLA vimos que a vontade poderia ser atacada por dificuldades, mas sucumbiria apenas por sua livre decisão. No DC, Anselmo reconhece que a graça pode ajudar o livre-arbítrio, quando este é atacado por uma tentação para abandonar a retidão da vontade, seja expelindo ou removendo a força da tentação (*mitigando aut removendo*

vim tentationis), ou aumentando a afecção da retidão (*augendo affectum eiusdem rectitudis*). (268:7-10).

Mas é preciso verificar ainda a extensão dessa noção da graça e sua relação com a liberdade. Primeiramente lembremos aquilo que já vimos: a) conservamos a retidão apenas querendo, b) não podemos querê-la a não ser quando a temos, c) apenas a temos pela graça. Dessa forma, Anselmo pode dizer que o *ter* e o *conservar* referentes a essa retidão pertencem a uma mesma graça: a que precede e a que segue (267:15-16). Devemos notar que essa noção da graça apresenta um conteúdo significativo dentro da reflexão que vimos até agora. A criatura existe pela graça, e por ela recebe todos os bens que pode atingir nessa vida. Anselmo não considera que uma natureza por si própria possa atingir um estado de não corruptibilidade, de justiça, ou de beatitude. A justiça ou retidão foi desde o princípio (no anjo ou no homem) separável (*separabilis*), isto é, foi passível de ser abandonada ou rejeitada pela vontade livre. Como consequência, a criatura perde-se na injustiça, que não é outra coisa do que a ausência de justiça devida. Anselmo não tem diante de si perspicazes defensores da idéia segundo a qual a criatura poderia por suas próprias forças alcançar a justiça. A graça passa a ser o ponto central, a partir do qual devemos pensar a liberdade.

Deste modo, a própria conservação da retidão, a quem pertence o poder da liberdade, deve ser dito agora de uma forma mais conveniente: “De fato, ainda que a retidão seja conservada pelo livre-arbítrio, não é ao livre-arbítrio que deve ser imputado a manutenção dessa retidão, mas à graça” (267:15-19). Anselmo, em sua obra, mais de uma vez afirmou que tudo aquilo que a criatura tem vem de Deus, não deixando de citar os versículos da *Primeira carta aos Coríntios* (4,7): “Que é que possuis que não tenhas recebido? E se recebeste por que haverias de ensoberbecer como se não o tivesse recebido”. Todas as coisas estão submetidas à disposição de Deus (*omnia subiaceant dispositioni dei*), e tudo aquilo que na criatura corresponde a retidão, seja relativo ao *ter*, ao *receber*, ou ao *conservar*, deve ser imputado à graça: “quidquid contingit homini totum gratiae imputandum est” (268:10-12).

A concepção da graça que acabamos de considerar deve ser pensada em direção do plano salvífico, representado em sua totalidade pela figura do Cristo. Essas referências cristológicas vêm confirmar a necessidade da fé em Cristo, pois ele é o único mediador possível para salvar aquele homem que traz consigo a iniquidade e o peso do pecado do primeiro homem: “At si obicitur quia omnes qui non salvantur per fidem, quae est in Christum, portant iniquitatem et onus Adae” (DCV,26,169:11-12). Nesse sentido, Anselmo pode falar de um convite à fé de Cristo, e tudo o que exige essa fé.

Se a graça exerce um papel preponderante na economia das boas ações, menor não é o papel que deve exercer o portador do livre-arbítrio: aquele a quem a Sagrada Escritura convida a agir e querer retamente. Da mesma forma que para o bom cultivo dos alimentos que necessitamos é preciso uma terra adequada, o trabalho do agricultor, e sementes apropriadas, também para o exercício do nosso querer reto é igualmente necessário o cultivo do coração, isto é, o solo de onde germina no homem a vontade para querer retamente, o esforço e a aplicação do homem, e da utilização de sementes apropriadas: a palavra do Cristo. O fruto desse trabalho é a retidão.

Vejam os dados da parábola: para que se produzam alimentos são necessários: a terra, o agricultor e as sementes. Os dois primeiros, Anselmo os considera como o ‘campo do senhor’ (*ICo* 3,9) e a semente é a palavra de Deus (*Lc* 8,11). A propósito desta última afirma: “não somente o que é entendido pela palavra, mas todo o sentido ou inteligência da retidão, que o espírito humano concebe pela audição, leitura, razão, ou de qualquer outra maneira” (*270:24-27*). O homem, ser dotado de inteligência, ou segundo as palavras de Anselmo, aquele que atingiu a idade da inteligência, é capaz de entender essa retidão pela razão, audição e leitura; retidão essa que germinou no solo do coração.

A vontade reta é, como sabemos, aquele querer que se identificou com o querer divino: querer aquilo que Deus quer que ela (vontade) queira. Não se trata de um querer desregrado, que não saiba para onde se orientar. Este querer deve ser concebido primeiro no coração, para que a criatura possa querer crer naquilo que é preciso crer, pois ninguém pode querer se não sabe aquilo que é preciso querer. Ou seja, para esta vontade reta é fundamental e indispensável a fé. Neste sentido o termo ‘audição’ empregado por Anselmo está em consonância com os dizeres paulinos (*Rm* 10,17) aliás citados textualmente pelo mestre de Bec: “a fé vem da audição, e a audição da palavra de cristo”.

* * *

A liberdade enquanto um poder de conservar a retidão dignifica a criatura racional, na medida em que sua ação reta é entendida como a expressão da livre resposta do ser criado àquilo que lhe é oferecido por Deus. O sentido de *potestas* implica propriamente a idéia de uma força de que a criatura racional dispõe a fim de conservar aquilo que recebeu. O conservar refere-se àquilo que foi dado por Deus à criatura racional: uma vontade reta. Quando esta criatura quer o que deve e o que é melhor, ela faz, segundo uma expressão do *Sobre a verdade*, o que deve fazer: identifica sua vontade com a

vontade divina. Querer o que deve é querer o que é devido. Como sinal de uma obrigação, a criatura cumpre aquilo que é devido, pois tudo o que tem provém de Deus. Tal relação não é uma submissão como aquela prescrita entre o senhor e um escravo, entendida sob o signo da escravidão (como um *servire*), mas como uma obediência.

A liberdade assim definida não comporta uma reflexão de conteúdo psicológico, na medida em que a vontade livre terá diante de si uma série de opções possíveis, tendendo mais para uma coisa do que para outra, como se alternativas lhe fossem oferecidas. Para Anselmo, apenas pelo modo de falar (expressão de um *usus loquendi*) se afirma que alguém tem a liberdade de falar ou de se calar, e que escolhe uma delas segundo a alternativa que julga mais conveniente. Também não está presente nessa concepção de liberdade o poder de pecar, expresso numa vontade desordenada que tende para as inclinações mais baixas. No que diz respeito à criatura racional, a vontade reta é a submissão à vontade de Deus; e a vontade própria, sinal da soberba e fonte do pecado, é uma subversão.

Para a criatura racional, a liberdade apenas prevalece se for ordenada e tender para a justiça, fora da qual não há validade alguma, pois ela se torna ociosa. Apenas pela graça a criatura racional recupera a retidão que foi abandonada e pela mesma graça a liberdade é consolidada. No tratado *Sobre a liberdade de arbítrio*, a liberdade foi considerada na sua dupla constituição de instrumento e uso e, no *De concordia*, deverá ser pensada a partir do caminho da liberação (perspectiva soteriológica), que é aquele indicado pelo Cristo.

Referências Bibliográficas

S. ANSELMI. *Opera Omnia* (ed. F .S. Schimtt). Stuttgart: Bad Cannstatt, 1984. 2 vols.

BALTHASAR, H. V. *La concordia libertatis* chez S. Anselme. In: *L' Homme devant Dieu* (Mélanges offerts au P. Henri de Lubac). Paris: Aubier, 1973.

BRIANCESCO, E. *Un tripytique sur la liberté*. Paris: Desclée de Brouwer, 1982.

EVANS, G. R. *Anselm and talking about God*. Oxford: Clarendon Press, 1978.

GILSON, E. *L' Esprit de la Philosophie Médiévale*. 2.ed. Paris: Vrin, 1969.

HADOT, P. *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres*. Paris: Vrin, 1971.

HOPKINS, J. *A companion to the study of St. Anselm*. Minneapolis: University Minnesota Press, 1972.

LOSONCY, TH. A. [1984]. Will in St. Anselm: an examination of his biblical and Augustinian origins. In: *Spicillegium Beccense II. Les mutations socio-culturelles au tournant des XIe.- XIIIe. siècles*. Paris: CNRS, 1984.

LOTTIN, O. *La théorie du libre arbitre depuis S. Anselme jusqu' à S. Thomas d'Aquin*. Louvain: Abbaye du Mont Cesar, 1929.

EXTRA ECCLESIAM NULA SALUS TEOCRACIA X TEOCENTRISMO NA "CIDADE DE DEUS" DE SANTO AGOSTINHO*

Marcos Roberto Nunes Costa

Universidade Católica de Pernambuco - INSAF

Resumo: Dois termos que possuem uma relação confusa no tratado *Sobre a Cidade de Deus*, no que se refere à aplicação prática das "duas Cidades místicas", são os conceitos de Cidade de Deus e Igreja [Católica, considerando-se que no tempo de Agostinho esta era a única Igreja Cristã]. Cabe, portanto, tentarmos delimitar as suas semelhanças e diferenças, para uma melhor compreensão dos mesmos.

Palavras-Chave: Agostinho, Cidade de Deus, Igreja, Salvação.

Abstract: There two terms that present a confuso relation found in "*De Civitate Dei*" work, regarding to "two mystic Cities" practical application, i.e. God City and Church [Catholic Church, considering the fact that in Augustin's times it was only Christian-one]. It is up us to try delimiting its simillities and differences, in for a better inderstandig of theirs.

Key-Words: Augustin – God City – Church – Salvation.

A Cidade de Deus e a Igreja [Católica]

Os problemas em torno da relação entre os conceitos de Cidade de Deus e Igreja começam quando, por diversas vezes, no tratado *Sobre a Cidade de Deus*, Agostinho usa esses termos como análogos¹, o que levariam

* Palestra apresentada no I Colóquio de Filosofia Medieval, promovido pelo Departamento de Filosofia ICH-UFPel, sob coordenação do Prof. Manoel Vasconcellos, em agosto/2004.

¹Vejamos algumas dessas passagens: "Com efeito, a casa do Senhor, a Cidade de Deus, a saber, a Igreja, edifica-se em toda terra depois do cativoiro, em que, escravos dos demônios, gemiam os homens libertados pela fé e transformados hoje em pedras vivas do divino edifício"(*De civ. Dei*, VIII, 24); "Mas há filósofos, contra cujas calúnias defenderemos a Cidade de Deus, quer dizer, a Igreja [...]"(*Idem*, XIII, 16); "Mas sempre manifestando fielmente, como é certo, que tais acontecimentos não se deram e foram

alguns comentadores a afirmarem que a Cidade de Deus é o mesmo que a Igreja.

C. Journet, por exemplo, diz:

A Igreja é a Cidade de Deus - sob seu duplo aspecto, primeiro peregrino, depois glorioso, a Igreja e a Cidade de Deus coincidem. Trata-se de duas visões, dois conceitos, dois aspectos de uma realidade idêntica. Tal é o pensamento de Agostinho (JOURNET, *apud* RAMOS, 1984, p. 256).

De certa forma concordamos com as afirmações de C. Journet, desde que entendamos o conceito de Igreja num sentido amplo ou “meta-empírico”, como a congregação dos homens que vivem sob as verdades universais de Cristo. Nesse caso, seria preferível usarmos o termo “Religião Cristã” em lugar de Igreja, para não confundir com a Igreja hierárquica e sacramental, ou seja, a Igreja Católica, no tempo de Agostinho. O próprio Agostinho chega a fazer uso do termo Religião Cristã como sinônimo de Cidade de Deus:

Ana, que significa Graça, falou com espírito profético à Religião Cristã, a Cidade de Deus, cujo rei e fundador é Cristo [...] (*De civ. Dei*, XVII, 4).

Assim sendo, ambos os termos (Cidade de Deus e Igreja) têm o mesmo sentido, ou seja, são de natureza “mística”; representam a presença de Deus, ou do bem, na história. Nesse sentido, o termo Igreja não se refere à realidade empírica, hierárquica e sacramental - a Igreja Católica -, mas ao Povo de Deus, “Corpo de Cristo” ou “Corpo Místico de Cristo”, daqueles que fazem parte da Cidade de Deus enquanto peregrina nesse mundo, conforme esclarece Argimiro Turrado:

É claro que, para Santo Agostinho, os termos ‘Igreja’ e ‘Corpo de Cristo’ têm um sentido muito amplo e muito complexo, similares de algum modo ao conceito evangélico do ‘Reino de Deus’ (TURRADO, 1975, p. 23).

Por outro lado, Henri Marrou, discordando das palavras de C. Journet e Argimiro Turrado, afirma que a Igreja é, empiricamente falando, apenas um sinal da Cidade de Deus aqui na terra:

registrados sem alguma prefiguração do futuro e que devem referir-se a Cristo e à sua Igreja, que é a Cidade de Deus” (*Idem*, XVI, 2).

ela é sem dúvida a Igreja dos predestinados e dos santos, cujo acabamento escatológico Agostinho contempla pela fé e em esperança. Mas esse conceito não se encerra na pura Igreja escatológica, ela se realiza empiricamente na história pelo instrumento querido de Deus, da Igreja, hierárquica e sacramental, fundada por Cristo (MARROU, 1938, p. 343-44)².

Na nossa opinião, a interpretação de Henri Marrou parece mais defensável, pois além de manter a dimensão “mística” da Igreja, enquanto realidade “meta-empírica”, faz da Igreja empírica, hierárquica e sacramental (Igreja Católica), uma espécie de protótipo da Igreja Mística ou Cidade de Deus.

Entretanto, vale salientar, ela não é o único protótipo, podendo haver sinais da Cidade de Deus, também, fora da Igreja, bem como, em sentido contrário, da Cidade terrena dentro da Igreja Católica, conforme adverte Agostinho no *Comentário aos Salmos*:

[...] quando vemos um cidadão de Jerusalém, um cidadão do Reino dos Céus, desempenhando algum cargo na terra, como, por exemplo, vestindo púrpura, servindo como Magistrado, como Procônsul, como Imperador, dirigindo a República terrena, porém tem seu coração mais acima, se é cristão, se é fiel [...]. Não desprezemos, pois, os cidadãos do Reino celeste quando o vemos comprometidos nos assuntos da Babilônia, fazendo algo terreno em uma República terrena; nem tampouco nos gratulemos, sem mais, por todos os homens que vemos comprometidos em assuntos celestiais, por os filhos da pestilência se sentam as vezes entre os filhos de Moisés [...]. Porém, virá um tempo em que serão separados uns dos outros com o maior cuidado (*Inarr. in Ps.*, 51, 6)³.

²WALKER, 1980, p. 239, por sua vez, é mais categórico ao dizer que “[...] a Igreja visível e hierarquicamente organizada é a Cidade de Deus”.

³A esse respeito, comenta JOLIVET, 1998, p. 25: “A Igreja tem como meta constituir a primeira [Cidade de Deus]; e a corrompida Roma a segunda [Cidade terrena]. Mas não se pode dizer que homens pertencem a uma e quais pertençam à outra [...]; há homens predestinados à beatitude que não estão na Igreja (como São Paulo, antes da conversão), e alguns membros da Igreja estão predestinados à condenação”. Igualmente, diz BOUNAIUTI, 1996, p. 88: “Entre a Igreja e a sociedade de Deus não há nenhuma identidade de ordens cronológicas e espaciais. Muitos pertenceram à sociedade de Deus, antes que a Igreja existisse; bem como muitos a essa pertencem, embora não tenham recebido a iniciação cristã. De outra parte, há muitos que marcham materialmente nas fileiras da sociedade eclesíástica, entretanto figuram, espiritualmente, na sociedade da perversão e do demônio” e VAN DEN BESSELAAR, 1955, p.

Portanto, não é o estar empiricamente que defina a que “Cidade” pertença o homem, mas a intenção com que realiza seus atos nessa vida, conforme palavras de Étienne Gilson:

Apesar de uma vida aparentemente comum, os dois povos que coabitam a mesma Cidade terrestre num se misturam de fato; os cidadãos da Cidade Celeste vivem com os outros, mas não como os outros; ainda que realizem exteriormente os mesmos atos, realizam-nos com ânimo diverso; para os que só vivem a vida do homem antigo, os bens da Cidade terrestre são bens desfrutáveis; para os que, nessa Cidade, levam a vida do *homem novo*, nascido da Graça, esses mesmos bens não passam de meios de que eles se servem relacionando-os a sua autêntica felicidade (GILSON, 1949, p. 231).

De qualquer forma, as “duas Cidades” estão misturadas ou coexistem em todas as instituições sócias empiricamente falando, enquanto dura aqui em baixo a peregrinação da Cidade Celestial, conforme diz Agostino Trapè:

[...] as ‘duas Cidades’ são conceitos ‘místicos’, isto é ideal. Entretanto, sem dúvida esses se objetivam na história, em que operam as forças do bem e do mal; mas seria um erro grave identificá-las como a Igreja de uma parte e o Estado de outra. A Igreja terrena, como Instituição, é portadora dos valores da Cidade de Deus, mas nem todos nessa pertencem a essa Cidade: a identificação se pode fazer – e precisamente Agostinho a faz – só em um sentido determinado, que é aquele espiritual e escatológico, enquanto, em tal sentido, a Igreja abraça todos e não só os eleitos. Menos ainda se pode identificar o Estado com a Cidade do diabo [...] (TRAPÈ, 1994, p. 194)⁴.

75: “A Cidade de Deus não coincide com a Igreja, porque este, enquanto vive no tempo, contém também pecadores [...]. Outrossim, a Cidade de Deus compõe-se dos anjos e dos justos já glorificados no céu, e só uma mínima parte vive neste momento no mundo, viajando para sua eterna pátria. Afinal, também fora da Igreja, houve e há almas justas, por exemplo, no Antigo Testamento, Abraão e Davi, e até entre os gentios, por exemplo, a Sibila e o homem justo Jó”.

⁴Igualmente, diz GARILLI, 1957, p. 154: “As ‘duas Cidades’ são duas categorias ontológicas, isto é duas entidades ultratemporais e ultraespaciais que no seu determinar-se histórico-temporal se constituem como duas formas de humanidades, boa uma e má a outra”. E, na página seguinte, diz: “A Cidade terrena não é o Estado, porque desse fazem parte também os eleitos, nem, de outra parte, a Igreja é a Cidade de Deus, porque nessa Cidade contem no seu seio probos e improbos”.

As razões para concordarmos com Henri Marrou e Agostino Trapè, encontramos-as no próprio Agostinho quando da sua luta contra as posições radicais dos donatistas⁵.

Aqui - na luta antidonatista -, Agostinho usa, sempre, os termos Cidade de Deus e Igreja Católica, como análogos, ou seja, Igreja Católica enquanto protótipo da “Cidade mística” do bem.

Entretanto, num primeiro momento, diferentemente dos bispos donatistas, que defendiam ser a Igreja empiricamente falando lugar unicamente dos santos, Agostinho concebe uma Igreja empírica de santos e pecadores. Pois, do mesmo modo que a Cidade de Deus caminha peregrina, aqui na terra, misturada com a Cidade dos ímpios, até chegar à separação final, quando haverá a vitória do bem sobre o mal, na Igreja empírica, hierárquica e sacramental, também, convivem, juntos, santos e pecadores, bons e maus:

A Igreja é, pois, agora o Reino de Cristo e o Reino dos Céus. E agora com ele reinam também seus santos, é certo que de forma diferente de como reinarão mais tarde, em que a cizânia não reina com ele, embora, agora, cresça com o trigo na Igreja (*De civ. Dei*, XX, 9).

Com isto, segundo Ernest Fortin,

Ainda que Agostinho ocasionalmente equipare a Cidade de Deus com a Igreja, é claro que, por algumas de suas outras afirmações, nem todo aquele que seja oficialmente membro da Igreja visível pertença a ela; e, de forma inversa, muitas pessoas que não professam a fé cristã são, sem saber, membros da Cidade Santa (FORTIN, 2000, p. 196).

Ou seja, mais do que admitir a presença de bons e maus dentro da Igreja, Agostinho, nesse momento, admite a presença de cristãos entre os ímpios, ou de membros da Cidade de Deus fora da Igreja sacramental, tendo para com esses uma atitude de benevolência. Assim, no livro primeiro do

⁵Movimento cismático criado pelo Bispo Donato, dentro da Igreja Católica, que identificavam a Cidade de Deus com a Igreja Católica. Por conta disto, advogavam e radicalizavam a idéia de uma Igreja empírica pura, só dos santos e predestinados. Chegando, inclusive, a expulsar do seio da Igreja os fiéis e/ou sacerdotes que julgavam serem pecadores e a anular os Sacramentos celebrados anteriormente por esses.

Sobre a Cidade de Deus, em capítulo intitulado: “Filhos da Igreja que há encobertos entre os ímpios e falsos cristãos existentes na Igreja”, diz:

Lembre-se, todavia, de que seus próprios inimigos em suas fileiras têm latentes vários de nossos futuros concidadãos, para não julgar estéril, quanto a eles, a paciência que os suporta como inimigos, à espera da ventura de recebê-los como confessores. Lembre-se, também, de que, enquanto nesse mundo peregrina, vários que lhe estão unidos pela comunhão dos sacramentos não estarão associados à sua glória na eterna felicidade dos santos [...]. Com efeito, ambas as Cidades enlaçam-se e se confundem no século até que o júízo final as separe (*De civ. Dei*, I, 35).

Nesse momento, temos um Agostinho conciliador, advogado do diálogo entre Igreja oficial e donatistas, defendendo que o retorno dos cismáticos ao seio da Igreja se possa fazer não pelo uso da força coercitiva imperial, mas pelo uso da força da palavra, do convencimento racional ou da verdade.

Entretanto, com o passar dos anos, enquanto muitos dos defensores do donatismo retornaram ao seio da Igreja simplesmente pela força do argumento, outros, dentre eles os “*circumcilliones*”⁶, intensificavam ainda mais as ações terroristas contra as Instituições estatais e a Igreja, inclusive o próprio Agostinho e o amigo Possídio foram vítimas de emboscadas. Daí que, aos poucos, Agostinho mudaria de opinião e passaria a defender posições que, aparentemente, entravam em contradição com seus primeiros ideais pacifista/ecumênicos antidonatistas, o que levaria muitos comentadores a acusá-lo, erroneamente, de totalitarista, ou de ser o teórico precursor da Cruzadas e da Inquisição, conforme palavras de Agostino Trapè:

Se sabe que o declínio do donatismo foi o resultado de dois fatores: a refutação teórica e a intervenção do poder imperial. A influência do Bispo de Hipona sobre uma e outra foi importante, mas é objeto de críticas por parte dos modernos. É quase moda, hoje, acusá-lo de dureza para com os donatistas, de falta de espírito ecumênico e, mais ainda, de ter sido o primeiro teórico da

⁶Segundo HAMMAN, 1989, p. 235, “os *circumcilliones*, ou ‘rondadores de *callae*’, eram um grupo armado que encontraram na seita [donatista] um objetivo e uma bandeira [...]. Organizavam-se em bandos fanatizados, até ao ponto de chegarem ao martírio, indo e vindo de fazenda em fazenda e de feira em feira, para proclamar a vinda de Deus, através da ditadura dos ‘puros’. Chamavam os bastões com que atacavam as pessoas pelo nome bíblico de ‘Israel’ e se diziam ‘combatentes de Deus’”.

Inquisição. Esses juízos, em parte ou no todo, se fundam, a nosso ver, sobre um conhecimento impreciso dos fatos (TRAPÈ, 1994, p. 171).

Assim, induzido pelos seus colegas no episcopado, que lhes apresentavam resultados satisfatórios do uso da força, e assustado com o aumento dos horrores praticados pelos *circuncilliones*, Agostinho passaria a defender a função pedagógica do uso da força ou o temor da pena.

A partir de então Agostinho não tem dúvida de que o temor da pena – quando a Lei é justa – tem o duplo papel de retrair o mal e induzir ao bem: estimula os preguiçosos, sustenta os débeis, ajuda a vencer o temor com um outro temor: com o temor justo aquele injusto. E isto é bom não só para o conjunto da Igreja e o Império, que vêm de volta a tranqüilidade, mas para o próprio indivíduo que reencontra a verdade. È o que diz ainda na mesma *Epístola* 93:

Não digo que alguém possa ser bom por força! Quero dizer que alguém, por medo de um castigo que não está disposto a sofrer, ou abandona a animosidade que o tem longe da verdade conhecida ou é obrigado a conhecer a verdade ignorada: esse medo, poderia levar a repudiar a falsidade pela qual luta, ou a buscar a verdade que ignorava, e enfim a sustentar voluntariamente como verdadeiro aquilo que antes não queria (*Ep.* 93)⁷.

Claro que Agostinho não substitui o uso da palavra pelo da força, antes, pelo contrário, transforma essa numa aliada daquela, tanto é assim que dá ao temor e a pena uma função pedagógica. Por isso diz que nunca devemos separar uma da outra: Lei e instrução devem andar juntas. Conforme encontramos, ainda na mesma *Epístola* 93:

Se de fato limitássemos a incutir temor sem instruí-los, isso pareceria uma injusta tirania. Doutra parte, se nos limitássemos a instruí-los sem incutir temor, encahados como estão em seus inveterados costumes, se encaminhariam com grande preguiça sobre a via da cura (*Ep.* 93).

⁷Igualmente, na *Epístola* 152, diz: "Muito embora ninguém seja bom pelo temor da pena, mas sim pelo amor da justiça [...], o medo das leis coíbe a audácia humana, para benefício dos bons e dos maus (*Ep.*, 152, 16).

O certo é que, a medida que, de um lado, os donatistas (principalmente os *circumcillione*) radicalizavam suas posições, de outro, Agostinho, distanciava-se ainda mais de suas posições iniciais, chegando, inclusive a aproximar-se de seu compatriota, São Cipriano, que pouco antes dele, em uma obra famosa intitulada *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, havia defendido a idéia de que a Igreja Católica seria a legítima representante de Cristo na terra e, conseqüentemente, “a única via de salvação para o homem”. Ou seja, a tão citada máxima “*Extra Ecclesiam nula salus*”⁸ – fora da Igreja ninguém está salvo”⁹, popularizada, de forma simplista, nos tempos atuais, principalmente por alguns grupos protestantes, por “Só Jesus Salva”. Exemplo dessa aproximação é a *Epístola* de Agostinho ao conde Bonifácio, que diz:

Fora da Igreja [católica], que é o único Corpo de Cristo, a ninguém vivifica o Espírito Santo [...] pois, não é participante da Divina Caridade quem é inimigo da unidade. Não têm, por conseguinte, o Espírito Santo os que estão fora da Igreja [...]. Quem não participa da ‘paz’ [católica] pela comunhão, na mesma Igreja, dos Sacramentos cristãos, sobretudo do mesmo Pão eucarístico, não pode chegar um dia à comunhão da Vida Eterna (*Ep.*, 185).

Entretanto, frente a tais posicionamentos, algumas observações merecem destaque: primeiro, quando Agostinho diz que “fora da Igreja não há salvação”, como, por exemplo, na *Epístola* 98: “A sociedade ou comunidade de santos e fiéis é somente a mãe Igreja que está nos santos”

⁸Segundo LANGA, 1988, p. 74, a máxima “*Extra Ecclesiam nula salus*”, adotada ao pé da letra pelos donatistas, implicava três conseqüências: “1º, a salvação só se dá dentro da Igreja; 2º, unicamente da Esposa de Cristo, a Igreja, nascem filhos de Deus [...]; 3º, a unidade do batismo segue a da Igreja, e está no Pai, no Filho e no Espírito Santo. Por conseguinte, quem não pertence a Igreja, tampouco ao Espírito Santo. E como ninguém não dá o que não tem, e o Espírito Santo não está entre os hereges, e a graça batismal é efusão sua, os hereges não podem conferir o batismo, e em conseqüência seus batizados deverão ser rebatizados”. Por isso os donatistas não aceitavam o batismo dos católicos, chamados por esses de hereges, rebatizando os que aderiam a sua Igreja.

⁹Por diversas vezes TURRADO, 1975, chama a tenção para o fato de que a expressão “*Extra Ecclesiam nula salus*” é anterior a Agostinho, pertencendo a São Cipriano. Agostinho a aceitou em parte, dando-lhe um caráter mais amplo de Igreja, no sentido místico de “Cidade de Deus”, de quem a Igreja empírica é, apenas, um protótipo, diferentemente dos donatistas que a interpretavam ao pé da letra, como sendo a Igreja católica, empiricamente falando. Logo, Agostinho admite a salvação fora da Igreja empírica, não da Igreja “mística” – Cidade de Deus. É por isso que o comentador LANGA, 1988, p. 114, interpretando a adoção de Cipriano, ao mesmo tempo, tanto pelos donatistas como por Agostinho, diz: “Os donatistas veneravam a São Cipriano, Santo Agostinho, também”. Só que cada um o interpretava a sua maneira. Inclusive, segundo VAN DER MEEER, 1965, p. 126, os donatistas adotaram de São Cipriano a fórmula *Deo gratias*, expressa por este na hora do martírio, substituindo depois por *Deu laudes*.

(*Ep.*, 98, 5), não significa, necessariamente, a Igreja Católica empiricamente falando, mas, num sentido místico mais amplo de “fora da Cidade de Deus”, que pode ter vários significados: “Corpo Místico de Cristo”, “Mensagem de Cristo”, “Conjunto dos que têm fé em Cristo” ou “Religião cristã como um todo”, conforme acentua Argimiro Turrado:

É claro que, para Santo Agostinho, os termos ‘Igreja’ e ‘Corpo de Cristo’ têm um sentido muito amplo e muito complexo, semelhante de algum modo ao conceito evangélico do ‘Reino de Deus’ (TURRADO, 1975, p. 23)¹⁰.

Igualmente, Michele Pellegrino, depois de demonstrar suficientemente que a Igreja, “Corpo de Cristo”, enquanto mistério, é anterior ao nascimento da Igreja empírica, citando o próprio Agostinho, diz:

Esse Corpo Místico não conhece limites de espaço nem de tempo: ‘O seu corpo é a Igreja: não já essa ou aquela, mas a Igreja difusa em tudo o mundo; e não só aquela que agora é constituída pelos homens que vivem atualmente, mas a essa pertencem aqueles que viveram antes de nós e aqueles que virão depois de nós, até o fim dos séculos’ (PELLEGRINO, 1975, p. 69).

Nesse sentido, Agostinho ao apropria-se da máxima cipriniana: “*Extra Ecclesiam nula salus*”, dá a ela uma conotação diversa daquela dos donatistas, agora mais ampla e flexível, e com isto assumiria uma posição político-eclesiástica teocêntrica, e não teocrática como querem alguns.

Como acentuamos por diversas vezes ao longo desse trabalho, Agostinho defendeu até o final de sua vida que a Igreja Católica empiricamente falando é feita de santos e pecadores e, portanto, é, apenas, um protótipo da Cidade de Deus, a quem pertence propriamente o nome de Igreja.

Tanto é assim que, (segundo) contra o que muitos pensam, nunca defendeu a exclusão ou a morte dos cismáticos da Igreja empírica, antes pregada o castigo como forma de trazê-los para o seio da Igreja, que os cristãos recriminassem os pecados, mas acolhessem com amor e benevolência os pecadores:

¹⁰A esse respeito, CLERICI, 2000, p. 34, observa que “a mistura inseparável é um dos princípios fundamentais da visão teológica que Agostinho tem da história, e representa um critério de grande prudência valorativa no julgar o ‘dentro’ e o ‘fora’ em referimento a definitiva pertença à *civitas Dei*: se pode estar fisicamente e institucionalmente dentro da Igreja e estar fora da *civitas Dei*, e vice-versa”.

Os que na Igreja de Cristo têm opiniões perigosas e más, se, corrigidos, resistem com contumácia, se negam a emendar-se das pestíferas e mortíferas doutrinas e persistem em defendê-las, tornam-se hereges e, uma vez fora da Igreja, olhamo-los como inimigos [...]. Mas sempre, para amar os inimigos, os fiéis lhe exercitam a benevolência ou a beneficência, quer com eles procedam por conferências pacíficas, quer por castigos (*De civ. Dei*, XVIII, 51).

Assim sendo, concluímos esse primeiro tópico, defendendo que, primeiro, Agostinho não deve ser acusado de totalitarista ou anti-ecumênico, já que admite a presença de cristãos fora da Igreja Católica empiricamente falando, pregando o diálogos com esses, muito embora não seja um propagador de uma ecumenismo amplo, visto que, para ele, fora da Igreja, no sentido “místico” da Cidade de Deus, não há salvação. Ou seja, “fora do Cristo não há salvação”, conforme diz no tratado *Sobre a Cidade de Deus*:

Só Cristo é a via universal da salvação [...], fora dessa via, a qual não faltou nunca ao gênero humano, seja que fosse predita como acontecimento futuro, seja venha anunciada como coisa já ocorrida, ninguém nuca foi liberto, ninguém é liberto, ninguém será liberto (*De civ. Dei*, X, 32,2).

Em segundo lugar, Agostinho não pode ser acusado de teórico precursor das Cruzadas e da Inquisição, como querem muitos¹¹, visto não ter advogado ou pelo menos teorizado a favor da exclusão total dos infiéis do seio da Igreja, antes pelo contrário, se chegou a admitir o uso da força contra os donatistas, foi muito mais por força das circunstâncias e mesmo assim advertindo os oficiais imperiais para que usassem a misericórdia, conforme vimos anteriormente. Por isso, muito menos pregou o uso de métodos impiedosos contra esses, como a tortura e a pena de morte, antes, pelo contrário, aceita o castigo com benevolência ou caridade, como método pedagógico de trazê-los de volta a unidade da Igreja.

¹¹Denunciando aqueles que, durante a Idade Média, usaram abusivamente dos textos agostinianos como forma de justificar a Inquisição, LANGA, 1988, nota 159, p. 109, chega a incluir até Tomas de Aquino na categoria desses, que, segundo ele, teria falsificado a *Epistola* 185 para esse fim: “É curioso que para dizer que Agostinho de Hipona aceitou a pena de morte de alguns hereges, Santo Tomás (II-II q. 10 a.8 ad 4) chegou a suprimir frases essenciais do texto agostiniano (*Ep.*, 185, 5, 32)”.

A Igreja [Católica] e o Império [*Civitas*]

Como vimos, se a querela com os donatistas teve fim, pelo menos oficialmente, com a Conferência de Cartago, em 411, entretanto, um pequeno grupo de radicais – especialmente os *circumcilliones* - continuaram atizando as classes populares contra a Igreja Católica e o Império. Daí que uma questão que começara, com um problema religioso, se transformava num problema social e político; fato que levou o Império a intervir e a usar a força para combatê-los.

No início, como vimos, Agostinho insistiu na tese de que o Império não devia intervir em assuntos religiosos e que à Fé devia chegar, até os cismáticos, pela convicção e não pela força.

Entretanto, diante das atrocidades cometidas pelos “*circumcilliones*” e das pressões de seus colegas Bispos, finalmente, Agostinho aceitou a intervenção do Império na questão donatista.

A já citada *Epistola* 185, ao conde Bonifácio, comandante do exército imperial, deixa clara a mudança de opinião de Agostinho quanto à intervenção do Império nas questões religiosas, sem, contudo, perder seu espírito conciliador:

Sem dúvida alguma, vale mais levar os homens ao amor de Deus pela instrução que constringê-los pelo temor e pela dor do castigo [...]. Mas, a experiência nos provou, e ainda prova a cada dia, que o emprego do temor e da dor foi profícuo a muitos que se tornaram, depois, mais bem dispostos a se instruírem e a porem, em prática, o que haviam aprendido - e conclui - existem uns que a bondade torna melhores, mais numerosos, porém, são aqueles que só podem ser corrigidos pelo temor (*Ep.*, 185).

Entretanto, ao admitir o uso da força na questão donatista, Agostinho adverte os “oficiais imperiais” de que não se esqueçam da virtude da mansidão da Igreja, da qual são filhos; na repressão aos crimes, cometidos pelos inimigos cismáticos, que se use o castigo, mas não lancem mão da impiedade, como, por exemplo, da tortura e, principalmente, da pena de morte. A esse respeito, em *Epístola* ao Procônsul Apríngio, irmão do tribuno Marcelino, Agostinho diz:

Como cristão rogo, a ser Juiz, como exorto a ser cristão [...]. Teme, pois, conosco o juízo de Deus Pai e faz valer a delicadeza com os malvados. Esses, com horrível crueldade, arrancam os membros (os olhos dos sacerdotes) de um corpo vivente; tu, com

obra de misericórdia, faz com que os membros, que aqueles usaram para a ações nefandas, permaneçam intactos e sirvam a algum trabalho útil [...]. Luta contra os maus, com bondade [...]. Deixa espaço, para penitência, aos inimigos vivos da Igreja (*Ep.*, 134).

A mesma orientação seria dada, pouco depois, ao próprio Marcelino:

Cumpre, oh! Juiz Cristão, o dever de um pai amoroso. Indigna-te contra a iniquidade de modo, porém, a não esqueceres a humanidade [...]. No que se refere ao castigo, por sua infração, ainda que tenham confessado horríveis delitos, te rogo que não seja aplicada a pena de morte, não só pela paz de nossa consciência, mas também para colocar, em destaque, a mansidão católica [...](*Ep.*, 139, 2).

Mas não só nos casos aqui citados, segundo o comentador José Rodriguez, “onze Cartas por ele dirigidas têm como objetivo evitar a pena de morte, ainda se os delitos cometidos tenham sido muito graves. Jamais justificou essa pena para os acusados de delitos de índole religiosa”¹².

Igualmente, o comentador Niceto Blázquez, em seu Trabalho específico sobre a questão da “pena de morte em Agostinho”, ao demonstrar até que ponto ou limite chegou Agostinho ao admitir o uso da força coativa contra os donatistas, diz:

Uma coisa é clara: jamais admitiu a pena de morte ou as torturas que, na prática, resultam muito mais numa expressão de vingança e de atropelo de inocentes que num verdadeiro zelo pela Justiça ou pelo homem decaído, mas redimido por Cristo¹³.

Alias, a insistente condenação, em seus Escritos, da tortura e, principalmente da pena de morte, tem uma razão simples: a pena ou castigo deve ter uma função pedagógica de regenerar o pecador e a morte do mesmo. Seria, pois, um contra-senso, uma vez que não estaria regenerando ou trazendo-o de volta ao seio da sociedade, ou como diz Giovanni Garilli, “a morte do pecador torna nula a correção”¹⁴, principal finalidade do castigo.

¹²RODRIGUEZ, 1976, p. 44-45.

¹³NICETO BLÁZQUE, F. *La pena de muerte segun san Agustín*. Madrid: Ediciones Instituto Pontificio de Filosofia, 1975. p. 209.

¹⁴GARILLI, 1957, p. 136.

E para demonstrar que não estava pregando a impunidade, mas o uso do “reto ou justo castigo”, diz:

Não é que queiramos, com isto, que se dê, a indivíduos celerados, a liberdade de cometer delitos, mas desejamos que, para tal escopo, seja bastante que, deixando-os vivos e sem mutilar nenhuma parte do corpo [...]. Que sejam arrancados à sua insana agitação e reconduzidos a uma vida sã e tranqüila, ou que, subtraídos às suas obras malvadas, *sejam empregados em algum trabalho útil* (*Ep.*, 134).

Por isso, em Carta aos Oficiais Imperiais, propõe que se puna ou castigue o malfeitor, não por vingança ou sadismo, mas por amor ou desejo de tornar o infrator feliz, pois

nada é mais infeliz do que a felicidade dos pecadores [...] que devem ser corrigidos com uma aspereza, por assim dizer, benigna (*Ep.*, 138,14).

E para que isso aconteça, Agostinho recomenda o amor, ou caridade cristã, como princípio regulador na aplicação dos castigos:

Que nada se faça com o desejo de prejudicar, mas tudo pelo amor de ajudar, e nada será feito de cruel, nada de desumano [...]. Os bons não fazem senão cumprir o preceito de amar, com a reta intenção e com a consciência, que Deus conhece, seja quando castigam, seja quando perdoam (*Ep.*, 153).

Os mesmos conselhos seriam dados ao Império (*Civitas*) em caso de guerras. Que as mesmas tenham como princípio não a vingança e a maldade, mas o amor ou o desejo de salvação do inimigo, em pecado.

O fato de admitir um envolvimento recíproco entre Igreja e Império, em que, ontologicamente, esse aparece como submisso àquela, visto que, na sua doutrina, o poder espiritual (Cidade de Deus) é superior ao temporal (Cidade terrena), levou alguns comentadores a afirmarem que Agostinho teria assumido uma posição teocrática: que esse teria advogado a submissão do Império (*Civitas*) à Igreja. O comentador Williston Walker, por exemplo, diz que

a Igreja visível e hierarquicamente organizada é a Cidade de Deus, a qual deve, cada vez mais, governar o mundo [...]. Isso ela faz, na

opinião de Agostinho, mediante seu relacionamento íntimo com o Império cristão, o qual existe não só para preservar a paz, mas para agir como um ‘pai devoto’ junto aos seus cidadãos [...]. Entre a Igreja e o Império ideal deve haver relações mútuas de dependência e obrigações recíprocas¹⁵.

Daniel-Rops e George Sabine, respectivamente, ratificam essas palavras ao afirmarem que

a Igreja tem, especialmente, o segredo e a guarda da Justiça e da Caridade, segundo Cristo, e como o Império é legítimo, na medida em que se orienta, por essas virtudes, resulta daí que a Igreja possui um direito de vigilância sobre o Império¹⁶.

Assim sendo, “depois do advento do Cristianismo - diz Sabine - nenhuma *Civitas* pode ser justa, a menos que seja também cristã”¹⁷.

¹⁵WALKER, Agostinho. In: *História da Igreja cristã*. 2. ed. Trad. de Glênio Verga dos Santos e Durval da Silva. Rio de Janeiro: Juerp/Aste, 1980. p. 239. Igualmente, diz BATTAGLIA, G. *Limeamenti di storia delle dottrine politiche*. Milano: [s.n.], 1952. p. 22: “A antinomia entre ‘*civitas divina*’ e ‘*civitas terrena*’, pouco a pouco deixa de ser o contrate entre a moral interior e a moral exterior, transformando-se no conflito histórico entre Estado e Igreja, entre o Estado rebelde que não quer subordinar-se à Igreja e a Igreja que exige tal subordinação, visto que só, nela, o Estado pode redimir-se, lavar o pecado original, tornar-se em si mesmo, um instrumento de salvação”. O que significa dizer que, segundo GARILLI, 1957, p. 156, “o ideal teocrático medieval, baseado na superioridade da Igreja sobre o Estado, teve, portanto, na doutrina agostiniana das ‘duas Cidades’ a sua primeira justificação histórica”. A esse respeito, cf, também, FLASCH, Kurt. *Agostino d’Ippona*: introduzione all’opera filosofica. Trad. di Claudio Tugnoli. Bologna: Società Editrice il Mulino, 1983, especialmente o tópico “Lo Stato al Servizio della Chiesa”, do capítulo X (p. 164-172), e o capítulo XVI, intitulado “Stória, Stato, Società” (p. 359-392), em que defende a tese do teocracismo agostiniano.

¹⁶DANIEL-ROPS, 1991, p. 54. Igualmente, diz BITTAR ; ALMEIDA, 2002, p. 184: “A Teologia agostiniana não paira na investigação, somente, das coisas do espírito. Pelo contrário, atrela-se aos movimentos da vida social e da política, a fim de traçar meios de orientação e governo das almas. Nesse sentido é que se pode identificar em seu pensamento um forte tendência à aceitação de uma espiritualização do poder temporal. Essa corresponde à intervenção dos chefes espirituais sobre os destinos de um povo, exatamente, para conduzi-los em direção à *pax aeterna*. Com isso não se quer dizer, senão, que o poder político deve estar subordinado ao poder divino, ou seja, estar de acordo com o poder divino, interpretado por seus legítimos representantes”. E, mais adiante, conclui: “Tem-se, pois, que a política humana deve refletir o anseio de perseguir a junção eterna das almas com Deus, daí o compromisso teocrático do Estado, na teoria agostiniana”.

¹⁷SABINE, 1992, p. 149. Cf. Também, WOLKMER, 2003, p. 49, que seguindo, acriticamente, as idéias de Bertrand Russell, Jean Touchard, Luis Weckmann e Carl J. Friedrich, diz: “A Teologia política agostiniana traça os marcos iniciais de uma doutrina do Estado e fornece os elementos teóricos para a justificação política da Igreja ocidental. Não só o Estado apresenta limites que a Igreja não conhece, como só poderá integrar-se à Cidade de Deus subordinando-se à Igreja em todos os assuntos ou gestões espirituais”. Reforçada por esse, mais adiante, p. 50, da seguinte forma: “O ‘agostinismo político’ engendrado na

Quanto a nós, discordamos das palavras de Williston Walker, Daniel-Rops e George Sabine e ratificamos as interpretações de Manfredo Ramos¹⁸ de que Agostinho nunca assumiu, teoricamente, uma posição “teocrática”, muito embora tenha deixado margem para tal, conforme acentua Van Den Besseelaar:

Santo Agostinho não formulou o ideal teocrático, no sentido medieval do termo, ainda que esse não seja inteiramente incompatível com o rumo geral do seu pensamento. Nem no *De Civitate Dei*, nem em outra Obra, o Autor nos fala de uma organização política, dependente do *nutus sacerdotis*. Apesar de reconhecer a supremacia do espiritual, jamais concebe o ideal de um povo cristão, orientado pelo Sumo Pontífice, também nos negócios temporais¹⁹.

Ao nosso ver, o fato de ter admitido, num determinado momento histórico, a intromissão do Império em assuntos religiosos foi, apenas, um caso isolado, fruto de condições temporais, que em nada justifica as interpretações de que teria sido o teórico do “teocracismo medieval”, conforme esclarece, na mesma linha de Manfredo Ramos, Ernest Fortin:

O fato de Agostinho ter admitido o uso da força para reprimir a heresia donatista, parece haver sido ditada em grande medida pela natureza política do caso e não por argumentações teológicas²⁰.

Na realidade, o Teocracismo político é um momento posterior a Agostinho, que nasce da má interpretação desse, especialmente na Idade

Cidade de Deus defende uma concepção teocrática de poder, em que a Igreja Cristã tem toda a legitimidade de jurisdição sobre a Sociedade política [...].

¹⁸Cf. RAMOS, 1984, p. 336; *Idem*, 1995, p. 34; *Idem*, 1996, p. 215, em que diz: “Não se pode, em nenhum modo, inferir que Agostinho haja passado de uma concepção ‘junsnaturalista’ do Estado para uma concepção teológica (ou ‘teocrática’)”. Para Manfredo Ramos, a concepção agostiniana de Estado não é teocrática, mas teocêntrica, na medida que o Estado tem o seu valor na participação das verdades eternas e, portanto, deve proporcionar, aos homens, uma vida tal aqui na terra que esses alcancem a Vida Eterna

¹⁹VAN DEN BESSELAAR, 1955, p. 78. E segue o Autor mostrando os textos agostinianos em que deixa margens para uma interpretação teocrática na Idade Média. Por isso, conclui: “Essas sentenças, fáceis de multiplicar, deram, aos medievais, o ensejo de apelarem para Santo Agostinho, ao construir o seu ideal teocrático e ao defenderem as suas medidas coercivas contra os hereges” (p. 83).

²⁰FORTIN, 1992, p. 198. Igualmente, diz MARKUS, 1970, p. 148-149: “A coerção religiosa não deriva no pensamento agostiniano de uma *Reichstheologie*, mas, muito mais, pela estratégia ou pela severidade pastoral. Os legisladores e funcionários cristãos são chamados a exercerem uma missão coercitiva no âmbito religioso na qualidade de membros da Igreja e não de membros da máquina estatal”. Ou seja, Agostinho teria pensado a questão em termos de Igreja e não de Estado.

Média²¹. Interpretação essa que ficou conhecida entre os agostinólogos da modernidade, principalmente depois da Obra do francês Henri-Xavier Arquillière²², pelo nome de “agostinismo político”²³, a qual, segundo o comentador Benoît Ryke, se caracteriza pela afirmação de haver em Agostinho uma “tendência em absorver a ordem natural na ordem sobrenatural” ou uma “tendência em absorver o direito natural na justiça sobrenatural, o direito do Estado no da Igreja”²⁴.

²¹A esse respeito diz FORTIN, 2000, p. 198: “O que para Agostinho foi uma simples concessão à necessidade ou, quando muita, uma medida de urgência, destinada a fazer frente a uma situação específica, depois foi invocado como princípio geral para justificar as represálias da Igreja contra os hereges e cismáticos”.

²²A Obra em francês a que nos referimos é: ARQUILLIÈRE, Henri-Xavier. *L'augustinisme politique: essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Age*. Paris: Vrin, 1955. 201 p. Além disso, sobre a influência do pensamento político de Agostinho sobre o medievo, ver MARROU, Henri-Iréné. *Santo Agostinho e o agostinismo*. Trad. de Ruy Flores Lopes. Rio de Janeiro: Agir, 1957. 191 p. e MERTENS, Dieter. *Il pensiero politico medievale*. Trad. di Maurizio Merlo. Bologna: Società Editrice Il Mulino, 1999. 155 p.

²³De acordo com KRIES, Douglas. Agostinismo político. In: FITZGERALD, Allan D. (Dir). *Diccionario de san Agustín*. Trad. de Constantino Ruiz-Garrido. Bugos: Editorial Monte Carmelo, 2001. p. 22, “o termo *augustinisme politique* ou ‘agostinismo político’ foi cunhado por H.-X., Arquillière para referir-se a tendência do cristianismo medieval em obscurecer a distinção entre o Estado e a Igreja [...]”. Tal fato ocorreu, segundo Douglas Kries, interpretando Arquillière, porque “o pensamento de Agostinho carece de uma distinção cuidadosa entre o âmbito natural e o âmbito sobrenatural, ou entre a verdade da Razão e a Verdade Revelada [...]”. Daí que os pensadores políticos medievais que buscaram orientação em Agostinho, se inclinaram a pensar que “a ordem natural do Estado encontrava-se absolvida pela ordem sobrenatural da Igreja e incluído dentro dele”. Posição essa que, segundo o mesmo comentador (p. 23), “Agostinho mesmo não professou” (p. 22). Já BERTELLONI, Francisco. Orígenes medievales de las teorías políticas legitimistas y decisionistas. *Revista Veritas*. Porto Alegre, v. 39, n. 155, set./dez. 1994, em tópico intitulado “El Agustínismo Político”, p. 357, diz que “o agostinismo político é um movimento teórico com aspirações práticas que começa a desenvolver-se como doutrina, acerca do lugar do poder civil, em relação à autoridade religiosa; logo evolui como teoria que transforma os fins naturais do Estado em fins, exclusivamente, religiosos. E, finalmente, o que havia começado sendo uma simples doutrina, culmina, exitosamente, na transformação em práxis política, já que, graças a ela, o Papado, logra ganhar um espaço significativo, como instância legítima do poder político, através das ordens de coroação real [...]”. Igualmente, BARRERA, 2002, p. 380, que diz: “A expressão ‘agostinismo político’ tem sido divulgada por H.-X. Arquillière com o objetivo de aclarar as conseqüências que a Filosofia de Santo Agostinho produziu sobre o pensamento político medieval”. E, mais adiante, na p. 383, completa: “Arquillière sustenta que as posteridades da doutrina agostiniana não contém, praticamente, nada da filosofia que se encontrava em potência na pluma do Bispo de Hipona”. Finalmente, diz RYKE, Benoît Beyer de. A contribuição agostiniana: Agostinho e o agostinismo político. In: RENAUT, Allain (Dir). *Historia da filosofia política (2): nascimentos da modernidade*. Trad. de Filipe Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 2001. p. 38, depois de comentar que o próprio Arquillière considerou o “agostinismo político” uma má interpretação do verdadeiro espírito agostiniano: “Foi, portanto, através de uma subversão dos ensinamentos agostinianos que a Igreja pôde pretender encanar a Cidade de Deus”.

²⁴RYKE, 2001, p. 37-72. Igualmente, GARILLI, 1956, p. 203, diz: “Das idéias agostinianas poderia nascer a justificação de uma Igreja de Estado ou de um Estado, a serviço da Igreja; pelo acento especial colocado, pelo Santo, a favor da religião [...] mas, a superioridade da Igreja sobre o Estado, de que se fala no Livro do Santo, não é outra que uma superioridade espiritual: a teocracia medieval, como será teorizada de Gregório VII a Bonifácio VIII, é estranha ao horizonte político especulativo de Agostino”. E,

Pelo contrário, apesar de, ontologicamente, a Igreja ser superior ao Estado, visto aquela prefigurar a Cidade de Deus, aqui na terra, Agostinho deixa bem claro que Igreja e Estado (*Civitas*) são Instituições distintas e independentes, conforme escreve o próprio Agostinho, ao Procônsul Aprígio:

[...] uma coisa é o interesse de uma Província, outra, o da Igreja: o governo daquela deve ser exercitado com muito rigor, enquanto dessa deve-se ressaltar a clemência e a mansidão (*Ep.*, 134, 4)²⁵.

Daí dizer José Maria Rodriguez,

A salvação cristã se coloca em um plano distinto daquela paz e prosperidade que busca a Cidade terrena. A organização socio-política não é salvação, no mesmo sentido daquele da Igreja. Ainda se política e salvação cristã se encontrem juntas, no mesmo homem, como no caso de Constantino e Teodoro, Santo Agostinho distingue bem entre as virtudes privadas e públicas, entre os motivos de ordem religiosa e de ordem, simplesmente, humana, entre recompensa temporal e eterna [...]. O Reino de Deus não pode identificar-se com nenhum Estado [...]²⁶.

mais adiante, completa: “No tempo de Agostinho, o predomínio do poder espiritual sobre o civil era somente espiritual. Tratava-se de conquistar o coração do Imperador para colocar o seu poder, ao serviço de Deus. A Igreja não era uma Instituição organizada com o papel de controlar o Estado e de servir-se do Estado como do seu braço secular”. Defende a mesma posição GILSON, 1997, 208-211, o qual, depois de demonstrar que Igreja e Estado são Instituições distintas e interdependentes, conclui: “Não se pode, portanto, considerar Agostinho nem como aquele que definiu a idéia medieval de uma sociedade civil submissa ao primado da Igreja, nem como aquele que tenha antecipado, na prática, tal concepção” e COULOUBARITSIS, Lambros. A tradição cristã: dos Evangelhos a São Tomás de Aquino. In: RENAUT, Allain (Dir.). *História da filosofia política (1): a liberdade dos antigos*. Trad. de Elsa Pereira. Lisboa: Instituto Piaget, 2001. p. 362: “Se a filosofia da história que ele - Agostinho - propõe em *A Cidade de Deus* pode dar a impressão de uma tentativa para impor o poder espiritual ao poder temporal freqüentemente marcado pela vontade de poder dos imperadores, nunca defendeu a idéia do poder universal da Igreja, que se tornará a doutrina dos seus adeptos no século XII, doutrina essa que foi classificada na nossa época de ‘agostinismo político’ (cf. H.-X. Arquillière)”.

²⁵Criticando o chamado “agostinismo político”, FORTIN, Ernest L. El problema del agostinismo político. In: FITZGERALD, Allan D. (Dir). *Diccionario de san Agustín*. Trad. de Constantino Ruiz-Garrido. Bugos: Editorial Monte Carmelo, 2001. p. 276, diz que, para Agostinho, “a sabedoria cristã e o poder político podem coexistir, eventualmente, em um só sujeito, na pessoa do governante cristão, porém, ainda, nesse caso, devem permanecer como coisas distintas, que cooperam entre si, quando resulta possível, mas que nunca se mesclam uma com a outra”.

²⁶RODRIGUEZ, 1976, p. 34.

Embora sejam coisas distintas, Igreja e Estado têm “causas comuns” que pedem ajuda mútua²⁷, conforme acentua J.-J. Chevallier, ao comparar o pensamento de Agostinho com os Padres, anteriores a ele:

Na *Cidade de Deus* e em muitas outras Obras, Santo Agostinho não se afasta, em essência, dessa idéia. A cada poder, o seu domínio, com total independência: ao Estado os interesses materiais, a vida exterior, as sanções físicas (a espada). À Igreja os interesses espirituais, a vida interior, as sanções puramente espirituais (todas sempre acompanhadas de caridade). A Igreja coloca-se, não obstante, num plano superior. A sua jurisdição estende-se ao universo em vez de limitar-se a um povo determinado. E, enquanto o Estado não é senão uma realidade inconstante e provisória, destinada a desaparecer, quando vier o Reino de Deus, tem a Igreja a eternidade diante de si, na medida em que prefigura a Cidade Celestial, sem confundir-se com ela. Em sua ordem, cada uma das duas sociedades, a sociedade religiosa e a sociedade política, é perfeita, e, portanto, autônoma e livre de qualquer ingerência. Contudo, a ordem da Igreja, que tende para ordem absoluta da Cidade Celeste, é uma ordem superior. Desejável e necessária é, por outro lado, a colaboração – estreita – entre essas duas sociedades que não poderíamos conceber confinadas cada qual em seu domínio próprio, isolada da aula e a ignorando. O interesse do Estado o exige, exige-o também o interesse da Igreja²⁸.

Mas isto não significa, necessariamente, teocracismo, como bem observa Daniel Ribeiro:

²⁷Dentre desse espírito, uma das atividades seculares, desenvolvidas pela Igreja, como forma de colaboração com o Estado, estava a função de Juiz de Direito, atribuída aos Bispos, por Constantino, em 318, e regulamentada por Honório em 405, ao que se chamava de “tribunal episcopal”. E o próprio Agostinho, em diversas de suas Obras, traz notícias de que exercia tal função, ao reclamar do tempo gasto para tal, que o levava a se envolver com questões do tipo: disputas de bens ou propriedades, por partes de herdeiros (*Ep.*, 33, 5), disputas pela posse de escravos por partes de senhores (*Ep.*, 8, 10, 24), acusações de adultérios (*Serm.*, 392, 4) etc., que o impedia de se dedicar, inteiramente, aos trabalhos pastorais e à contemplação. Mais notícias acerca das atividades de Agostinho como Juiz de Direito, ver: DODARO, Robert. Iglesia (La) y el Estado: la jurisdicción civil del obispo. In: FITZGERALD, Allan D. (Dir). *Diccionario de san Augustin*. Trad. de Constantino Ruiz-Garrido. Bugos: Editorial Monte Carmelo, 2001. p. 674-677; BERTRAND, Luis. *Saint Augustin*. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1955. p. 94; CREMONA, 1990, p. 190; CAPANAGA, Victorino. *San Augustin* (Semblanza Biografica). Madrid: Ediciones Studium, 1954. p. 112-115; HAMMAN, 1989, p. 216; POSSIDIO, 1997, p. 50; e COSTA, 1999, p. 130-31.

²⁸CHEVALLIER, 1982, p. 183.

Embora sem examinar pormenorizadamente o pensamento político de santo Agostinho, tema de outro capítulo, recorde-se que o grande doutor distingue nitidamente os dois poderes, que diferem em seu objeto: o Estado ocupa-se dos interesses materiais, e a Igreja dos interesses espirituais; em sua natureza: uma é física, a outra é moral; em seus meios de ação: o Estado recorre à espada para impor e defender sua autoridade, a Igreja exerce sua autoridade pela caridade; em seus fins e destino: O Estado é temporário, desaparece, ao passo que a Igreja é eterna. Existem, entretanto, igualdades entre as duas sociedades, ambas feitas de homens e para o bem do homem. Entre os dois poderes por vezes concordância quanto ao bem comum. De sua parte, a Igreja empresta ao Estado seu ensinamento moral, suas preces, e impõe aos fiéis a obrigação de obediência. Cabe, ao Estado, assegurar à Igreja paz, proteção e ajuda. Essa colaboração não implica perda de preeminência do espiritual, isto é, da Igreja, de vez que os fins dessa são superiores aos do Estado. Tal preeminência, por outro lado, não significa, necessariamente, teocracia²⁹.

Resumindo, o fato de Agostinho ter pensado em uma “*Civitas* ideal” ou um “Estado cristão”, permeado por princípios cristãos, capazes de levar o homem a viver, retamente, aqui na terra e assim merecer à Vida Eterna, não significa que tenha defendido que a *Civitas* deva ser governada pela Igreja, conforme palavras de Giovanni Garilli:

Segundo o ideal agostiniano, o Estado deve ser penetrado pela religião e, portanto, fundado sobre o culto do verdadeiro Deus, sem o qual não se pode servir-se da verdadeira justiça e verdadeira paz. O Estado pagão, enquanto não conhece o culto do verdadeiro Deus, não pratica a verdadeira justiça, e por isso não pode gozar senão de uma falsa paz. O Estado cristão, fundado sobre o culto do único e verdadeiro Deus, é aquele que melhor se aproxima ao Estado ideal, isto é ao Estado absolutamente justo, e portanto a realização da verdadeira paz [...]. *Mas, o Estado cristão não quer dizer, para Agostinho, teocracia.* O ideal teocrático, como já foi

²⁹RIBEIRO, Daniel Valle. A Igreja nascente em face do Estado romano. In: SOUZA, José Antônio de C. R. de (Org.). *O reino e o sacerdócio: o pensamento político na Alta Idade Média*. Porto Alegre: Edipucrs, 1995. p. 19-20.

visto, está longe do horizonte político do quinto século (grifo nosso)³⁰.

Muito menos advoga Agostinho que a *Civitas* deva ser fundida na Igreja, ou que a Igreja suprima a necessidade de uma *Civitas* politicamente organizada, uma espécie de Estado Cristão único, perfeito e santo, conforme palavras de Ernest Fortin:

Nas Obas de Santo Agostinho, nada nos indica que ele previa o triunfo definitivo da Cidade de Deus, na terra, mediante a fusão definitiva dos poderes espirituais e temporais³¹.

O que ele defende é uma dupla cidadania, na qual o homem viva na *Civitas* terrena, mas guiada pelos princípios da Cidade de Deus, conforme acentua Giuseppe Goisis:

Agostinho [...] não crê num Estado, integralmente, pacífico, porque um Estado desse tipo deveria ter purificado o joio da cinzara. No âmbito político, os maus e os bons estão destinados a permanecerem juntos, os pacíficos, como os perfeitos e puros, não podem separar-se forçosamente dos outros: o que não significa, obviamente, que não deva somar esforços para tornar-se dignos da graça, e para melhorar os costumes dos cidadão³².

³⁰GARILLI, 1957, p. 183-84. Igualmente, diz COLEMAN, 1989, p. 59: "Algumas pessoas viram, na sua teoria de Igreja visível e invisível, as sementes para o desenvolvimento posterior de uma doutrina que subjuga o Estado à Igreja, mas é duvidoso que essa tenha sido a intenção de Agostinho" e SABINE, 1992, p. 149: "Seria fácil inferir que o Estado tem, logicamente, de converte-se em mero 'braço secular' da Igreja, porém a inferência não é necessária e as circunstâncias da época eram tais que santo Agostinho não teria podido deduzi-la [...]. Porém, ficou indiscutível por muitos séculos, a concepção de que, sob a nova lei, o Estado tem de ser cristão, servir a uma comunidade que é una por virtude de uma comum fé cristã [...]". Igualmente diz GRABOWSKI, 1965, p. 162: "Devemos recordar que a doutrina de santo Agostinho é essencialmente espiritual. Pensar que Agostinho considera o estado subordinado e servidor da Igreja, é exagerar, injustamente, ou simplificar com excesso as matrizes de sua doutrina política [...]. Essa concepção política surgiu posteriormente quando os direitos do Estado foram desconhecidos e foram identificados não simplesmente com a justiça, senão com a justiça cristã".

³¹FORTIN, 2000, p. 197. Igualmente, diz RAMOS, 1996, p. 203: "Não cremos que Agostinho tenha admitido a existência de uma 'Estado dos bons' (como ideal político) ou de 'Estado dos maus', nem tampouco tenha pensado na possibilidade concreta de 'uma única Cidade política', que unificaria os Estados terrenos pelo vínculo do fim comum da 'paz terrena'. De fato, o ideal político de Agostinho seria não o de grandes impérios, tutores da paz, mas o da 'convivência pacífica e feliz' de 'muitos pequenos Estados, sobre a face da terra (*De civ. Dei*, IV, 15)". Daí ser infundada as acusações de teórico do totalitarismo que pesam sobre Agostinho.

³²GOISIS, 2000, p. 179.

Referências Bibliográficas

- AGOSTINHO. *A Cidade de Deus: contra os pagãos* (trad. de Oscar Paes Leme) 3.ed. Petrópolis: Vozes, São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1991. v. I, 414; v. II. _____ . *Enarraciones sobre los salmos* (3^o). In: *Obras completas de san Agustín*. Ed. bilingue (trad. de Balbino Martin Perez). Madrid: La Editorial Catolica/BAC, 1966. Tomo XXI.
- _____ . *Enarraciones sobre los salmos* (4^o). In: *Obras completas de san Agustín*. Ed. bilingue (trad. de Balbino Martin Perez). Madrid: La Editorial Catolica/BAC, 1967. Tomo XXII.
- BIGNOTTO, N. O conflito das liberdades: Santo Agostinho. *Síntese Nova fase* 19 (58), 1992, p. 237-359.
- BOUNAIUTI, E. *Sant'Agostino*. Consenza: Lionello Giordano Editore, 1996.
- BROWN, P. *Agostino d'Ippona* (trad. de Gigliola Fragnito. Torino: Giulio Einaudi Editore, 1971. CAPANAGA, V. *Agustín de Hipona: maestro de la conversión cristiana* (Biblioteca de Autores Cristianos – Série Maior, n. 8). Madrid: La Editorial Catolica, 1974.
- CHEVALLIER, J.-J. As Duas Cidades: santo Agostinho e sua influência. In: *História do pensamento político: da Cidade-Estado ao apogeu do Estado-Nação monárquico* (trad. de Roberto C. de Lacerda). Rio de Janeiro: Guanabara/Koogan, 1982. Tomo 1.
- CILLERUELO, L. *Comentario a la regla de san Agustín*. Valladolid: Estudio Agustiniano, 1994.
- CLERICI, A. *Sant'Agostino: la Chiesa: da Eva alla città di Dio* (Piccola Biblioteca Agostiniana, n. 29). Roma: Città Nuova, 2000
- COPLESTON, F. San Agustín. In: *Historia de la filosofia* (II): de san Agustín a Escoto (trad. de Eugenio Trías). Barcelona: Editorial Ariel, 1983, p. 50 - 95.
- COSTA, M. R. N. *Santo Agostinho: um gênio intelectual a serviço da fé*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999. CREMONA, C. *Agostinho de Hipona: a razão e fé* (trad. de Pergentino Stefano Pivatto). Petrópolis: Vozes, 1990.
- DROBNER, H. R. Agostinho de Hipona. In: *Manual de Patrologia* (trad. de Orlando dos Reis e Carlos Almeida Pereira). Petrópolis: Vozes, 2003.
- FORTIN, E. L. San Agustín. In: STRAUSS, L.; CROPSEY, J. (Comps.). *Historia de la filosofia política*. 3.ed. (trad. de Leticia García Urriza; Diana Luz Sánchez y Juan José Utrilla). México: Fondo de Cultura Economica, 2000.
- FRAZÃO, E. R. de A. *O donatismo e os circunceliões na obra de santo Agostinho*. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas/USP, 1976.

- GARCIA-JUNCEDA, J. A. La sociedad y la paz. In: *La cultura cristiana y san Agustín*. Madrid: Editorial Cincel, 1988.
- GARILLI, G. *Aspetti della filosofia giuridica, politica e sociale di s. Agostino*. Milano: Dott. A. Giuffrè - Editore, 1957.
- GILSON, É. *Introduction a l'étude de saint Augustin*. 3.ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1949.
- GRABOWSKI, S. J. *La Iglesia: introducción a la teología de san Agustín* (trad. de Manuel García Aparisi). Madrid: Ediciones Rialp, 1965.
- HAMMAN, A.-G. *Santo Agostinho e seu tempo* (trad. de Álvaro Cunha). São Paulo: Paulinas, 1989.
- JOLIVET, J. San Agustín. In: *História de la filosofía: la filosofía medieval en Occidente* (trad. de Lourdes Ortiz). Madrid: Siglo XXI de Espanha Editores, 1998. p. 16-26.
- LANGA, P. Introducción general. In: SAN AGUSTÍN. Escritos antidonatistas (1º): Salmo contra a secta de Donato – Réplica a la carta de Parmeniano – Tratado sobre el bautismo – Resumen del debate con los donatistas. In: *Obras completas de san Agustín*. Ed. bilingüe (trad., de Miguel Fuertes Lanero y Santos Santamarta del Rio. Intrd., bibliog. y notas de Pedro Langa). Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1988, vol. XXXII, p.1-155.
- MARKUS, R. A. *Saeculum: history and society in the theology of st. Augustine*. Cambridge: University Press, 1970.
- MARROU. H.-I. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris: E. de Boccard, Éditeur, 1938.
- NOLAN, M. S. Agostino e la libertà religiosa nel conflitto coi donatisti. In: VV. AA. *Chiesa e Stato*. Pavia: Atti della Settimana Agostiniana Pavese, 1976. p. 46-57.
- PELLEGRINO, M. L. Chiesa en S. Agostino: istituzione o mistero?. In: VV. AA. *Chiesa e salvazza*. Pavia: Atti della Settimana Agostiniana Pavese, 1975. p. 63-80.
- PIERINI, F. Agostinho de Hipona. In: *A Idade Média: curso de história da Igreja* (I). Trad. de José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1998. p. 185-194.
- POSSIDIO. *A vida de santo Agostinho* (trad. das Monjas beneditinas). São Paulo: Paulus, 1997.
- RAMOS, F. M. T. *A idéia de Estado na doutrina ético-política de s. Agostinho: um estudo do epistolário comparado com o "De Civitate Dei"*. São Paulo: Edições Loyola, 1984.
- SABINE, G. San Agustín. In: *Historia de la teoría política* (trad. de Vicente Herrero). Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 146-150.
- TRAPÈ, A. *San Agustín: el hombre, el pastor, el místico* (trad. de Rafael Gallardo García). México: Editorial Porrúa, 1994.
- TSCHOLL, J. *Dio & il bello in saint'Agostino*. Milano: Edizione Ares, 1996.

TURRADO, A. Corpo di Cristo e salvezza nella dottrina di s. Agostino e del Vaticano II. In: VV. AA. *Chiesa e salvezza*. Pavia: Atti della Settimana Agostiniana Pavese, 1975. p. 20-44.

VAN BAVEL, T. J. La Iglesia mezclada. In: FITZGERALD, A. D. (Dir). *Diccionario de san Agustín* (trad. de Constantino Ruiz-Garrido). Bugos: Editorial Monte Carmelo, 2001. p. 668-670.

VAN DEN BESSELAAR, J. A Cidade de Deus. In: VV.AA. *Atualidade de Santo Agostinho*. Sorocaba: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Sorocaba, 1955. p. 55-90.

VAN DER MEER, F. *San Agustín, pastor de almas* (trad. de Daniel Ruiz Bueno). Barcelona: Editorial Herder, 1965.

WALKER, W. Agostinho. In: *História da Igreja cristã* (trad. de Glênio Verga dos Santos e Durval da Silva). 2.ed. Rio de Janeiro: Juerp/Aste, 1980. v. 1, p. 229-239.

ALGUNS ASPECTOS DA SEMÂNTICA DE OCKHAM

Pedro Leite Junior*

PUCRS - FAPAS

Resumo: Na Epístola-proêmio de sua *Summa Logicae*, Guilherme de Ockham indica que Lógica é uma *scientia sermocinalis*, isto é, uma ciência que concerne ao discurso. Neste sentido, uma investigação acerca do conteúdo da Lógica deve conter três temas: o estudo dos termos, das proposições e dos argumentos e suas formas. Esta comunicação não pretende realizar uma apresentação completa da *Summa Logicae*, ao contrário, seu escopo limita-se a alguns capítulos da Parte I (sobre os termos). Com efeito, há dois objetivos previstos:

[1] Primeiro indicar algumas noções relevantes da estrutura semântica de Ockham.

[2] Segundo examinar, especificamente, a questão da *referência abstrata* sob a ótica de Ockham.

Palavras-chave: estrutura semântica, referência abstrata.

Résumé: Dans le Prologue de sa *Summa Logicae*, Guillaume de Ockham soutient que la Logique est une *scientia sermocinalis*. C'est à dire, une science concernant le discours. Ainsi, une étude à propos du contenu de la Logique doit traiter de trois thèmes : l'étude des termes, des propositions, des arguments et leurs formes. Cet article ne prétend pas réaliser une présentation exhaustive de la *Summa Logicae* et correspond à quelques chapitres de sa première partie (ceux qui portent sur les termes). En fait, deux objectifs sont poursuivis dans ce travail:

[1] D'abord, celui d'indiquer quelques notions pertinentes au sujet de la structure sémantique d'Ockham.

[2] Deuxièmement, celui d'examiner, précisément, la question de la *référence abstraite* sous la perspective d'Ockham.

Mots-clé: structure sémantique, référence abstraite.

I. Introdução

Na Epístola-proêmio de sua *Summa Logicae*¹, Guilherme de Ockham considera que Lógica é uma *scientia sermocinalis*, isto é, uma ciência que concerne ao discurso. Neste sentido, a investigação acerca do conteúdo da

* Palestra apresentada no I Colóquio de Filosofia Medieval, promovido pelo Departamento de Filosofia ICH-UFPel, sob coordenação do Prof. Manoel Vasconcellos, em agosto/2004.

¹ GUILHERME DE OCKHAM. *Summa Logicae*. In: *Opera Philosophica*, I. Ed. Ph. Boehner, G. Gál e S. Brown. Cura Instituti Franciscani, Universitatis S. Bonaventurae, St. Bonaventurae, N. Y., 1974. Estabelecemos que as referências, conforme o texto latino, terão a seguinte configuração: Sum. Log., parte, capítulo, página e linha. Sum. Log., proém., 6, 18 – 21.

Lógica deve iniciar pelo estudo dos termos (ou seja, pelos elementos componentes das proposições). A seguir devem ser examinadas as proposições e, por fim, os argumentos e suas formas. Isso está de acordo com a própria estrutura da obra, dividida em três partes: Parte I que trata dos termos; Parte II que é dedicada aos tipos de proposições; Parte III que examina as formas de silogismos. Não visio aqui realizar uma apresentação completa da *Summa Logicae*, ao contrário, meu escopo limita-se a alguns capítulos da Parte I. Com efeito, esta comunicação tem dois objetivos:

[1] Num primeiro momento, quero indicar algumas noções relevantes da estrutura semântica de Ockham (entendo aqui pela expressão ‘estrutura semântica’ uma certa estrutura lingüística ordenada, composta de signos lingüísticos significativos).

[2] Num segundo momento, examino a questão da referência abstrata sob a ótica de Ockham. Isso significa comprometer-se com a seguinte afirmação: do fato lingüístico de que usamos termos abstratos não se segue que a alguns deles correspondam certas entidades abstratas. Em outras palavras, embora a linguagem nos permita utilizar significativamente certos termos abstratos, isso não nos compromete com a existência no mundo de entidades abstratas que lhes correspondam.

II. Noções semânticas relevantes

A importância que Ockham atribui a noção de termo revela-se já no início da *Summa Logicae*. A primeira definição básica de termo remete à Aristóteles: “*Designo por termo aquilo em que uma premissa [proposição] se resolve, isto é, o predicado e o sujeito acerca do qual dele se afirma, quer o verbo ‘ser’ lhe esteja junto, quer o ‘não-ser’ esteja separado*”².

Tomando como base a autoridade de Boécio, Ockham afirma que os termos são de três tipos, a saber: falados, escritos e mentais. Correspondendo a eles há três tipos de proposições: faladas, escritas e pensadas. De acordo com Ockham³, os termos mentais (conceitos, intenções ou paixões da alma) que compõem as proposições mentais, significam ou co-significam naturalmente algo e podem supor por isso.

Recorrendo a autoridade de Agostinho, Ockham sustenta que os termos mentais e as proposições compostas por eles, constituem expressões mentais que não são de língua nenhuma. Tais expressões permanecem apenas

² ARISTÓTELES. “Analíticos primeiros”. IN: *Tratados de lógica II (Organon)*. Introd., trad. y notas de Miguel C. Sanmartín. Madrid: Gredos, 1995. I, 24b, 16.

³ Sum. Log., I, 1, 7, 19 – 25.

na mente e não podem ser proferidas ao exterior, embora as palavras faladas, como signos subordinados a elas, sejam pronunciadas exteriormente.

Podemos identificar aqui, dois níveis de discurso.

Primeiramente, há o discurso exterior, ou uma linguagem convencional (*LC*), composta de signos lingüísticos (falados e escritos) que são convencionalmente instituídos pela vontade dos homens para significar coisas e variam de uma comunidade para outra. Por exemplo: na língua portuguesa o signo lingüístico ‘cão’ foi instituído convencionalmente para designar um determinado animal. Na língua francesa esse mesmo animal é designado pelo signo lingüístico convencional ‘chien’ e, na língua inglesa pelo signo lingüístico convencional ‘dog’. Trata-se, portanto, de signos lingüísticos convencionais diferentes que significam a mesma coisa, no caso o animal cão.

Além disso, há um discurso interior ou linguagem mental (*LM*), constituída de signos lingüísticos mentais (os conceitos) que são comuns à todos os homens de diferentes comunidades e cuja significação é natural⁴. A questão da origem da naturalidade dos conceitos concerne ao âmbito da teoria do conhecimento de Ockham⁵. De modo geral, a naturalidade dos conceitos se expressa quando, por ocasião do contato direto do sujeito cognoscente com um objeto particular, este forma por um processo causal natural, certos conceitos singulares que significam *ipso facto* o objeto em questão e certos outros com os quais o sujeito pode não ter tido contato, notadamente aqueles que são da mesma espécie do objeto original.

Assim, a estrutura lingüística é composta de signos lingüísticos falados e escritos, instituídos convencionalmente para designar coisas, e, por signos lingüísticos mentais cuja significação é natural.

Para Ockham, a relação que se estabelece entre esses dois níveis do discurso – *LM* e *LC* – é de *subordinação*. O discurso exterior (*LC*) é o meio convencional de se comunicar ao outro aquilo que se passa no espírito do locutor. Panaccio⁶ lembra que, as propriedades semânticas (como, por exemplo, a significação e a suposição) dos signos lingüísticos convencionais estão subordinadas, direta ou indiretamente, àquelas partes correspondentes da proposição mental que eles tem por função traduzir. Um traço da

⁴ A respeito da significação natural em Ockham, ver, por exemplo: ADAMS, Marilyn M.. "Ockham's Theory of Natural Signification". IN: *Monist*, 61, 1978, p. 4444 – 459.

⁵ GUILHERME DE OCKHAM. *Scriptum in Librum Primum Sententiarum*. (Ordinatio). (Prologus et Distinctio Prima). In: *Opera Theologica*.I. Ed. G. Gál e S. Brown. Cura Instituti Franciscani, Universitatis S. Bonaventure, St. Bonaventure, N. Y., 1967.

⁶ PANACCIO, Claude. "Guillaume d'Ockham, les connotatifs et le langage mental". IN: *Documenti e Studi sulla tradizione Filosofia Medievale* (S.I.S.M.E.L.), XI, 2000, p. 297 – 316. Citado como PANACCIO, 2000, p. 297.

semântica de Ockham é o de que a *LM* comporta estruturas e elementos sintáticos e semânticos, como ocorre nas linguagens convencionais (como o português, o francês, o latim, etc).

No capítulo 3⁷, Ockham afirma que:

E que seja preciso admitir tais nomes mentais, verbos, advérbios, conjunções e preposições se é convencido pelo fato de que, a toda oração falada corresponde outra mental na mente, e, por isso, assim como aquelas partes da proposição falada impostas em razão de necessidade de significação são distintas, assim correspondentemente as partes da proposição mental são distintas.⁸

Um outro aspecto que marca a *LM* é sua economia. O caráter econômico da *LM* pode ser observado quando Ockham apresenta os traços gramaticais comuns e distintos entre esses dois níveis da linguagem. Diz Ockham: “(...) *porque não parece haver grande necessidade de pôr tal pluralidade nos termos mentais*”⁹. E mais adiante confirma:

Por isso, assim como entre os nomes sinônimos a multiplicação não foi inventada pela necessidade da significação, mas pelo ornato do discurso ou por outra causa accidental similar, porque o que quer que possa ser significado por todos os sinônimos pode ser expresso suficientemente por um deles, e, por isso, a multiplicidade dos conceitos não corresponde a tal pluralidade de sinônimos [na LC].¹⁰

Ao fim do capítulo 1 da Parte I, Ockham indica os dois sentidos que a noção de ‘signo’ deve ser tomada. A característica principal de um signo é ‘ter significação’ ou ‘significar’. Aqui é preciso observar que Ockham, em nenhuma parte define a noção de ‘significação’ (mas antes se interessa em

⁷ Sum. Log., I, 3, 11 – 14.

⁸ Sed quod oporteat ponere tali nomina mentalia et verba et adverbialia et coniunctiones et praepositiones ex hoc convincitur quod omni orationi vocali correspondet alia mentalis in mente, et ideo sicut illae partes propositionis vocalis quae sunt propter necessitatem significationis impositae sunt distinctae, sic partes propositionis mentalis correspondentem sunt distinctae. Sum. Log., I, 3, 14, 84 – 89.

⁹ (...) eo quod non videtur magna necessitas talem pluritatem ponere in mentalibus terminis. Sum. Log., I, 3, 11, 14 – 16.

¹⁰ Propter quod sicut nominum synonymorum multiplicatio non est propter necessitatem significationis inventa, sed propter ornatum sermonis vel aliam causam consimilem accidentalem, quia quidquid per omnia synonyma significatur posset per unum illorum exprimi sufficienter, et ideo multitudo conceptuum tali pluralitati synonymorum non correspondet. Sum. Log., I, 3, 11, 17 – 22.

apresentar¹¹ quatro modos nos quais os lógicos tomam o verbo ‘significar’). Mas, isso não constitui um problema, pois, como atestam Spade¹² e Freddoso¹³, a noção de ‘significação’ era comumente admitida como uma relação psicológica-causal, isto é, a de trazer algo à mente (*constituere intellectum*). No âmbito semântico, para Panaccio¹⁴, ‘significação’ é uma relação que associa a cada signo, considerado fora do contexto proposicional, um ou vários indivíduos. Um ‘signo’ então, é em princípio, algo que remete à uma realidade diferente de si mesmo, gerando na mente uma intelecção dessa segunda realidade.

A função significativa de um signo é realizada de dois modos: via uma significação representativa e via uma significação lingüística¹⁵. Esse dois modos correspondem aos dois sentidos de ‘signo’ estabelecidos por Ockham. Ambos compartilham o caráter geral de serem geradores de intelecção, isto é, têm a capacidade de conduzir ao conhecimento de outra realidade distinta de si mesmo.

No primeiro sentido¹⁶, da significação representativa, ‘signo’ significa tudo aquilo que apreendido torna conhecido outra coisa. Nessa perspectiva, muitas coisas podem ser signos e fazer conhecer algo diverso delas mesmas. Por exemplo: na arena romana, o gesto ou sinal do grande César, determinava sobre a vida ou a morte do combatente. Assim, a mão fechada com o dedo polegar apontando para cima, significava vida; mas a mão fechada e o dedo polegar apontando para baixo, significava o triste fim do corajoso combatente. Utilizando um exemplo dado por Ockham, podemos dizer que a fumaça é signo de que há fogo. Todavia, esse tipo de significação exige um conhecimento anterior da coisa significada. Apreendemos um signo, mas este somente faz conhecer algo diverso de si, se previamente já tivermos um conhecimento daquilo que este signo significa. Trata-se aqui de um modo de significação essencialmente rememorativo, cuja natureza é a de re-apresentar a coisa significada. Para Bottin¹⁷, esse é um conhecimento recodativo, que

¹¹ Sum. Log., I, 33.

¹² SPADE, Paul Vincent. “The semantic of terms”. IN: *The Cambridge History of Late Medieval Philosophy*. Ed. N. Kretzmann, A. Kenny e J. Pinborg. New York: Cambridge University Press, 1982, p.188 – 196.

¹³ FREDDOSO, Alfred J.. *William of Ockham. Ockham’s Theory of Propositions: Parte II of the Summa Logicae*. Trad. Alfred J. Freddoso and Henry Schuuman. Introd. Alfred J. Freddoso. Indiana: St. Augustine’s Press, 1998, p. 3.

¹⁴ PANACCIO, Claude. *Les mots, les concepts et les choses: La sémantique de Guillaume d’Occam et le nominalisme d’aujourd’hui*. Montreal-Paris: Bellarmin-Vrin, 1991. Citado como PANACCIO, 1991, p. 26.

¹⁵ DE ANDRÉS, Teodoro. *El nominalismo de Guillermo de Ockham como Filosofía del Language*. Madrid: Gredos, 1969, p. 80 – 99.

¹⁶ Sum. Log., I, 1, 8, 53 – 9, 59

¹⁷ BOTTIN, Francesco. “Linguaggio mentale e atti de pensiero in Guglielmo de Ockham”. IN: *Veritas*, v. 45, n.179. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 349 – 360.

não conduz a um conhecimento novo da característica própria do objeto. Assim, se não tivermos anteriormente o conhecimento do fogo e não soubermos que a ele se segue a fumaça, a fumaça por si só não atua como signo do fogo. Isso significa que, se não conhecemos a relação fogo-fumaça, a mera apreensão da fumaça não nos leva a um conhecimento diverso de si mesma (ao fogo), ou seja, não cumpre sua função significativa de signo. Neste modo de entender ‘signo’, qualquer coisa pode ser signo.

No segundo modo, o da significação lingüística, Ockham apresenta uma noção de ‘signo’ mais restrita: “Aqui, porém, não falo de signo de um modo tão geral. Diferentemente, toma-se signo como aquilo que traz algo à cognição e é capaz de supor por isso (...)”¹⁸. Nesse segundo sentido de ‘signo’, juntamente com a função significativa (como geradora de intelecção), é adicionada uma característica essencial, que consiste na capacidade suposicional do signo. Se nos signos representativos a função geradora de intelecção se limitava à de um conhecimento rememorativo, neste novo tipo de signo tal limitação está suprimida. O signo é agora caracterizado pela possibilidade de produzir uma intelecção primária (não meramente recordativa) e, principalmente, por ter uma função suposicional, isto é, por estar orientado a ocupar o lugar da coisa significada em uma proposição. É por meio da noção de suposição que um signo se torna um signo lingüístico e, desse modo, se caracteriza como um termo. (É interessante salientar que Ockham vai tratar da noção de ‘suposição’ – *suppositio* – somente nos capítulos finais da *Summa Logicae* [63 – 77], quando diz: “Tendo tratado da significação dos termos, resta tratar da suposição, que é uma propriedade que convém ao termo, mas nunca senão na proposição”¹⁹. Mas já neste primeiro capítulo é feita referência a ela).

Em suma, de uma parte ‘signo’ tem um sentido amplo, na medida em que qualquer coisa pode ser um signo (um sinal de trânsito, por exemplo), desde que traga, isto é, re-apresente à mente algo diverso de si mesmo. De outra parte, em um sentido mais restrito, ‘signo’ limita-se ao signo lingüístico e, assim coincide com a noção de termo, pois somente um termo é capaz de estar na proposição e ter capacidade suposicional. Um termo (signo lingüístico) tem significado (traz algo à mente) e pode supor, em um contexto proposicional, por aquilo que significa.

¹⁸ Sed tam generaliter non loquor hic de signo. Aliter accipitur signum pro illo quod aliquid facit in cognitionem venire et natum est pro illo supponere (...). *Sum. Log.*, I, 1, 9, 56 – 61.

¹⁹ Dicto de significatione terminorum restat dicere de suppositione, quae est proprietas conveniens termino sed numquam nisi in propositione. *Sum. Log.*, I, 63, 193, 2 – 3.

Tendo estabelecido o vínculo entre signo e termo, Ockham determina um sentido preciso para a noção de ‘termo’²⁰.

Amplamente termo é aquele elemento que compõe uma proposição (simples ou complexa), ocupando a posição de sujeito, predicado ou cópula (este sentido de termo é aquele apresentado no início que remonta à Aristóteles). De acordo com essa acepção, não somente um incompleto (uma expressão simples) é termo, mas mesmo uma proposição inteira pode ser termo. É o caso, por exemplo, de uma proposição composta da forma: “*‘O homem é um animal’ é uma proposição verdadeira*”. Aqui a proposição simples “O homem é um animal” é o termo sujeito.

De um modo mais estrito, termos são os elementos componentes de uma proposição que, por sua vez, não são uma proposição. Termo restringe-se às expressões simples (sujeito, predicado, verbo, preposições, advérbios, etc) que formam uma proposição.

Por fim, numa acepção mais rigorosa (que serve de referencial para Ockham), termo é aquilo que pode ocupar a posição de sujeito ou predicado numa proposição, somente quando é tomado significativamente. Para Ockham, ‘ser tomado significativamente’ é estar em ‘suposição pessoal’ (novamente aqui, encontramos uma remissão a algo que será examinado posteriormente, no final da Parte I²¹).

Conforme indica Ghisalberti²², a limitação da noção de ‘signo’ a termo é importante na medida em que, expressa a função essencial própria do termo. Um termo tem como função ser um signo que torna presente ou chama à mente os objetos que significa e ocorrer no discurso como substituto das próprias coisas – supor por elas.

Embora Ockham admita que há três tipos de termos, falados, escritos e mentais, ele reconhece que ne todos são da mesma natureza. Isso quer dizer que os termos desempenham funções gramaticais e lógicas diferentes. Seguindo uma prática usual, que conforme Kretzmann²³ é remissível a Prisciano, Ockham divide os termos em dois grandes grupos: termos categoremáticos e termos sincategoremáticos. Essa distinção diz respeito tanto a termos da *LC* quanto a termos da *LM*.

De acordo com Ockham: “*Os termos categoremáticos têm significação determinada e certa, assim como o nome ‘homem’ significa todos os*

²⁰ Sum. Log., I, 1, 9, 3-15 – 10, 16-42.

²¹ As especificações dos tipos de suposição é tratada Sum. Log., I, 64 – 77.

²² GHISALBERTI, Alessandro. *Guilherme de Ockham*. Trad. Luís A. De Boni. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, p. 39

²³ KRETZMANN, Norman. “Syncategoremata, exponibilia, sophismata”. IN: *The Cambridge History of Late Medieval Philosophy*. Ed. N. Kretzmann, A. Kenny e J. Pinborg. New York: Cambridge University Press, 1982, p.211 – 245.

homens, e o nome 'animal' todos os animais e o nome 'brancura' todas as brancuras”²⁴. Os termos categoremáticos são unidades lingüísticas que, quando tomados isoladamente, têm uma significação.

Por outro lado, os termos sincategoremáticos: “(...) *não têm uma significação definida e certa, nem significam coisas distintas das coisas significadas pelos categoremáticos*”²⁵. São exemplos de termos sincategoremáticos, ‘todo’, ‘nenhum’, ‘e’, ‘ou’, ‘enquanto’, ‘somente’, etc. Estritamente falando, termos sincategoremáticos tomados em si mesmos não têm significação, isto é, não são unidades significativas, mas unidades funcionais. Eles adquirem significação (co-significam) quando estão juntos aos termos categoremáticos, e assim, modificam ou afetam (negando, unindo, quantificando, etc) a significação destes. Ockham os compara com a função do zero na aritmética, que tomado isoladamente não significa nada, mas que dá significado ao número ao qual é adicionado.

De acordo com Adams²⁶, os termos sincategoremáticos têm uma função semântica diferente dos termos categoremáticos, isto é, eles funcionam como as constantes lógicas (quantificadores e conetivos) da lógica contemporânea. Nesse sentido, eles quantificam um termo categoremático, como, por exemplo, quando é dito ‘todo o homem’, ou ‘algum homem’. Além disso, eles são utilizados para formar proposições (conjuntivas, disjuntivas, etc) e influenciam no valor-de-verdade da proposição resultante.

Finalizando esse primeiro momento, podemos resgatar algumas noções que constituem a estrutura semântica de Ockham. Há dois níveis de discurso. O primeiro concerne a uma linguagem convencional (*LC*) instituída pela vontade dos homens, composta por termos e proposições faladas e escritas, e que varia de uma comunidade para outra. O segundo diz respeito a uma linguagem mental (*LM*) composta de termos e proposições mentais que é comum a todos os homens. A relação entre esses dois níveis é de subordinação do primeiro (*LC*) ao segundo (*LM*). O traço característica dessa última, no âmbito da significação, é seu caráter econômico. Dos dois sentidos que ‘signo’ pode ser entendido, o que interessa a Ockham é o segundo, isto é, enquanto signo lingüístico. Ele se caracteriza por sua capacidade significativa e suposicional e, desse modo, é entendido como termo. Como os termos não são da mesma natureza, pois desempenham

²⁴ Termini categorematici finitam et certam habent significationem, sicut hoc nomen ‘homo’ significat omnes homines et hoc nomen ‘animal’ omnia animalia, et hoc nomen ‘albedo’ omnes albedines. Sum. Log., I, 4, 15, 6 – 8.

²⁵ (...) non habent finitam significationem et certam, nec significant aliquas res distinctas a rebus significatis per categoremata. Sum. Log., I, 4, 15, 11 – 12.

²⁶ ADAMS, Marilyn McCord. *William Ockham*. Notre Dame, Indiana : University of Notre Dame Press, 1987, 2 vols. Citado como, ADAMS, 1987, p.318.

funções lógicas e gramaticais diferentes, Ockham os divide inicialmente em dois grandes blocos: termos categoremáticos e termos sincategoremáticos. Entre os termos categoremáticos há certas subdivisões. Particularmente a que me interessa para o segundo momento dessa comunicação é a distinção entre termos concretos e termos abstratos.

III. Referência abstrata

Neste segundo momento vou tratar de maneira mais detalhada de um aspecto específico da semântica de Ockham, que tem implicações de natureza ontológica. Trata-se da questão da referência abstrata. É um fato lingüístico que em nosso discurso ordinário utilizamos de modo significativo termos abstratos, como, por exemplo, ‘humanidade’, ‘animalidade’, ‘brancura’, ‘coragem’, ‘triangularidade’, ‘paternidade’, e outros. A questão que se coloca é a seguinte: ao que correspondem em significação esses termos? Em outras palavras, para aceitá-los como significativos é preciso postular certos tipos de entidades abstratas que lhes correspondam? Ou ainda, se recorrentemente, utilizamos termos abstratos em nossa linguagem, não seria porque eles significam certas coisas que os termos que nomeiam indivíduos não poderiam significar?

Uma alternativa recorrente na história da filosofia (denominada ‘realismo’, que se apresenta em vários matizes), seria dizer que termos abstratos correspondem a certas naturezas comuns que os indivíduos compartilham ou exemplificam. De fato, a ontologia do realista é povoada por dois tipos de entidades, a saber: entidades concretas (os indivíduos) e abstratas (os universais). Assim, o termo abstrato ‘humanidade’ significaria um tipo de entidade abstrata, a humanidade, comum a todos aqueles que são homens e distinta, formal ou realmente, deles. Mas, dada a reconhecida opção ontológica de Ockham pelo individual²⁷, alternativas desse tipo são rejeitadas.

A dificuldade que o *Venerabilis Inceptor* tem que enfrentar é a seguinte: a partir de uma ontologia minimalista (que admite somente coisas individuais, notadamente substâncias e qualidades individuais), como explicar a significação dos termos abstratos sem comprometer-se ontologicamente com entidades abstratas correspondentes. Uma parte da

²⁷ Sabemos a partir do tratamento que Ockham dispensa ao “Problema dos Universais” e da sua interpretação da dez categorias de Aristóteles, que sua ontologia admite somente coisas individuais, notadamente substâncias e qualidades individuais (‘esta mesa’ e ‘o vermelho desta mesa’).

resposta encontra-se no tratamento que Ockham dispensa à distinção entre termos concretos e termos abstratos²⁸.

Podemos dizer que há dois níveis para distinguir termos concretos de termos abstratos:

- [1] nível morfológico-gramatical;
- [2] nível lógico-semântico de predicação.

Do ponto de vista, morfológico-gramatical concretos e abstratos distinguem-se por quatro aspectos, a saber:

- [a] ambos têm a mesma raiz, mas terminações diferentes;
- [b] freqüentemente o abstrato tem mais sílabas do que o concreto;
- [c] freqüentemente o concreto é um adjetivo e o abstrato um substantivo;
- [d] os abstratos são termos *derivados* dos concretos.

Esse último aspecto, da *derivação*, é relevante, na medida em que nos permite formar os seguintes pares de concretos – abstratos:

- De termos concretos de qualidade *derivam* os termos abstratos de qualidade correspondentes: ‘branco’ --- ‘brancura’, ‘hábil’ --- ‘habilidade’; ‘corajoso’ --- ‘coragem’, etc.
- De termos concretos de substância *derivam* os termos abstratos de substância correspondentes: ‘homem’ --- ‘humanidade’; ‘animal’ --- ‘animalidade’; ‘cavalo’ --- ‘cavalidade’; etc.
- De termos concretos de quantidade *derivam* os termos abstratos de quantidade correspondentes: ‘quanto’ --- ‘quantidade’; etc.
- De termos concretos relacionais *derivam* os termos abstratos de relação correspondentes: ‘pai’ --- ‘paternidade’; ‘similar’ --- ‘similaridade’; etc.

E, desse modo, segue-se para outros pares de concretos e abstratos.

A perspectiva relevante para Ockham, da distinção concreto – abstrato, ocorre no nível lógico-semântico de predicação, isto é, quanto aos diferentes modos de significação que há entre eles. Isso significa que, a simples derivação de um termo abstrato de um concreto não determina sua significação semântica. O *Venerabilis Inceptor* afirma que, são muitos os tipos [*modi*] de significação de concretos e abstratos.²⁹ Nesse domínio, a

²⁸ Essa distinção ocupa cinco capítulos (5 – 9) da Parte I da *Summa Logicae*.

²⁹ Sum. Log., I, 5, 16, 13.

noção de ‘sinonímia’ tem um papel de destaque, pois ela determina, entre os pares concreto – abstrato, quais são sinônimos entre si e quais não são.

Para Ockham há duas maneiras de entender a noção de ‘sinônimo’.

*“Estritamente chamam-se sinônimos àqueles [nomes] que todos os usuários pretendem usar simplesmente pelo mesmo, e aqui não falo de sinônimos assim.”*³⁰ Podemos dizer que a mera coextensividade (significar o mesmo) comanda a determinação de sinonímia. Um exemplo disso, são as expressões ‘espada’ e ‘gládio’ que os utentes usam para significar o mesmo. Mas, Ockham afirma que, não é esse o sentido que ele quer tomar como referencial de sinônimo, e assim diz:

Amplamente chamam-se sinônimos àqueles [nomes] que simplesmente significam o mesmo em todos os modos, de tal maneira que nada em algum modo é significado por um que não seja no mesmo modo significado pelos demais, embora nem todos os usuários creiam que significam o mesmo, mas enganados, julgam que algo é significado por um que não seja significado pelos demais, assim como se alguns julgassem que o nome ‘Deus’ importasse um todo e ‘deidade’ uma parte sua. Pretendo usar o nome ‘sinônimo’ neste capítulo, e em muitos outros, deste segundo modo.³¹

Nesse segundo sentido, há uma ampliação da noção de ‘sinônimo’, pois para duas expressões serem sinônimas é preciso que signifiquem o mesmo no mesmo modo. Com efeito, trata-se de romper com as distinções conceituais sugeridas pelo uso da linguagem ordinária, ou seja, romper com o paralelismo linguagem – realidade, mostrando que, embora os usuários não saibam, à diversidade dos casos da linguagem não corresponde tal diversidade no mundo. É o caso, por exemplo, do termo ‘Deus’ e seu correspondente ‘deidade’, que muitas vezes os usuários tomam o primeiro como significando um todo e o segundo uma parte sua. Mas, efetivamente, isso não é assim, pois eles não significam coisas diferentes. Dois aspectos reforçam essa idéia. As vezes, utilizamos, na linguagem ordinária, certos termos concretos que não encontram, no uso ordinário, abstratos

³⁰ “Stricte dicuntur illa synonyma quibus omnes utentes intendunt simpliciter uti pro eodem, et sic non loquor hic de synonymis.” Sum. Log., I, 6, 19, 7 – 8.

³¹ “Large dicuntur illa synonyma quae simpliciter idem significant omnibus modis, ita quod nihil aliquo modo significatur per unum quin eodem modo significetur per reliquum, quamvis non omnes utentes credant ipsa idem significare, sed decepti aestiment aliquid significari per unum quod non significatur per reliquum, sicut si aestimarent quod hoc nomen ‘Deus’ importaret unum totum et ‘deitas’ partem eius. Isto secundo modo intendo uti in isto capitulo, et in multis aliis, hoc nomine ‘synonyma’.” Sum. Log., I, 6, 19, 8 – 16.

correspondentes, como é o caso de ‘boi’ e bovinidade’, ou ‘asno’ e ‘asinidade’. Além disso, sendo certos concretos e abstratos sinônimos não é preciso distinguí-los quanto ao modo de significação e sua utilização serve mais para ornar o discurso.

Para Ockham, há muitos modos, no nível lógico-semântico de predicção, de distinguir concretos e abstratos.

No primeiro modo, o termo concreto e seu abstrato correspondente não são sinônimos, pois significam e supõem por coisas totalmente diferentes. Isso é válido, por exemplo, para o termo concreto de qualidade ‘branco’ que significa primariamente as coisas brancas, enquanto o termo abstrato de qualidade correspondente, ‘brancura’, significa primariamente as brancuras. Nesses casos, nunca o concreto pode ser predicado do abstrato, pois é falsa a proposição “A brancura é branca”. É importante indicar, porém, que ambos significam coisas singulares: coisas brancas são substâncias singulares e brancuras são qualidades singulares.

O segundo modo, ocorre quando o termo concreto e seu abstrato correspondente são completamente sinônimos, isto é, nada é significado por um que não seja no mesmo modo significado pelo outro. Baseado na autoridade de Aristóteles (o Filósofo) e de Averróis (o Comentador), Ockham apresenta os casos nos quais concretos e abstratos são considerados sinônimos.

[1] Termos concretos de substância e termos abstratos formados a partir deles, que não significam nem parte nem o todo, nem acidente nem alguma coisa distinta da significada pelo concreto³². Esse é o caso de: ‘animal’ --- ‘animalidade’; ‘homem’ --- ‘humanidade’; ‘cavalo’ --- ‘cavalidade’, e outros.

[2] Termos concretos e abstratos de quantidade e de acidentes relacionados à quantidade³³. Esse é o caso de: ‘longo’ --- ‘longura’; ‘múltiplo’ --- ‘multiplicidade’, e outros.

[3] Termos concretos e abstratos de figura³⁴. Esse é caso de: ‘curvo’ -- ‘curvatura’; ‘reto’ --- ‘retidão’, e outros.

[4] Termos concretos e abstratos de relação e termos relativos³⁵. Esse é o caso de: ‘pai’ --- ‘paternidade’; ‘similar’ --- ‘similaridade’, e outros.

Entretanto, concede Ockham, manter que termos concretos e termos abstratos são sinônimos nesses casos poderia conduzir a sérias dificuldades. Por exemplo, alguém contrário a essa idéia poderia argüir da seguinte

³² Sum. Log., I, 6, 20, 37 – 45.

³³ Sum. Log., I, 6, 20, 46 – 55.

³⁴ Sum. Log., I, 6, 21, 56 – 64.

³⁵ Sum. Log., I, 6, 21, 65 – 72.

maneira: se você considera que concretos e abstratos são sinônimos desse modo (isto é, são predicáveis do mesmo), você deve admitir que eles são legitimamente predicáveis um do outro e substituíveis um pelo outro em todos os contextos extensionais. Se esse é o caso, então, você terá que admitir que é sempre falso predicar o concreto do abstrato e inversamente, pois proposições do tipo: “O homem é humanidade”; ou “O animal é animalidade”; ou ainda “A humanidade corre” são falsas. Mas, visto que você sustenta a sinonímia entre esses termos, você deve aceitar como verdadeiras àquelas proposições, o que é absurdo. Entretanto, insiste Ockham, é possível manter essa sinonímia e negar tais proposições³⁶.

No Capítulo 8 da Parte I, Ockham dedica-se a resolução dessa dificuldade. Para conciliar a sinonímia e a não predicabilidade entre concretos e abstratos, é preciso recorrer a noção de *LM*. Se abstratos são sinônimos dos concretos e, se, contudo, a predicação recíproca não é aceitável, é porque a *LC* não mostra várias características da *LM*.

Inicialmente diz ele:

Com efeito, há, ou pode haver, certos termos abstratos *instituídos convencionalmente* que incluem implicitamente sincategoremáticos, ou determinações adverbiais, ou outras, de tal maneira que o abstrato no singular equivale ao concreto, ou a outro termo tomado com um sincategoremático, ou outra expressão simples, ou com outras expressões simples³⁷.

A partir do exposto acima, podemos dizer que, do ponto de vista da sua imposição na *LC*, concretos e abstratos são intersubstituíveis, isto é, são impostos às mesmas coisas. Entretanto, os abstratos incluem uma determinação que modifica sua predicabilidade, quer dizer, os abstratos na *LC* incluem implicitamente sincategoremáticos ou determinações adverbiais, que na *LM* estão explicitamente ligados. Na *LM* os termos abstratos são compreendidos como um termo concreto mais essa determinação, de tal modo que têm a forma que corresponde à sua significação efetiva.

A esse respeito escreve Ockham:

³⁶ Sum. Log., I, 6, 22, 98 – 99.

³⁷ Sunt enim quaedam nimina abstracta, vel esse possunt, ad *placitum instituentium*, quae aequivalenter aliqua syncategoremata vel aliquas determinationes adverbiales, vel alias, includant, ita quod abstractum in significando aequivaleat concreto vel alteri termino sumpto cum aliquo syncategoremate vel aliqua dictione vel dictionibus. Sum. Log., I, 8, 29, 8 – 12. (O grifo é nosso).

Com efeito, os que usam [a linguagem], podem, se quiserem, usar uma expressão simples em lugar de mais de uma, assim como, em lugar do todo ‘todos os homens’, posso usar a expressão simples a, e, em lugar do todo ‘somente o homem’, posso usar o vocábulo b, etc. E se fosse assim, seria possível que o concreto e o abstrato não supusessem por coisas distintas, nem significassem coisas distintas, e, todavia, que a predicação de um do outro fosse falsa, e que algo se predicasse de um e não do outro³⁸.

O termo abstrato é uma abreviação na *LC* de uma expressão que na *LM* é manifesta. Como a *LC* é arbitrária, é escolha dos locutores utilizarem ou não um termo simples no lugar de uma expressão complexa. E, não constitui um problema que a *LC* use um termo quando sua significação corresponde a muitos termos, pois ela é convencional exatamente porque depende da vontade daqueles que a utilizam. A diferença superficial (morfológica-gramatical) na *LC* explica a possibilidade de que certos termos abstratos e concretos, embora não signifiquem ou suponham por coisas distintas, não sejam predicados um do outro e que algo possa ser predicado de um sem ser predicado do outro. Isso significa dizer que, um termo abstrato não significa nada de diferente do que é significado pelo termo concreto, mas não se trata aqui da sinonímia estrita, pois que o abstrato inclui implicitamente certas determinações que podem tornar falsa a predicação recíproca.

Com efeito, se o termo abstrato ‘humanidade’ na *LC* fosse equivalente a expressão mental ‘todo homem enquanto homem’, não significaria nada de diferente do que significa o termo concreto ‘homem’. Todavia, a proposição “O homem corre” seria verdadeira, mas a proposição “O homem enquanto homem corre” seria falsa, pois a proposição “A humanidade corre” é falsa. Do mesmo modo, se ‘humanidade’ fosse equivalente a ‘homem necessariamente’, a proposição “A humanidade é homem” seria falsa, pois nenhum homem existe necessariamente, mas apenas de maneira contingente. Para Ockham³⁹, trata-se em tais casos mais de uma dificuldade verbal, que depende do entendimento do funcionamento lógico-semântico dos termos, do que uma dificuldade real.

De acordo com Ockham, os termos abstratos são mais utilizados na linguagem dos filósofos e santos do que na linguagem ordinária. Esse é o caso da afirmação de Avicena: “A cavalidade não é senão somente a cavalidade (*equinitas non est aliud nisi equinitas tantum*); por si, não é nem

³⁸ Sum. Log., I, 8, 30, 13 – 19.

³⁹ Sum. Log., I, 8, 31, 47 – 50.

uma nem múltipla, não existe nem nos seres sensíveis nem na alma". Para Ockham, essa frase diz somente que nenhuma dessas determinações está contida na definição de 'cavalidade', pois em tais expressões, o termo 'cavalidade' corresponde a mais de um termo. A esse respeito escreve Ockham:

Com efeito, [Avicena] nada mais entendia senão que cavalo não é definido nem por um, nem por muitos, nem por ser na alma, nem por ser na coisa exterior, de tal maneira que nada disso é posto em sua definição. E assim [Avicena] pretendia que o termo 'cavalidade', segundo o usava então, equivalesse no significar a muitas expressões, quer juntamente proferidas, quer mediante verbo e cópula. Dessa maneira, não pretendia que a cavalidade fosse alguma coisa e, todavia, que tal coisa realmente não fosse uma, nem mais de uma, nem em efeito fora da alma, nem na alma – pois isso é impossível e absurdo –, mas pretendia que nada disso é posto na sua definição. (...) A partir dessas e de outras palavras suas, que omito em razão da brevidade, é suficientemente claro que [Avicena] não pretendia mais senão que nada disso seja posto na definição de cavalo ou de cavalidade. E, assim, quer que naquelas palavras o termo 'cavalidade' equivalha no significar a mais de uma expressão⁴⁰.

Essa perspectiva permite a Ockham justificar várias afirmações das autoridades que pareceriam falsas no sentido literal das palavras (*de virtute sermonis*), mas que são verdadeiras se compreendidas desse ponto de vista.

Em suma, nesse segundo modo, termos concretos e abstratos são sinônimos, embora não possam ser predicados um do outro, pois na *LC* o termo abstrato inclui implicitamente determinações que, na *LM* ocorrem explicitamente. Em vista disso, podemos sustentar a sinonímia e negar a verdade de proposições do tipo: "O homem é humanidade"; ou "O animal é animalidade"; ou ainda "A humanidade corre" e muitas outras.

Por fim, um terceiro modo de distinguir concretos e abstratos⁴¹ (no âmbito lógico-semântico de predicação), ocorre quando um termo abstrato é um termo coletivo, capaz de significar várias coisas tomadas conjuntamente e o concreto significa uma só coisa. Esse é o caso dos concretos 'popular' e 'plebeu' e dos abstratos 'povo' e 'plebe'. Assim, 'popular' e 'povo' significam os homens, mas enquanto um homem singular possa ser dito

⁴⁰ Sum. Log., I, 8, 31, 57 – 32, 78.

⁴¹ Sum. Log., I, 9, 34, 4 – 35, 22.

popular, nenhum homem, por si mesmo, pode ser dito povo. Nesse sentido, a distinção verbal entre concretos e abstratos é dada pela interpretação semântica que não requer referentes abstratos distintos das substâncias e qualidades individuais.

Depois de tudo, podemos retomar a questão inicial: como Ockham explica a significação dos termos abstratos sem comprometer-se ontologicamente com entidades abstratas correspondentes. Negando a posição realista, segundo a qual termos abstratos significam entidades abstratas, duas vias se apresentam para Ockham: (a) ou termos abstratos não significam nada; (b) ou termos abstratos significam apenas entidades individuais. Ockham escolhe a segunda via, mas distingue os tipos de termos abstratos. Há abstratos de qualidade como ‘brancura’ que significam qualidades individuais, isto é, a brancura desta mesa, a brancura daquela parede, e assim por diante. Há outros termos abstratos, como os de substância que significam exatamente o mesmo que seu concreto correspondente. Esse é o caso de ‘humanidade’, ‘animalidade’ que não significam nada de diferente do que seus concretos correspondentes, respectivamente ‘homem’ e ‘animal’. Em todos os casos os termos abstratos significam somente coisas individuais, não requerendo qualquer postulação de entidades abstratas correspondentes.

IV. Conclusão

Certamente que ao optar por apresentar alguns aspectos da semântica de Ockham, corro o risco de ter deixado de fora outros aspectos tão importantes quanto os apresentados. Nesse sentido, por exemplo, ficaram de fora de meu escopo a ‘teoria da conotação’ (particularmente penso que aqui está o cerne da semântica de Ockham), a ‘noção de suposição’, as noções de ‘definição nominal’ e ‘definição real’, e outras. A brevidade não permite uma amplitude maior. Além disso, reconheço que alguns tópicos mereceriam um maior aprofundamento, mas essa carência fica como um convite àqueles que se interessarem em complementá-los. Entretanto, acredito que no geral o objetivo desse texto foi cumprido.

Como resgate, é possível afirmar que três noções são basilares na semântica de Ockham: ‘signo’, ‘significação’ e ‘suposição’. No mesmo nível de importância está a distinção entre linguagem convencional e linguagem mental, utilizada em momentos cruciais, como por exemplo, no trato da referência abstrata.

Por fim, minha posição é a de que, a estrutura semântica de Ockham é construída para dar conta da tese ontológica, prévia, de que somente entidades individuais compõem o inventário do mundo – minimalismo

ontológico. Contrapondo-se a alguns de seus predecessores e contemporâneos (que admitiam certo *status* ontológico a determinados tipos de entidades), o *Venerabilis Inceptor* adverte que a linguagem não é um guia totalmente confiável para a ontologia.

Referências Bibliográficas

- ADAMS, M. M. *William Ockham*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1987, 2 vols.
- _____. Ockham's Theory of Natural Signification. *Monist*, 61, 1978.
- ARISTÓTELES. Analíticos primeiros. IN: *Tratados de lógica II (Organon)*. Introd., trad. y notas de Miguel C. Sanmartin. Madri: Gredos, 1995.
- BOTTIN, F. Linguaggio mentale e atti de pensiero in Guglielmo de Ockham. *Veritas*, 45 (179), 2000.
- DE ANDRÉS, T. *El nominalismo de Guillermo de Ockham como Filosofia del Language*. Madrid: Gredos, 1969.
- FREDDOSO, A. J. *William of Ockham. Ockham's Theory of Propositions: Parte II of the Summa Logicae* (trad. Alfred J. Freddoso and Henry Schuuman. Introd. Alfred J. Freddoso). Indiana: St. Augustine's Press, 1998.
- GHISALBERTI, A. *Guilherme de Ockham* (trad. Luís A. De Boni). Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- GUILHERME DE OCKHAM. *Summa Logicae*. In: *Opera Philosophica, I* (ed. Ph. Boehner, G. Gál e S. Brown). Cura Instituti Franciscani, Universitatis S. Bonaventure, St. Bonaventure, N. Y., 1974.
- _____. *Scriptum in Librum Primum Sententiarum*. (Ordinatio). (Prologus et Distinctio Prima). In: *Opera Theologica, I* (ed. G. Gál e S. Brown). Cura Instituti Franciscani, Universitatis S. Bonaventure, St. Bonaventure, N. Y., 1967.
- KRETMANN, N. Syncategoremata, exponibilia, sophismata. In: *The Cambridge History of Late Medieval Philosophy* (ed. N. Kretzmann, A. Kenny e J. Pinborg). New York: Cambridge University Press, 1982.
- PANACCIO, C. Guillaume d'Ockham, les connotatifs et le language mental. *Documenti e Studi sulla tradizione Filosofia Medievale* (S.I.S.M.E.L.), XI, 2000.
- _____. *Les mots, les concepts et les choses: La sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui*. Montreal-Paris: Bellarmin-Vrin, 1991.
- SPADE, P. V. The semantic of terms. In: *The Cambridge History of Late Medieval Philosophy* (ed. N. Kretzmann, A. Kenny e J. Pinborg). New York: Cambridge University Press, 1982.

Artigo recebido: 19.05.2005 - Aprovado: 28.06.2005

Pedro Leite Junior – pedroleitej@uol.com.br

SUPPOSITIO E REFERÊNCIA: UMA LEITURA A PARTIR DA SEMÂNTICA OCKHAMIANA*

Joice Beatriz da Costa

PPGFil-PUCRS

Resumo: O problema filosófico abordado neste artigo é: Como as palavras podem substituir as coisas? O presente texto pretende aproximar dois conceitos: a suposição e a referência e suas relações semânticas. Irei me ater a expô-los em dois momentos. No primeiro momento farei uma análise da teoria da suposição ockhamiana e a sua relação com a teoria da significação (*significatio*) e, concomitantemente, com o conceito de signo (*signum*). A pergunta: Como interpretar a *suppositio* como *referência*? servirá de guia para conduzir o segundo momento de minha exposição.

Palavras-chave: signum, supposition, signification.

Abstract: The philosophical issue discussed in this article is: how could words substitute things? The text intends to approach two concepts: the supposition and the reference with their semantic relationships. I will present it in two moments. At a first moment I will do an analysis of the ockhamiana supposition theory and its relationship with the signification (*significatio*) theory and, at the same time, with the signus context (*signum*). The question: how does interpret a *suppositio* as a *reference*? will guide to a second moment of the my exposition.

Key-words: signum, supposition, signification.

O problema filosófico que vou abordar é: Como as palavras podem substituir as coisas?

O presente texto quer aproximar dois conceitos: a suposição e a referência e suas relações semânticas. Irei me ater a expô-los em dois momentos. No primeiro momento farei uma análise da teoria da suposição ockhamiana e a sua relação com a teoria da significação (*significatio*) e, concomitantemente, com o conceito de signo (*signum*). A pergunta: Como

* Palestra apresentada no I Colóquio de Filosofia Medieval, promovido pelo Departamento de Filosofia ICH-UFPEL, sob coordenação do Prof. Manoel Vasconcellos, em agosto/2004.

interpretar a *suppositio* como referência? servirá de guia para conduzir o segundo momento de minha exposição.

I - Signum, Suppositio, Significatio

A relação entre pensamento, realidade e linguagem foi o estudo que os mestres de lógica desenvolveram a partir do século XII. Os gramáticos da escola de Chartres foram os primeiros a ter interesse por esse estudo, que hoje denominamos de problemas lógico-semânticos¹.

Nesse debate surge a importância do contexto proposicional, o qual atua como unidade fundamental do significado dos termos. Isso significa que os termos são tratados *in propositio*, isto é, na proposição. Em Ockham esse olhar para os problemas lógico-semânticos expressa uma possibilidade de perceber como o contexto, onde mostramos nosso mundo, está no modo de pensarmos, escrevermos e falarmos. É por isso que Ockham mantém com fineza em seus escritos lógico-filosóficos o contexto das proposições como ponto de partida para suas análises. De Andrés analisa as conseqüências do caráter proposicional da suposição nos escritos ockhamianos e observa que:

Ockham interpreta o conceito como um signo e como um signo lingüístico e isso porque sua função significativa tem uma polarização a realizar-se na proposição através da suposição, a perspectiva na qual se aborda o problema do conhecer (e em concreto o eterno problema dos universais) é uma perspectiva essencialmente proposicional².

Como o próprio nome já indica *proprietates terminorum* significa as propriedades dos termos, isto é, ele indica uma explicação para as diversas funções que as palavras podem desempenhar enquanto agem como termos nas proposições. Isso supõe que por primeiro a palavra ou ainda a expressão verbal expressa na proposição contenha *significatio*, para que haja o conteúdo a ser analisado na proposição. Se isso não acontece, a proposição possuirá conteúdo, mas será vazia de significado. A expressão *proprietates termini*, segundo Pinborg por si só possui uma história muito instrutiva. Sua origem remonta, de fato, a definição das partes dos discursos datadas de Prisciano (no século VI), que a iniciou com a seguinte formulação: “Proprium est

1 MULLER, Paola. “Introdução”. In: Guilherme de Ockham - Lógica dos Termos. Porto Alegre: Edipucrs, 1999, p. 62.

2 DE ANDRÉS, Teodoro, S. J. El Nominalismo de Guillermo de Ockham como Filosofía del Lenguaje. Madrid: Editorial Gredos, 1969, p. 233.

(nominis ecc.)”. Uma vez que *proprium* é uma tradução do grego *idion*, o significado da frase é: “é específico de...”. No século XII permanece esta interpretação, mas em torno de 1200 aparece uma nova formulação; a palavra *proprietas* (‘propriedade específica’) substitui a antiga designação de *officium* (‘função’)³.

A outra tese, defendida por Willian e Martha Kneale, sobre o surgimento das *proprietates terminorum*, parte da segunda metade do século XII e parece ser proveniente das discussões de Abelardo e de seus contemporâneos sobre a estrutura das proposições categóricas. Para os autores, a primeira versão da teoria impressa encontrada foi de Guilherme de Shyreswood na sua *Introductiones in logicam*. Mas, de outro lado, concordam que pela maneira como Shyreswood expõe a teoria referindo-se por vezes a outros autores, que ela era bem conhecida pelos medievais⁴.

São conhecidas quatro propriedades dos termos, a saber: significação (*significatio*), suposição (*suppositio*), apelação (*appellatio*) e copulação (*copulatio*), já enunciadas no texto de Shyreswood.

Irei me ater apenas as duas primeiras propriedades, pois fazem parte do escopo deste texto. No entanto, por primeiro devo responder a questão que se faz necessária nesse contexto: *O que é um termo?*

Para Ockham o termo é a parte elementar da proposição⁵, e nem todos os termos são da mesma natureza⁶. Esta definição de termo é levemente modificada quando Ockham o define, pela segunda vez, como “aquele que faz parte e é um elemento que constitui a proposição”. Deste modo, para conhecermos os termos, precisamos ter em mente, por primeiro, algumas de

³ PINBORG, Jan. *Logica e semantica nel medioevo*. Torino: Editore Boringhieri, 1984, p. 63.

⁴ Na quinta parte da obra *Introductiones in Logicam* Shyreswood escreve: “Quattuor sunt proprietates terminorum quas ad praesens intendimus diversificare. Harum enim cognitio valebit ad cognitionem termini et sic cognitionem enunciationis et propositionis. Et sunt hae proprietates significatio, suppositio, copulatio, et appellatio. Est igitur significatio praesentatio alicuius formae ad intellectum. Suppositio autem est ordinatio alicuius intellectus sub alio. Et est copulatio ordinatio alicuius intellectus supra alium. Et notandum quod suppositio et copulatio dicuntur dupliciter, sicut multa huiusmodi nomina, aut secundum actum aut secundum habitum. Et sunt istae definitiones earum secundum quod sunt in actu. Secundum autem quod sunt in habitu, dicitur suppositio significatio alicuius ut subsistentis (quod enim tale est natum est ordinari sub alio) et dicitur copulatio significatio alicuius ut adiacentis (et quod tale est natum est ordinari supra aliud). Appellatio autem est oraesens convenientia termini, i. e., proprietates secundum quam significatum termini potest dici de aliquo mediante hoc verbo est...”. In: KNEALE, William e Martha. *O desenvolvimento da lógica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991, p. 251-252.

⁵ Esta afirmação de Ockham está fundamentada na premissa aristotélica que diz: “Chamo termo aquilo em que a proposição se resolve, como o que é predicado e o de que é predicado, unido ou separado pelo ser e pelo não-ser”. Cf. I *Analytica priora*, c 1 (24 b 16-18). In: *Lógica dos Termos*. p. 118 (ed. brasileira).

⁶ OCKHAM, Guillelmi de. *Summa Logicae. Oph.* Nova York: S. Bonaventure, 1974, c. 1, 16-21, p. 7. “Sed quamvis omnis terminus pars sit propositionis, vel esse possit, non omnes termini tamen eiusdem sunt naturae”.

suas subdivisões: o termo pode ser escrito, oral ou mental. Seguindo Boécio, para Ockham, o termo escrito é a parte da proposição inscrita em algum corpo, que é vista ou que pode ser vista pelos olhos. O termo oral é a parte da proposição proferida pela boca e capaz de ser ouvida por nossos ouvidos. O termo mental é a intenção ou paixão da alma, significando ou co-significando algo de modo natural, que é capaz de ser parte da proposição mental e de supor por ela⁷.

Deste modo, Ockham define três significados para “termo”, a saber:

✓) o termo pode significar tudo aquilo que pode tomar o lugar do sujeito ou do predicado, podendo ser uma proposição inteira; ∃) os termos são todos os elementos de uma proposição que não são eles mesmos proposições; e, por fim, () o termo é tudo aquilo que pode ser tomado de modo significativo como sujeito ou predicado de uma proposição, não sendo, portanto, nem as proposições, nem interjeições, nem as conjunções e nem os verbos⁸.

O termo é aquilo a partir do qual se compõe a proposição. Isso indica a existência de um plano pré-proposicional de significação, pois o termo já é significativo. Sendo o termo mental, como vimos, identificado a uma intenção da alma (*intentio animae*), a linguagem mental é feita de estados mentais.

Segundo Ockham a razão própria de ser do termo é de ser um signo. Para a identificação entre “termo” e “signo” elaborada por Ockham, temos a definição: “os termos são signos lingüísticos, enquanto tornam presentes ou evocam na mente objetos extramentais”. Esta definição fica mais clara quando ele (para satisfazer os impertinentes) atribui dois significados à expressão *signum*: 1) *signum* indica tudo aquilo, cuja apreensão leva ao conhecimento de qualquer outra coisa. Não fornece o primeiro conhecimento, mas atualiza um conhecimento já presente sob a forma de *habitus*. Este ato de apreensão significa que a um elemento descritivo é acrescido um elemento

⁷ OCKHAM, Guillelmi de. *Summa Logicae. Op. cit.*, c. 1, 16-21, p. 7. “Terminus scriptus est pars propositionis descriptae in aliquo corpore, quae oculo corporali videtur vel videri potest. Terminus prolatus est pars propositionis ab ore prolatae et natae audiri aure corporali. Terminus conceptus est intentio seu passio animae aliquid naturaliter significans vel consignificans, nata esse pars propositionis mentalis, et pro eodem nata supponere”.

⁸ OCKHAM, Guillelmi de. *Summa Logicae. Op. cit.*, c. 2, 1-19, p. 9-16. “Est autem sciendum quod hoc nomen ‘terminus’ tripliciter accipitur. Uno modo vocatur terminus omne illud quod potest esse copula vel extremum propositionis categoriae, subiectum videlicet vel praedicatum, vel etiam determinatio extremi vel verbi. Et isto modo etiam una propositio potest esse terminus, sicut potest esse pars propositionis. Haec enim est ‘ homo est animal: est propositio vera’, in qua haec tot propositio ‘homo est animal’ est subiectum, et ‘propositio vera’ est praedicatum. Aliter accipitur hoc nomen ‘terminus’ secundum quod distinguitur contra orationem; et sic omne incomplexum vocatur terminus. (...) Tertio modo accipitur ‘terminus’ praecise et magis stricte pro illo quod significative sumptum potest esse subiectum vel praedicatum propositionis. Et isto modo nullum verbum, nec coniunctio nec adverbium nec praepositio nec interiectio est terminus: (...)”.

gnosiológico. Este *signum* se dá no nível representativo. 2) *signum* indica aquilo que conduz ao conhecimento de alguma coisa e possui a capacidade de supor por ela ou de agrupar-se com ela na proposição. Este é o caso dos sincategoremata, dos verbos e daquelas partes do discurso que não têm significação completa. E, assim definido, o vocábulo *signum* não é um signo natural de nada⁹. Nessa definição podemos observar a estreita relação entre signo, significação e suposição. Essa definição é eleita e usada por Ockham como a mais completa, pois esse signo produz na mente uma intelecção ou uma significação, enquanto que o primeiro tipo de signo não permite delimitar o campo das perguntas lógicas.

Dito de outra forma, os termos são não somente os signos lingüísticos, orais e escritos, mas são também os conceitos ou signos mentais. Tanto a palavra quanto o conceito significam diretamente o objeto; a palavra reconhece na mente primeiramente o conceito correspondente, como que uma função de transmissor do objeto significado. A palavra e o conceito são signos das coisas e fazem com que alguns termos possuam significado determinado e outros não. Esse é o caso dos termos *categoremáticos* (por exemplo, 'branco', 'animal', etc.) e *sincategoremáticos* (por exemplo, 'todos', 'nenhum').

Agora prossigo com a exposição propriamente dita das *proprietates terminorum*, segundo Ockham.

A) Significação - Significatio:

A *significatio* é, de modo amplo, segundo Ockham, aquilo que ficou presente na mente por meio de uma ou mais palavras.

É no debate da natureza dos termos que Ockham insere o tema da significação, no tocante a sua capacidade e função de significar. Os termos naturais podem significar de modo natural, enquanto que os termos orais e escritos somente significam convencionalmente. O significar (*significare*) é um ato e não simplesmente algo dado como é o caso da significação (*significatio*).

⁹ *Summa Logicae. Op. cit., c. 1, 53-65, p. 8-9.* "Propter tamen *protervos* est sciendum quod signum dupliciter accipitur. Uno modo pro omni quod apprehensum aliquid aliud facit in cognitionem venire, quamvis non faciat mentem venire in primam cognitionem eius, sicut *alibi* est ostensum, sed in actuali post habitualement eiusdem. Et sic vox naturaliter significat, sicut quilibet effectus significat saltem suam causam; sicut etiam circulus significat vinum in taberna. Sed tam generaliter non loquor hic de signo. Aliter accipitur signum pro illo quod aliquid facit in cognitionem venire et natum est pro illo supponere vel tali addi in propositione, cuiusmodi sunt syncategoremata et verba et illae partes orationis quae finitam significationem non habent, vel quod natum est componi ex talibus, cuiusmodi est oratio. Et sic accipiendum hoc vocabulum 'signum' vox nullius est signum naturale".

Existem três tipos de significação para Ockham. O primeiro tipo é o da significação natural; o segundo tipo é o da significação representativa, e por fim, o terceiro tipo é o da significação lingüística.

A significação representativa depende dos conceitos de *vestigium* e de *imago*. Estes conceitos agem como signos representativos. Estas duas formas de significação possuem a capacidade de referir a uma realidade distinta de si. Assim, análogo ao conceito de signo, podemos dizer que os conceitos representativos de *imago* e do *vestigium* remetem a uma dupla realidade. O *vestigium* é causado pela mesma coisa que nos leva ao conhecimento, diretamente, da coisa em si ou por meio de uma proposição contingente referente a ela. De outro modo, a *imago* não está necessariamente causada pela mesma coisa que é significada.

Do tipo de significação representativa podemos concluir, seguindo o estudo crítico de De Andrès, que ela implica a noção de duplo conhecimento: o do signo (*vestigium* e *imago*) e da coisa significada, isto é, representada. Disto decorre que o signo representativo produz um conhecimento novo, e o faz recordar (*notitia rememorativa*) quando necessário (*tantum facit in recordationem venire*)¹⁰.

O terceiro tipo de significação é o lingüístico. Este tipo decorre, evidentemente, dos outros dois tipos de significação, que mencionei anteriormente. Contudo, o que interessa a Ockham é chegar a este nível de significação para deixar claro que é nele onde se dá a função significativa como geradora de conhecimento por meio da teoria da suposição. Esse tipo de significação atua conjuntamente e diretamente com a teoria da suposição de modo que os signos lingüísticos coincidem com a noção de termo. E os termos são tidos como signos lingüísticos orais, escritos e mentais.

Com a divisão dos termos ou signos lingüísticos chegamos à distinção do primeiro tipo de significação: o natural. A naturalidade desta significação se dá num processo de espontaneidade, pois os signos lingüísticos mentais significam naturalmente aquilo que significam, como é o caso da fumaça que é sinal que há fogo, o gemido é sinal de enfermidade ou de dor, e o riso que é sinal de alegria. Estes tipos de signos são distinguidos e denominados, por Ockham, em signos primários e em signos secundários. Os signos primários são as intenções da alma e os signos secundários são as palavras faladas¹¹.

¹⁰ DE ANDRÈS, Teodoro, S. J. El Nominalismo de Guillermo de Ockham...op. cit., p. 89.

¹¹ Ockham segue o que disse Aristóteles no *De interpretatione* (c 1, 16a 3-4), a saber: "que as palavras faladas são as marcas daquilo que são paixões na alma", e complementa o sentido da frase dizendo que "aquilo, porém, existente na alma, que é o signo da coisa, a partir do qual a proposição mental se compõe – ao modo em que a proposição vocal se compõe de palavras faladas –, às vezes chama-se intenção da alma, às vezes conceito da alma, às vezes paixão da alma, às vezes similitude da coisa, e Boécio, no Comentário a *De Interpretatione* (PL 64, 297s, 407), chama intelectão (*intellectus*). Assim, ele pretende

Neste contexto, Ockham usa o princípio de economia com a formulação: ‘inutilmente se faz por mais o que se pode fazer por menos’. Isso significa que não se deve admitir algo além do ato de inteligir.

Com algumas nuances expostas do processo da significação em Ockham, pude demonstrar que esta propriedade dos termos se insere num processo semântico de construção e análise das partes que formam nossos discursos sempre na proposição.

A segunda propriedade dos termos é a suposição (*suppositio*).

B) Suposição - Suppositio

A teoria da suposição (*supponere pro*) indica literalmente o fato de colocar alguma coisa sob outra (*estar no lugar de*), isto é, substitui ou está por aquilo que significa na proposição. Ockham se refere a Aristóteles que, nas *Refutações Sofísticas*¹², escreve sobre o fato de não podermos, no discurso, lidar com as próprias coisas de que falamos e que devemos nos servir dos seus nomes, como símbolos destas coisas, em cujo lugar elas estão. Aí reside o problema da *suppositio*, que é o problema da *referência*.

Ockham trata da *suppositio* a partir do c. 63 da *Summae Logicae*. Ele insiste no caráter intraproposicional da teoria da suposição como pré-requisito para o seu uso. Mas, para Ockham, o fato de a suposição estar restrita ao contexto proposicional é uma distinção que denota uma ruptura em relação aos seus predecessores no modo de utilizá-la. Com isso, os planos semântico e sintático convergem na proposição. O que se verifica em Ockham com este alcance metodológico é uma extensão da teoria da suposição para além do campo dos signos arbitrários, para os signos lingüísticos conceituais¹³. Isso se verifica na seguinte proposição:

Assim como tal diversidade de suposições pode convir ao termo vocal e ao escrito, assim também pode convir ao termo mental,

que a proposição mental seja composta de intelecções; não, certamente, de intelecções que sejam realmente da alma intelectiva, mas de intelecções que são certos signos na alma, significando outras [coisas] e dos quais a proposição mental é composta. Assim, quando quer que alguém profira uma proposição falada, antes forma interiormente uma proposição mental, que não é de idioma algum, tanto que muitos frequentemente formam interiormente proposições que em razão de defeito do idioma não sabem expressar. As partes dessas proposições mentais chamam-se conceitos, intenções, similitudes e intelecções”. In: OCKHAM, Guilherme. *Lógica dos Termos*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999, I, c 12, p. 153.

¹² *Summa Logicae. Op. cit.*, c. 1, 165 a, p. 6-10. Apud SANTIAGO DE CARVALHO, Mário A., “A teoria da ‘suppositio’ na semântica ockhamista”. In: *BIBLOS*, vol. LXII (1986), p. 121.

¹³ DE ANDRÉS, Teodoro, S. J. *El Nominalismo de Guillermo de Ockham...*op. cit., p. 223.

porque a intenção pode supor por aquilo que significa, por si mesma, pela palavra falada e pela palavra escrita¹⁴.

Notei, anteriormente, que na própria definição de signo lingüístico está a referência à propriedade de supor. Relembramos esta definição: “(...) toma-se signo como aquilo que traz algo à cognição e é capaz de supor por isto ou (...)”¹⁵. O que se quer com isso é dizer que um signo lingüístico significa aquilo por que pode supor.

A teoria da suposição ockhamiana se apresenta em três ramos principais: (imaginem uma árvore) simples, material e pessoal. Estes ramos (tipos) de suposição se subdividem em outros ramos (tipos) de suposição, que adiante serão apenas citados.

Sendo a suposição uma propriedade dos signos lingüísticos *nunquam nisi in propositione*, De Andrès mostra que esta diferença entre Ockham e seus predecessores, pode estar radicada na tese nominalista de que ele se serviu¹⁶.

II - O QUE SIGNIFICA *SUPPOSITIO*?

O pergunta inicial que devemos ter presente, quando tratamos de uma análise no contexto proposicional, como o fez Ockham é: Chegamos aos objetos pela linguagem?.

Cito Stein:

(...) Os objetos não são atingidos por nós diretamente por proximidade e contingüidade. Chegamos aos objetos pela linguagem. No primeiro momento se pensava, ainda, que o significado era representado na mente, era objeto, querendo dizer que tínhamos intuições e conceitos. Progressivamente foi-se dizendo que o significado, as significações, os significantes se davam no cenário da linguagem(...) ¹⁷.

¹⁴ OCKHAM, Guillelmi de. *Summa Logicae. Op. cit.*, c. 1, 56-59, p. 197. “Sicut autem talis diversitatis suppositionis potest competere termino vocali et scripto, ita etiam competere termino mentali, quia intentio potest supponere pro illo quod significat et pro se ipsa et pro voce et pro scripto”.

¹⁵ *Summa Logicae. Op. cit.*, c. 1, 53-65, p. 8-9.

¹⁶ DE ANDRÉS, Teodoro, S. J. El Nominalismo de Guillermo de Ockham...op. cit., p. 231.

¹⁷ STEIN, Ernildo. “Chegamos aos objetos pela linguagem”. In: *Nas proximidades da antropologia: ensaios e conferências filosóficas*. Ijuí: Unijui, 2003, p. 279-281.

Notemos que, o ponto inicial se volta para os componentes da linguagem. O fato interessante, que nós contemporâneos podemos observar, é o de que no período medieval se viu que era possível separar significado e objeto. “No fundo, não é preciso nos mover, de um lado para outro, levando os objetos. Basta levar o significado desses objetos. Portanto, no fundo, somos essencialmente um ser de fala. Enquanto seres de fala, lidamos com o significado”¹⁸.

Enquanto somos seres que lidamos basicamente com o significado, temos que lidar com um elemento, que era desconhecido pelos antigos e também pelos modernos e, que para os escolásticos exercia um papel fundamental¹⁹, a saber: a suposição. Este elemento é uma das propriedades dos termos. Esta propriedade tem uma relação bastante estreita com o conceito de signo e com as quatro propriedades dos termos: significação, suposição, copulação e apelação. Por isso, por vezes, temos a impressão de que ambas se misturam na análise do discurso proposicional.

Suppositio significa, de modo geral, colocar uma coisa no lugar de outra, como por exemplo: uma mulher corre; isto é, quem corre pode ser Beatriz, Joana, etc.; então, observamos que o substantivo está no lugar daquilo que significa. É fundamental notar que para Ockham a propriedade da suposição é relevante quando faz parte da proposição.

A suposição trata do uso das palavras. O uso das palavras é interpretado segundo os diferentes tipos de suposição. Para os medievais, o uso das palavras ocorria de diversos modos, conforme Pinborg²⁰, em termos modernos seria impossível traduzi-lo, visto que, naquele período, tal conceito significava inúmeras funções semânticas e sintáticas. Isso fica mais evidente, ao lembrarmos que as suposições semânticas têm uma origem no debate dos *aequivoca* e das *translationes*, enquanto que as suposições sintáticas se originaram no debate sobre o significado dos *appellativa*. Sabemos que foi das disputas dialéticas que o termo *supponere* nasceu. Inclusive muitos tratados do período medieval, que iniciam com a pergunta “do que se está falando?”, exprimem a função fundamental da história do significado para as disputas lógicas. Um passo importante, dado pelos medievais na teoria da *suppositio*, foi o de ilustrar de modo explícito e pressuposto as conseqüências semânticas da análise aristotélica das proposições²¹. Conforme o argumento exposto por Pinborg, é demonstrado pela teoria da *suppositio* que o ponto de partida da análise aristotélica das proposições não é ausente de contradições,

¹⁸ *Ibidem*, p. 278.

¹⁹ BOCHENSKI, I. M. *Historia de la Lógica formal*. Madrid: Editorial Gredos, 1976, p. 175.

²⁰ PINBORG, Jan. *Logica e semantica nel medioevo*, p. 133-183.

²¹ *Ibidem*, p. 68.

por isso, ele procura acentuar tais dificuldades. Por tal motivo, para Pinborg, não é possível identificar, de modo estrito, o conceito de *suppositio* no período da lógica moderna (neste período, o conceito da *suppositio* é distribuído entre a semântica e a sintática).

O que temos que ter presente, neste contexto, é que nos séculos XII e XIII, existiam diversas *summae* de lógica, as quais sustentavam duas teorias e deram origem a duas escolas dominantes: uma parisiense e, outra, oxoniense. Definição que perdurou no século XIV entre os lógicos ingleses, e um deles foi Ockham. Então, a suposição era definida pelos lógicos de Oxford como uma propriedade que os termos substantivos possuem num contexto proposicional. Na outra corrente filosófica, a parisiense, o conceito de suposição natural era distinguido de uma suposição formal, onde a primeira não depende de um contexto proposicional, e a outra, depende.

De acordo com Pinborg, De Rijk²² distingue três momentos nesta fase do conceito da *appellatio* para o de *suppositio*, a saber: 1) no primeiro momento, *appellatio* cobre os vários significados de um termo apelativo, de acordo com o uso não significativo com que são definidas *translationes*²³; 2) No final do século XII, o termo *suppositio* cobre todos os usos do nome em uma proposição; e, 3) por fim, em torno de 1200, surge a fase onde são introduzidos os termos técnicos, onde o modo de tratar a *suppositio* está ainda, no nível do predicado (ou, como diríamos hoje, no nível predicativo).

A diferença que separa Ockham dos seus predecessores, Guilherme de Shyreswood²⁴ e Pedro Hispano²⁵ é o fato de a suposição ser estendida como propriedade, não apenas dos signos arbitrários (orais e escritos), mas também

²² *Logica modernorum*, 2 vls, II 1, p. 547ss.

²³ Cf. PINBORG, Jan. *Logica e semantica nel medioevo*, p. 64. "(...) 'passaggio' di una parola da un significato a un altro. Tali variazioni sono dette perciò translationes e vengono suddivise in quattro tipi (Cf. Pedro Hispano. *Tractatus Summule Logicales*, II 1, p. 493 [ed. L. M. De Rijk. Assen: Von Gorcum e comp., 1972, tr. 6, p. 79-88). 1) *Translatio aequivocalis*: è l'uso equivoco di una stessa espressione, per esempio la parola 'cane' riferita all'animale o alla costellazione. In questo caso, però, ciascun significato implica una propria *impositio*, e la coincidenza fonetica è puramente fortuita. 2) *Translatio poetica*: è la metafora. Una parola con un'unica *impositio* viene riferita a denotati tra loro eterogenei in virtù di un rapporto analogico. 3) *Translatio grammaticae*: per esempio *homo est vox*. 4) *Translatio dialecticae*: per esempio *homo est species*". O autor, ainda complementa, que os últimos três tipos de *translationes* são associados a *suppositio impropria*, *suppositio materialis* e *suppositio simplex*.

²⁴ *Introductiones in logicam des W. von Shyreswood, V. De proprietatibus terminorum*. Editado por Grabmann, in *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaft* (1937), Caderno 10, p. 74. *Apud*. DE ANDRÉS, Teodoro, S. J. *El Nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del Lenguaje*. *Loc. cit.*, p. 222. "Quatuor sunt proprietates termini, quas ad praesens intendimus diversificare... Et sunt hae proprietates: significatio, suppositio, copulatio, appellatio".

²⁵ *Summulae Logicales, Tractatus I Tractatus Septimi*, Edición de Venecia 1593, p. 378.

dos signos lingüísticos conceituais ou conceitos naturais²⁶. Podemos afirmar que a definição da suposição dos conceitos como sendo parte do contexto proposicional, *sed nunquam nisi in propositione*, é determinante em Ockham²⁷.

Como conseqüência disso podemos encontrar na filosofia de Ockham que todos os sinais, naturais ou convencionais, representam coisas individuais. Isso fica claro na sua concepção dos universais, pois para Ockham temos que identificar os universais com aqueles sinais que representam muitas coisas, e esta é segundo ele a concepção de Avicena²⁸. Ockham rejeitou a teoria de Shyreswood e de Hispano quando afirmaram que *supponere pro suo significato* só podia ser aplicada na *suppositio simplex*, e tornou a *suppositio* a noção básica dos termos.

O uso da teoria da suposição num contexto proposicional tem como função estabelecer o valor do signo e, ainda, estabelecer a referência dos

²⁶ *Summa Logicae*, I, c. 64, p. 197. "Sicut autem talis diversitas suppositionis potest competere termino vocali et scripto, ita etiam potest competere termino mentali, quia intentio potest supponere pro illo quod significat et pro se ipsa et pro voce et pro scripto". Para alguns, esta guinada na concepção do uso do conceito de suposição, deve-se ao fato de Ockham aderir às teses "nominalistas" de sua época.

²⁷ Ockham repete esta peculiaridade, do seu modo de ver a *suppositio*, em determinados contextos da *Summa logicae*. "(...) Aliter accipitur signum pro illo quod aliquid facit in cognitionem venire et natum est pro illo supponere vel tali addi in propositione (...)". I, c. 1, p. 9. No início do capítulo 63, p. 193, Ockham afirma: "Dicto de significatione terminorum restat dicere de suppositione". Ainda no mesmo capítulo: "Dicatur autem suppositio quasi pro alio positio, ita quod quando terminus in propositione stat pro aliquo, ita quod utimur illo termino pro aliquo de quo, sive de pronomine demonstrante ipsum, ille terminus vel rectus illius termini si sit obliquus verificatur, supponit pro illo". Ockham situa esta questão neste e em outros contextos. De Andrés concorda com Boehner ("The realistic Conceptualism of W. of Ockham"; in: *Traditio* (1946), p. 307-335); quanto a sua tese de que Ockham elaborou argumentos conceptualistas de cunho realista. E desta forma deve ser entendido como um proposicionalista realista, e esta é a base constitutiva da filosofia da linguagem no *Venerabilis Inceptor*. Apud. DE ANDRÉS, Teodoro, S. J. *El Nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del Lenguaje*, op. cit, p. 230-236.

²⁸ *Summa Logicae*, I, c. 14, p. 48-49. "Dicendum est igitur quod quodlibet universale est una res singularis, et ideo non universale nisi per significationem, quia est signum plurium. Et hoc est quod dicit Avicena, V *Metaphysicae* [V, c. 1 (ed. cit., f. 87rb)]: 'Una forma apud intellectum est relata ad multitudinem, et secundum hunc respectum est universale, quoniam ipsum est intentio in intellectu, cuius comparatio non variatur ad quodcumque acceperis'. Et sequitur: 'Haec forma, quamvis in comparatione individuorum sit universalis, tamen in comparatione animae singularis, in qua imprimitur, est individua. Ipsa enim est una ex formis quae sunt in intellectu' (...) Verumtamen sciendum quod universale duplex est. Quoddam est universale naturaliter, quod scilicet naturaliter est signum praedicabile de pluribus...; et tale universale non est nisi intentio animae(...)". Para estudos sobre a questão dos universais consultar: SPADE, P. V. *History of the Problem of Universals in the Middle Ages: Notes and Texts*. 1995. LEITE Jr., Pedro. *O problema dos universais. A perspectiva de Boécio, Abelardo e Ockham*. Porto Alegre: Edipucrs, 2001. BURNS, D. "William Ockham on Universals". In: *Proceeding of the Aristotelian Society*, 14 (1914), p. 76-99, entre outros.

termos no ato da significação²⁹. Desta forma, Ockham distingue três grandes divisões da teoria da suposição: simples, material e pessoal³⁰.

A suposição simples (*simplex*) dá-se quando um termo supõe pela intenção da alma (*intentio animae*), mas não de modo significativo. Assim, quando dissemos “homem é uma espécie” (*homo est species*), o termo “homo” supõe pela intenção da alma e este supõe pelo termo lingüístico pelo qual atua, sem se remeter a outros signos lingüísticos conceituais³¹.

A suposição material (*materialis*) existe quando o termo não possui função significativa; quando não representa ou significa indiretamente e secundariamente o termo mental ou concreto, e quando representa o som ou o material ou o signo gráfico. Por exemplo, o termo “homem é um nome” (*homo est nomen*), o termo “homo” supõe por si mesmo, mas não significa a si mesmo. Do mesmo modo, na proposição “‘homem’ está escrito” (*‘homo’ scribitur*), pode haver a suposição material, pois o termo supõe por aquilo que está escrito. Cabe ressaltar que este tipo de suposição é aceito para qualquer termo complexo ou incompleto³².

²⁹ ALFÉRI, Pierre. *Guillaume d’Ockham – Le Singulier*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1989, p. 299-300. “La ‘supposition’, c’est le fait de tenir lieu d’autre chose, d’être posé pour chose dont on affirme un predicat. Par exemple, dans ‘les roses sont des fleurs’, ‘rose’ tient lieu des référents que sont les roses réelles dont on affirme qu’elles sont des fleurs. Cette fonction se détermine d’après le contexte immédiat du signe, la proposition. Pour la première fois, la ‘supposition’ va nous permettre de rendre compte d’usages concrets des signes, de penser la signification dans son exercice. En particulier, le cas privilégié où le signe tient effectivement lieu de ses référents, dans l’usage habituel, va nous permettre d’observer la référence en acte, en action”.

³⁰ *Summa Logicae*, I, c. 64, p. 195: “Sciendum est autem quod suppositio primo dividitur in suppositionem personalem, simplicem et materialem”. Enquanto isso, Guilherme de Shyreswood e Pedro Hispano dividem de modo diferente a teoria da *suppositio*. O primeiro, divide-a em material e formal: “Est igitur suppositio quaedam materialis, quaedam formalis”, (*Introductiones in Logicam*, p. 75); o segundo, nos oferece como primeira divisão a suposição comum e discreta: “Suppositionum alia communis, alia discreta. Suppositio communis est quae fir per terminum communem, ut ‘homo’, ‘animal’. Discreta est quae fit per terminum discretum ut ‘Socrates’, vel per terminum communem cum pronome demonstrativo primitivae speciei, ut ‘iste homo est’, qui est terminus discretus”, (*Summulae Logicales*, p. 384). *Apud*. DE ANDRÈS, Teodoro, S. J. *El Nominalismo de Guillermo de Ockham...*, p. 238-243.

³¹ *Summa Logicae*, I, c. 64, p. 196: “Suppositio simplex est quando terminus supponit pro intentione animae, sed non tenetur significative. Verbi gratia sic dicendo ‘homo est species’ iste terminus ‘homo’ supponit pro intentione animae, quia illa intentio est species; et tamen iste terminus ‘homo’ non significat proprie loquendo illam intentionem, sed illa vox et illa intentio animae sunt tantum signa subordinata in significando idem, secundum modum a l i b l expositum”. E contra seus antecessores e contemporâneos Ockham diz: “Ex hoc patet falsitas o p i n i o n i s communiter dicentium quod suppositio simplex est quando terminus supponit pro suo significato, quia suppositio simplex est quando terminus supponit pro intentione animae, quae proprie non est significatum termini, quia terminus talis significat veras res et non intentiones animae”.

³² *Summa Logicae*, I, c. 64, p. 195: “Suppositio materialis est quando terminus non supponit significative, sed supponit vel pro voce pro scripto. Sicut patet hic ‘homo est nomen’, li homo supponit pro se ipso, et tamen non significat se ipsum. Similiter in ista propositione ‘homo scribitur’ potest esse suppositio materialis, quia terminus supponit pro illo quod scribitur”.

A suposição pessoal (*personalis*) é aquela em que o termo supõe pelo seu significado, seja o significado uma coisa fora da alma, uma intenção da alma, uma palavra falada ou escrita ou qualquer coisa que se possa imaginar. Deste modo, quando o sujeito ou o predicado de uma proposição supõe pelo seu significado, e for tomado significativamente, a suposição será sempre pessoal. O exemplo dado por Ockham, do caso da suposição do tipo pessoal, é “toda expressão escrita é uma expressão” (*omnis dictio scripta est dictio*), isso significa que o sujeito supõe pelos seus significados, isto é, pelas expressões escritas. É por isso que para Ockham a definição correta da suposição pessoal é: quando um termo supõe pelo seu significado e significativamente³³.

A suposição pessoal assume um papel importante na teoria de Ockham, visto que o comprometimento em relação ao significado se dá na *suppositio personalis* e, no exemplo do termo *homo*, a suposição é primeiramente pessoal, porque a primeira representação apreendida pelo nosso intelecto, segundo Ockham, é o indivíduo humano concreto³⁴. Boehner³⁵ nota que segundo Ockham um termo supõe por aquilo que

³³ *Summa Logicae*, I, c. 64, p. 195. “Suppositio personalis, universaliter, est illa quando terminus supponit pro suo significato, sive illud significatum sit res extra animam, sive sit vox, sive intentio animae, sive sit scriptum, sive quodcumque aliud imaginabile; ita quod quodcumque subiectum vel praedicatum propositionis supponit pro suo significato, ita quod significative tenetur, semper est suppositio personalis. Exemplum primi: sic dicendo ‘omnis homo est animal’, li homo supponit pro suis significatis, quia ‘homo’ non imponitur nisi ad significandum istos homines; non enim significat proprie aliquid commune eis sed ipsosmet homines secundum D a m a s c e n u m. Exemplum secundi: sic dicendo ‘omne nomen vocale est pars orationis’, li nomen non supponit nisi pro vocibus; quia tamen imponitur ad significandum illas voces, ideo supponit personaliter. Exemplum tertii: sic dicendo ‘omnis species est universale’ vel ‘omnis intentio animae est in anima’ utrumque subiectum supponit personaliter, quia supponit pro illis quibus imponitur ad significandum. Exemplum quarti: sic dicendo ‘omnis dictio scripta est dictio’ subiectum non supponit nisi pro significatis suis, puta pro scriptis, ideo supponit personaliter.

Ex quo patet quod non sufficienter describunt suppositionem personalem dicentes quod suppositio personalis est quando terminus supponit pro re. Sed ista est definitio quod ‘suppositio personalis est quando terminus supponit pro suo significato et significative’.

³⁴ Para Walter BURLEY (1275-1349?), contemporâneo de Ockham, por exemplo, o mesmo exemplo demonstra o tipo de suposição simples, porque o imediatamente representado pelo entendimento é a natureza humana abstrata. E sua definição para este tipo de suposição é: “De primo dico, quod suppositio simplex est, quando terminus communis supponit pro suo significato primo vel pro omnibus contentis sub suo significato primo vel quando terminus singularis concretus vel terminus singularis compositus supponit pro suo significato totali, ut aliquiliter dictum est supra”. In: *De Puritate Artis logicae Tractatus Longior*, ed. Ph. Boehner. New York: The Franciscan Institute St. Bonaventure, 1955, p. 7. Apud. GARCIA CUADRADO, José Angel. “Una fuente inédita de la doctrina de la suposición en Vicente Ferrer: la polémica Burleigh & Ockham”. Zaragoza: SOFIME, 5, 1998, p. 135-146.

³⁵ BOENHER, Ph. “Ockham’s Theory of Signification”, p. 143-170. “All these Scholastics quote in their favor Aristotle’s remark at the beginning of *Perihermeneias*, where he says that spoken works (*NT<∇>.*) are symbols – the Scholastics read in their translation notae – of the passiones, that is, of the concepts which are in the soul. There can be no doubt that Boethius gave ample support for this idea of an indirect signification of spoken words as regards of things signified directly by the concepts only”. Cf. p. 158.

significa tomado em sentido estrito, isso quer dizer que enquanto nós usamos os conceitos (não em sentido absoluto) para obter o conhecimento das coisas, as palavras são usadas como signos dos seus significados. Isso, segundo ele, prova a primazia da suposição pessoal sobre as suposições simples e material.

A suposição pessoal se divide em primeiro lugar em discreta e comum³⁶. A suposição discreta é aquela em que o nome próprio, ou o pronome demonstrativo, tomados significativamente, supõem, e tal suposição torna singular a proposição. Por exemplo: “Sócrates é homem”, “este homem é um homem” e assim por diante. Este tipo de suposição é muito semelhante ao conceito que hoje se denomina “designação rígida”³⁷ de Kripke, pois em quaisquer circunstâncias, em todas as suas ocorrências, um termo que têm suposição discreta suporia sempre pelo mesmo indivíduo, como se fosse uma etiqueta colada a ele. Isso acontece no seguinte exemplo: “Este homem é Sócrates” (apontando para Sócrates) sempre irá supor por Sócrates, porque ele é o indivíduo que está sendo apontado.

A suposição pessoal é comum quando um termo comum supõe, como nos exemplos: “um homem corre” e “todo homem é um animal”³⁸. Este tipo de suposição divide-se em confusa e determinada. Ockham distingue ainda, para este tipo de suposição, o modo de ser confusa e distributiva ao mesmo tempo e estas, por sua vez, são divididas em suposição confusa e distributiva móvel e imóvel.

A pergunta que naturalmente surge é: como reconhecer quando há um ou outro tipo de suposição numa proposição? Ockham responde: “que em primeiro lugar, devemos considerar os nomes, e, em segundo, os pronomes relativos” (*Et primo videndum est de nominibus, secundo de pronomibus relativis(...)*)³⁹.

Para finalizar este ponto é importante mencionar que o uso da suposição é para Ockham a noção básica e que a *significatio* pode ser definida por referência à *suppositio* normal ou primária de um termo. É fundamental a teoria da suposição também na sua teoria de verdade, visto que

³⁶ OCKHAM. *Summa Logicae*, I, c. 70, p. 209. “Suppositio personalis potest dividi primo in suppositionem discretam et communem. Suppositio discreta est in qua supponit nomen proprium alicuius vel pronomen demonstrativum significative sumptum; et talis suppositio reddit propositionem singularem, sicut hic ‘Sortes est homo’, ‘iste homo est homo’, et sic de aliis”.

³⁷ Os designadores rígidos são como os termos absolutos, os nomes próprios que se comportam rigidamente, isto é, significam sempre o mesmo indivíduo em qualquer lugar e descrição que a ele possa ser relacionado.

³⁸ *Ibidem*, *Summa Logicae*, I, c. 70, p. 210. “Suppositio personalis communis est quando terminus communis supponit, sicut hic ‘homo currit’, ‘omnis homo est animal’”.

³⁹ *Ibidem*, *Summa Logicae*, I, c. 71, p. 212.

ele diz ser uma proposição categórica singular afirmativa verdadeira, se e somente se, o sujeito e o predicado representam a mesma coisa.

Os conceitos de suposição e significação são centrais na semântica de Ockham. O primeiro, é uma propriedade dos termos na proposição e, o segundo, uma propriedade de termos isolados.

A relação entre os dois conceitos levanta a questão do caráter atomista ou proposicional de sua semântica. O fato de o termo ser significativo indica que ele é uma propriedade pré-proposicional do termo, mas a suposição é uma propriedade proposicional do termo.

III - Como interpretar a *Suppositio* como referência?

Vimos até agora, que a teoria da suposição para Ockham é uma propriedade semântica que compete aos termos quando está inserida na proposição e que ela está neste contexto pressuposta pela teoria da significação. O que eu quero apresentar agora é o que é uma teoria de referência, as suas principais correntes contemporâneas como pano de fundo histórico-contextual, para depois mostrar a ponte que é possível cruzar entre a teoria da suposição ockhamiana e a teoria de referência. E, ainda, acentuar os pontos positivos defendidos por Claude Panaccio⁴⁰ nesta interpretação. Assim, a partir da escola francesa, sobretudo de Panaccio, defenderemos que é possível interpretar a teoria da suposição ockhamiana como uma teoria de referência. Esta interpretação se dará de modo não unicamente taxativo, mas de modo aproximativo. Nossa intenção é reforçar a tese não só de Panaccio, mas de outros medievalistas contemporâneos, da possibilidade encontrada nos escritos ockhamianos, de que a teoria da suposição possibilita uma relação imediata das linguagens escrita, oral e mental com as coisas do mundo.

Para a classificação das modernas teorias da referência, irei me valer, sobretudo, na primeira parte que trata das teorias de referência de um trabalho dissertativo⁴¹.

⁴⁰ Les mots, les concepts et les choses: la sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui. Paris: Bellarmin/Vrin, 1991.

⁴¹ NOVAES, Catarina Dutilh. *A teoria da suposição de Guilherme de Ockham – Uma reconstrução*. Versão on-line em: <http://www.leidenuniv.nl/philosophy/medewerkers/catarina/Mestrado%20Corrigido.pdf>. Esta pesquisa poderá em outra ocasião ser devidamente analisada. Neste momento não foi possível, pois nos desviaria dos objetivos propostos.

O que é uma teoria de referência?

O conceito de referência sempre discutiu o fato de as palavras poderem tomar o lugar das coisas, pois, afinal, seria impossível carregar consigo todos os objetos dos quais se estava falando. Aristóteles nos *Elencos Sofísticos* diz:

(...) como não é possível trazer à colação as coisas em acto, e em vez delas temos de nos servir dos seus nomes como símbolos, supomos que o que se passa com os nomes se passa também com as coisas, o que aliás se ilustra com o exemplo das pedras, próprias da arte do cálculo (...)⁴².

Cito Stein:

Seria, aliás, perturbador, pois, cada vez que proferimos uma sentença, teríamos que levar a pessoa ao objeto. A sentença se tornaria supérflua.

(...) É a idéia de que não conhecemos objetos, mas objetos sob um certo ponto de vista. É o conteúdo proposicional⁴³.

Portanto, falamos das coisas e é pela linguagem que temos acesso a essas coisas. Como as palavras podem substituir as coisas? Este problema perdura ainda hoje.

Referência: duas correntes contemporâneas

O conceito de referência possui duas grandes vertentes desde a modernidade, que ainda perduram hoje. Estas duas correntes surgiram a partir dos escritos lógico-filosóficos de Frege. A maior parte dos filósofos que abordam este conceito, o trata como um fenômeno semântico sobre a referência e não da referência. O que está como pano de fundo comum é que este conceito expressa a relação existente entre uma expressão e aquilo cujo lugar ela ocupa. Então surge a questão: como uma expressão pode estar no lugar de certas entidades? Ou, por quê uma expressão tem uma determinada referência?

⁴² *Organon, De Sophisticis Elenchis*, I, 165 a, 6-10. Tradução e notas de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1986, p. 10.

⁴³ STEIN, Ernildo. *Diferença e Metafísica: ensaios sobre a desconstrução*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000, p. 274-275.

Estas perguntas procuram questionar o caráter, de um lado, descritivo, e de outro, explicativo, nas relações referenciais entre as palavras e as coisas. O que se observa é que existem, portanto, estas duas grandes correntes, uma que procura explicar do ponto de vista descritivo e, outro, do ponto de vista explicativo.

Dentro destas duas correntes existem outras pertencentes a elas. Podemos dizer que são suas ramificações. Essas ramificações, do ponto de vista descritivo, se dividem em quatro modos de abordar o conceito de referência, os quais podem ser enumerados da seguinte forma: 1) referência como relação mediata (com Frege e Mill); 2) referência como um produto do aprendizado da linguagem: a descrição (com Quine); 3) referência como teoria causal (Kripke); 4) a teoria pragmática da referência (Strawson, Donnellan). Irei expor algo mais da corrente que trata a referência como teoria causal, pois é com ela que se aproxima a teoria da suposição ockhamiana.

Referência como teoria causal

O paradigma que surgiu em oposição ao paradigma carnapiano e churchiano foi a chamada de “nova teoria da referência”, defendida por S. Kripke em *Nomeação e Necessidade*⁴⁴, em 1971. À tese de Kripke aderiram D. Kaplan, K. Donnellan e J. Perry. Esta tese versa sobre a recusa dos argumentos modais, dos nomes próprios e das descrições definidas, defendidos nas teorias anteriores. Para Kripke, por exemplo, o nome próprio Sócrates não se refere a Sócrates porque a pessoa de Sócrates preenche as condições associadas a este nome próprio, pois mesmo que este nome não se referisse ao filósofo Sócrates, estaria se referindo à pessoa de Sócrates. Isso acontece mesmo que ele por circunstâncias contrafactuais não tivesse sido o filósofo Sócrates, mas outro homem, mesmo assim o nome faria referência a Sócrates. Assim, a tese de que uma descrição definida pode ser o sentido de um nome próprio é posta em dúvida pelo argumento da contingência da qual a descrição é associada. Com base nisso, Kripke introduziu o conceito de ‘designação rígida’. A designação de certas expressões, como no caso dos nomes próprios, não muda de acordo com as circunstâncias, pois ela é rígida, isso significa que um nome próprio designa sempre o mesmo indivíduo em qualquer mundo possível. “Mas o que torna o meu nome ‘Cícero’ um nome dele?”, pergunta-se Kripke⁴⁵. Para ele, isso acontece por causa de uma cadeia causal, pois quando Cícero era vivo, ele era chamado de Cícero por aquelas pessoas que o conheciam. Assim que ele morreu, a relação entre o nome e a

⁴⁴ *Naming and Necessity*. Oxford: Blackwell, 1971.

⁴⁵ *Naming and Necessity*. Op. cit., p. 91.

pessoa foi transmitida casualmente através das gerações, pela oralidade ou pela escrita. E, deste modo, o nome Cícero se refere a este indivíduo em particular. O que fica claro nesta teoria é que a referência é singular. Esta teoria é estendida também às ‘espécies naturais’, isto é aos termos como água, gato, etc. Para Kripke e os adeptos da nova teoria da referência o que vale, no caso das condições de verdade de uma locução, é o que o falante diz e não aquilo que ele quer dizer. Deste modo, Kripke dá ênfase à questão epistemológica do modo como descobrimos a que um nome refere e à questão ontológica da qual um nome de fato refere.

A ‘velha’ e a ‘nova’ teoria de referência

A nova teoria da referência, que têm como objetivo principal criticar a tese de Frege e seus seguidores, recebeu duas objeções, que podemos dizer foram as principais, a saber: a) que a referência não é uma relação mediata; e b) o aspecto epistemológico do reconhecimento do referente numa expressão é totalmente secundário, sob a perspectiva da relação metafísica de referência de uma expressão com uma determinada entidade. Tanto a ‘velha’ como a ‘nova’ teoria da referência partem do mesmo problema, a saber: quando proferimos uma sentença que coisas a ela estamos referindo?

O paradigma dos filósofos que defendem uma oposição à ‘velha’ teoria de referência põe a questão semântica do comportamento dos nomes próprios. Esta questão destaca o uso dos nomes próprios a apenas um indivíduo determinado (correspondência *many-one* [traduz-se por *função de muitos para um*]). Outros filósofos contemporâneos tratam dos termos gerais ou comuns para se adequar ao paradigma dos nomes próprios. Neste contexto, os termos gerais ou comuns significam termos que podem ser predicados de diferentes indivíduos. Esta corrente tem como pressuposto básico o uso dos termos gerais tendo como seu referente uma outra entidade, que podem ser as *funções*, os *conjuntos* ou as *classes*. Cada termo geral deve referir-se a no máximo uma determinada entidade. No caso de um nome seguido de um predicado, o primeiro refere-se à pessoa, e o segundo, a uma entidade (função, conjunto ou classe) correspondente. Estas idéias são defendidas por T. Parsons⁴⁶.

A outra corrente contemporânea, inspirada por Peter Geach, propõe pensarmos o problema da ambigüidade de uma expressão, visto que ela pode ser considerada de diferentes maneiras, logo se referindo a coisas diferentes. Esta corrente põe também em questão o paradigma dos nomes próprios.

⁴⁶ “Fregean theories of truth and meaning”. In: M. Schirn (ed.), *Frege: Importance and Legacy*. Berlin: W. de Gruyter, 1996, p. 214.

Analisemos o seguinte exemplo: “Eu sou Sócrates”, e depois o próprio Sócrates diz: “Meus amigos me chamam de Sócrates”. No primeiro caso, o nome próprio é usado como expressão. No segundo caso, ocorre apenas uma menção à expressão. Então, encontramos aí presente o fenômeno da ambigüidade. Esta ambigüidade é a conhecida confusão entre uso e menção. A introdução de novos termos ou signos na linguagem pode com facilidade resolver esta ambigüidade, e fazer com que o termo tenha uma relação de referência a apenas uma coisa. A marca de citação à palavra é uma das estratégias mencionadas por Geach para superar a referida ambigüidade.

O que observamos foi que os recursos usados para que cada termo ou expressão da linguagem seja o nome de no máximo uma coisa enquanto referente. Os recursos são, de um lado, as novas entidades teóricas como as funções, as classes e os conjuntos. Essas entidades ocupam o lugar de referentes dos termos gerais. E, por outro lado, os recursos são os novos nomes, que assumem o papel de nomes de entidades. Uma proposta de teoria semântica alternativa foi a de S. Lesniewski, com as idéias de denotação múltipla ou plural, a qual não foi recebida com muito interesse.

Contudo, a marca principal da maioria das teorias contemporâneas de referência versa sobre a relação semântica de uma expressão com no máximo um indivíduo.

A teoria da suposição pode ou não ser interpretada como uma teoria de referência?

No primeiro momento deste texto mostrei a existência de uma semântica nas obras de Ockham. Esta semântica é uma semântica dos termos. Anteriormente, mostrei as principais correntes, que tratam do conceito de referência sob a perspectiva de não haver uma aproximação importante com a teoria da suposição. Parece que elas não perceberam que por causa da existência de uma estrutura semântica na obra de Ockham, esta aproximação se torna possível, pois na medida em que lemos essa teoria da suposição (que se dá no nível proposicional), a partir da relação semântica existente entre as palavras e as coisas, podemos chegar a uma teoria nominalista geral da referência e das condições de verdade. Esta posição positiva é defendida por Claude Panaccio em *Les mots, les concepts et les choses: la sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui*.

No entanto, parece que há no debate sobre os mecanismos da referência do século XX uma semelhança com os debates semânticos dos séculos XIII e XIV e, anteriormente com os mecanismos apresentados por Platão e Aristóteles. Esta semelhança se refere à pergunta de como e por que as palavras podem ocupar o lugar das coisas na linguagem.

Anteriormente pude argumentar a favor da existência deste debate em Ockham no nível proposicional, e não no nível pré-proposicional como ocorreu nos medievais anteriores a ele. O que equivale dizer que este debate estaria restrito, não à teoria da suposição, mas à teoria da significação. Este debate se define de acordo com a posição que cada medieval tinha a respeito do conceito de significação. Não é verdade, porém, que as teorias medievais tratam este debate somente no nível pré-proposicional, pois, conforme vimos, Ockham trata a teoria da suposição somente no nível proposicional (*nunquam nisi in propositione*).

A outra controvérsia que surge no período medieval é a da natureza das entidades com as quais as palavras mantinham a relação da significação. Vimos que para Ockham as palavras significam primariamente os conceitos, ou seja, a significação é do tipo mediata e, em termos contemporâneos, a referência é direta. Esta influência Ockham recebeu de seu antecessor, Rogério Bacon, com o *De signis*. Por isso, Bacon é considerado por muitos como o predecessor das teorias da referência direta (*direct reference theories*). Assim, fica claro que a relação entre as palavras e as coisas para Ockham é mediata e, como vimos, a relação entre o signo, a significação e a suposição é bastante estreita. Isso nos leva a sustentar, juntamente com Panaccio, a possibilidade da teoria da suposição ser interpretada como uma teoria de referência.

A tese de que as teorias da suposição não determinam o referente, mas apenas a vontade do falante o define é falsa, pois a teoria da suposição define um procedimento efetivo para a determinação das relações de referência (*supposita*). A posição de Panaccio deixa transparecer a idéia de a teoria da suposição definir um procedimento efetivo para a determinação das relações de referência e para a correta desambiguação daquelas ambivalências sistemáticas, as quais são resolvidas pelo uso dos falantes. Este uso revelará a intenção do falante⁴⁷.

⁴⁷ PANACCIO, Claude. *Les mots, les concepts et les choses: la sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui*. Op. cit., p. 43. "On posera donc, em guise de conclusion, que la théorie de la supposition, considérée dans sa totalité, fournit une procédure générale pour déterminer l'ensemble des *supposita* d'un terme catégorématique simple pris comme sujet ou comme prédicat d'une proposition donné. Cette procédure tient compte de certaines particularités du contexte propositionnel (la position syntaxique du terme considère, le temps ou la modalité de la copule, la signification – métalinguistique ou non – de l'extrême opposé) et de certaines relations non propositionnelles que le terme pris en lui-même entretient avec d'autres objets individuels: la signification surtout, mais parfois aussi la ressemblance morphologique ou l'équivalence sémantique. Appliquée aux discours réels, la procédure n'est pas totalement effective puisqu'elle laisse subsister certaines ambivalences systématiques, celles en particulier qui sont suscitées par le temps ou la modalité du verbe ou celles encore qui tiennent à la présence d'expressions métalinguistiques. Les cas de ce genre représentent la limite de l'analyse purement sémantique: la désambiguisation exige dès lors le recours à des facteurs pragmatiques".

Desta maneira, fica evidente como o conceito de suposição está para o conceito de referência, pois mostra que o objetivo da teoria da suposição é o mesmo objetivo das teorias de referência.

A preocupação daqueles que não aceitam esta perspectiva é a de que a teoria da suposição não responde à questão ‘qual?’, e à determinação do referente. O que parece estar por trás desta crítica é a idéia de haver apenas uma verdade, um referente, um fundamento para a relação entre as palavras e as coisas. Mas, Ockham defendeu a tese de que a teoria da suposição estabelece as leituras possíveis de um termo, de acordo com o tipo de discurso e a intenção ou a interpretação do autor. Isso significa que não é possível haver apenas uma única interpretação, mas interpretações sobre uma determinada coisa. Por isso, existem os diferentes tipos de suposição e suas subdivisões, como vimos. Quanto às restrições estritamente lingüísticas, Ockham privilegia a suposição pessoal. Mesmo que nenhum outro tipo de suposição seja definido pelo autor da proposição, o tipo encontrado por primazia será o da suposição pessoal.

É importante termos em mente, conforme Boehner, que a teoria da suposição do tipo pessoal é onde se dá o comprometimento com relação ao significado. Tal acontece em Ockham, porque um termo supõe por aquilo que significa tomado em sentido estrito. Isso quer dizer que as palavras são usadas como signos dos seus significados, enquanto nós usamos os conceitos (não em sentido absoluto), para obter o conhecimento das coisas.

P. Alféri⁴⁸ defendeu a tese ontológica da singularidade absoluta do real como eixo central no pensamento de Ockham. Esta tese acompanhada da tese do valor outorgado da experiência, explicam no pensamento do autor o uso do princípio de economia, conhecido também por “navalha de Ockham”. Já insistimos neste ponto, e a ele retormamos, pois é essencial termos em mente a inovação radical de Ockham. Esta inovação diz respeito aos termos significarem antes de tudo realidades individuais.

A partir disso posso argumentar apontar que a teoria da suposição ockhamiana pode ser interpretada como uma teoria de referência, não no sentido de garantir que um termo tenha apenas um referente, mas que seja determinado por um. E as possíveis variações que aparecerem serão contornadas pelas suas regras, mantendo a singularidade do referente. Para que isso ocorra existem os modos de suposição pessoal, os quais procuram dar conta de falarmos em alguns homens, por exemplo, e não em todos os homens.

⁴⁸ ALFÉRI, Pierre. Guillaume d’Ockham: le singulier. Op. cit., p. 8 e ss.

Panaccio defende a tese da possibilidade de aproximar a semântica de Ockham do nominalismo contemporâneo, esta tese aponta para uma leitura positiva da *suppositio* com a referência. A primeira aproximação dos nominalistas medievais com os filósofos analíticos é a do uso de uma ontologia mais econômica possível e adesão à análise lógico-semântica. Podemos citar os seguintes filósofos analíticos que compartilham das duas características mencionadas. São eles: Lesniewski, Quine, Goodman, Sellars, Davidson, Eberle, Field entre outros⁴⁹.

Tanto para os filósofos medievais quanto para os contemporâneos a lógica formal é usada para validar suas tese e argumentos.

Panaccio tem como hipótese de trabalho neste livro, que o ockhamismo traz consigo, mesmo que não sempre de modo explícito, a idéia da economia ontológica e da análise lógico-semântica.

Como Panaccio insere a suposição no debate contemporâneo? É através da questão: Qual é a unidade semântica de base, a frase ou a palavra? E outra pergunta: O que é prioritário, o valor da verdade das proposições ou a significação dos termos isolados?⁵⁰.

Em Ockham as questões acima mencionadas devem ser postas no contexto da sua posição nominalista. Esta posição defende a linguagem que privilegia a nomenclatura como relação semântica por excelência, pois todas as categorias dos signos são subordinadas ao nome. Este nome é o nome próprio que é o signo de base, a partir do qual toda a linguagem é construída. Panaccio intitula-o de nominalismo não radical, mas moderado, o qual pode ser caracterizado por três princípios distintos, a saber: o princípio de composição, o princípio atomista e o princípio de univocidade. O primeiro princípio é aquele segundo o qual as propriedades semânticas das expressões lingüísticas, aquelas das frases em particular, são em geral funções das propriedades semânticas de seus componentes elementares. O segundo é aquele princípio segundo o qual certos signos intraproposicionais simples – os nomes –, eles mesmos possuem uma significação independente das proposições (ou das frases) naqueles que ele pode representar (simbolizar). E o terceiro princípio é aquele segundo o qual qualquer signo, simples ou complexo, denota no máximo um só objeto (simples ou complexo)⁵¹.

Não podemos esquecer que, para Ockham, a primeira unidade lingüística completa é a proposição. Com isso Ockham rompe com o atomismo semântico e gnosiológico de seus predecessores. O problema da

⁴⁹ PANACCIO, Claude. *Op. cit.*, p. 16.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 165. Quelle est l'unité sémantique de base, la phrase ou le mot?. Qu'est-ce qui est prioritaire, la valeur de vérité des propositions ou la signification des termes isolés?

⁵¹ *Ibidem*, p. 167.

formação dos conceitos, elementos lingüísticos atômicos, é respondido pela sua afirmação da naturalidade de sua função significativa. Isso significa dizer que é pela sua reação espontânea, com a polarização lingüística, a qual implica a capacidade suposicional, resultando na linguagem interior (mental). Portanto, a grande originalidade do ockhamismo parece consistir no modo como ele pôs o problema do conhecer, no nível ‘atômico’ do conceito. Originalidade esta que o fez receber, de T. De Andrès, a marca de um “proposicionalismo realista”⁵².

Para Wittgenstein a significação de uma palavra é seu uso na linguagem. O holismo, em poucas palavras, podemos dizer que é uma reflexão contemporânea sobre a linguagem. Existem diferentes tipos de holismo: o gnosiológico, o epistemológico, o semântico (da língua, da lexicologia e o proposicionalista). O que aqui nos interessa é o holismo semântico proposicionalista, que ocorre quando a proposição completa (ou a frase) é o primeiro portador das propriedades semânticas; a significação das expressões simples de uma linguagem depende dos papéis que eles podem representar nos contextos proposicionais. Esta concepção é defendida por Donald Davidson e, segundo Panaccio, é semelhante à posição defendida por Ockham⁵³.

Para entendermos melhor o contexto contemporâneo vou, introduzo uma espécie de pano de fundo. Seu conteúdo é o de duas correntes contemporâneas, que tratam da linguagem: uma privilegia a análise da lógica enquanto linguagem ideal, como Frege, Russell e Wittgenstein. A outra, de um lado, trata da linguagem comum e privilegia a linguagem como um código de pensamento, admitindo, por consequência, que o pensamento é anterior à linguagem. Alguns dos filósofos que defendem esta teoria são Strawson, Ryle, Searle, entre outros. E, de outro lado, filósofos como Wittgenstein, Quine, Davidson e outros defendem a tese que o pensamento se articula pela linguagem se opondo ao psicologismo.

A pergunta: Como a teoria da suposição ockhamiana se aproxima das teorias de referência? parece questionar o pressuposto básico destas teorias. Este pressuposto se apresenta na teoria da suposição, segundo Spade⁵⁴, em duas formas: 1) a doutrina da suposição, propriamente dita, é na verdade uma teoria de referência. Ela responde à pergunta: A qual coisa ou a quais coisas se referem uma dada ocorrência de um termo em uma sentença? Assim, a

⁵² DE ANDRÉS, Teodoro, S. J. El Nominalismo de Guillermo de Ockham..., Op. cit., p. 236.

⁵³ PANACCIO, Claude. *Op. Cit.*, p. 194.

⁵⁴ P.V. Spade, 'The logic of the categorical: the medieval theory of Descent and Ascent'. In Kretzmann (ed.), *Meaning and inference in medieval philosophy*. Dordrecht, Kluwer, 1988. *Apud*. NOVAES, Catarina Dutilh. *A teoria da suposição...*, *op. cit.*, p. 15.

questão que se refere àquilo que um termo ou por que entidade ele supõe numa determinada instância é completamente respondida pela doutrina da suposição propriamente dita; 2) a doutrina dos modos de suposição não tem nada a ver com esta questão.

De acordo com Panaccio, o perguntar pelo pressuposto básico não faz sentido, pois a teoria da suposição permite determinar quais são seus referentes (dos termos) nos diversos contextos proposicionais onde eles podem ocorrer⁵⁵.

Para King, há similaridades suficientes entre o conceito de referência (Davidson e Quine) para a justificação de que a teoria da suposição deve ser assimilada à filosofia da lógica e trata-se de uma teoria medieval de referência⁵⁶.

Em Davidson, encontra-se uma teoria causal da referência. Em Quine encontra-se um conceito de referência conduzido pela análise e pela descrição no processo da aquisição da linguagem por crianças e pela recusa de toda e qualquer entidade abstrata. Panaccio defende uma aproximação da teoria de suposição de Ockham com a de Davidson. No entanto, este diálogo aparentemente anacrônico permite a ocorrência de transgredir as fronteiras de uma dada *épistème* se descobrirmos nela novas possibilidades⁵⁷. Estas possibilidades se referem ao caráter econômico e interpretativo do universo da linguagem já anunciadas por Ockham.

⁵⁵ PANACCIO, Claude. *Op. cit.*, p. 58.

⁵⁶ P. King, 'Introduction'. In *John Buridan's Logic*. Dordrecht, Reidel, 1985, p. 35. *Apud*. NOVAES, Catarina Dutilh. *A teoria da suposição...*, *op. cit.*, p. 15.

⁵⁷ PANACCIO, Claude. *Op. cit.*, p. 207.

Referências Bibliográficas

- ALFÉRI, P. *Guillaume d'Ockham – Le Singulier*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1989.
- ARISTÓTELES. *Organon, De Sophisticis Elenchis*, I, 165 a, 6-10 (tradução e notas de Pinharanda Gomes). Lisboa: Guimarães Editores, 1986.
- BOCHENSKI, I. M. *História de la lógica formal*. Madrid: Gredos, 1976.
- DE ANDRÉS, T. S. J. *El Nominalismo de Guillermo de Ockham como Filosofía del Lenguaje*. Madrid: Editorial Gredos, 1969.
- GARCÍA CUADRADO, J. A. Una fuente inédita de la doctrina de la suposición en Vicente Ferrer: la polémica Burleigh & Ockham. *Sofime*, 5, 1998, p. 135-146.
- GUILHERME DE OCKHAM. *Lógica dos Termos* (trad. de Fernando P. Fleck). Porto Alegre: Edipucrs, 1999.
- GUILLELMI DE OCKHAM. *Summa Logicae. Oph.* Nova York: S. Bonaventure, 1974.
- KNEALE, W.; KNEALE, M. *O desenvolvimento da lógica*. (trad. de M. S. Lourenço). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.
- KRIPKE, S. *Naming and Necessity*. Oxford: Blackwell, 1971.
- MÜLLER, P. Introdução. In: *Guilherme de Ockham – Lógica dos Termos*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999, p. 11-109.
- NOVAES, C. D. *A teoria da suposição de Guilherme de Ockham—Uma reconstrução*.
- PANACCIO, C. *Les mots, les concepts et les choses: la sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui*. Paris: Bellarmin-Vrin, 1991.
- PINBORG, J. *Logica e Semantica nel Medioevo*. Torino: Editore Boringhieri, 1984.
- SANTIAGO DE CARVALHO, M. A., A teoria da 'suppositio' na semântica ockhamista. *Biblos*, vol. LXII (1986).
- STEIN, E. *Diferença e Metafísica: ensaios sobre a desconstrução*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.
- _____. *Nas proximidades da antropologia: ensaios e conferências*. Ijuí: Unijuí, 2003.

Artigo recebido: 16.05.2005 - Aprovado: 18.06.2005

Joice Beatriz da Costa: joicebeatrizd@hotmail.com

CONHECIMENTO CIENTÍFICO, DEFINIÇÃO E PROPOSIÇÕES-QUA*

Roberto Hofmeister Pich

PUCRS

Resumo: Neste ensaio, investiga-se a *ratio* ou a “definição” do primeiro objeto do conhecimento científico, segundo Duns Scotus. Para tanto, testa-se a possibilidade de que a definição, na ciência, seja um conceito relacional. A determinação da *ratio* é obtida, porém, por meio da noção de *conceptus unus per se* e, assim se sugere, com apelo a proposições-*qua*, na análise do conhecimento científico. Junto a isso, tem-se a oportunidade de comentar a natureza e a função lógica de expressões e de proposições-*qua* segundo o *Doutor sutil*.

Palavras-chave: conhecimento científico, *ratio*, definição, reduplicação, proposições-*qua*.

Abstract: In this essay, it is investigated the *ratio* or “definition” of the first object of scientific knowledge, according to Duns Scotus. For that purpose, the possibility that definition in science is a relational concept will be tested. However, the determination of the *ratio* can only be obtained through the notion of a *conceptus unus per se* and, this is the thesis, with the help of *qua*-propositions, in the analysis of scientific knowledge. Together with this investigation there is the opportunity to make comments on the nature and logical function of *qua*-expressions and *qua*-propositions according to the *Subtle doctor*.

Keywords: scientific knowledge, *ratio*, definition, reduplication, *qua*-propositions.

Introdução

Nas partes terceira e quarta do Prólogo à *Ordinatio*, Duns Scotus investiga em especial o conceito de “conhecimento científico” (*scientia*). Isso é feito por meio do conceito de *scientia in se*, sobretudo através do seu subtipo mais destacado, a *theologia in se*,¹ por meio da determinação do primeiro objeto de uma ciência e por meio da consideração das condições do

* Palestra apresentada no I Colóquio de Filosofia Medieval, promovido pelo Departamento de Filosofia ICH-UFPel, sob coordenação do Prof. Manoel Vasconcellos, em agosto/2004.

¹ As duas noções são definidas assim: “(..), digo que é ciência em si toda aquela que é apta a ser obtida do seu objeto, na medida em que o objeto é apto a manifestar-se a um intelecto proporcionado; (..) A teologia em si, portanto, é um conhecimento tal como é apto o objeto teológico a produzi[-lo] num intelecto a si proporcionado; (...). Cf. *Ordinatio* prol. p. 3, q. 1-3, p. 95, n. 141. Naturalmente, o conceito scotista de “ciência” é formulado a partir de comparações com as condições da *episteme*, segundo Aristóteles, nos *Segundos analíticos*. Cf. *Ordinatio* prol. p. 4, q. 1-2, p. 141-6, n. 208-213.

conhecimento científico face à pergunta pelo lugar das verdades necessárias e das verdades contingentes numa ciência.² Pondo em destaque a determinação do primeiro objeto da ciência, é notório que essa (longa) tarefa tem várias etapas. Assim, na segunda questão principal da Terceira Parte do Prólogo da *Ordinatio*, tem de ser esclarecido se a teologia se relaciona com o seu objeto sob alguma “razão” (*ratio*) especial, como, por exemplo, sob a “razão” de “restaurador”.³ Se, antes, já havia sido concluído que é preciso organizar um corpo de verdades objetivas (neste caso, verdades necessárias), em sua conhecibilidade, a partir do primeiro objeto que fundamenta um hábito do conhecimento científico – no caso da teologia, o primeiro objeto é Deus somente –,⁴ fica a ser investigado sob qual “razão” o mesmo objeto tem de ser apreendido, na ciência respectiva. São tratadas, pois, as condições sob as quais a “razão” do primeiro objeto de uma ciência em si de verdades necessárias tem de ser entendida, tal que seja especificada.

Na pergunta pela *ratio* do primeiro objeto de uma ciência em si, mostra-se que o primeiro objeto pode ser conhecido apenas sob a *ratio* essencial. O motivo disso reside em que somente por esta razão é obtido o perfeito conhecimento do objeto – justamente o grau de conhecimento absoluto, exigido por uma ciência em si. Assim, foi observado que, na questão em apreço, há diferenciação entre dois discursos: o discurso sobre o sujeito/objeto⁵ da ciência e o discurso sobre a “razão formal” (*ratio formalis*)

² Esta consideração é imposta pela investigação do estatuto epistemológico da teologia, dado que o hábito da teologia inclui verdades necessárias e verdades contingentes: “(..), digo que a teologia não contém somente [verdades] necessárias, mas também contingentes. E isto fica evidente, porque todas as verdades sobre Deus, seja como trino, seja sobre alguma pessoa divina, nas quais ele é comparado para fora, são contingentes, como [os enunciados] que Deus cria, que o Filho se encarnou, e outros semelhantes. Todas as verdades sobre Deus, porém, como trino ou como uma pessoa determinada são [verdades] teológicas, porque não são concernentes a nenhuma ciência natural; portanto, as primeiras partes integrais da teologia são duas, a saber, as verdades necessárias e as contingentes”. Cf. *Ordinatio* prol. p. 3, q. 1-3, p. 101, n. 150.

³ Cf. *Ordinatio* prol. p. 3, q. 1-3, p. 92, n. 133.

⁴ Cf. *Ordinatio* prol. p. 3, q. 1-3, p. 89-91. 102-5, n. 124-132. 151-7.

⁵ O uso das expressões “objeto” (*obiectum*) e “sujeito” (*subiectum*), nas partes terceira e quarta do Prólogo da *Ordinatio*, bem como em textos paralelos relativos ao caráter científico da teologia, constitui um tema à parte. Em muitos casos, como na discussão respectiva a este ensaio, as expressões são equivalentes, isto é, significam “objeto” da *scientia*. Isso, porém, e em sentidos relevantes, *nem sempre ocorre*. Cf., sobre isso, O’CONNOR, E. D. The scientific character of theology according to Scotus. In: *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, Vol. III, p. 11s. e PICH, R. H. *Der Begriff der wissenschaftlichen Erkenntnis nach Johannes Duns Scotus*, especialmente o Capítulo IV. Para o presente estudo, a seguinte definição de primeiro sujeito/objeto da *scientia* do necessário é suficiente: “(..) a definição de primeiro objeto é conter em si primeiro virtualmente todas as verdades daquele hábito [de um hábito científico]. E provo isto assim: em primeiro lugar, porque o primeiro objeto contém as proposições imediatas, visto que o sujeito destas contém o predicado e, deste modo, a evidência de toda a proposição; as proposições imediatas contém,

daquele.⁶ Segundo o comentador Lychetus, fala-se do *subiectum scientiae* quando, com isso, quer-se dizer o sujeito do qual uma propriedade é demonstrada ou, ao menos, é demonstrável. Por sua vez, a razão formal do sujeito constitui algo no ser do sujeito. Por meio dela, expande-se o conhecimento acerca do ser do sujeito. Tomando-se que a pergunta pela razão sob a qual o objeto da ciência deve ser conhecido é a pergunta pela sua razão formal, pode-se também afirmar que a mesma é uma pergunta pela “qüididade” (*quiditas*) de um sujeito, que deve ser encontrada na sua “definição” (*definitio*).⁷ Em princípio, pois, apreender o sujeito/objeto “sob uma razão” (*sub ratione*) significa apresentar a sua essência numa definição.

Scotus não utiliza, *no contexto*, a expressão “*definitio*”. Isso talvez se explique pela natureza do objeto cuja razão deve ser determinada. Se o procedimento de apreender o objeto “sob uma razão” é uma tentativa de apresentar a sua essência numa definição, em que esta é a razão formal por meio da qual algo é constituído no ser do sujeito, ainda assim certos sujeitos não possuem definição nesse sentido, como Deus (o primeiro objeto da teologia) e o ente enquanto ente (o primeiro objeto da metafísica): aqui, a razão formal é explicada “sob um nome abstrato” (*sub nomine abstracti*), como Deus “sob a razão de Deidade” (*sub ratione Deitatis*) e ente “sob a razão de entidade” (*sub ratione entitatis*), embora nenhum desses nomes corresponda à definição ou à quididade do sujeito.⁸ Seguindo Aristóteles, para Scotus uma definição é uma “razão extensa” (*ratio longa*), um termo por meio do qual é expresso, do definido, um *quid & quale*, motivo pelo qual é explicitado de modo distinto o que o definido já traz “de modo implícito” (*implicite*). Ora, *nos entes compostos reais*, é necessário que sejam formados do definido muitos conceitos *quidditativus & qualitativus* (sic!) –, através dos quais a essência definível é explicada.⁹

Assim, a *ratio* sob a qual o primeiro objeto de uma ciência em si é apreendido pode ser entendida, em sentido geral, como a *definição* ou determinação essencial do primeiro objeto como *definiendum* ou *definitum*.¹⁰ No contexto do tratamento dos termos próprios da proposição auto-evidente –

porém, conclusões. Logo, o sujeito das proposições imediatas contém todas as verdades daquele hábito”. Cf. *Ordinatio* prol. p. 3, q. 1-3, p. 96, n. 142.

⁶ Cf. LYCHETUS, F. Commentarius. In: Johannes DUNS SCOTUS, *Opera omnia V.1: Ordinatio prologus – Ordinatio I d. 7*, p. 82, n. 1.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Cf. *Ordinatio* IV d. 1, q. 2, p. 57, n. 3. A negação de que a essência divina é submetida a uma “definição” pertence também a idéia de que não há nenhuma definição estrita do singular; cf. *Ordinatio* IV d. 1, q. 2, p. 57, n. 3 e *Ordinatio* II d. 3, p. 1, q. 5-6, p. 486, n. 192.

¹⁰ Cf. *Ordinatio* I d. 36, q. un., p. 290, n. 49.

o ponto de partida da demonstração científica –, Scotus mesmo explica que a mesma coisa pode ser assinalada por dois diferentes termos (como palavras significantes ou como conceitos significados), em que um é a definição da coisa, e o outro está pela coisa definida, sem expressar a sua definição. Assim, por exemplo, “ser humano”¹¹ é o *definitum* e “animal racional” é a *definitio*, na proposição auto-evidente “o ser humano é um animal racional”.¹² A definição torna possível, dado que é o termo médio na demonstração científica estrita, obter conhecimento do primeiro objeto da *scientia*.¹³ Ainda que se refiram à mesma coisa, a definição difere (formalmente) do conceito do *definitum*, e tem de fazê-lo, do contrário haveria na demonstração perfeita uma *petitio principii*:¹⁴ não haveria nela, por meio daquele médio, nenhuma explicação para uma pergunta pelo porquê, mas, antes, aquilo que teria de ser mostrado, na conclusão, seria pura e simplesmente exigido.¹⁵

Finalmente, a comparação deste ponto teórico de *Ord. prol.* p. 3 com a concepção aristotélica de definição provavelmente admitiria dois interesses comuns. Levando em conta a exposição de Le Blond de três questões gerais sobre a definição em Aristóteles, deve ser dito que Scotus se ocupa, sem diferenciação sistemática, secundariamente com a pergunta pela natureza da definição e primariamente com a pergunta pelo seu papel lógico-epistemológico na ciência.¹⁶ Quanto à primeira, o que se quer dizer é – mais uma vez – que o objeto da ciência deve ser apreendido sob uma definição, daí num conhecimento distinto *essencial* na primeira proposição do hábito científico: por meio do conceito definitório, a realidade da coisa toda a ser conhecida é abarcada e somente *por causa disso* é conhecido o número dos possíveis atributos da coisa real.¹⁷ É evidente que se conhece algo no sentido

¹¹ Ou “homem”, isto é, “*homo*”.

¹² Cf. VIER, P. C. *Evidence and its function according to John Duns Scotus*, p. 71. Cf. *Ordinatio* I d. 2, p. 1, q. 1-2, p. 132, n. 16. Cf. *ibidem*, p. 132, n. 16 *textus interpolatus* a.

¹³ *Ibidem*, p. 132, n. 17. Cf. ARISTOTELES, *Zweite Analytik*, in: ZEKL, H. G. (Hrsg.), 75a 35-7. Em terminologia atual, a *definitio* é o “explanatory middle term”, através do qual um predicado é afirmado, na conclusão, do sujeito da ciência, de modo que a pergunta “por que S é P?” é explicada. Cf. BAYER, G. *Classification and explanation in Aristotle’s theory of definition*. *Journal of the History of Philosophy*, p. 503.

¹⁴ Cf. *Ordinatio* I d. 2, p. 1, q. 1-2, p. 132, n. 17.

¹⁵ Cf. ARISTOTELES, *Topik*, in: ZEKL, H. G. (Hrsg.), *Aristoteles – Topik/Topik*, neuntes Buch oder Über die sophistischen Widerlegungsschlüsse, 162b 34-163a 1.

¹⁶ Cf. J. M. LE BLOND, *Aristotle on definition*. In: BARNES, J. SCHOFIELD, M. and SORABJI, R. (eds.), *Articles on Aristotle 3 - Metaphysics*, p. 63s. 76-8. Cf. *ibidem*, p. 63: “(..): first, the *nature* of definition; secondly, the *method* of arriving at a definition; thirdly, the *role* that definition plays in the sciences”.

¹⁷ Cf. COOK WILSON, J. *Definition*, in: FARQUHARSON, A. S. L. (ed.), *Statements and inferences*, Vol. I, p. 377.

mais elevado, quando se sabe o que tal coisa é, o que é a sua *ousia*:¹⁸ exatamente esse conhecimento é mediado pela definição. Por isso, sob a definição essencial, o objeto é conhecido do modo mais perfeito.¹⁹ “Ser humano”, o objeto da ciência do ser humano, tem então de ser conhecido sob a definição essencial, “animal racional”, para ser conhecido cientificamente, e numa “ordem de apreensão” que corresponde à ordem ontológica da coisa.²⁰ Chega-se, assim, a um *logos* – a definição é um *logos* que tem partes formais e vem mesmo a ser externalizada através do termo “alternativo” “*logos*”,²¹ em lugar do específico “*horismos*”²² –, no qual está contida a inteligibilidade essencial da coisa a ser conhecida.

Quanto à segunda, destaco, não apenas o conhecimento perfeito do objeto através do conceito essencial, mas também, em consideração à determinação conceitual *scotista* do primeiro objeto da ciência, o modo como, pelo conceito explicativo definitório, o conhecimento do hábito todo de um objeto é obtido. Na forma mais perfeita da demonstração científica, isto é, num silogismo *Barbara* – uma forma superior de silogismo, porque nela é visível a “transitividade da inclusão-de-classe” (Hintikka)²³ –, o termo médio é apresentado pela definição (*horismos-definiens*) do *definiendum*, que, na verdade, aparece na primeira premissa indemonstrável como *proposição-definição*.²⁴ Que a definição possibilita explicar a inclusão-de-

¹⁸ Estritamente, somente substâncias podem ser objeto de definição; cf. ARISTOTELES, *Metaphysik* – Zweiter Halbband (Bücher VII(Z)-XIV(N)). In: SEIDL, H. (Hrsg.), 1037b 24-27. Cf. ARISTOTELES, *Topik*, 101b 37-102a2.

¹⁹ Cf. ARISTOTELES, *Metaphysik*, 1028a 36-1028 b2, 1031a 11-14.

²⁰ Cf. COOK WILSON, J., *op. cit.*, p. 381. Sobre a crítica da filosofia da ciência contemporânea à concepção de que, através da definição, é expresso algo natural-essencial do *definiendum*, cf. O’CONNOR, D. J. Substance and attribute. In: EDWARDS, E. P. (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 8, p. 39-40. Definições são basicamente descrições de usos lingüísticos ou acepções em função de convenções lingüísticas.

²¹ Cf. ARISTOTELES, *Metaphysik*, 1034 b20. Cf. MESCH, W. Die Teile der Definition (Z 10-11). In: RAPP, C. (Hrsg.), *Aristoteles – Metaphysik: Die Substanzbücher (Z, H, Θ)*, p. 137s. 154. As partes formais da definição (gênero e diferença específica) estão, porém, numa unidade, fundada na unidade da substância, o objeto da definição e o sujeito lógico da predicação essencial; cf. STEINFATH, H. Die Einheit der Definition und die Einheit der Substanz. Zum Verhältnis von *Met. Z 12* und *H 6*. In: Christof RAPP (Hrsg.), *Aristoteles – Metaphysik: Die Substanzbücher (Z, H, Θ)*, p. 229-31.

²² A palavra latina “*definitio*” é a tradução da palavra grega “*horismos*”. Cf. NOBIS, H. M. I- Definition. In: RITTER, J. und GRÜNDER, K. (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 2, p. 31.

²³ Cf. HINTIKKA, J. On the ingredients of an Aristotelian science, *Nous*, p. 57. Apesar da dura crítica de FREDE, D. Comment on Hintikka’s paper ‘On the ingredients of an Aristotelian science’, *Synthese*, p. 79-89, a duas teses de Hintikka, (i) à interpretação dos primeiros princípios no sentido do seu papel na demonstração silogística e (ii) à afirmação de Hintikka de quatro tipos de primeiros princípios, segundo Aristóteles, por conseguinte também das “premises about atomic connections”, a afirmação de Hintikka referida acima parece ficar intocada; cf. *ibidem*, p. 80-1.

²⁴ Cf. ARISTOTELES, *Zweite Analytik*, 94a 9-10.

classe no silogismo, através da transitividade desta relação, prova que ela contém em si muita “informação científica” e simplifica a explicação.²⁵ Para perceber esse papel do conceito de definição na ciência, sugere-se inserir um termo médio explanatório entre os termos de alguma suposta proposição conclusiva, cuja ligação tem de ser *explicada*.²⁶ As cadeias obtidas de inferências científicas podem, a partir disso, segundo Hintikka, ter “a forma de uma seqüência encadeada de termos”, na qual cada termo é atribuído ao termo anterior, para formar uma premissa silogística, daí uma última e derradeira premissa – a definição do gênero-sujeito de uma ciência particular, como uma proposição indemonstrável ou auto-evidente.²⁷

Voltando à segunda questão principal da Terceira Parte do Prólogo da *Ordinatio*, cabe então dizer que conceber que o primeiro objeto da ciência tem de ser conhecido “sob uma razão”, não significa, na terminologia de Scotus, que ele seja conhecido sob uma “razão especial”. O que caracteriza uma razão especial do primeiro objeto é ser este, como “Deus”, o objeto da teologia, conhecido como contraído, em contraposição ao conhecimento incondicionado ou absoluto (*cognitio absoluta*),²⁸ por conseguinte contraído do conhecimento absoluto *pressuposto*.²⁹ O objeto não é conhecido sob uma *ratio* que abrange toda a sua essência e possibilita o conhecimento científico quiddidativo dele, motivo pelo qual uma razão especial está em oposição a uma “razão absoluta” (*ratio absoluta*).³⁰ Como razões especiais ou contraídas do objeto da ciência da teologia são nomeadas uma “parte subjetiva” (“Cristo”)³¹ em sentido amplo, “relações” (“restaurador”,³² “encarnado” ou “cabeça da Igreja”³³) e “propriedades” (“bom” e “sábio”). Quando o objeto

²⁵ Cf. SORABJI, R. K. Aristotle and Oxford philosophy. *American Philosophical Quarterly*, p. 130.

²⁶ Cf. ARISTOTELES, *Zweite Analytik*, 84a 36-37, p. 406-7.

²⁷ Cf. HINTIKKA, J. *op. cit.*, p. 57. 61-2.

²⁸ Cf. FÄH, H. L. Johannes Duns Scotus: Gegenstand und Wissenschaftscharakter der Theologie (*Ordinatio*, prol., pars 3 et 4 [prol., q. 3 et q. 1-5 lat.] – lateinisch und deutsch, mit Erklärungen. *Franziskanische Studien*, p. 169, Nota 13.

²⁹ Cf. *Lectura* prol. p. 2, q. 1-3, p. 25, n. 62. O mesmo argumento se encontra em *Reportatio parisiensis* I A prol. q. 1, a. 4 e *Reportata parisiensis* prol. q. 1, a. 4, p. 11. 12, n. 39. 42, em ambos os casos no segundo passo da “demonstração negativa” contra a opinião de que o primeiro objeto da teologia tem de ser conhecido sob uma razão especial.

³⁰ Cf. *Lectura* prol. p. 2, q. 1-3, p. 24, n. 58.

³¹ Aqui, basta lembrar que Cristo, como as outras duas Pessoas da Trindade, é sujeito da natureza e dos atributos divinos.

³² Cf. *Ordinatio* prol. p. 3, q. 1-3, p. 92, n. 133; *Reportata parisiensis* prol. q. 1, a. 4, p. 11, n. 38.

³³ Cf. *Ordinatio* prol. p. 3, q. 1-3, p. 92, n. 134.

da teologia é tomado sob tais razões contraentes, Deus é o objeto da teologia “sob uma razão especial”.³⁴

Para a análise da razão do primeiro objeto da ciência, Scotus oferece um exemplo sobre as razões através das quais “*homo*” pode ser conhecido: (a) “como animal racional” (*ut animal rationale*), (b) “como substância” (*ut substantia*), (c) “como brando” (*ut mansuetum*), (d) “como o mais excelente dos animais” (*ut nobilissimum animalium*).³⁵ Em (a), o ser humano é entendido “segundo a razão quiddiativa própria” (*secundum rationem quidditivam propriam* ou *secundum propriam naturam*). Em (b), ele é entendido “em comum” (*in communi* ou *secundum communem intentionem*). Em (c), ele é entendido “acidentalmente” (*per accidens* ou *secundum rationem accidentalem*), na medida em que é apreendido “numa propriedade [acidental]” (*in passione*) ou “segundo uma propriedade [acidental] sua” (*secundum suam proprietatem*). Em (d), ele é entendido “numa relação para com um outro” (*in respectu ad aliud*).³⁶ “Ser humano”, pois, está para o primeiro objeto da ciência do ser humano. Embora, como todo objeto de um hábito, possa ser conhecido sob cada um dos quatro tipos de razões, ele tem de ser conhecido sob uma certa razão, para que o conhecimento obtido seja científico. Isso é o mesmo que dizer que a razão sob a qual o primeiro objeto da ciência do ser humano – e o de toda ciência – deve ser entendido tem de permitir alcançar o mais perfeito conhecimento do primeiro objeto.³⁷

Suposto tudo isso, concentro-me, neste estudo, num aspecto da rejeição do tratamento do primeiro objeto (d) sob a razão de uma relação “para fora” ou “com um outro”.³⁸ Antes de mais nada, será afirmado que “ser

³⁴ Cf. LUNA, C. Una nuova questione di Egidio Romano “De subiecto theologiae”. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, p. 398. Segundo Egidio Romano, Deus é o sujeito da teologia “*sub ratione speciali*”, isto é, considerado sob um ponto de vista determinado, em oposição ao sujeito “*sub ratione absoluta*”, quando é considerado em si e por si. Egidio Romano defende o primeiro modo, razão por que Deus, na teologia, é o sujeito como “*principium nostre restaurationis et consummatio nostre glorificationis*”. Cf. AEGIDIUS ROMANUS, *Quaestio de subiecto theologiae*. In: LUNA, C., *op. cit.*, p. 432, linhas 122-8.

³⁵ Cf. *Ordinatio* prol. p. 3, q. 1-3, p. 105, n. 158: “Ex his dictis respondeo ad secundam questionem. Ad cuius intellectum pono exemplum: homo intelligitur ut animal rationale, ut substantia, ut mansuetum, ut nobilissimum animalium. In primo intelligitur secundum rationem quidditivam propriam, in secundo in communi, in tertio per accidens, in passione, in quarto in respectu ad aliud”.

³⁶ Cf. *Lectura* prol. p. 2, q. 1-3, p. 29, n. 77: “Ad secundam quaestionem dicitur: sicut homo consideratur ut homo, et sic consideratur secundum propriam naturam; et consideratur ut animal, et sic secundum communem intentionem; et consideratur ut mansuetus, et sic secundum rationem accidentalem, quia secundum suam proprietatem; et consideratur ut nobilissimum animalium, et sic sub respectu ad aliud: – sic consideratur etiam Deus”.

³⁷ Cf. Orlando TODISCO, Dio “ut ens infinitum” e “ut haec essentia” oggetto primo della teologia scotista, in: *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti*, p. 615-7; idem, *Lo spirito cristiano della filosofia di Giovanni Duns Scoto*, p. 226-30.

³⁸ *Ord.* prol. n. 158. 164-166; *Lect.* prol. n. 77. 83-85.

humano” (*homo*), primeiro objeto de uma ciência, não é conhecido do modo mais perfeito, quando apreendido em tal relação. O “conhecimento mais perfeito” (*perfectissima notitia*) do primeiro objeto não reside numa relação externa ou com um outro, porque uma “relação” (*respectus*) pressupõe “o conhecimento do absoluto” (*notitiam absoluti*). Sob (d), Deus seria o primeiro objeto da teologia em si das verdades necessárias sob a razão de restaurador, glorificador ou cabeça da igreja.³⁹ Assim, (1.) discuto, de início, o sentido de “relação para fora” e “conhecimento do absoluto”, contraposto àquela – com vínculo especial à teologia em si. Junto com isso, apresenta-se um estrito “conceito por si” do primeiro objeto da ciência, relevante para julgar como o primeiro objeto deve, na razão-definição, ser considerado no conhecimento científico. Será verificado que (2.) a resolução quanto ao tipo de razão-definição que serve ao conhecimento científico é bem explicada pelo recurso lógico a expressões reduplicativas e proposições-*qua* – noções a serem expostas na subdivisão. Depois, (3.) não só a resolução da razão-definição será posta, mas avaliações sobre a natureza e a função lógica de proposições-*qua*, em Scotus, serão tomadas como tópico filosófico próprio, relevando-se, na Conclusão, como o tema da definição e o da lógica das proposições-*qua* interagem.

1. O conceito *per se* do primeiro objeto da ciência

Na teologia em si, a razão de uma relação para fora significa a razão de uma relação de Deus com o ente finito existente fora dele (com as criaturas). Para o entendimento geral de um ente respectivo ou de uma relação, que, de acordo com Scotus, existe em princípio apenas como acidente⁴⁰ e, em si, *relaciona* algo com algo, mas em si não *está relacionada*, é fundamental saber que ela, de sua natureza, pressupõe os relacionados (os *extrema*) independentemente da relação⁴¹ e, no seu “ser-assim”, é determinada pelos seus extremos.⁴² Toda relação natural pressupõe um ente,

³⁹ Cf. *Ordinatio* prol. p. 3, q. 1-3, p. 105-6, n. 158: “Sed perfectissima notitia de homine non potest esse in respectu ad aliud, quia respectus praesupponit notitiam absoluti; (...). – Ita posset poni de Deo aliqua scientia sub ratione respectus ad extra, ut aliqui ponunt sub ratione reparatoris, glorificatoris, vel capitis Ecclesiae; (...)”.

⁴⁰ Cf. BROADIE, A. Scotus on God's relation to the world. *British Journal for the History of Philosophy*, p. 3s. Somente no contexto das relações da (ou a partir da) criação Scotus tem a oportunidade de abandonar “a interpretação tradicional da relação como acidente”; cf. SCHÖNBERGER, R. *Relation als Vergleich*, p. 161s. 173. Cf. também HENNINGER, M. G. *Relations – Medieval theories 1250-1325*, p. 68-97, em que a teoria da relação scotista, tanto com respeito às relações categoriais quanto com respeito às relações transcendentais, é apresentada como fortemente realista.

⁴¹ Cf. *Ordinatio* IV d. 12, q. 1, p. 716, n. 8.

⁴² Cf. *Ordinatio* I d. 30, q. 1-2, p. 176, n. 17; *Ordinatio* prol. p. 3, q. 1-3, p. 138, n. 206.

que, de sua essência, não é um “ente-para-com”, “mas um absoluto”, que porta a e é sujeito da relação.⁴³ O “caráter absoluto” do termo-absoluto significa que ele, por sua vez, “não pode ser ele mesmo mais uma vez determinado relacionalmente”.⁴⁴ (i) Exatamente o absoluto é o “fundamento” (*fundamentum*) da relação (e da correlação) entre (ii) dois *relata*,⁴⁵ que aparecem na proposição como termo-sujeito e termo-predicado,⁴⁶ de modo que (iii) a relação pertence a um (ao *absolutum*) e ordena o outro (o *relativum*), razão pela qual ela é inerente àquele a quem pertence.⁴⁷ O fundamento, os dois termos (relacionados) e a relação resumem o que é requerido para uma relação.⁴⁸

Em toda relação *de Deus* com algum “ente determinado” finito – com todo ente fora dele –, o absoluto é o fundamento da relação, a saber, de uma relação unilateral-assimétrica, como no terceiro dos tipos de relação aristotélicos, a relação “da medida com o medido”:⁴⁹ a essência divina é o fundamento⁵⁰ e o outro ente é o relacionado a Deus.⁵¹ A relação de Deus para com as criaturas é determinada desse modo em função do significado da natureza da essência divina: uma vez que somente a essência de Deus é de si necessária, pertence à perfeição desta essência que ela se relaciona realmente apenas para consigo mesma.⁵² O conhecimento de uma relação de Deus para com as criaturas inclui, por isso mesmo, por meio do conhecimento do absoluto e do fundamento da relação, *um único conceito real*, com base no qual somente é fundamentada a relação em Deus,⁵³ de modo que o “ser assim” da tal relação é definido por um relacionado não-necessário, por

⁴³ Cf. HOLZER, O. Zur Beziehungslehre des Doctor Subtilis Johannes Duns Scotus. *Franziskanische Studien*, p. 26.

⁴⁴ Cf. SCHÖNBERGER, R., *op. cit.*, p. 155. Em toda relação, Scotus aceita, segundo Schönberger, uma relação de pressuposição, para a qual tem de valer “que o pressuposto não pode ser do tipo daquilo que põe esta pressuposição: ele é, neste sentido, isto é, dito ex negativo: absoluto”. Em correspondência a isso, a ordem essencial – na medida em que a ordem é real – entre a relação e o seu absoluto é uma ordem de dependência; cf. *ibidem*, p. 155-6.

⁴⁵ Cf. *Ordinatio* I d. 8, p. 1, q. 3, p. 175-6, n. 54.

⁴⁶ Cf. HOLZER, O., *op. cit.*, p. 26-7.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 27. Cf. *Ordinatio* IV d. 12, q. 1, p. 716, n. 8; *Ordinatio* d. 30, q. 1-2, p. 183. 185, n. 34. 37.

⁴⁸ Cf. WOLTER, A. B. The transcendentals and their function in the metaphysics of Duns Scotus, p. 156.

⁴⁹ Cf. *Ordinatio* I d. 30, q. 1-2, p. 181-2. 196-7, n. 31. 60.

⁵⁰ Cf. *Ordinatio* I d. 8, p. 1, q. 3, p. 176, n. 54.

⁵¹ *Ibidem*, p. 174-5, n. 52.

⁵² Cf. CROSS, R. *Duns Scotus*, p. 48: “Each of these two claims – that everything in God is identical with him, and that God is immutable – entails that nothing external to God can be necessary for anything internal to him. (...) If God were really related to any of his creatures, something in God – his relation to his creatures – would require the existence of something external to him. So God cannot be really related to any of his creatures”.

⁵³ Cf. *Ordinatio* I d. 8, p. 1, q. 3, p. 177, n. 55.

consequente não-real: toda relação de Deus para com as criaturas é, com isso, somente uma *relatio rationis*.⁵⁴

Os motivos da última determinação de toda relação de Deus com as criaturas têm como significado imediato primeiramente que o objeto a ser conhecido, na ciência, seria conhecido sob uma razão – no caso, a de uma *relação* – que sempre pressuporia um conhecimento anterior, a saber, a *notitia absoluti*. Isso, porém, fala contra a perfeição do conhecimento obtido. Em segundo lugar, mostra-se que a relação não-real correspondente, por exemplo, a relação “restaurador” atribuída ao sujeito “Deus”, na teologia em si, como um termo-predicado, não é um conceito real no sentido exposto, portanto não pode ser uma razão real. Mas, é evidente que a razão do primeiro objeto tem de preservar o caráter de realidade da ciência.⁵⁵ Scotus traz, assim, três motivos específicos contra a proposição da razão (d) do primeiro objeto de uma ciência em si de verdades necessárias. Na primeira objeção, Scotus afirma, não de quaisquer, mas das relações de Deus para fora, que elas são “relações de razão” (*respectus rationis*).⁵⁶ O conhecimento científico tem, porém, de ser o conhecimento mais perfeito de um objeto: aquele sob a razão mais perfeita do objeto. A premissa implícita, em *Ord.* prol. n. 158 e n. 164, reza que o conhecimento do objeto sob a razão *real* essencial é superior ao conhecimento sob a razão não-real da relação para fora. No entanto, para os propósitos deste ensaio, mais importa a segunda objeção scotista.

Assim, Scotus rejeita, em segundo lugar, a opinião de que a teologia em si das verdades necessárias trata de Deus sob a razão de uma relação para fora, porque (i) um “absoluto” (*absolutum* ou *conceptus essentiae*)⁵⁷ e (ii) uma “relação” (*respectus* ou *conceptus rationis ad extra*)⁵⁸ não formam “um conceito uno por si” (*aliquem conceptum unum per se*) ou um “sujeito único” (*unum subiectum*).⁵⁹ Fala-se, em *Ord.* prol. n. 165, de “um conceito que agrega” um absoluto e uma relação (*conceptus aggregans ista duo*).⁶⁰

⁵⁴ Cf. Também SCHÖNBERGER, *op. cit.*, p. 158s.

⁵⁵ *Ord.* prol. n. 164; *Lect.* prol. n. 83.

⁵⁶ Cf. *Ordinatio* prol. p. 3, q. 1-3, p. 108, n. 164.

⁵⁷ Cf. *Lectura* prol. p. 2, q. 1-3, p. 31, n. 84: “Praeterea, conceptus rationis ad extra et conceptus essentiae non faciunt unum conceptum per se sed per accidens; (...)”.

⁵⁸ *Lect.* prol. n. 84.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ Cf. *Ordinatio* prol. p. 3, q. 1-3, p. 108, n. 165: “Secundo, quia absolutum et respectus non faciunt aliquem unum conceptum per se; igitur conceptus aggregans ista duo in se est conceptus unus per accidens”. Cf. o segundo argumento da demonstração contrária à opinião de que o primeiro objeto da teologia deve ser conhecido sob uma razão especial em *Reportata parisiensis* prol. q. 1, a. 4, p. 12, n. 42: “Tertio sic: Nihil potest esse primum subiectum primae scientiae de ipso sub aliqua ratione quae non facit

A união de *absolutum* e *respectivum* é chamada por Lychetus de “*aggregatum*” ou “*constitutum*” de termos de gêneros diferentes, o qual, em dimensão ontológica, por causa de *tal composição*, não seria nem um ente absoluto por si, nem um “ente relativo” por si (*ens respectivum*).⁶¹ Esse conceito agregante é um “conceito uno accidental” (*conceptus unus per accidens*) – por exemplo, “Deus como restaurador” ou “Deus restaurador”, “ser humano como o mais nobre dos animais” ou “ser humano mais nobre dos animais”. Afinal, deve-se mencionar que, nas primeiras provas afirmativas à segunda questão principal da Terceira Parte do Prólogo da *Ordinatio*, tomam-se como razões especiais do sujeito/objeto da teologia certas relações, a saber, “restaurador”, “encarnado” e “cabeça da Igreja”.⁶² Mas, quem sobre elas discursa, não fala “do sujeito formal” (*non de formali subiecto*) daquela ciência, porque “restaurador” e “cabeça da Igreja” – na verdade, toda razão realmente distinta da razão de deidade, como as relações de Deus com as criaturas⁶³ – designam, acerca de Deus, “um conceito accidental” (*conceptus per accidens*).⁶⁴ Esses conceitos são “da matéria próxima” (*de materia proxima*) da teologia,⁶⁵ ou, como é dito sobre “Cristo” ou “[Deus] encarnado” e “cabeça da Igreja”, “matéria de consideração semelhante” (*materia consimilis considerationis*).⁶⁶ A matéria próxima da teologia é tratada “mais detalhadamente” na Escritura, por causa da ordem imediata que possui com o fim da teologia, isto é, Deus como esta essência, a “matéria” de todo livro da Escritura Sagrada.⁶⁷

vnum per se cum ipso: huiusmodi sunt omnes rationes quae assignantur: igitur, &c.". Em seu terceiro contra-argumento, PETRUS DE AQUILA, *Quaestiones in 4 libros sententiarum*, in corp., afirma que, de um *absolutum* e um *respectivum*, não é possível formar um conceito *per se*.

⁶¹ Cf. LYCHETUS, F., *op. cit.*, p. 84, n. 7: "(...): sed absolutum, & respectivum faciunt tantum vnum per se: sequeretur, quod constitutum non esset, nec ens absolutum, nec ens respectivum per se. Patet, quia constitutum dependet in esse a partibus constituentibus: si enim esset absolutum, ergo respectus esset de essentia absoluti; si etiam esset respectivum, ergo absolutum esset de essentia respectivi, & sic non esset, nec absolutum, nec respectivum, ergo Theologia in se non est de Deo sub ratione alicuius respectus".

⁶² *Ord. prol.* n. 133-134.

⁶³ Cf. acima, nesta mesma seção.

⁶⁴ Cf. *Lectura prol.* p. 2, q. 1-3, p. 34, n. 96: "(...), quia dicunt conceptum per accidens, et de utroque per se potest esse scientia, et illa prior". Cf. também *Reportatio parisiensis* I A prol. q. 1, a. 4: "Tertio sic: nihil potest primum subiectum primae scientiae de ipso sub aliqua ratione quae non facit unum per se cum ipso; sed huiusmodi sunt omnes rationes quae assignantur aliae a ratione deitatis; ergo &c. Minor patet, quia quaelibet talis ratio, si esset realiter distincta, esset realiter accidens illi cui assignatur illa ratio".

⁶⁵ *Ord. prol.* n. 192.

⁶⁶ Cf. *Lectura prol.* p. 2, q. 1-3, p. 24, n. 59: "Item, Cassiodorus *Super Psalmos* dicit quod "Christus" etc.". Cf. *ibidem*, p. 34, n. 96: "Nec etiam Christus et membra eius sunt primum subiectum, sed materia consimilis considerationis; aliter unus contradiceret alteri".

⁶⁷ Cf. *Ordinatio prol.* p. 3, q. 1-3, p. 129, n. 192: "Ad primum argumentum secundae quaestionis, quando arguitur per Hugonem et Cassiodorum, dicitur quod loquuntur hic non de formali subiecto sed de materia

Formam-se, com isso, duas estruturas conceituais, tal que uma *não é* o resultado da união de um absoluto e de uma relação, e a outra *é* o resultado da união de ambos: (i) um conceito uno por si, que *não liga* um *absolutum* e um *respectus*; (ii) um conceito uno accidental, que *liga* um *absolutum* e um *respectus*, isto é, um *absolutum* e uma relação para fora, que é acrescentada acidentalmente à essência ou “ocorre” (*accidit*)⁶⁸ a ela. A diferença entre ambas as estruturas conceituais também diz respeito à diferença entre as definições gerais das ciências, que se voltam aos seus objetos sob um ou outro dos dois conceitos:

(1) Nenhuma “ciência primeira” (*scientia prima*) se relaciona com um conceito uno accidental, isto é, com o seu objeto sob essa definição ou esse conceito. A ciência de um conceito uno accidental pressupõe outras ciências,⁶⁹ que, a cada vez, tratam *separadamente* de uma parte do conceito accidental agregante, a saber, do *absolutum* e do *respectus*. Assim, a ciência do objeto “ser humano branco”⁷⁰ pressuporia tanto a ciência do ser humano quanto a da brancura.⁷¹ Uma ciência primeira não pressupõe, em princípio, nenhuma outra: ela trata de um “sujeito” uno por si. Em *Lect. prol.* n. 84, afirma-se que *ou a essência ou a relação forma um sujeito uno*⁷² – isto é, um *conceptus unus per se*, em *Ord. prol.* n. 165.

(2) A diferença entre uma *scientia prima* e uma que se relaciona com o seu objeto sob um conceito uno accidental consiste, pela última explicação, numa diferença entre *scientia prima* e *scientia subalternata*. A ciência que se relaciona com o seu primeiro objeto sob um conceito uno accidental é uma

proxima de qua diffusius tractatur in Scriptura, propter ordinem immediatorem quem habent ad finem”. Cf. *Ordinatio prol.* p. 3, q. 1-3, p. 122, n. 181: “Aliter: materia cuiuslibet libri est Deus, de quo ibi narratur quomodo genus humanum gubernaverit: (...)”.

⁶⁸ SONDAG, G. *Commentaire Continu*. In: DUNS SCOT, J. *La théologie comme science pratique (Prologue de la Lectura)*, p. 68, destaca o significado de “*accidere*”.

⁶⁹ Cf. *Ordinatio prol.* p. 3, q. 1-3, p. 108-9, n. 165: “Nulla scientia prima est de conceptu uno per accidens, quia talis praesupponit scientias de utraque parte; (...)”.

⁷⁰ “Branco” é, sem dúvida, predicado acidentalmente de “ser humano”, ainda que não seja um termo ou conceito relacional, como “o mais nobre dos animais”. De qualquer modo, “ser humano branco” cumpre o objetivo de explicar, para a teologia em si, o que seria um conceito uno accidental que pressupõe dois outros conceitos, uma vez que todas as relações externas de Deus (relações com as criaturas) são termos ou conceitos predicados dele de modo accidental.

⁷¹ Cf. LYCHETUS, F., *op. cit.*, p. 84, n. 7: “(...): vt si de homine albo esset scientia, tunc illa scientia praesupponeret vnam, quae esset de homine: & aliam quae esset de albedine: sic in proposito”.

⁷² Cf. *Lectura prol.* p. 2, q. 1-3, p. 31, n. 84-85: “(...): sed nulla scientia prima habet conceptum per accidens pro primo obiecto, quia tantum scientia subalternata est huiusmodi (et ideo omnis scientia subalternata subalternatur duabus scientiis); igitur essentia cum respectu non faciunt unum subiectum, sed vel essentia tantum vel respectus: si primum, habetur propositum; si secundum, – tunc erit scientia rationis. Praeterea, conceptus absolutus est prior conceptu respectivo; si igitur theologia esset de Deo sub respectu, esset alia prior de Deo absolute”.

ciência subordinada. Ela é subordinada a cada uma das ciências dos dois termos diferentes do conceito uno accidental: é *subordinada* porque *pressupõe* as ciências de ambos os termos do conceito definitório do seu objeto.⁷³ Parece-me correto afirmar que uma “ciência subordinada”, aqui, é basicamente um conhecimento que, sendo de um conteúdo accidental, naturalmente pressupõe outros conhecimentos. Trata-se de subordinação por accidentalidade e mera pressuposição. Não está em questão uma ciência constitutivamente subordinada, como uma “ciência intermediária”, que, tratando de objetos físico-naturais, requer premissas de uma ciência matemática e pressupõe o conhecimento empírico – tome-se como exemplo a óptica subordinada à geometria.⁷⁴ Assim, se em geral Scotus anota duas condições necessárias à ciência subordinada,⁷⁵ a saber, que, na ciência subordinada, o sujeito/objeto é considerado na medida em que está sob o sujeito/objeto da ciência subordinante, seguindo-se disso que (i) a ciência subordinada é menos geral e que, ao seu sujeito/objeto, deve ser acrescentada uma diferença accidental,⁷⁶ e que (ii) a ciência subordinada toma os seus princípios, ou ao menos uma das suas premissas, da ciência subordinante,⁷⁷ ambas valeriam para “ciência subordinada” em *Ord. prol.* 165 diretamente, mas exigindo uma interpretação diferente. (i’) O objeto “ser humano branco” é, sim, menos geral que “ser humano”, e (ii’) os princípios de tal conhecimento teriam de ser montados a partir dos conceitos definitórios de “ser humano” e “brancura” – por conseguinte, de *premissas* de *dois* outros hábitos científicos.

É notório, pois, que, se a teologia em si se relacionasse com o seu objeto sob um conceito uno accidental, então teriam de existir duas outras ciências anteriores a ela, a saber, as que se relacionariam com o seu primeiro objeto sob um *conceito uno por si*. De qualquer modo, haveria apenas uma que se relacionaria com o primeiro objeto sob um *conceito absoluto* ou *essencial*. A consequência para a determinação do conhecimento de uma ciência em si – como a teologia em si – não seria, contudo, aceitável, pois uma ciência em si, então, não possibilitaria o conhecimento mais perfeito do

⁷³ Cf. *Ordinatio* prol. p. 3, q. 1-3, p. 109, n. 165: “(…); et ideo si scientia subalternata sit de aliquo uno per accidens, praesupponit duas scientias tractantes de partibus illius totius separatim. Igitur si theologia esset de tali uno per accidens, posset esse alia prior ea, quae esset de conceptu uno per se”.

⁷⁴ Cf. PICH, R. H. Subordinação das ciências e conhecimento experimental: um estudo sobre a recepção do método científico de Alhazen em Duns Scotus. In: DE BONI, L. A. e PICH R. H. (orgs.), *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente Medieval*, p. 573-86.

⁷⁵ Cf. LYCHETUS, F., *op. cit.*, p. 108, n. 1. Cf. também *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis* I q. 9, p. 175, n. 40.

⁷⁶ *Idem*, p. 108, n. 1.

⁷⁷ *Ibidem*.

primeiro objeto respectivo,⁷⁸ mas o pressuporia. A teologia *em si*, por definição, não pressupõe nenhuma outra ciência do seu objeto, visto ser concebida como a ciência *primeira*, daí *mais perfeita*, de Deus⁷⁹ – que, naturalmente, obtém conhecimento do seu objeto sob a primazia do categórico-essencial, face ao caráter secundário do categórico-acidental. Nesses termos, é correto afirmar – de maneira a ser ainda precisada; cf. *Lect.* prol. n. 84 e *Ord.* prol. n. 165⁸⁰ – que a teologia em si se relaciona com o seu objeto primeiro sob um conceito uno *definitório-essencial*.

Para que um hábito seja, pois, uma “ciência primeira”, basta, *estritamente*, que se relacione com o primeiro sujeito/objeto como com um sujeito ou conceito uno por si, a saber, com um conceito que une um *absolutum* e um *absolutum* (expressões minhas). Creio que essa idéia está presente implicitamente em *Ord.* prol. n. 165, dado que o ponto em discussão, ali, é a *ratio* própria do primeiro objeto da ciência. “Conceito uno por si” é somente uma outra maneira de dizer que uma ciência em si só pode preservar (i) a sua unidade objetiva (qual é o seu objeto próprio e quais são os conteúdos e as proposições que pertencem a ela) e, daí, dado que não é subordinada a nenhuma outra ciência, (ii) a perfeição do seu conhecimento se ela se relaciona com determinada natureza cognoscível sob um conceito essencial-definitório ou ao menos sob um conceito como-que essencial-definitório:⁸¹ ambos os momentos estão incluídos na forma lógica do conceito-sujeito uno por si – por exemplo, no conceito “ser humano como animal racional” –, mas não na forma lógica do conceito uno acidental – por exemplo, no conceito “ser humano como brando”, “ser humano como risível”, “ser humano como o mais nobre dos animais”, etc. O que é um conceito uno por si, por que e como ele cumpre o papel de justificar certo tipo de *ratio* ou definição do primeiro objeto, para o conhecimento científico estrito, pode ser ratificado e analisado pelo recurso a expressões-*qua* e a proposições-*qua*. Isso começa a ser explicitado.

Essa interpretação do sentido do segundo argumento contra a consideração do primeiro objeto sob a razão de uma relação para fora é reforçada por meio de um exemplo em *Ord.* prol. p. 3, de acordo com o qual o objeto de uma ciência em si não deve, de igual modo, ser conhecido sob uma estrutura conceitual *que pressupõe outros conceitos*. O exemplo se

⁷⁸ Cf. acima na Introdução.

⁷⁹ Há formas de expôr que uma ciência, que se relaciona com o seu primeiro objeto sob um conceito acidental, é uma “ciência de razão” (*scientia rationis*) e carece da perfeição de uma ciência real. Cf. acima, nesta seção, e *Lect.* prol. n. 84.

⁸⁰ Cf. abaixo sob 2 e 3.

⁸¹ Cf. acima na Introdução.

encontra na resposta à pergunta por que Cristo não pode ser o primeiro sujeito/objeto da teologia – em que, deve ser reconhecido, a pergunta pelo primeiro sujeito/objeto é ainda respectiva ao que se poderia denominar “*obiectum formale quod*” da teologia, não à definição do sujeito/objeto ou ao “*obiectum formale quo*”.⁸² Assim, Scotus argumenta, em *Ord.* prol. n. 175-176, acerca do sujeito/objeto da medicina e das suas propriedades, propriedades essas que devem ser tratadas na ciência da medicina:

(1) Se, na ciência da medicina, o corpo humano é o primeiro sujeito/objeto, a partir do qual, como propriedades, fossem tratadas a saúde e a doença (segundo FÄH, muitas propriedades são atribuídas ao sujeito/objeto a modo de ou-ou:⁸³ o corpo vivo é ou saudável ou doente; o número é ou par ou ímpar; o ente é ou simples ou composto, etc.);

(2) Se os tipos de corpo humano fossem os corpos “misturados” dessa ou daquela maneira, como, a título de exemplo, o corpo sanguíneo e o corpo fleumático;

(3) Ainda assim, “este todo” (*hoc totum*), como o corpo saudável-sanguíneo, não seria, ali, o primeiro sujeito. O primeiro sujeito da medicina é somente o corpo humano.⁸⁴

O corpo saudável-sanguíneo, isto é, um conceito mais complexo que o conceito de corpo, não é, por causa dos seguintes motivos, o primeiro sujeito da ciência da medicina:

(1) Inicialmente, o todo considerado, “corpo saudável-sanguíneo”, não pode ser o primeiro sujeito da ciência da medicina, porque aquele é “por demais particular” (*nimis particulare*). O particular, na medicina, *como sujeito*, é menos adequado que o geral.⁸⁵

(2) Em segundo lugar, o mesmo todo não pode ser o primeiro sujeito/objeto da medicina, porque ele inclui uma propriedade que *deve ser demonstrada ou considerada* do sujeito/objeto “corpo” – isto é, a propriedade “saúde” (ou mesmo a propriedade “sanguíneo”). Uma propriedade *como essa*, porém, não pode ser a “razão/definição do sujeito” (*ratio subiecti*),

⁸² Cf. PICH, R. H. Der Begriff der wissenschaftlichen Erkenntnis nach Johannes Duns Scotus, Capítulo II, sob 2.2.4.3.

⁸³ Cf. FÄH, H. L. Johannes Duns Scotus: Gegenstand und Wissenschaftscharakter der Theologie (Ordinatio, prol., pars 3 et 4 [prol., q. 3 et q. 1-5 lat.] – lateinisch und deutsch, mit Erklärungen, op. cit., p. 210, Nota 56a.

⁸⁴ Cf. *Ordinatio* prol. p. 3, q. 1-3, p. 118, n. 175: “Videtur igitur dicendum quod sicut si in medicina corpus humanum sit primum subiectum de quo consideretur ibi ut passio sanitas et infirmitas: si species corporis humani essent corpus sic mixtum et sic, puta corpus sanguineum et corpus phlegmaticum, etc., hoc totum, corpus sanguineum-sanum, non esset ibi primum subiectum, (...)”.

⁸⁵ Cf. LYCHETUS, F., *op. cit.*, p. 92, n. 3: “Si enim hoc totum, *Corpus sanguineum sanum*, ponatur subiectum adaequatum in medicina, tunc particulare esset subiectum magis adaequatum, quam commune corpus”.

“porque o sujeito enquanto é sujeito” (*quia subiectum ut subiectum est*) é naturalmente anterior a uma propriedade como essa – nem essencial, nem necessária. Com isso, parece ser dito que, na estrutura conceitual complexa que determina o sujeito/objeto de uma ciência – e, ao mesmo tempo, cf. *Ord. prol.* n. 165, a definição do sujeito/objeto de uma ciência –, podem estar incluídas somente a determinação conceitual do sujeito/objeto e a sua razão formal,⁸⁶ isto é, “o sujeito enquanto sujeito”, pois (i) a determinação conceitual do sujeito/objeto e (ii) a razão/definição formal do sujeito/objeto são anteriores a todo outro conhecimento conceitual possível na ciência. Estivesse, ainda, uma propriedade incluída em tal estrutura conceitual como razão/definição formal, seguir-se-ia, então, o absurdo de que a propriedade seria, por natureza, anterior a si mesma.⁸⁷

A expressão “*subiectum ut subiectum est*”, neste último caso, parece, pois, significar, como um tipo de “conceito uno por si”,⁸⁸ um certo modo de falar do primeiro sujeito/objeto sob a sua razão/definição formal. Por esse motivo, em tais casos, o “sujeito” a ser determinado sempre significa o “sujeito sob a sua razão formal” a ser determinado, isto é, o “sujeito” tal como numa proposição definitória ou como-que definitória. No entanto, é o caso que o sujeito/objeto é expresso logicamente através daquela estrutura conceitual complexa, então é possível que já se predique dele, numa proposição-*qua*, uma propriedade posterior, segundo a natureza, à determinação conceitual do sujeito/objeto e à razão/definição formal. Por isso, é momento de explorar o recurso lógico das expressões e das proposições-*qua*, com o intuito de detalhar a natureza da definição do objeto científico.

⁸⁶ Que o conceito do sujeito/objeto e o conceito da definição são dois conceitos diferentes, cf. acima na Introdução.

⁸⁷ Cf. FÄH, H. L., *op. cit.*, p. 210, Nota 56c. A “propriedade” figuraria duas vezes, primeiro como “conteúdo parcial” do sujeito/objeto e, depois, como “propriedade” a ser demonstrada do primeiro sujeito/objeto da ciência. Cf. Franciscus Lychetus, F., *op. cit.*, p. 92, n. 3: “Tum etiam, quia tale includit aliquam passionem demonstrandam de corpore: quae non potest esse ratio subiecti. Patet, quia sicut subiectum est prius natura passione, ita ratio formalis subiecti erit prior natura: si ergo passio poneretur ratio formalis subiecti: tunc idem esset prius seipso: (...)”. Cf. *Ordinatio prol.* p. 3, q. 1-3, p. 118, n. 175: “(...), tum quia nimis particulare, tum quia includit passionem considerandam de subiecto, quae non potest esse ratio subiecti, quia subiectum ut subiectum est est prius naturaliter eius passione, et ita passio esset prior se ipsa”.

⁸⁸ *Ord. prol.* n. 165.

2. Proposições-*qua* e razão formal quidditiva

Os estudos de Allan Bäck sobre a reduplicação em Aristóteles e a interpretação das teorias lógicas de qualificação correspondentes nos filósofos medievais oferecem uma visão geral da natureza e dos usos de “proposições-*qua*”.⁸⁹ O ambiente natural disso é a teoria formal do silogismo, sobretudo em *Primeiros analíticos* I, 38,⁹⁰ onde proposições-*qua* formam um tipo lógico específico e as suas propriedades silogísticas são analisadas. Uma proposição-*qua* contém uma expressão “qualificante” da relação do predicado com o sujeito, tal como expressões “reduplicativas” o fariam – em latim, “*inquantum*”, “*ut*”, “*qua*”, “*secundum quod*”, etc., amplamente usadas por Scotus –, designando, de início, uma classe gramatical de proposições sob a forma “*S é P qua M*”.⁹¹ É, porém, a análise delas que permite ver o seu significado lógico, para o qual, ao menos em Aristóteles, parece haver um tipo essencial e um tipo accidental de tais proposições.⁹² Assim, considerando uma conclusão silogística da forma “*S é P qua M*”, como deveriam ser construídas as premissas da mesma? É preciso saber associar com correção a expressão-*qua* aos termos nas premissas. Em princípio, o termo *M*, que difere dos demais termos *S* e *P*, é o médio e está na frase-*qua* lembrando que algum termo é “repetido” ou “reduplicado” nas premissas.⁹³

Para chegar à simbolização correta (e ao entendimento) de uma proposição-*qua* aristotélica, são revistos os traços lógicos que ela possui. Primeiro, o termo *M* deve ter uma relação direta com os termos *S* e *P*, em que, mesmo sendo parte do predicado para o propósito de achar as premissas, refere-se, cuidando a expressão-*qua*, gramaticalmente ao sujeito. Em segundo lugar, visto que a expressão-*qua* é um tipo de predicação suplementar, que não muda o valor de verdade do que seria a proposição sem a qualificação, julga-se que a inferência de “*S é P qua M*” para “*S é P*” é válida. Em terceiro lugar, haja vista que uma proposição-*qua* é uma conclusão silogística, o predicado adicional *M* parece ser um termo geral para o termo médio do

⁸⁹ Cf. BÄCK, A. Syllogisms with reduplication in Aristotle. *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 1982, p. 453-8; *idem*, *On reduplication. Logical theories of qualification*, 1996.

⁹⁰ Sobre as demais fontes aristotélicas para a análise da lógica de proposições-*qua*, a saber, *Metafísica V*, 18 e *Segundos analíticos* I, 1-4 (fonte principal para a análise de “*qua*” na lógica medieval), cf. VAN RIJEN, J. Some Medieval analyses of the logic of ‘*qua*’. In: JACOBI, K. (Hrsg.), *Argumentationstheorie*, p. 467-70; BÄCK, A. *On reduplication*, p. 3-53.

⁹¹ Cf. BÄCK, A. *On reduplication*, p. 1.

⁹² *Ibidem*, p. 2. 3-53.

⁹³ Cf. BÄCK, A. Syllogisms with reduplication in Aristotle, p. 453-4.

silogismo. Por último, desta condição de generalidade imediata, sugere-se que, se “ $S \text{ é } P \text{ qua } M$ ” é verdadeiro, então “ $S \text{ é } M$ ” é verdadeiro”.⁹⁴

Assim, parece ser correto dizer que, ao se asserir que $S \text{ é } P \text{ qua } M$, reivindica-se que predicar P de S (i) se liga ao fato de S ser M , sendo M uma “propriedade” de S , e de (ii) haver uma relação de M e P , isto é, P é dito de M , dando razões para predicar P de S . “ $S \text{ é } P \text{ qua } M$ ” asserir que $S \text{ é } P$, dado que $S \text{ é } M$, e $M \text{ é } P$. Por isso, a proposição “ $S \text{ é } P \text{ qua } M$ ” (em *Primeiros analíticos* I, 38) é, na verdade, “um silogismo condensado”. Afinal, ela, analisada, acarreta justamente as premissas, “ $S \text{ é } M$ ” e “ $M \text{ é } P$ ”, bem como a conclusão “ $S \text{ é } P$ ”. Notadamente, M é o termo médio no silogismo construído, e é diferente de S , o termo maior. No exemplo conhecido, então, “A justiça é conhecida, *enquanto* é boa” corresponde a “O que é bom é conhecido; A justiça é boa; Logo, a justiça é conhecida”.⁹⁵ Que a semelhança entre o termo médio e o predicado adicional de uma proposição-*qua* é manifesta, ratifica-se com a construção de um silogismo *Barbara*, resumido na asserção de que só é verdadeiro que “ C (isósceles) é A (dois ângulos retos)” “*em virtude de B* (triângulo)”: $C \text{ é } A \text{ qua}$ (por C ser) B .⁹⁶ A congruência entre a estrutura de um silogismo e a de uma proposição-*qua* é tão evidente que BÄCK simboliza esse tipo lógico (essencial) de proposição-*qua* deste modo: Todo $S \text{ é } P \text{ qua } M$ sse (x) (($Sx \supset Mx$) \wedge ($Mx \supset Px$)).⁹⁷

Aristóteles parece discutir esse tipo de proposições-*qua* em outros textos, ainda que dúvidas surjam no uso de *kath’hauto* (*per se*) no caso de proposições-*qua* da forma “ $S \text{ é } P \text{ qua } S$ ”. Bäck, mais uma vez, argumenta a favor da consistência dessas distinções, julgando que Aristóteles conhece um tipo “geral” e um “restritivo” dessas proposições-*qua* essenciais. Há, particularmente, certos refinamentos para que essas proposições sejam tomadas essencial e “cientificamente”, não em meros silogismos, mas naqueles apodícticos, possuindo, pois, médios demonstrativos como “causas”, ou ao menos “razões”, para algo ser predicado do sujeito na conclusão.⁹⁸ Em geral, condições do médio científico são satisfeitas em muitas proposições-*qua* essenciais verdadeiras, na típica relação de inclusão de classe.⁹⁹ Em resumo, (i) uma proposição “ $S \text{ é } P \text{ qua } S$ ”, como “A linha *qua* linha é a

⁹⁴ *Ibidem*, p. 453; *idem*, *On reduplication*, p. 24.

⁹⁵ Cf. BÄCK, A. *Syllogisms with reduplication in Aristotle*, *op. cit.*, p. 453-4; *idem*, *On reduplication*, p. 24-5.

⁹⁶ Cf. *Ibidem*, 25s. *Segundos analíticos* 73b29-30-74a3-4.

⁹⁷ Cf. BÄCK, A. *Syllogisms with reduplication in Aristotle*, p. 455-6. Cf. *idem*, *On reduplication*, p. 24.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 28.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 29-31. Sobre o preenchimento dessas condições, cf. abaixo, nesta seção, na avaliação do uso da técnica de proposições-*qua* para o entendimento da natureza e da função lógica do termo médio e definitorio da *scientia*.

distância mais curta entre dois pontos”, assevera primeiramente que “linha” tem tal propriedade em virtude de propriedades peculiares à “linha”: em virtude de propriedades que nem pertencem a outro sujeito mais geral, nem requerem, para a prova de sua atribuição, propriedades diferentes daquelas dadas ou derivadas da definição de “linha”.¹⁰⁰ Noutro caso, (ii) uma proposição “ $S \text{ é } P \text{ qua } S$ ” essencial é tal que a frase-*qua* meramente oferece uma razão por que o predicado é afirmado do sujeito, em que é (de novo) o termo M que provê o médio num silogismo cuja conclusão é “ $S \text{ é } P$ ”. Em (i), tem-se sentido “peculiar” de “ $S \text{ é } P \text{ qua } S$ ”; em (ii), tem-se sentido comum a todas as proposições-*qua* essenciais – julgo que mesmo àquelas que Bäck chama de “essenciais restritivas”, em que os M e P seriam conceitos universais comensurados.¹⁰¹ M “é imediatamente geral” a P , e P “é imediatamente geral” a M , de maneira que “Todo $S \text{ é } P \text{ qua } M$ sse (x) (($Sx \supset Mx$) \wedge ($Mx \equiv Px$)).¹⁰² De qualquer modo, aqui o propósito pode ser também construir silogismos (científicos), com a especificação de algum sentido de comensurabilidade universal do termo médio, sendo ele verdadeiro *kath’hauto* ou *per se* do sujeito da demonstração.¹⁰³

O tópico das proposições-*qua* é, em si, muito mais amplo e inclui outros tipos proposicionais. Não se está tematizando, por exemplo, proposições-*qua* em termos de proposições *per se* – como “A pertence a B *per se*”¹⁰⁴ –, sejam elas *per se primo modo* ou *per se secundo modo*,¹⁰⁵ que são *centrais* para classificar o ponto inicial do conhecimento científico de objetos. O presente objetivo é notar que proposições-*qua* essenciais são usadas na determinação do médio científico, pois elucidam a sua natureza e função. Assim, em toda ciência, uma proposição como “o ser humano como ser humano é brando” ou “o ser humano como animal racional é brando” pode ser entendida como uma proposição-*qua* científico-reduplicativa, na qual o conetivo *qua* (ou *ut, inquantum, secundum quod*, etc.) (i) qualifica o sujeito e (ii) designa o motivo formal por que o predicado – como na conclusão demonstrada – é inerente ao sujeito.¹⁰⁶ Já a partir do contexto de *Quodlibet* q. 3 n. 7-8, Bäck descreve corretamente que, segundo Scotus –

¹⁰⁰ Cf. Allan BÄCK, *On reduplication*, p. 37.

¹⁰¹ Um “universal comensurado é algo que é verdadeiro de toda instância do sujeito, e é verdadeiro dele *kath’hauto*”; cf. *ibidem*, p. 33.

¹⁰² *Ibidem*, p. 47s.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 37-8.

¹⁰⁴ Cf. VAN RIJEN, J., *op. cit.*, p. 469-70. *Segundos analíticos* I, 4-6 é, segundo o autor, o *locus classicus* para a concepção aristotélica da lógica de *qua*.

¹⁰⁵ Cf. PICH, R. H. *Der Begriff der wissenschaftlichen Erkenntnis nach Johannes Duns Scotus*, Capítulo I, sob 1.5.2.1, 1.5.2.2 e 1.5.2.3.

¹⁰⁶ Cf. BÄCK, A. *On reduplication*, p. 230-1. 344.

que, naturalmente, conhece e usa a lógica de *qua* –, uma proposição-*qua* científica pode ser assim formalizada: “*S é P qua M* (reduplicativamente) sse: *S é P*, e *S é M*, e todos os *M* são *P*, e ser-*M* é a causa de ser-*P*”.¹⁰⁷ Além disso, a proposição-*qua* “o ser humano como animal racional é brando”, tomada reduplicativamente, implica a consequência (a conclusão) “todo ser humano é brando”.¹⁰⁸

Assim, é natural que, também no contexto *ora analisado*, seja pensada a proposição-*qua* na análise do médio próprio do saber científico. Scotus usa expressões reduplicativas para explicar como ele é encontrado, mesmo que não “formule” explicitamente proposições-*qua* completas, mas *dê a entender* que são construídas a partir de um *conceptus unus per se* ou da *ratio subiecti* adequada: “*subiectum ut subiectum est...*”. Não é, em absoluto, estranho que a expressão-*qua* apareça diretamente ligada ao termo maior ou sujeito da conclusão,¹⁰⁹ e é manifesto que o conceito complexo deveria ser seguido por todos os predicados que, na ciência, podem ser ditos do sujeito/objeto *por causa do médio* contido na expressão-*qua* “*ut subiectum*”. Ora, o médio, como em proposições-*qua* científicas “completas”, é essencial e explica o que pode ser conhecido do objeto, em conclusões, seja se a forma é – cf. acima – (a) “*S é P qua M*” (“o ser humano é brando enquanto animal racional”) ou (b) “*S é P qua S*” (“o ser humano é brando enquanto ser humano”). *É nos termos de tais proposições-qua essenciais e científicas que a “definição essencial” ou o “termo médio” tem de ser determinado*, mostrando-se *por que* (i) as conclusões seguintes teriam só assim a sua explicação essencial e *como* (ii) tais conclusões pertenceriam, essencialmente, a uma ciência do necessário. Com a descrição de uma proposição-*qua* científico-reduplicativa, aclara-se, em toda ciência, o sentido do papel lógico de operadores de reduplicação no conceito complexo que está pela *ratio subiecti*. Para analisar uma outra forma

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 231.

¹⁰⁸ Cf. *Quaestiones quodlibetales* q. 3, p. 75, n. 7: “Quantum autem ad Logicam ista propositio: *relatio comparata ad essentiam, est res, videtur distinguenda, quia ista, in quantum, vel secundum quod, vel ut, dupliciter accipiuntur: aliquando enim (...): aliquando etiam non solum hoc, sed proprie important causalitatem respectu inhaerentiae praedicati. Exemplum, (...): nec tamen ibi hoc, quod est, secundum quod est in potentia, notat causam inhaerentiae praedicati, quia quando sic accipitur, infert vniuersalem secundum Philosophum I. Priorum, vt iustitia est bonum secundum quod bonum, sequitur secundum ipsum, ergo iustitia est omne bonum, & planius a parte subiecti, vt si homo secundum quod rationale, intelligit, sequitur, quod omne rationale intelligit. Hoc modo etiam, quando idem ponitur determinatio suiipsius mediante hac dictione in quantum”. Cf. *ibidem*, n. 8: “(...): in alio sensu notatur, quod relatio reduplicati sit ratio inhaerentiae praedicati cum subiecto. (...): secundo modo, homo secundum quod homo est rationalis: quia quod consequitur reduplicationem, est ratio inhaerentiae praedicati: & etiam concedi potest quod homo secundum quod homo, est risibilis: & sic ibi causa inhaerentiae in secundo modo dicendi per se”. Neste mesmo texto, BÄCK, A. *On reduplication*, p. 342-3, diferencia ainda dois tipos de proposições-*qua* reduplicativas, a saber, o tipo “precisante” e o tipo “causal-precisante”.*

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 31.

de proposição-*qua*, em Scotus, relevante, semelhantemente, para o contexto das proposições científicas, convém descrever ainda novas informações.¹¹⁰

As hipóteses acima podem ser ratificadas em análises seguintes da “razão” do primeiro objeto de uma ciência. Para tanto, termino ainda de explorar a idéia de que “corpo saudável-sangüíneo”, em *Ord. prol. n. 175*, é comparável ao “conceito uno acidental”, em *Ord. prol. n. 165*. Isso é afirmado implicitamente por Scotus, quando põe a possibilidade de *uma determinada ciência da medicina* tratar de um sujeito/objeto – a saber, o corpo saudável-sangüíneo – particular e acidental.¹¹¹ De um sujeito/objeto da ciência da medicina trata, sem dúvida, uma certa ciência da medicina, *na medida em que* considera um conceito particular e acidental. Mas, seria impossível que essa ciência da medicina fosse a *prima scientia* do corpo humano. A “medicina primeira” seria anterior àquela que se relaciona com o corpo saudável-sangüíneo como com o “primeiro” sujeito/objeto; ora, rigorosamente, é possível pensar em três formas de ciência da medicina anteriores àquela:

(1) A que trata do corpo humano “em comum” (*in communi*), porque o corpo humano “em comum” possui propriedades conhecíveis de si “por razão comum” (*per rationem communem*), na medida em que “corpo humano” é anterior a conceitos inferiores;

(2) A que trata do corpo sangüíneo, cuja “razão” (*ratio*) é, segundo a natureza, anterior ao corpo saudável-sangüíneo, motivo pelo qual essa razão, segundo a natureza, contém virtualmente antes – que o corpo saudável-sangüíneo – algumas propriedades;

(3) A que trata do corpo saudável, cuja “razão” (*ratio*) é, segundo a natureza, anterior ao corpo saudável-sangüíneo, motivo pelo qual essa razão, segundo a natureza, contém virtualmente antes – que o corpo saudável-sangüíneo – algumas propriedades.¹¹²

Inquirindo-se, então, se o primeiro sujeito/objeto da teologia em si das verdades necessárias *seria* uma estrutura conceitual complexa comparável a “corpo saudável-sangüíneo”, é possível conferir, em *Ord. prol. n. 175-176*,

¹¹⁰ Cf. abaixo sob 3.

¹¹¹ “Conceito particular” e “conceito acidental” não são formalmente o mesmo, mas, aqui, justapõem-se. Cf. acima sob 1.

¹¹² Cf. *Ordinatio* prol. p. 3, q. 1-3, p. 118, n. 175: “Immo si qua esset de isto, alla posset esse prior: sive de corpore hominis in communi, quia ipsum in communi habet quasdam passiones cognoscibiles de ipso per rationem communem, ut est prior inferioribus; sive de corpore sanguineo, cuius ratio naturaliter est prior sanguineo-sano, et ista ratio prior virtualiter continet aliquas passiones; sive de corpore hominis sano, quia eius ratio praecedat corpus sanguineum-sanum”. Obviamente, portanto, tanto a razão/definição de “corpo sangüíneo” quanto a razão/definição de “corpo saudável” são, segundo a natureza, anteriores à razão/definição de “corpo saudável-sangüíneo”, a qual pressupõe aquelas duas.

uma abordagem direta de Scotus. Tomando-se que “Cristo” é, na teologia, “Palavra-ser humano” – na união hipostática da natureza divina e da humana na segunda Pessoa da Trindade, a Pessoa da “Palavra”¹¹³ –, então, se *uma certa* teologia se relacionasse com o sujeito/objeto complexo “Cristo como Palavra-ser humano” (minhas expressões) como com o primeiro sujeito/objeto, mostrar-se-ia que aquela estrutura conceitual complexa, *como* conceito particular e acidental, *seria* correspondente a “corpo saudável-sangüíneo”, na ciência da medicina.¹¹⁴ E, na teologia em si das verdades necessárias, *semelhantermente*, tal sujeito complexo *não poderia* ser o primeiro sujeito/objeto. Afinal, todo conhecimento de Cristo “Palavra-ser humano”, como suposto “primeiro” sujeito/objeto, pressupõe ao menos um outro conhecimento, a saber, o conhecimento científico de Cristo como “Palavra” – da Palavra *absolute*, não da Palavra encarnada¹¹⁵ –, *se* determinações quaisquer são inerentes ao sujeito/objeto “Cristo” *qua* “Cristo”, “pela razão” (*per rationem*) “segundo a qual” (*qua*) Cristo é a Palavra divina.¹¹⁶ A ciência da Palavra divina é cognoscível antes da de “Cristo como Palavra-ser humano”. E, aqui, conhecer algo de “Cristo *qua* Cristo”, assim como estou formulando, a partir de *Ord. prol. n. 175*, seria o mesmo que conhecer “Cristo *qua* Palavra divina”: ambas as expressões-*qua*, ali, ligar-se-iam ao sujeito de uma proposição-*qua* a modo de conclusão silogística, explicando *por que* do sujeito, pelo médio, certa propriedade é predicada.

Para ser exato, quanto ao conhecimento teológico, é evidente que, antes do conhecimento científico da Palavra divina, é pressuposto um outro, a saber, o conhecimento de Deus. Afinal, de “Cristo como Palavra-ser humano”, certas verdades podem ser conhecidas só “pela razão de Deus” (*per rationem Dei*), na medida em que é comum às três Pessoas divinas. Na teologia, somente o sujeito/objeto “Deus” pode corresponder ao sujeito comum “corpo humano”, no exemplo da medicina.¹¹⁷ Pressupõe-se, de novo, que a teologia “segundo ela mesma” (*secundum se*), como toda ciência

¹¹³ Cf. CROSS, R., *op. cit.*, p. 113s.

¹¹⁴ Cf. FÄH, H. L., *op. cit.*, p. 211, Nota 56g.

¹¹⁵ Cf. LYCHETUS, F., *op. cit.*, p. 92, n. 4: “Prius enim natum est sciri aliquid de Verbo absolute, quam de Verbo, vt incarnato: quia ab aeterno, & ante omnem comparationem ad extra, scitur Verbum gigni a Patre: quia productio ad intra est necessario prior omni productione ad extra, tam simpliciter, quam secundum quid: (...)”.

¹¹⁶ Cf. *Ordinatio* prol. p. 3, q. 1-3, p. 118-9, n. 175: “Ita in proposito. Christus dicit Verbum-hominem, secundum Damascenum; ante ergo notitiam quae esset de Christo ut de primo subiecto nata esset esse alia prior de Verbo, si qua sibi insunt per rationem qua Verbum, (...)”.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 119, n. 175: “(...) et ante illam, alia de Deo quantum ad illa quae insunt per rationem Dei ut est communis tribus personis”.

“segundo ela mesma”, é “um conhecimento primeiro” (*prima notitia*), apontando, em *Ord.* prol. n. 176, para a perfeição do conhecimento obtido: a *ratio subiecti* da teologia tem de ser aquela, através da qual todas as verdades teológicas são conhecidas, tal que o referido conhecimento não precisa de nenhum anterior, acerca de outro sujeito/objeto. Tomando-se que, face à totalidade das verdades teológicas necessárias – tanto as que são de Deus, *comuns* às três Pessoas divinas, quanto as que, a cada vez, são próprias de cada uma –, tem de ser encontrado um primeiro sujeito como *ratio subiecti* (como *subiectum ut subiectum*), para se obter delas o conhecimento perfeito e completo, o primeiro sujeito *ou a ratio subiecti* não pode ser uma das Pessoas divinas, mas tão-somente Deus, na medida em que *é comum* às Pessoas divinas:¹¹⁸ na teologia em si, cada uma das Pessoas divinas *é como que* um particular.¹¹⁹

Se entendo bem, o “primeiro sujeito” ou a *ratio subiecti* introduzida por Scotus em *Ord.* prol. n. 175-176 possui a forma lógica que identifiquei nas estruturas conceituais complexas em *Ord.* prol. n. 165.¹²⁰ As funções lógicas de tal *ratio subiecti*, como as do conceito uno por si de uma ciência, são, a meu juízo, aclaradas pela suspeita de que Scotus analisa a *ratio* do primeiro sujeito/objeto do conhecimento científico-demonstrativo, segundo casos em que a conclusão científica é explicável pelas formas (a) e (b) de proposições-*qua* em silogismos demonstrativos – como a investigação serve à compreensão própria de proposições-*qua* segundo Scotus, será logo especificado.¹²¹ Assim, (i) a primeira função lógica (aclarada) da *ratio subiecti* é expressar o conceito essencial e anterior do sujeito/objeto, de modo que todo outro conceito posterior seja explicado como pertencente ao e predicável do mesmo sujeito/objeto. A *ratio* é o termo médio essencial, anterior e explicativo de todo o conhecimento científico estrito do sujeito/objeto: ela preserva e realiza a primazia do conter virtual do primeiro sujeito/objeto em relação a todo outro conceito e a toda outra proposição da ciência. A *ratio subiecti* é “essencial” e “anterior” lógica e ontologicamente, a *ratio subiecti* é “explicativa” epistemologicamente. Por meio das proposições-*qua*, aclarar-se que o médio científico-demonstrativo é alcançado,

¹¹⁸ Ibidem, n. 176: “Igitur si theologiam tenemus esse secundum se primam notitiam, ipsa non erit primo de Christo: et si aeque est de veritatibus communibus et propriis tribus personis, ipsa non esset de aliqua persona ut de aliquo subiecto adaequato, sed de Deo ut communis est tribus personis”.

¹¹⁹ Cf. FÄH, H.L., *op. cit.*, p. 211, Nota 56g. Cf. LYCHETUS, F., *op. cit.*, p. 92, n. 4: “Similiter erit aliqua scientia simpliciter prior de Patre, & de Spiritu Sancto, & de ipso Deo trino, & vno, quam sit de ipsis sub aliquo respectu ad extra, (...): erit ergo Theologia de Deo, vt de primo, & adaequato subiecto: vt ipse Deus est communis tribus personis, (...)”.

¹²⁰ Cf. acima sob 1.

¹²¹ Cf. abaixo sob 3.

quando ele caracteriza o conhecimento e a sua fundamentação, *ao trazer* ao termo maior (o objeto do conhecimento) e à primeira proposição da demonstração todas as suas características: de que é um conhecimento verdadeiro, primário, imediato, necessário, mais bem conhecido, anterior a todos os demais, causa da evidência e explicativo do porquê da conclusão.¹²²

Em seguida, (ii) a segunda função lógica (aclarada) da *ratio subiecti* é preservar a unidade do conhecimento obtido. Em *Ord. prol.* n. 175-176, essa função significa não só mostrar ao que o conhecimento científico primariamente se volta em termos de objeto formal e fundamentação lógico-epistemológica do conteúdo das conclusões obtidas, mas também, a partir da organização das relações entre conceitos e proposições, como à ciência é dada uma adequada sistematização. A unidade do conhecimento da teologia em si tem de ser pensada através da *ratio subiecti* como *ratio communis*, pela qual cada suposta verdade teológica pode ser entendida igualmente *como verdade teológica*, na medida em que todas ou podem ser reduzidas à estrutura conceitual “Deus como Deus” (*subiectum ut subiectum*) – ao que é, pois, o objeto da teologia – ou podem ter com ela alguma relação – isto é, referem-se a supósitos do primeiro objeto, que *são* o primeiro objeto sob o ponto de vista da razão quiddidativa do primeiro objeto, ou são proposições atributivas do primeiro objeto ou de partes subjetivas dele, nas quais o primeiro objeto e as partes subjetivas, e o que deles se diz, pertencem à ciência de Deus *só porque são* Deus sob a razão quiddidativa.¹²³ *Com base* em tal *ratio subiecti*, as seguintes verdades teológicas, já existentes, podem, sem exceção e *com fundamentação epistemológica*, receber o título de “verdades teológicas”:¹²⁴

(1) Uma verdade teológica diz respeito *ao primeiro sujeito*, como, por exemplo, uma verdade inerente ao sujeito “Deus” ou a “esta essência divina”, “através da razão de Deus” (*per rationem Dei* ou, eu poderia acrescentar, *per rationem subiecti*).¹²⁵ Exemplos disso são “Deus *qua* Deus é de bondade

¹²² Cf. BÄCK, A. *On reduplication*, p. 31s. Cf. *Segundos analíticos* 71b 17-19 e 85b 23-24.

¹²³ Cf. abaixo sob 3.

¹²⁴ Cf. BOULNOIS, O. *Duns Scot, la rigueur de la charité*, p. 111. As seguintes três formas de verdades teológicas correspondem às três partes das *Sentenças*, de Pedro Lombardo, que são comentadas pelo próprio Scotus: (1) Deus em si e em sua Trindade; (2) a criação; (3) a encarnação. Falta, nesse esquema, uma aplicação explícita aos (4) sacramentos.

¹²⁵ Cf. *Ordinatio prol.* p. 3, q. 1-3, p. 119, n. 176: “Et tunc salvabitur quod omnis veritas theologica vel est de primo subiecto, puta quae inest Deo per rationem Dei, (...)”.

infinita”, “Deus *qua* Deus é comunicável a três Pessoas”, assim como todas as proposições que atribuem a Deus as “perfeições puras”.¹²⁶

(2) Uma verdade teológica diz respeito *a uma parte subjetiva* do primeiro sujeito, como as verdades inerentes a cada uma das três Pessoas divinas:¹²⁷ “Ao Pai atribui-se o gerar”, “Ao Filho atribui-se o ser-gerado”, “Ao Espírito Santo atribui-se o *spirare*”. Aqui, incluem-se todas as proposições cujo predicado é atribuído ao sujeito como uma das Pessoas.¹²⁸ De qualquer modo, deve-se atentar para o fato de que todas essas verdades são teológicas, *porque* os seus sujeitos estão sob a *ratio subiecti* ou a *ratio communis* do primeiro objeto da teologia: elas são teológicas, porque os seus sujeitos *qua* “esta essência divina” *são* o que “esta essência divina” *é* e partilham, a partir disso, das propriedades dela.

(3) Uma verdade teológica diz respeito *ao que “é atribuído” (attribuitur)* ao primeiro sujeito (=esta essência divina) ou a uma como que “parte” do primeiro sujeito (=uma das Pessoas divinas). Formas disso são (i) todas as verdades sobre a criação, no que diz respeito à relação que a criação tem “com Deus como Deus” (*ad Deum ut Deus*), e (ii) todas as verdades sobre a natureza humana assumida por Cristo, no que diz respeito à relação que a natureza assumida tem com a Palavra – com a Palavra divina eterna, que *é* Deus –, a qual comporta aquela.¹²⁹ Por causa disso, é correto concluir que, segundo Scotus, a criação e as afirmações sobre a criação pertencem à teologia em si¹³⁰ apenas na medida em que concernem a “Deus como Deus” ou à *ratio* do primeiro objeto.¹³¹ Que determinadas verdades [contingentes] são atribuídas ao sujeito “Deus”, isso depende sempre de os seus sujeitos estarem sob a *ratio primi subiecti* como sob a razão comum e própria: eles *são* o que Deus *é* em essência e partilham, por isso mesmo, de todas as suas propriedades.

¹²⁶ Modifiquei propositadamente os exemplos de Franciscus LYCHETUS, Commentarius, op. cit., p. 92, n. 4: “(..), vt ista veritas, siue proprietas, quod est *infinite bonitatis*; vel quod est *communicabilis tribus*: & breuiter omnis proprietas dicens perfectiones simpliciter, (..):”.

¹²⁷ Cf. *Ordinatio* prol. p. 3, q. 1-3, p. 119, n. 176: “(..), vel quasi de parte subiectiva primi subiecti, puta quae inest proprie alicui personae, (..):”.

¹²⁸ Cf. LYCHETUS, F., op. cit., p. 92, n. 4: “(..), vel quasi de parte subiectiva primi subiecti, vt generare Patri; generari Filio; spirare Spiritui Sancto, & multae aliae, quae insunt ratione personarum”.

¹²⁹ Cf. *Ordinatio* prol. p. 3, q. 1-3, p. 119, n. 176: “(..), vel de eo quod attribuitur ad subiectum primum vel quasi partem subiecti, puta de creatura quantum ad respectum quem habet ad Deum ut Deus, et de natura assumpta quantum ad respectum quem habet ad Verbum sustentificans”.

¹³⁰ Neste caso, à teologia em si das verdades contingentes.

¹³¹ Cf. Hermann SCHALÜCK, Der Wissenschaftscharakter der Theologie nach Johannes Duns Scotus, in: *Wissenschaft und Weisheit*, p. 147-8.

3. Reduplicação e especificação

É de menos importância, para a compreensão das proposições-*qua* e da sua função na resolução da definição formal do objeto científico, discorrer sobre a *terceira razão* contra a opinião de que, na teologia em si do necessário, Deus pode ser conhecido sob a razão de uma relação externa. Ali, vê-se que não se pode mostrar de uma relação para fora que é atribuída *com necessidade* ao primeiro sujeito/objeto – condição básica da *scientia*,¹³² obviamente cumprida pela teologia, em cujo objeto *estão virtualmente incluídas* muitas proposições necessárias.¹³³ Porém, isso não torna correto explicar a recusa de tomar a definição como relação externa (propriedade contingente) com a afirmação de que “exatamente na necessidade do conhecimento reside a característica destacada de uma ciência”,¹³⁴ a saber, que, através do silogismo, é demonstrado algo de algo *com necessidade*, por causa da *ratio demonstrandi*. O que se segue, como falsa conclusão, do tratamento do primeiro objeto da teologia em si do necessário sob a razão de uma relação externa, é que, *então*, “nenhuma determinação ou proposição que cai sob a teologia” seria necessária.¹³⁵ Scotus não tem em vista, em *Ord.* prol. n. 166, o critério aristotélico da necessidade do conhecimento científico e de conclusões exclusivamente necessárias.¹³⁶

Ademais, requer breve menção o fato de a segunda questão principal da Terceira Parte do Prólogo da *Ordinatio*, se a teologia em si do necessário pode se relacionar com o seu primeiro objeto sob uma razão especial, ser negada.¹³⁷ A conclusão sobre a “razão” do primeiro objeto de toda e qualquer ciência consiste em que o conhecimento mais perfeito, daí científico, é o conhecimento “segundo a sua razão *qüididativa*” (*secundum rationem eius quiditativam*).¹³⁸ Embora o objeto de toda ciência possa ser tratado sob uma

¹³² Cf. *Ordinatio* prol. p. 3, q. 1-3, p. 109, n. 166. Lychetus aponta para o ferimento da função lógica da razão formal, na demonstração: se a *ratio formalis demonstrandi* não fosse atribuída ao sujeito da conclusão científica de modo necessário, então ela não seria nenhuma *ratio formalis demonstrandi* por que *algo* é atribuído com necessidade ao sujeito da conclusão. Cf. LYCHETUS, F., *op. cit.*, p. 84, n. 8.

¹³³ Cf. *Ord.* prol. n. 150. 151-153. Cf. *Ordinatio* prol. p. 3, q. 1-3, p. 109, n. 166. FÄH, H. L., *op. cit.*, p. 204, nota 45d, descreve detalhadamente o conteúdo da falsidade da opinião apresentada, através da comparação daquela opinião com os argumentos em *Ord.* prol. n. 151-152.

¹³⁴ Cf. FINKENZELLER, J. *Offenbarung und Theologie nach der Lehre des Johannes Duns Skotus*, p. 153.

¹³⁵ Cf. FÄH, H. L., *op. cit.*, p. 204, Nota 45c. Cf. *Ordinatio* prol. p. 3, q. 1-3, p. 109, n. 166: “Et ita nulla veritas theologica est necessaria”.

¹³⁶ Cf. *Ordinatio* prol. p. 4, q. 1-2, p. 141-2, n. 208.

¹³⁷ Cf. *Ordinatio* prol. p. 3, q. 1-3, p. 109, n. 167: “Concedo igitur quantum membrum, videlicet quod theologia est de Deo sub ratione qua scilicet est haec essentia, (...)”.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 105-6, n. 158: “Ergo nobilissima cognitio de homine est secundum rationem eius quiditativam”.

ratio não-qüididativa, o conhecimento resultante se prova não-científico: é imperfeito, porque não qüididativo-próprio, e também “não-contenedor”, tal que não desdobra toda a conhecibilidade do primeiro objeto.¹³⁹ Correspondentemente, a teologia em si do necessário se relaciona com Deus, na medida em que tem de ser o conhecimento mais perfeito dele, sob a razão da sua natureza, isto é, considerando Deus “como esta natureza” [singular] (*ut* ou *in quantum est haec natura*). Por esse motivo, é primeiramente o objeto conhecido *como tal*¹⁴⁰ que consegue desdobrar toda a conhecibilidade contida em si virtualmente.¹⁴¹

Semelhantemente, não se esmiuçar, agora, o significado de o primeiro objeto de uma ciência em si, como a teologia em si, ser tratado sob a razão qüididativa *singular* – afinal, Scotus afirmaria, diferentemente de Aristóteles, a conhecibilidade científica do singular, não só do universal.¹⁴² Na verdade, que o primeiro objeto da ciência tem de ser conhecido sob a razão qüididativa, obedecendo ao critério de perfeição, não significa que o mesmo, como “ser humano”, na ciência do ser humano, deva ser conhecido sob a razão qüididativa *singular*. Sondag apontou para o fato de uma natureza criada, como a “humanidade”, de si não ser singular, mas de si possuir unidade específica, tal que, independentemente dos seus *supposita*, pode ser definida.¹⁴³ É isso o que Scotus alega, ao afirmar, novamente através de uma expressão reduplicativa, em *Ord. prol. n. 167*, que “ser humano” é considerado do modo mais perfeito, quando tratado *enquanto* ser humano: *homo secundum quod homo*, a saber, o ser humano como animal racional.¹⁴⁴ Ademais, mesmo sendo “por si inteligível”¹⁴⁵ e um “ente por si” (*per se ens*),

¹³⁹ Cf. *Ordinatio* prol. p. 3, q. 1-3, p. 96, n. 142. Cf. também DEMANGE, D. “Objet premier d’inclusion virtuelle” – Introduction à la théorie de la science de Jean Duns Scot. In: BOULNOIS, O.; KARGER, E.; SOLÈRE, J.-L.; SONDAG, G. (eds.), *Duns Scot à Paris 1302-2002*, p. 98s.

¹⁴⁰ Cf. os passos primeiro e terceiro da “demonstração afirmativa” contra a opinião de que o primeiro objeto da teologia deve ser conhecido sob uma razão especial, em *Reportata parisiensis* prol. q. 1, a. 4, p. 11-2, n. 39-40.

¹⁴¹ Cf. *Lectura* prol. p. 2, q. 1-3, p. 29, n. 77: “As secundam quaestionem dicitur: sicut homo consideratur ut homo, et sic consideratur secundum propriam naturam: (...). Dicitur igitur quod Deus est subiectum primum in theologia secundum se, ut est haec natura, et non sub aliqua alia ratione”. Cf. *ibidem*, p. 31, n. 86: “Sic igitur subiectum primum theologiae secundum se est Deus in quantum est haec natura”. Cf. FRANCISCUS LYCHETUS, *Commentarius*, op. cit., p. 84, n. 8.

¹⁴² Cf. TRAINA, M. Duns Scoto oltre Aristotele e l’aristotelismo. *Laurentianum*, p. 36.

¹⁴³ Cf. SONDAG, G. *Commentaire Continu*. In: Jean DUNS SCOT, op. cit., p. 65.

¹⁴⁴ Cf. *Ordinatio* prol. p. 3, q. 1-3, p. 109, n. 167: “(...), sicut perfectissima scientia de homine esset de homine si esset de eo secundum quod homo, non autem sub aliqua ratione universali vel accidentali”. Cf. Hans Louis FÄH, H. L., op. cit., p. 204-5, Nota 46a. Fähr oferece a interpretação esclarecedora de que o significado de “razão accidental”, no último texto, abrange tanto a razão atributiva quanto a razão de uma relação para fora.

¹⁴⁵ Cf. *Ordinatio* II d. 3, p. 2, q. 1, p. 539-40, n. 294.

que acrescenta à quiddidade da espécie uma entidade, o singular *qua* singular não acrescenta à quiddidade da espécie nenhuma entidade *quiddidativa* – só uma entidade última-individualizante –, por isso mesmo não é *como tal* definível, mas só *qua* espécie, através da razão quiddidativa-definitória da espécie.¹⁴⁶ Tomando-se que a definição do sujeito é o termo médio da demonstração, e que o singular não tem definição própria, mas só a da espécie, não há, conseqüentemente – assim Aristóteles definiu, diversas vezes, na *Metafísica*¹⁴⁷ –, nenhuma demonstração científica própria do singular *qua* singular, mas só *qua* espécie: naturalmente, o singular, como tal não-definível, não tem propriedades, mas só as propriedades da espécie.¹⁴⁸

Importante é ratificar como, a partir da determinação da *ratio* do primeiro objeto da teologia em si ou da ciência do “ser humano”, segundo a estrutura *deus ut haec essentia* (ou *deus ut deus*) ou *homo secundum quod homo* (ou *homo inquantum animal rationalis*), ou seja, a partir de um conceito complexo que está *explicitamente* por uma proposição definitória e *implicitamente* por uma proposição-*qua* científica, é possível delimitar o uso e o sentido das proposições-*qua*, na Terceira Parte do Prólogo à *Ordinatio*. Em diferença ao significado “especificante” (Allan Bäck) de “ente enquanto ente” (*ens inquantum ens*), na metafísica,¹⁴⁹ a expressão “esta essência divina enquanto esta essência divina” – como o seria em “o ser humano enquanto ser humano” –, face à *ratio* essencial do primeiro objeto da teologia das verdades necessárias, em *Ord. prol. n. 158-167*, tem de ser definida reduplicativamente: assim, a teologia em si é uma “ciência especial”, por meio da qual tudo o que Deus é, é conhecido num contexto proposicional ordenado e unificado. Em princípio, conceitos como “sujeito único” ou

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 1, q. 5-6, p. 486, n. 19, n. 192. Cf. GRACIA, J. J. E. Individuality and the individuating entity in Scotus's *Ordinatio*: an ontological characterization. In HONNEFELDER, L.; DREYER, M. and WOOD, R. (eds.). *John Duns Scotus – Metaphysics and ethics*, p. 243.

¹⁴⁷ Cf. ARISTOTELES, *Metaphysik* –1040a 5-7. Cf. também *ibidem*, 1035b 33-1036a 6.

¹⁴⁸ Cf. *Ordinatio* II d. 3, p. 1, q. 5-6, p. 164-5, n. 145. Cf. *ibidem*, p. 486, n. 193. Naturalmente, a possibilidade do conhecimento científico, a partir da definição quiddidativa do singular, na teologia, tem de ser determinada diferentemente, porque nela se trata do conhecimento de uma natureza que, em oposição às essências criadas, é singular *de si*, e não *por uma entidade individualizante*: ela não é *reduzida* à singularidade por uma entidade positiva não-quiddidativa, formalmente diferente da natureza. Porque a natureza divina é de si singular, o objeto “Deus” pode, na ciência acerca dele, ser conhecido *somente* sob uma razão quiddidativa *singular*. Com a exceção do conhecimento do singular na teologia em si das verdades necessárias, a ciência *necessária*, em Scotus, apresenta semelhança marcante com a ciência aristotélica em sentido estrito (*episteme*). Sobre isso, cf. SONDAG, G., *op. cit.*, p. 65.

¹⁴⁹ Cf. *Reportata parisiensia* I d. 21, q. un., p. 120, n. 8: “(…): sic igitur intelligitur illud Philosophi 4. Met. c. 10. *Est autem scientia, quae speculatur ens, inquantum ens*. Non enim intelligitur reduplicative, tunc enim sequitur quod specularetur quodcumque ens particulare, sed tenetur ibi specificative ratio entis, secundum quam de illo est scientia, quia non sub ratione mobilis, nec quanti, sed sub ratione entitatis, siue quidditatis absolute”. Cf. HONNEFELDER, L. *Ens inquantum ens*, p. 104s.

“sujeito único por si”, nas ciências, não formam “proposições-*qua*” especificantes.¹⁵⁰ No uso especificante, uma expressão como “*ut*” designa o “motivo” – ou a “determinação” (*ratio*) – segundo o qual aquilo que é distinguido por ela deve ser tomado: ao que tudo indica, assim interpreta Bäck a passagem de Scotus em *Quodl.* q. 3 n. 7, o sentido especificante de proposições-*qua* aponta para o fato de uma determinada predicação simples ser, *no sentido assinalado*, verdadeira. Assim consta em *Quodlibet* q. 3 n. 7: “No exemplo, ‘o movimento é o ato de um ente em potência, em virtude do fato de que está em potência’, a [expressão] ‘em virtude do fato de que’ introduz a razão em virtude da qual o movimento é um ato móvel, uma vez que, havendo numa coisa móvel duas razões – pois ela é em ato e é em potência –, o movimento é o ato dela enquanto considerada em potência”.¹⁵¹ Além disso, o tipo especificante de proposição-*qua* designa, Scotus o afirma expressamente, o motivo preciso daquilo que é por ele determinado, razão pela qual “ser humano”, “considerado enquanto ser humano” (*consideratus inquantum homo*), é considerado – em diferença a outras “determinações precisas” (*praecisae rationes*) – do modo “mais preciso” (*praecisissime consideratus*).¹⁵²

Naturalmente, porém, as afirmações acima não esvaziam a classificação das proposições teológicas científicas em termos de proposições-*qua*. Essa classificação é complexa, em especial com respeito a problemas lógicos relativos à Trindade e à encarnação de Cristo.¹⁵³ No entanto, se retorno agora à idéia de que a segunda função lógica da *ratio subiecti* é preservar a unidade do conhecimento obtido na ciência,¹⁵⁴ parece-me certo haver, na teologia em si do necessário e na teologia em si do contingente, também proposições-*qua* especificantes, nas quais os termos sincategoremáticos correspondentes caracterizam, na qualificação especificante, a unidade específica do hábito da ciência. Isso pode ser

¹⁵⁰ BÄCK, A. *On reduplication*, p. 230s., identifica em Scotus, *fundamentalmente*, três tipos de “proposições-*qua*”, a saber, o tipo especificante, o tipo científico-reduplicativo e o tipo abstrativo. Cf. ainda *ibidem*, p. 342s.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 230-1; HONNEFELDER, L. *op. cit.*, p. 102-3. Cf. *Quaestiones quodlibetales* q. 3, p. 75, n. 7: “(...) aliquando enim hae dictiones notant rationem accipiendi illud quod determinatur per ipsam: (...). Exemplum, motus est actus entis in potentia, secundum quod in potentia, ly *secundum quod*, importat rationem, secundum quam motus est actus mobilis, quia cum sint in mobili duae rationes: est enim in actu, & est in potentia ad aliud: motus est actus eius, vt considerati in potentia: (...)”.

¹⁵² Cf. *ibidem*, n. 8: “In primo ergo sensu consideratur praecisa ratio ipsius, quod determinatur: (...). Primo modo dicimus, quod homo consideratus *inquantum* homo, est praecisissime consideratus: (...)”.

¹⁵³ Cf. a interpretação de BÄCK, A. *op. cit.*, p. 232s. 340s., sobre o desenvolvimento, em Scotus, de um tipo especificante-abstrativo de proposições-*qua*. Cf. também *idem*, Scotus on the consistency of the incarnation and the Trinity, in: *Vivarium*, p. 87s. 96s. 100s.

¹⁵⁴ Cf. acima sob 2.

verificado na exposição do pertencer de verdades à ciência da teologia,¹⁵⁵ por exemplo, nas verdades teológicas necessárias, que se relacionam com como que uma parte subjetiva do primeiro sujeito/objeto, como verdades inerentes a uma das três Pessoas divinas, e conhecíveis dedutivamente a partir do primeiro sujeito/objeto. Desse modo, de “Ao Pai atribui-se o gerar”, como verdade teológica necessária, parece ter de poder ser afirmado: “A Deus *qua* Pai atribui-se a geração” sse “A Deus atribui-se o ser-pai” e “Ao ser-pai atribui-se a geração” (ou: “Deus gera *qua* Pai” sse “Deus é Pai” e “O Pai gera”). Esse uso especificante de uma proposição-*qua*, neste caso um uso “positivo”, poderia ser formalizado assim: $S \text{ é } P \text{ qua } M$ (de modo especificante) sse: S tem um M , e este $M \text{ é } P$, tal que “tem” indica, não uma espécie de relação todo-parte, mas uma espécie de relação “ter uma parte-subjetiva”.¹⁵⁶ As proposições-*qua* teológicas necessárias, assim formalizadas, deveriam ser entendidas de tal modo que ao sujeito não se atribuiria o predicado *meramente* por causa das suas partes: trata-se, aqui, de uma parte como-que-subjetiva do sujeito, que lhe é real e essencialmente idêntica, e só formalmente diferente, motivo pelo qual a predicação tem de ser entendida como científica, numa proposição-*qua* correspondente.¹⁵⁷

Conclusão

Brevemente, deve ser dito que as funções lógicas da razão/definição e do conceito uno por si do conhecimento científico parecem ser esclarecidas com o recurso a expressões reduplicativas e a duas formas de proposições-*qua* em demonstrações. Nesses termos, (i) a *ratio* é o termo médio essencial, anterior e explicativo do conhecimento científico estrito do objeto: ela preserva e realiza a primazia do conter virtual do primeiro objeto em relação a todo outro conceito e a toda outra proposição da ciência. A *ratio subiecti* é “essencial” e “anterior” lógica e ontologicamente, e é “explicativa” epistemologicamente. (ii) A *ratio subiecti* preserva a unidade do conhecimento obtido. Essa função significa tanto mostrar ao que o conhecimento científico se dirige, em termos de objeto formal e de

¹⁵⁵ Cf. acima sob 2.

¹⁵⁶ Cf. BÄCK, A. *On reduplication*, p. 231. Cf. também *ibidem*, p. 343-8, onde usos problemáticos do tipo especificante, com respeito a proposições teológicas, são mencionados, razão pela qual Scotus parece pensar num tipo especificante-abstrativo de proposições-*qua*. Allan Bäck argumenta que a análise especificante-abstrativa de proposições-*qua* sobre a Trindade e sobre a encarnação poderia corresponder às condições do modelo aristotélico de conhecimento científico. Cf. *idem*, Scotus on the consistency of the incarnation and the Trinity, op. cit., p. 96s. 102s.

¹⁵⁷ Cf. BÄCK, A. *On reduplication*, p. 345-6.

fundamentação do conteúdo das conclusões, quanto oferecer à ciência uma sistematização adequada.

Particularmente sobre os tipos lógicos de proposições-*qua*, obtidos no contexto de investigação (*Ord.* prol. n. 158-167), mantém-se, novamente, que expressões complexas na forma de *conceptus unus per se* e *ratio subiecti*, respectivas ao conhecimento essencial do objeto primeiro de uma ciência do necessário, são definidas reduplicativamente, ou seja, formam apenas “proposições-*qua*” reduplicativas. Ao que tudo indica, porém, há na teologia em si do necessário e do contingente proposições-*qua* especificantes, nas quais as expressões-*qua* são de auxílio para descrever a unidade específica – a organização objetiva das proposições teológicas existentes como um todo. Isso pode ser verificado, no caso mais direto das verdades teológicas necessárias, que se relacionam com como que uma parte subjetiva do primeiro sujeito/objeto, através da seguinte formalização: *S é P qua M* (de modo especificante) sse: *S* tem um *M*, e este *M é P*, tal que “tem” indica, não uma espécie de relação todo-parte, mas uma espécie de relação “ter uma parte-subjetiva”. De qualquer modo, grande trabalho teórico permanece para ser feito sobre os demais tipos especificantes – o “*qua M*”, no caso de diversas exemplificações de proposições-*qua* teológicas, certamente teria de continuar sendo “especificado” – e sobre as proposições-*qua* em termos de proposições *per se* (*primo modo* e *secundo modo*), na teoria scotista da ciência.

Referências Bibliográficas

(Fontes)

AEGIDIUS ROMANUS. *Quaestio de subiecto theologiae*. In: LUNA, C. *Una nuova quaestione di Egidio Romano “De subiecto theologiae”*. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*. 37, 1990, p. 429-33.

ARISTOTELES. *Metaphysik* – Zweiter Halbband (Bücher VII-XIV). In: SEIDL, H. (Hrsg.). *Aristoteles’ Metaphysik*. Griechisch-Deutsch. Dritte, verbesserte Auflage. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1991, p. 1-371.

_____. *Topik*. In: ZEKL, H. G. (Hrsg.). *Aristoteles – Topik/Topik, neuntes Buch oder Über die sophistischen Widerlegungsschlüsse*. Griechisch-Deutsch. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1997, p. 1-447.

_____. *Zweite Analytik*. In: ZEKL, H. G. (Hrsg.). *Aristoteles – Erste Analytik/Zweite Analytik*. Griechisch-Deutsch. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998, p. 309-523.

DUNS SCOTUS, Ioannes. *Opera omnia I. Ordinatio: prologus*. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950.

_____. *Opera omnia II. Ordinatio – Liber primus: distinctio prima et secunda*. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950.

_____. *Opera omnia III. Ordinatio – Liber primus: distinctio tertia*. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1954.

_____. *Opera omnia VI. Ordinatio – Liber primus: a distinctione vigesima sexta ad quadragesima octavam*. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1963.

_____. *Opera omnia VII. Ordinatio – Liber secundus: a distictione prima ad tertiam*. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1973.

_____. *Opera omnia XVI. Lectura in librum primum sententiarum: prologus et distinctiones a prima ad septimam*. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.

_____. *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis Libri I-V*. In: ANDREWS, R.; ETZKORN, G.; GÁL, G.; GREEN, R.; KELLEY, F.; MARCIL, G.; NOONE, T. and WOOD, R. (eds.). *B. Ioannis Duns Scoti Opera Philosophica III – Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis Libri I-V*. St. Bonaventure, Franciscan Institute Publications, 1997.

_____. *Reportatio parisiensis I A prologus*. (Vienna bib. nat. lat 1453).

DUNS SCOTUS, Johannes. *Opera omnia VIII: Ordinatio IV d. 1 – Ordinatio IV d. 13*. (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Lyon 1639). Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1968.

_____. *Opera omnia XI.1: Reportata parisiensia: prologus – III d. 25.* (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Lyon 1639). Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1969.

_____. *Opera omnia XII: Quaestiones quodlibetales.* (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Lyon 1639). Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1969.

LYCHETUS, F. Commentarii. In: DUNS SCOTUS, Johannes. *Opera omnia V.1: Ordinatio prologus – Ordinatio I d. 7.* (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Lyon 1639). Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1968, passim.

PETRUS DE AQUILA. *Quaestiones in 4 libros sententiarum.* Speyer, 1480 (Unveränderter Nachdruck – Frankfurt: 1967).

(Literatura secundária)

BÄCK, A. *On reduplication. Logical theories of qualification.* Leiden/New York/Köln: E. J. Brill, 1996.

_____. Scotus on the consistency of the incarnation and the Trinity. *Vivarium.* 36, 1998, p. 83-107.

_____. Syllogisms with reduplication in Aristotle. *Notre Dame Journal of Formal Logic.* 23, 1982, p. 453-8.

BAYER, G. Classification and explanation in Aristotle's theory of definition. *Journal of the History of Philosophy.* 36, 1998, p. 487-505.

BOULNOIS, O. *Duns Scot, la rigueur de la charité.* Paris: Les Éditions du Cerf, 1998.

BROADIE, A. Scotus on God's relation to the world. *British Journal for the History of Philosophy.* 7, 1999, p. 1-13.

COOK WILSON, J. XVII – Definition. In: FARQUHARSON, A. S. L. (ed.). *Statements and inferences. With other philosophical papers.* Oxford: Clarendon Press, Vol. I, 1926, p. 377-85.

CROSS, R. *Duns Scotus.* New York/Oxford, Oxford University Press, 1999.

DEMANGE, D. "Objet premier d'inclusion virtuelle" – Introduction à la théorie de la science de Jean Duns Scot. In: BOULNOIS, O.; KARGER, E.; SOLÈRE, J.-L.; SONDAG, G. (eds.). *Duns Scot à Paris 1302-2002.* Actes du Colloque de Paris, 2-4 septembre 2002. Turnhout: Brepols, 2004, p. 89-116.

FÄH, H. L. Johannes Duns Scotus: Gegenstand und Wissenschaftscharakter der Theologie (Ordinatio, prol., pars 3 et 4 [prol., q. 3 et q. 1-5 lat.] – lateinisch und deutsch, mit Erklärungen. *Franziskanische Studien.* 72, 1990, p. 113-236.

FINKENZELLER, J. *Offenbarung und Theologie nach der Lehre des Johannes Duns Skotus. Eine historische und systematische Untersuchung.* Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1961.

FREDE, D. Comment on Hintikka's paper 'On the ingredients of an Aristotelian science'. *Synthese.* 28, 1974, p. 79-89.

- GRACIA, J. J. E. Individuality and the individuating entity in Scotus's *Ordinatio*: an ontological characterization. In: HONNEFELDER, L.; DREYER, M. and WOOD, R. (eds.). *John Duns Scotus – Metaphysics and ethics*. Leiden: E. J. Brill, 1996, p. 229-49.
- HENNINGER, M. G. *Relations – Medieval theories 1250-1325*. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- HINTIKKA, J. On the ingredients of an Aristotelian science. *Nous*. 6, 1972, p. 55-69.
- HONNEFELDER, L. *Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*. 2. Auflage. Münster: Aschendorff, 1989.
- LUNA, C. Una nuova quaestione di Egidio Romano “De subiecto theologiae”. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*. 37, 1990, p. 397-439.
- MESCH, W. Die Teile der Definition (Z 10-11). In: RAPP, C. (Hrsg.). *Aristoteles – Metaphysik: Die Substanzbücher (Z, H, Θ)*. Berlin: Akademie Verlag, 1996, p. 135-56.
- NOBIS, H. M. I- Definition. In: RITTER, J. und GRÜNDER, K. (Hrsg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Band 2, 1972, p. 31-5.
- O'CONNOR, D. J. Substance and attribute. In: EDWARDS, E. P. (ed.). *The Encyclopedia of Philosophy*. New York/London: Macmillan and Free Press, Vol. 8, 1967, p. 37-40.
- O'CONNOR, E. D. The scientific character of theology according to Scotus. In: *De doctrina Ioannis Duns Scoti*. Roma: Cura Commissionis Scotisticae, Vol. III, 1968, p. 03-50.
- LE BLOND, J. M. Aristotle on definition. In: BARNES, J., SCHOFIELD, M. and SORABJI, R. (eds.). *Articles on Aristotle 3 – Metaphysics*. London: Duckworth, 1979, p. 63-79.
- PICH, R. H. *Der Begriff der wissenschaftlichen Erkenntnis nach Johannes Duns Scotus*. Bonn: Rheinische-Friedrich-Wilhelms Universität Bonn, 2001.
- _____. *João Duns Scotus – Prólogo da Ordinatio* (introdução, tradução e notas de Roberto Hofmeister Pich). Porto Alegre/Bragança Paulista: Edipucrs/Editora Universitária São Francisco, 2003.
- _____. Subordinação das ciências e conhecimento experimental: um estudo sobre a recepção do método científico de Alhazen em Duns Scotus. In: DE BONI, L. A. e PICH, R. H. (orgs.). *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente Medieval*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004, p. 573-615.
- SCHALÜCK, H. Der Wissenschaftscharakter der Theologie nach Johannes Duns Scotus. *Wissenschaft und Weisheit*. 34, 1971, p. 141-53.

SCHÖNBERGER, R. *Relation als Vergleich. Die Relationstheorie des Johannes Buridan im Kontext seines Denkens und der Scholastik*. Leiden/New York/Köln: E. J. Brill, 1994.

SONDAG, G. Commentaire Continu. In: DUNS SCOT, J. *La théologie comme science pratique (Prologue de la Lectura)*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1996, p. 25-130.

SORABJI, Richard R. K. Aristotle and Oxford philosophy. *American Philosophical Quarterly*, 6, 1969, p. 127-35.

STEINFATH, H. Die Einheit der Definition und die Einheit der Substanz. Zum Verhältnis von *Met. Z* 12 und *H* 6. In: RAPP, C. (Hrsg.). *Aristoteles – Metaphysik: Die Substanzbücher (Z, H, Θ)*. Berlin: Akademie Verlag, 1996, p. 229-51.

TODISCO, O. Dio “ut ens infinitum” e “ut haec essentia” oggetto primo della teologia scotista. In: *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti*. Roma: Societas Internationalis Scotistica, 1972, p. 609-25.

_____. *Lo spirito cristiano della filosofia di Giovanni Duns Scoto*. Roma: Edizioni Abete, 1975.

TRAINA, Mariano. Duns Scoto oltre Aristotele e l'aristotelismo. *Laurentianum*. 34, 1993, p. 33-47.

VAN RIJEN, J. Some Medieval analyses of the logic of ‘qua’. In: JACOBI, K. (Hrsg.). *Argumentationstheorie. Scholastische Forschungen zu den logischen und semantischen Regeln korrekten Folgerns*. Leiden: E. J. Brill, 1993, p. 465-82.

VIER, P. C. *Evidence and its function according to John Duns Scotus*. New York: St. Bonaventure, The Franciscan Institute, 1951.

WOLTER, A. B. *The transcendentals and their function in the metaphysics of Duns Scotus*. New York: St. Bonaventure, The Franciscan Institute, s/d.

Guilherme de Ockham: o anfitrião da Filosofia Moderna

Miguel Spinelli

Universidade Federal de Santa Maria

Resumo: Ockham neste artigo é estudado sob três amplos aspectos: primeiro, quanto à sua atitude crítica perante Aristóteles e despreocupação em justificar racionalmente o modelo escolástico; segundo, em relação a Duns Scot e ao modo como esse definiu o conceito de metafísica em referência ao de teologia; terceiro, quanto à sua teoria da ciência em que se analisa os principais postulados acerca do nominalismo.

Palavras-chave: métaphysique, théologie, science, nominalisme

Résumé: Dans cet article Ockham est étudié sous trois larges aspects: le premier, quant à son attitude critique envers Aristote et le manque d' intérêt à justifier rationnellement le modèle scolastique; le second, en rapport avec Duns Scot et la façon dont celui-ci a défini le concept de métaphysique en relation avec celui de théologie; le troisième se réfère à sa théorie de la science où l'on analyse les principaux postulats sur le nominalisme".

Mots-clé: metafísica, teologia, ciência, nominalismo.

1 - No fluir de tendências próprias da investigação filosófica medieval, e por influência da filosofia clássica, houve uma que se impôs de modo bastante claro: a teoria aristotélica do conhecimento, sobretudo pelo seu extraordinário apelo à *experiência* como *fonte* de conhecimento¹. Tal perspectiva, deu à Escolástica uma nova orientação. Nessa ocasião, a idéia de *experiência* (nos termos da empiria), aliada à idéia de *experiência* (no sentido da iluminação interior concebida por Santo Agostinho), acrescida da idéia de *experimentum* (proveniente da magia, da alquimia e da medicina), deu ao termo uma tal extensão reflexiva que os escolásticos foram levados a rever os seus modelos. Mas, se, por um lado, o aristotelismo ajudou na consolidação da Escolástica, por outro, facilitou a crise de seu modelo de racionalidade. Daí que da dificuldade de conciliar *razão* e *fé*, a reflexão filosófica dos

¹ "Todos os homens têm, por natureza, desejo de conhecer: uma prova disso é o prazer das sensações..."; "a ciência e a arte vêm aos homens por intermédio da experiência...". A experiência, portanto, por si só não é ciência, mas *fonte* de conhecimento (ARISTÓTELES. *Metafísica*. I, 1, 980 a 21-22; 981 a 2-3).

escolásticos se estendeu para outras questões, tais como razão e experiência, religião e ciência, conhecimento natural sensível e conhecimento metafísico, conhecimento e representação, etc. Instituiu-se assim um contexto de problemas em que o termo *conhecer* passou a requerer uma abordagem não exclusivamente teológica ou confinada no âmbito da religião, e sim epistêmica, voltada particularmente para a noção de *conhecimento* ou *ciência*, sobretudo concentrada no processo humano produtivo do saber. Por ela se deu inevitavelmente uma ruptura com determinados princípios a muito cristalizados, dentre os quais se restabeleceu, inclusive, o próprio conceito *verdade*, não mais restrito à sabedoria divina, mas estendido ao modo humano de produzir o seu saber.

Efetivamente a desagregação do modelo escolástico se deve a várias causas, mas essa crise da racionalidade (aliada à sua institucionalização, isto é, convertida pelo poder constituído em modo imóvel de pensar) é o fator preponderante desta desagregação. Além desse, a valorização restrita da ciência, a exigência de *existência* (validada pela percepção sensível) como condição *sine qua non* do ponto de partida da ciência, a exaltação da matemática e da geometria (louvadas por Grosseteste e Bacon) como instrumentos de *racionalidade científica...* são outros fatores que contribuíram para a desagregação do modelo escolástico de filosofar. Vimos, aliás, como a Escolástica, enquanto tendência específica, preocupada em encontrar uma fórmula de racionalidade (sobre a base do *trivium*), se transformou no seu próprio modelo. Ora, colocar em crise o modelo, significava o mesmo que colocar em crise a própria Escolástica, mais precisamente, aquela *tendência* da Escolástica cuja preocupação consistia prioritariamente em agregar *razão e fé* no contexto da cultura.

O discurso filosófico, de modelo caracterizadamente escolástico, esteve sempre e preferencialmente envolvido com o estudo de Deus (com a Teologia), sempre propenso a demonstrar que não havia incompatibilidade entre determinadas *verdades* da fé e as da razão, agora se acrescentava uma outra preocupação, a de que era possível (claro que sem excluir a revelação e a *divina iluminação interior*) demonstrar certas verdades, postas pela fé, mediante conhecimento *natural* (ou seja, mediante o modo humano de conhecer). Se a incidência, até agora, tinha recaído, com maior força, sobre a possibilidade racional de se "conhecer" Deus (quer dizer, afirmar com convicção de verdade a sua existência e os seus atributos), tal preocupação ainda persiste, só que em modalidades diversas, incidindo preferencialmente o discurso racional sobre o ato humano mesmo de conhecer, dando-se maior relevo não só à base empírica do conhecimento, como também ao processo mesmo de conhecer e ao da *representação* (iniciando-se assim numa temática

que caracterizará a investigação filosófica moderna, principalmente a do cartesianismo). O problema, portanto, que agora se instaura (o da representação e o da atenção à experiência sensível no ato de conhecer), faz imergir determinadas dificuldades na base das quais está a questão de se conhecer Deus (sua existência e seus atributos) mediante uma teoria do conhecimento que tem como fonte indispensável o *sensível*, tido como ponto de partida da elaboração cognoscitiva. Decorre dessas dificuldades a suspeita de que a Teologia, com tal pressuposto (o da negação da possibilidade de se conhecer Deus), não teria como se exercer; também ficava demonstrado, de certo modo, a dificuldade de se fazer Filosofia (ou Ciência) atando-se exclusivamente aos preceitos da *sofia* cristã.

Na medida, enfim, em que a Escolástica passou a se restringir a um modelo, entrou em crise, mas não estritamente consigo mesma, e sim, digamos, com as Escolásticas, ou seja, com as várias tendências filosóficas disseminadas e defendidas pelo mundo acadêmico. Houve entre os autores da Escolástica (até culminar em Guilherme de Ockham) uma lenta tomada de consciência no sentido de restabelecer um novo modo de pensar (conseqüência de um novo modelo de racionalidade), com liberdade frente à religião e com uma nova atitude crítica perante a autoridade de Aristóteles e da tradição do saber. A ruptura com a *verdade* da Religião, sobretudo a exclusão de assuntos religiosos (atinentes à fé) da esfera do conhecimento ou ciência, isso era tido como desastroso para a Escolástica, mas não para a Ciência. Para ela, removiam-se os obstáculos e, portanto, abriam novas perspectivas para o seu desenvolvimento. A época era favorável. Nela se dava um verdadeiro renascimento da Filosofia Grega (caracterizada pelo exercício livre do pensamento e do livre debate), e também havia, nesse momento, e curiosamente, uma disposição oposta àquela que promoveu (nos dois primeiros séculos antes e depois de Cristo) a decadência da própria Filosofia. Foi por força dos epicureus, dos estóicos, dos peripatéticos e dos neoplatônicos que se instaurou um período de dispersão do filosofar, em que a Filosofia redundou numa *Teomania*. Na medida em que ela foi cada vez mais se acercando da *religião* e da *teologia*, a tendência foi converter-se, finalmente, numa espécie de *religião*... Agora, portanto, se dava o contrário. Nesse momento, a Filosofia tendia a se desgarrar da Teologia (institucionalizada por um modelo). Novos horizontes se abriam, não só para o desenvolvimento do *filosofar*, como também, e sobretudo, para o renascimento da racionalidade secular e para a promoção do pensamento científico.

2 - Frente ao processo de crise da racionalidade medieval, de libertação da razão e de independência da Filosofia frente à Religião e à Teologia, a obra de Guilherme de Ockham* se mostra bem mais decisiva do que a de qualquer um de seus antecessores. Nela, a Filosofia (em oposição, por exemplo, a Duns Scot) não se delimita mais em relação à Teologia, assim como a razão não se limita pela fé. Essa é a grande decisão da doutrina de Ockham, e que se manifesta numa tendência consolidada em relação à de seus predecessores. O princípio (já manifesto na obra de Tomás de Aquino) de que a razão humana deveria ter plena liberdade de dirigir-se a problemas privos de qualquer relação com princípios divinos ou da mesma fé, torna-se prática absolutamente característica em sua obra. Nesse sentido, a sua atitude intelectual é semelhante à de um filósofo secular, para o qual a Filosofia (ou Ciência) e a Teologia deveriam mover-se em separado, uma com autonomia em relação à outra. Por isso a preocupação fundamental de sua obra² não mais se restringia à justificação racional do modelo escolástico (de suas possibilidades e de seus limites), tal como fizera a maioria dos escolásticos. Ela não tinha, do mesmo modo, uma preocupação estritamente construtiva, mas sobretudo *crítica*, prece até que cultivava esse propósito bem mais do que o primeiro.

Enquanto crítica, a sua obra se põe de certo modo à margem do modelo escolástico. Primeiro, por que busca autonomia em relação à autoridade de Aristóteles; segundo, por que se propõe a restabelecer o espírito originário do *filosofar*, ou seja, tende a fazer com que a Filosofia reencontre a racionalidade de seus próprios domínios. Enquanto construtiva, faz parte, por exemplo, de sua construção o chamado *nominalismo*: um conjunto de teorias sobre os universais e os signos que ainda hoje causa interesse³.

* Guilherme de (ou William of) Ockham nasceu numa pequena cidade da Inglaterra meridional entre 1290-1295, e morreu em Mônaco, em 1349 ou 1350.

² OCKHAM, G. de. *Scriptum in Librum Primum Sententiarum sive Ordinatio. Prologus et distinctio prima. Opera theologica I*. Ed. Gedeon Gál, adlaborante S. Brown. St. Bonaventure: The Franciscan Institute, 1967; Idem. *Ockham's Theory of Terms. Part 1 of the Summa Logicae*. Trans. by M. J. Loux. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1974; Idem. *Somme de logique*. Trad. de J. Biard. (ed. bilingüe). Mauvezin: TransEurop Reprint, 1989.

³ DE RIJK, L. M. "The Origins of the Theory of the Properties of Terms". In: KRETZMANN et alii. *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, pp. 161-173; HOCHART, Patrick. "Guilherme de Ockham: o signo e sua duplicidade". Apud: CHÂTELET, François. *História da Filosofia, Ideias, Doutrinas. A Filosofia Medieval*. Vol. 2, Rio de Janeiro: Zahar, 1983, p. 165ss.; BIARD, J.. *Logiques et théorie du signe au XIV siècle*. Paris: Vrin, 1989; PANACCIO, C.. *Les mots, les concepts et les choses*. Paris: Vrin, 1991; PERINI SANTOS, Ernesto. "A relação entre *suppositio* e *significatio* na *Summa Logicae* de Guilherme de Ockham". In: *Revista Trans/Form/Ação*. UNESP. 19 (1996): 195-203.

Em todos os aspectos, e de modo semelhante a seus predecessores, Guilherme de Ockham é um intérprete de Aristóteles. Pelo menos é assim que ele se mostra no "Prólogo" de sua *Exposição dos Oito Livros da Física de Aristóteles*: "pretendo proceder só com a vontade de investigar e (...) explanar o que o Filósofo laboriosamente pesquisou". Assim procede por considerá-lo *o mais perito* dentre os filósofos antigos, aquele que "explorou os mais profundos segredos da natureza, revelando à posteridade as verdades ocultas da filosofia natural"⁴.

Ele reconhece em Aristóteles uma autoridade que não "se pode menosprezar", mas com isto não queria dizer que a sua doutrina fosse indiscutível ou que ela devesse prontamente ser acatada como verdadeira. "Na realidade, se bem que o Filósofo, graças ao auxílio divino, tenha descoberto muitas e grandes coisas, no entanto, levado pela fraqueza humana, misturou alguns erros com a verdade"⁵. Aristóteles *misturou erros com a verdade*, e por isso Ockham se sentia no dever de erradicá-los, a fim de aprimorar o próprio aristotelismo. Não, todavia, ao modo de seus antecessores, como fizera Alberto Magno, por exemplo, que quis *corrigir* a *Física* de Aristóteles, submetendo-a à *verdade* do Cristianismo.

Ora, *erradicar os erros* dos antigos, essa era uma atitude muito comum dos escolásticos medievais, e mesmo desde a Patrística. Ockham assume então a atitude formal da crítica exercitada pelos medievais. Porém, se há uma semelhança em termos formais, o mesmo não se observa quanto aos propósitos e ao conteúdo. Enquanto eminentes escolásticos se esforçaram por *purificar* a doutrina dos antigos sob os ditames da doutrina cristã, Ockham não procede do mesmo modo. Ele se propõe a libertar a *pesquisa filosófica* da verdade do Cristianismo: "Não procurarei expor o meu parecer de acordo com a verdade católica..."⁶. Ademais, visto que a doutrina de Aristóteles deveria ser tida como *ciência*, como pertencente à esfera do *profano* (como tal destituída de valor dogmático imposto pela fé), não havia motivo para não lhe imputar erros, se os houvesse. "Sem perigo espiritual (aconselhava), podem-se imputar ao pensamento de alguém coisas diversas e até contraditórias, desde que não seja um autor da Sagrada Escritura"... Não sendo, pois, a obra de Aristóteles (em particular a *Física*) um texto *sagrado* (expressão da palavra humana e não de Deus), então deveria forçosamente

⁴ Os especialistas deram ao "Prólogo" o título de Noção do conhecimento ou ciência. OCKHAM, G. de. *Scriptum in Librum Primum Sententiarum sive Ordinatio. Prologus et distinctio prima. Opera theologica I*. Ed. Gedeon Gál, adlaborante S. Brown. St. Bonaventure: The Franciscan Institute, 1967; OCKHAM, William of. Seleção de Obras. Tradução de Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Abril Cultural/Pensadores, 1973, p. 341.

⁵ Id. *Ibidem*, p. 341.

⁶ Id. *Ibidem*, p. 341.

ser disciplinada pela crítica, submeter-se à *verdade* da Ciência e não à do Cristianismo.

Definitivamente Ockham não escreve como quem pretende defender a ortodoxia, mas, de modo algum, tenciona molestá-la. Ele não se coloca do lado da ortodoxia e da fé quando pretende *fazer ciência*⁷. Dizendo que não havia qualquer *perigo espiritual* em ocupar-se unicamente com a verdade da ciência, aconselhava a todos (os acadêmicos) a investigar e interpretar *o Filósofo* tendo em vista, acima de qualquer outro propósito, o desenvolvimento da Filosofia e da Ciência. Ele mesmo o fazia tendo em vista o contexto acadêmico, com uma disposição de ânimo própria de um professor. Era, inclusive, para os seus alunos que produzia os seus escritos: "Visto como muitos tentaram expor os livros dele (de Aristóteles) pareceu-me conveniente e a muitos que o pediram com insistência, gravar por escrito, para utilidade dos estudantes, meu modo de compreender a intenção do Filósofo"⁸.

Ockham confiava na inteligência dele e na de seus alunos. Ele acreditava que era possível compreender *o Filósofo* movendo-se tão-somente com a vontade de investigar, com gosto pelo estudo e pela pesquisa. De um modo até então inédito, ele personaliza a atitude crítica de diálogo com o texto, na medida em que, por si só, solitariamente, trava com o texto uma *disputa*, ao mesmo tempo em que está sempre pronto a submeter à crítica dos contemporâneos, os resultados desse seu *diálogo*. O vigor crítico aplicado aos autores, ele o requer sobre si mesmo. Trata-se, sob todos os aspectos, de uma atitude inovadora, de tal modo que trouxe para o interior do mundo acadêmico, um novo conceito de *mestria*. Mestre passa a ser aquele que, inserido na tradição do saber, aprende a construir e a revisar por si só o seu próprio caminho, a reconhecer os seus limites (especialmente os seus erros), e a mover-se, em todo o tempo, mediante uma permanente autocrítica...

Ockham tinha plena ciência disso, ou, pelo menos, uma opinião clara a esse respeito: "Da mesma maneira como às vezes reprovarei com toda a modéstia e sem malícia as opiniões dos outros, estou pronto pacientemente a ser repreendido se disser coisa que não concorda com a verdade. Aquele que corrige, tome cuidado, no entanto, para que, apoiado em maus princípios adquiridos, não se transforme, por favor ou ódio, de corretor em pervertedor.

⁷ Ockham define a ciência como "uma qualidade existente na alma". A ciência, segundo diz, não se restringe a um *conteúdo*, pois é também um *hábito* (digamos assim, um modo testado e eficiente de fazer) ou uma *habilidade* (um *método*, diríamos). Por um lado, ele define também a ciência como "conhecimento evidente de alguma coisa necessária" ou "de uma verdade necessária"; por outro, como "conhecimento de toda a demonstração"... (Id. *ibidem*, pp. 342-343).

⁸ Id. *ibidem*, p. 341.

Observe, além disso, que não posso adaptar-me a opiniões que se contradizem"⁹...

A sua atitude crítica, sob nenhum pretexto, é ambígua. Ela tende a arejar a mentalidade medieval, frente à qual representa um momento de luz. A sua obra busca recuperar o exercício do *livre pensamento*, uma característica bem própria do filosofar. Liberto do princípio de autoridade (seja ela a "verdade católica" ou a verdade do texto de Aristóteles), o seu espírito crítico se exerce sem medo de aprovar e de desaprovar. Ele busca, inclusive, convencer os acadêmicos de que não "constitui depravação" uma semelhante atitude, e que no estudo e na interpretação, cada um deve conservar "sem risco a liberdade de juízo"¹⁰. Dito de outro modo: cada um deve cultivar, no estudo e na pesquisa, um espírito livre, capaz de ajuizar a *verdade* (claro que em matéria de *conhecimento* e não em matéria de *fé*) com inteira liberdade de pensamento. Era preciso, além disso (e nesse ponto Ockham se serve de expressões que serão muito caras a Descartes¹¹), que se rompesse com os *preconceitos* ou, mais precisamente, com os "maus princípios adquiridos"... Eis aí as razões porque em Ockham está presente o *lume* do pensamento moderno. Porque, em síntese, ele cultivou um ideal de liberdade inerente ao pensamento e à expressão; porque ao servir-se da própria inteligência teve coragem de exercitar o seu próprio juízo, sem dogmatismos, e, portanto, com a disposição de rever, além dos propósitos, sobretudo os princípios.

3 - Depois de Tomás de Aquino, Ockham foi certamente o escolástico mais influente. E não só pela noção de sua crítica, como também pelo espírito de independência quer perante a autoridade de Aristóteles quer em relação a assuntos religiosos. Coube a ele dar à teoria do conhecimento e à Lógica autonomia frente à Teologia, e, mesmo, à Metafísica. Pois a Metafísica, no conceito escolástico (amparado na autoridade de Aristóteles), era tida como uma *teologia* (por vezes denominada de *transfísica*), porque investigava a respeito de *Deus* e das *coisas divinas*.

Foi, com efeito, Aristóteles quem transmitiu para os escolásticos essa definição, mas nem ele, e nem qualquer outro filósofo grego utilizou o termo "*metafísica*" para designar qualquer tipo de ciência ou de reflexão. O termo em si é resultado de uma *colagem* derivada do título que Andrônico de Rodes (do I século a.C.) atribuiu a um conjunto de escritos em que Aristóteles se

⁹ Id. *Ibidem*, p. 341.

¹⁰ Id. *Ibidem*, p. 341.

¹¹ WEINBERG, Julius R.. Ockham, Descartes and Hume: self-knowledge, substance and causality. Wisconsin: The University Press, 1977

ocupava de certas questões relacionadas, ou que, segundo ele, *precediam* o estudo propriamente dito da Física. Trata-se de um conjunto de escritos produzidos em épocas diferentes, no decorrer de sua vida acadêmica, e sem uma preocupação de ordem sistemática. Por isso, os 14 livros ditos de sua *Metafísica* são às vezes repetitivos, quando não, retomam as mesmas questões por um outro viés reflexivo. Também não foram escritos sob um título específico, porquanto Aristóteles em algum momento sugeriu, não propriamente um título, mas o nome de uma Ciência com esta finalidade: ser uma *prôtê philosophía* ou uma *prôtê epistémê*. Seria *prôtê* pelo fato de ela ser *primeira*, ou, mais precisamente, por tratar de questões que têm *primazia* ou porque *precedem* questões relacionadas ao estudo da Física (da Ciência Natural). Por exemplo, a Física era tida por ele como a ciência do *movimento*; mas, visto que o movimento só poderia ser explicado por um princípio de *imobilidade*, resultava então que tal princípio teria de ser *primeiro* (na ordem da investigação) em relação à Física (ao mesmo tempo em que requeria uma Ciência que fosse primeira em relação a ela).

Quando Andrônico de Rodes (ligado à Escola de Alexandria) se dedicou a compilar os escritos de Aristóteles, antes de adotar um título em base ao nome da Ciência sugerida por ele (de *prôtê philosophia* ou de *prôtê epistémê*), optou por um outro: *Aristotelois tà metà tà physiká*. A razão exata por que ele fez isso, até hoje ninguém sabe exatamente. "Não sabemos (comenta Ingemar Düring) porque ele não escolheu como título *Peri prôtês philosophias*, ou, então, como Teofrasto *hê perì tòn prôtôn theôria*. A exemplo de Bonitz, eu suponho que o conteúdo dos 14 escritos lhe pareceu muito díspares para um título desse tipo, de modo que preferiu uma denominação absolutamente neutra: *tà metà tà physiká...*"¹².

Historicamente, o que se deu na prática foi o seguinte: por uma questão de economia na expressão (particularmente no cotidiano da vida acadêmica, desde as Escolas de Roma e entre os árabes), antes de declinarem todo o título <*tà metà tà physiká*>, preferiram encurtá-lo, compondo com os termos *metà + physiká* o substantivo *metafisiká* com o qual passaram a designar a ciência indicada por Aristóteles. Introduzido na vida acadêmica medieval, o nome *metafísica* foi de imediato muito bem acolhido. Ele causou préstimo em favor da "ciência" que procuravam. Antes, porém, de edificarem a Ciência concebida por Aristóteles, produziram, em última instância, um grande mal-entendido. Não só subverteram-lhe o título, como sobretudo arruinaram a significação e a intenção originárias.

¹² DÜRING, I. *Aristotele*. (Edizione italiana aggiornata). Trad. de Pierluigi Donini. Milano: Mursia, p. 665.

A raiz de todo esse imbróglio partiu das definições que o próprio Aristóteles formulara, sobretudo em decorrência do enlevo que atribuiu às questões com as quais a *Filosofia primeira* deveria se ocupar (questões não-empíricas, do âmbito da razão, e que requeriam uma abordagem exclusivamente racional). Em relação às demais ciências, ele dizia que ela era "a melhor" e a mais apreciável; não, por certo, "a mais necessária", porém a "mais digna de apreço" e a *mais divina*¹³. Ela era a *mais divina*, ou melhor, a ela caberia o qualificativo de *divina* <de *theia epistémê*> porque se ocupava com questões *elevadas* (não adstritas à empiria), mais exatamente, com *deus* <*théos*> e com as *coisas divinas* <*tò theïon*>, de modo que, bem por isso, deveria ser denominada de *teologia*.

Ora, o que Aristóteles efetivamente entendia por <*théos*> e por <*tò theïon*> (nos termos referidos como uma suposta *teologia*) é coisa bem diversa do que entenderam os escolásticos. Com o termo *théos*, Aristóteles se referia (numa designação genérica) ao *por que primeiro das coisas*, de modo que *théos* era expressão de "uma dentre as causas, e um certo princípio"¹⁴. Enquanto *causa*, por *théos* ele designava (num sentido mais restrito) um fundamento lógico, nos termos de uma *unidade* explicativa, com uma abrangência estritamente epistêmica (referido a uma *archê* explicativa da Natureza). Essa suposta *unidade* explicativa (referida à *phýsis*), ele a pressupôs em termos semelhantes ao que conceberam, por um lado, Tales (que diante da pluralidade cósmica dissera que "tudo é um"¹⁵), por outro, Heráclito (que igualmente dissera que "o único sábio (é) um <*on tò sophón moûnon*>"¹⁶). Ambos tinham como propósito explicar a *phýsis* (ou seja, o móvel do fazer-se da geração), e por isso conceberam um princípio único capaz de deter essa explicação. Ele deveria ser tão-somente *um* (e não vários), porque, forçosamente, deveria sempre concordar consigo mesmo; caso contrário, poderia eventualmente facilitar o conflito, e assim fazer com que o *kósmos*, antes de refletir uma *ordem*, expressasse um *káos*...

Do fato de Aristóteles conceber como *théos* a *causa* e o *por que primeiro* (do móvel) da geração, não significa que ele o concebesse como se fosse um *ser* (ao modo, por exemplo, de um Zeus que, no Olimpo, tudo ordena e governa), e sim, como um *acontecer*: o móvel próprio do vir-a-ser mediante o qual o Cosmos se ordena e se autogoverna. Por isso, *théos*, não sendo um ser, é tão-somente um termo com o qual Aristóteles sobreleva uma

¹³ ARISTÓTELES. *Metafísica*. I, 2, 983 a 4-11; VI, 1, 1026 a 19-24; XI, 7, 1064 b 3-5.

¹⁴ hó tē gar theos dokēi tōn aitiōn pāsīn einai kai archē tīs (ARISTÓTELES. *Metafísica*. I, 2, 983 a 8-9).

¹⁵ "Tales e seus discípulos (o relato é de Aécio) diziam que o cosmos é um <*hēna tōn kōsmōn*> (Aécio. *Opiniões*. II, 1,2; DK 11 A 13b); na versão de Simplicio, "... o princípio (*archē*) é um e em movimento" (Simplicio. *Comentário sobre a Física de Aristóteles*. 23, 21; DK 11 A 13).

¹⁶ Clemente de Alexandria. *Miscelâneas*, V, 116; DK 22 B 32. Cf. *Filósofos Pré-Socráticos*, pp. 193-194.

qualidade (ou atributo) própria do caráter excelso do princípio. Ele é *theós* porque designa um ideal de excelência, e, como tal, uma dimensão etérea referida ao Cosmos. Tal é também o que Aristóteles denomina de *tò theíon*: um termo com o qual expressa um certo domínio (atinentes à vida e ao pensamento humano) que não se submete ao ordinário, e que por isso se esquivava a uma explicação racional adequada (ou contundente).

"[A maioria das coisas divinas], teria dito Heráclito, escapa ao conhecimento por falta de confiança"¹⁷. Grande parte do *divino* não nos é conhecida por ser inacessível à razão, pela via dos sentidos. Empédocles, tal como Heráclito, também dissera mais ou menos a mesma coisa: "Não nos é possível colocar (a divindade) ao alcance de nossos olhos ou de apanhá-la com as mãos <*en ofthalmoîsin*>, principais caminhos pelos quais a persuasão penetra o coração do homem <*peithoûs anthrôpoisin*>"¹⁸. *Theíon*, portanto, diz respeito a tudo aquilo que não se coloca diante de nossos olhos, a ponto de podermos apalpá-lo com as mãos; não podendo ser observado, só pode ser inferido ou conjecturado, mas não observado. *Theíon*, enfim, designa uma certa área ou setor do conhecimento humano que frustra, digamos assim, o princípio segundo o qual é pelos sentidos que o conhecimento vem aos homens, mas, ao mesmo tempo, afirma esse mesmo princípio, pois é em razão dele que tais conjecturas são tidas, não como *verdades*, mas como *opiniões*...

4 - De posse da *Metafísica* de Aristóteles, "consagrada ao estudo das *coisas divinas*", grande parte dos medievais, dentre eles Tomás de Aquino, fez do *conhecimento* a respeito de Deus a questão fundamental desse tipo de *investigação*. O "estudo da Filosofia se dirige ao conhecimento de Deus – dizia. Por isso a *Metafísica*, que se ocupa com as coisas divinas, é a última parte que se inclui no estudo da Filosofia"¹⁹.

O que ele e a maioria dos escolásticos entendiam por *coisas divinas* é algo completamente distinto do que entendera Aristóteles. Na verdade, nem é preciso dizer o que de fato eles entendiam por *theós* <por *deus*> e por *tò theíon* <pela *divindade*>; tampouco é preciso indicar o que entendiam (sob o título de *Metafísica*) por *ciência divina* (pela *theía epistémê*, de que falava

¹⁷ ἄλλὰ τὸν μὲν θεῖον τὰ πολλὰ, κατ' Ἡράκλειτον, ἀπιστῖνι διαφύγγανει μὲ γνῶσkesthai (Plutarco. Vida de Coriolano, 38; DK 22 B 86).

¹⁸ Clemente de Alexandria, *Miscelâneas*, V, 81; DK 31 B 133.

¹⁹ "... cum fere totius philosophiae consideratio ad Dei cognitionem ordinetur; propter quod metaphysica, quae circa divina versatur, inter philosophia partes ultima remanet addiscenda" [*Summa contra Gentiles*. I, 4 (BAC, 1952, pp. 102-103)].

Aristóteles); menos ainda por *teologia*... Somente uma coisa basta ser dita: para eles a Metafísica era a Teologia, e a Teologia era a Metafísica.

Duns Scot, em relação a Tomás de Aquino, se propõe a não submeter a Metafísica à Teologia, mas, na prática, a Metafísica, também para ele, era uma Teologia, e vice-versa. Quanto a Tomás de Aquino, a Metafísica é por ele tida como *a ciência da verdade de Deus*. Mas não de toda a verdade divina. Porque ele distingue dois tipos de verdades a respeito de Deus: um, o das *superiores e ininteligíveis* (que a razão humana não as pode alcançar, "por exemplo, que Deus é, ao mesmo tempo, uno e trino"); outro, o das *verdades inteligíveis* (acessíveis à razão, "por exemplo, que Deus existe, que há um só Deus, etc.", "verdades que os próprios filósofos (gregos), guiados pelo lume da razão natural, provaram por via demonstrativa"²⁰).

Visto que a verdade a respeito de Deus se reveste de uma dupla modalidade, é evidente à qual delas Tomás de Aquino restringiu a investigação da Metafísica. As suas famosas "provas" da existência de Deus (as chamadas *cinco vias*, que, na verdade nada provam) são um bom exemplo de como ele cultivou esse tipo de investigação. Mas, do fato de ele se dedicar à investigação das verdades *inteligíveis*, disso não se segue que ele tão-somente reduzisse as *ininteligíveis* ao âmbito da revelação e da fé. Ao contrário, ele busca demonstra que ambas pertencem a este âmbito. Em relação às primeiras (as acessíveis tão-somente pela *revelação sobrenatural*), ele produziu um argumento nada convincente, mas bastante curioso: diz que Deus caprichosamente as escondeu dos homens quer no intuito de provocá-lhes o empenho da razão, como também de fazer-lhes descobrir "o quanto Deus é superior a tudo o que se possa pensar"²¹. Em relação às segundas, ele formulou três argumentos: 1º) "Deus colocou no coração dos homens o desejo de conhecer as verdades divinas", mas nem todos estão dispostos a se submeter às duras penas do labor ou exercício intelectual; 2º) "o intelecto humano, por suas próprias forças (ou seja, espontaneamente ou por natureza), não está apto para alcançar (a não ser com muita pesquisa e dedicação) um tão nobre conhecimento"²² (*nobre*, porque o conhecimento de Deus "supera a todos os demais em perfeição, em sublimidade, em utilidade e em alegria

²⁰ *Summa contra Gentiles*. I, 3 (BAC, 1952, p. 99); Col. Os Pensadores, p. 65.

²¹ "Per hoc ergo quod homini de Deo aliqua proponuntur quae rationem excedunt, firmatur in homine opinio quod Deus sit aliquid supra id quod cogitare potest" [*Summa contra Gentiles*. I, 5 (BAC, 1952, p. 105); Col. Os Pensadores, p. 68].

²² "Tum propter huius veritatis profunditatem, ad quam capiendam per viam rationis non nisi post longum exertitium intellectus humanus idoneos invenitur" [*Summa contra Gentiles*. I, 4 (BAC, 1952, p. 103); Col. Os Pensadores. cap. 4, p. 68].

que proporciona"²³); 3º) a natureza da razão humana, além de propícia ao erro, está sempre predisposta a inserir fantasias <*phantasmatum*> em seus juízos, e assim como é capaz de promover certezas, também favorece a incredulidade (impõe a dúvida, mesmo nas demonstrações as mais verdadeiras²⁴)...

Dados esses *argumentos* (que, na verdade, para Tomás de Aquino, são três inconvenientes de sua tentativa de conciliar razão e fé), resultou, para ele, que a razão humana não pode ser o único caminho para o conhecimento de Deus. Se fosse, a verdade divina, particularmente as *inteligíveis*, seriam acessíveis tão-somente a um pequeno grupo de indivíduos (o dos que estariam dispostos a empenhar a própria razão nesse sentido). O pior é que "só eles (na medida em que conhecessem a verdade de Deus) alcançariam o privilégio de serem bons, perfeitos e felizes". E mais, se a *verdade divina* ficasse restrita ao conhecimento exclusivo da razão, ainda que demonstrada a sua absoluta veracidade, restaria a *dúvida*, imposta sobretudo por indivíduos que, "por não conhecerem o valor da demonstração", são "incapazes de discernir as razões prováveis das sofisticadas <*probabili vel sophistica ratione asseritur*>"... Conclusão: Deus, na sua *divina misericórdia*, eliminou todas essas "deficiências de maneira salutar: forçando os homens a aceitar como objeto de fé todas as verdades divinas, mesmo aquelas que são acessíveis à razão..."²⁵. Resultado: visto que "a substância divina excede o conhecimento natural do homem"²⁶; que a razão humana (sem a *revelação sobrenatural*) não é plenamente capaz de conhecer *Deus e as coisas divinas* (afinal, mesmo nas coisas sensíveis a razão encontra dificuldades²⁷); segue-se então que a Metafísica, porquanto seja um caminho para se conhecer algo a respeito de *Deus* e da *verdade divina*, ela resulta perfeitamente dispensável. Pois, em última instância, basta a *fé*: único caminho pelo qual, não propriamente um pequeno grupo, mas todos os homens são capazes de alcançar a respeito de

²³ "Inter omnia vero hominum studia sapientiae studium est perfectius, sublimius, utilius et iucundius" [*Summa contra Gentiles*. I, 2 (BAC, 1952, p. 97); Col. Os Pensadores. cap. 2, p. 64].

²⁴ "... propter debilitatem intellectus nostri in iudicand, et phantasmatum permixtionem. Et ideo apud multos in dubitatione remanent ea quae sunt etiam verissime demonstrata..." [*Summa contra Gentiles*. I, 2 (BAC, 1952, p. 99); Col. Os Pensadores. cap. 2, p. 67].

²⁵ "Salubriter ergo divina providit ut ea etiam quae ratio investigare potest, fide tenenda praeciperet..." [*Summa contra Gentiles*. I, 4 (BAC, 1952, p. 104); Col. Os Pensadores, p. 67].

²⁶ "... eo quod naturalem hominis cognitionem divina substantia excedit..." [*Summa contra Gentiles*. I, 5 (BAC, 1952, p. 105); Col. Os Pensadores, p. 68].

²⁷ "Ignoramos muitas propriedades das coisas sensíveis, e na maioria das vezes somos incapazes de descobrir perfeitamente as razões de tais propriedades que apreendemos. Então, muito mais difícil será, para a razão humana, descobrir toda a inteligibilidade da excelsa substância de Deus" [*Summa contra Gentiles*. I, 3 (BAC, 1952, p. 101); Col. Os Pensadores, p. 66].

Deus e das *coisas divinas* "a certeza bem firme e a verdade sem mescla"²⁸. Enfim, na medida em que Tomás de Aquino se mostra, em nome do *Filósofo*, como alguém que quer edificar a Metafísica, a subverteu de tal modo (em seus propósitos e intenções originárias), que acabou por descaracterizá-la ou destruí-la.

5 - Quanto a Duns Scot, também nele a Metafísica (a exemplo de Tomás de Aquino, que até mesmo da *Física* fizera uma *ciência de Deus*²⁹) não se desassocia da Teologia: "a Metafísica é uma teologia (diz Scot, citando Aristóteles), pois ela trata principalmente de Deus e do divino"³⁰. Do fato, porém, de ele priorizar o conhecimento de Deus, e de considerar a Metafísica como uma *teologia*, disso não lhe resultou que devesse reduzir a Teologia ao âmbito da Metafísica, nem que Deus devesse ser tido, necessariamente, como *objeto* da Metafísica. A razão por ele formulada (a partir de uma conhecida controvérsia entre Averróis e Avicena) é a seguinte: "Avicena pretendia que Deus não é o objeto da Metafísica, porque nenhuma ciência é capaz de provar por si mesma o seu próprio objeto. Ora, o metafísico prova que Deus existe, logo (se prova, então Deus não é o objeto dessa ciência)..."

"Averróis (...), contra Avicena, queria provar que Deus e as substâncias separadas são objetos da Metafísica. Mas dizia que a Metafísica não prova a existência de Deus, uma vez que as substâncias separadas só podem ser provadas através do movimento, o que pertence à Física".

"Ora, parece-me que Avicena se expressou melhor do que Averróis. (...). Pois, se a ciência primeira (a Metafísica) não pode provar o objeto de sua investigação, tanto menos a ciência que lhe é posterior (a Física)". Se provasse, a Metafísica, que é *anterior* à Física, seria *posterior*! Portanto, "digo que Deus não é o objeto da Metafísica (...), porque há apenas uma ciência que tem Deus por objeto", a Teologia³¹...

²⁸ "... oportuit per viam fidei fixam certitudinem et puram veritatem de rebus divinus hominibus exhiberi" (*Summa contra Gentiles*. I, 4 (BAC, 1952, p. 104).

²⁹ Ele associou de tal modo a idéia de Natureza com a idéia de Deus, as concebeu com tanta reciprocidade, que não conseguiu estudar a *Ciência da natureza* separada do estudo de Deus, ou da Teologia (GARDEIL, H. D.. *Iniciação à Filosofia de S. Tomás de Aquino. Cosmologia*. Vol. 2. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1967).

³⁰ Scot se refere explicitamente ao livro VI da *Metafísica* (seria VI, 1, 1026 a 19-24), mas, pelo conteúdo da "citação" (feita de modo absolutamente livre e sem nenhum rigor), seria mais apropriado ter indicado o livro I (2, 983 a 411), e não o VI (pelo menos dentro da ordem que conhecemos hoje). Cf. DUNS SCOT, J.. *Opus oxoniense*. I, d. 3, parte 1, q. 1; Col. Os Pensadores, Seção II. *O Conhecimento Natural do Homem a Respeito de Deus*. p. 261, n. 5.

³¹ *Reportata Parisiensia*. pról., q. 3, a. 1; Col. Os Pensadores, p.338. Os parênteses foram acrescentados.

Em síntese, o argumento de Scot (que na verdade misturou parte do ponto de vista de Averróis com o de Avicena) se resume no seguinte: visto que nenhuma ciência prova o seu próprio objeto, e que Deus não é objeto da Metafísica, mas da Teologia; conseqüentemente, a Teologia, não podendo provar o seu próprio objeto, prova-o (uma outra ciência) a Metafísica; visto, além disso, que toda ciência que prova o objeto de uma outra, a ela está subordinada, então a Metafísica se subordina à Teologia!

Ao contrário da maioria dos medievais (sobretudo de Tomás de Aquino que fizera da Teologia um capítulo último da Metafísica), Scot deu à Teologia uma proeminência e amplitude diferenciadas. Por exemplo, os mesmos termos com os quais os gregos conceberam a Filosofia – como "*o conhecimento de todas as coisas*" – Scot definiu a Teologia³². Ele fez dela a ciência por excelência, superior a todas as demais. Mas, no que tange à Metafísica em particular, e de modo distinto do que propusera Aristóteles, ele fez dela não a *ciência primeira* da Física, mas da Teologia. Ele restringiu tanto o seu campo de investigação, que, antes de ser uma ciência autônoma, lhe coube tão-somente a tarefa de ser o lado *filosófico* autenticador da Teologia.

Contra Averróis, Scot dizia que a Metafísica era bem mais idônea do que a Física para demonstrar a existência de Deus. A sua excelência se devia ao método e aos *objetos* com os quais se ocupava: a análise abstrativa do ser e de seus atributos (por ele denominados de *transcendentais*)³³. Visto ser ela uma *ciência transcendental* (a *<scientia transcendens>* que tem "por objeto os transcendentais"), então ela poderia, *abstrativamente* (ou seja, de modo distinto da *intuição sensível* que tudo demonstra *per quidditas rei sensibilis*), se elevar, por um puro empenho racional, até ao *Ser primeiro e necessário*. Por trabalhar com os *transcendentais* (quer dizer, restringindo-se ao nível das *idéias* ou dos *conceitos*), poderia, através deles, provar a existência de Deus, senão positivamente (afinal, a verdade e a substância divinas não se reduzem ao conceito), prova-o, ao menos, negativamente.

Sob todos os aspectos, Scot subverte os propósitos originários da Metafísica de Aristóteles, inclusive quanto ao estudo do *ser enquanto ser* (*òntos ê ón*, segundo a expressão aristotélica). Mas, eis a proposição de Aristóteles: "se não há nenhuma outra substância fora daquelas constituídas pela natureza, a Física seria a ciência primeira. Mas se existe uma substância

³² "... compete ao teólogo o conhecimento de todas as coisas, como foi dito na questão sobre o objeto da teologia" [(Scot se refere ao prólogo da *Opus Oxoniense*. q. 3, n. 206) *Opus Oxoniense*. I, d. 3, parte 1, q. 4, n. 277].

³³ "É necessário que haja uma ciência universal que considere os transcendentais (dizia). Chamamos esta ciência de *metafísica*..." (*Quaestiones subtilissimae*. In *Metaphysicam Aristotelis*. prólogo, n.5; Col. Os Pensadores. *Sobre a Metafísica*. Sec. 4, p. 333, n. 1).

imóvel, a ciência desta substância será anterior, e será filosofia primeira, e caberá a ela teorizar o ente enquanto ente (*òntos ê òn*, sua essência (*tí estí*) e os atributos que lhe são inerentes enquanto ente (*ê òn*)³⁴.

Pressuposto o que já foi dito anteriormente, que, segundo Scot, a *Metafísica é a ciência primeira* da Teologia, que a ela caberia demonstrar a existência de Deus e investigar os seus atributos... Pressuposto também que, para Scot, a razão humana *<ex natura potentiae>* só é capaz de provar a existência de Deus *negativamente*... o *ens in quantum ens*, Scot se viu forçado a investigá-lo de modo diferenciado. Em primeiro lugar, à divisão aristotélico-categorial dos *modos de ser*, ele antecipou uma outra divisão tida por ele como primordial: a do *ser enquanto finito* e *infinito*, composto-simples, contingente-necessário, etc. O método, digamos, para essa *ascese* do ser (do finito ao infinito), Duns Scot se serve daquele que hoje chamamos de *teologia negativa*.

Tal método estava muito difundido na época, particularmente por influência de Gregório de Nazianzo e de Maimônides³⁵. A sua técnica (ou estratégia) consistia do seguinte: partindo da *denominatio* (das denominações próprias da linguagem ordinária, e com as quais se atribui sentido às coisas), em seguida, se fazia a *transnominatio* (transformava-se as denominações da linguagem ordinária ou, dita, natural, em significações alheias às categorias humanas). Ao adotar esse processo, Scot lhe impôs o seguinte procedimento: da afirmação positiva de uma negação, ele inferia como verdadeiro o seu oposto; dito de outro modo: da afirmação positiva da negação, ele deduzia o oposto como uma verdade plausível. Por exemplo: ao negar que "Deus é finito", ele dizia que, por essa negação, ele estava afirmando que *Deus é infinito*; se negasse dizendo - "Deus não é composto" -, com essa negativa estaria igualmente afirmando que ele *é simples*, e assim sucessivamente, se não *é contingente*, *é necessário*, etc. Ora, é procedendo assim, dizia Scot, que o metafísico, ao se ocupar do *ser enquanto ser*, estaria considerando não só o *ser finito*, como também o *infinito*, além de o *composto*, o *simples*, do *contingente*, o *necessário*... Procedendo assim, acrescentava Scot, o metafísico (ou melhor, o *intelecto* do metafísico) iria naturalmente se dar conta que, antes mesmo dos *modos categoriais de ser*, inclusive, antes de qualquer outra determinação do ser (em *finito* ou *infinito*, em *simples* ou *composto*, etc.), a questão fundamental que se lhe inpõe é a do *ser*, e, com

³⁴ ARISTÓTELES. *Metafísica*. VI, 1, 1026a 27-32

³⁵ Quanto a Gregório, cf. *Helenização e Recriação de Sentidos*, p. 201ss.; Maimônides, cf. cap. IV, item 5.3.

ele, as suas afecções *transcendentais*: o ser Um (a *univocidade* do ser³⁶), o ser Verdadeiro, a ser Bom, a *Res* (o ser dito como *coisa*) e o *Aliquid* (o ser ao mesmo tempo concebido como *unívoco* e *plural*)...

Ora, essa questão dos *transcendentais* remonta, em geral, a Tomás de Aquino, e, antes dele, ao seu mestre Alberto Magno. Denominava-se *transcendentais* os atributos do *ser*, ou ainda, um conjunto restrito de noções extensas (*res, unum, aliquid, verum, bonum*) com as quais se pressupunha como "conhecidas" certas propriedades ou qualidades do ser, independentemente de um conteúdo cognoscitivo³⁷. Tais noções (enquanto noções), também elas por si só eram tidas como *unívocas* porque eram predicadas de cada indivíduo univocamente considerado, por isso eram também ditas *análogas*, porque podiam ser predicadas de todos os seres tomados individualmente. Melhor ainda, elas eram tidas como *unívocas* na medida em que, por elas, os indivíduos eram considerados em si mesmos ou de modo absoluto <*secundum suam absolutam considerationem*>, mas sem nada acrescentar-lhes subjetivamente, tampouco confundi-los universalmente. Por exemplo, Sócrates é tido como *um*, do mesmo Platão e os demais, mas isso não quer dizer que todos sejam *uma e a mesma coisa*, ou que a natureza deles não se plurifica ou se diversifica em várias, mantendo-se, porém, cada um, uma unidade indistinta e sem mescla... Num outro exemplo ainda, de digo que "Sócrates é homem", que "Platão é homem", etc., isso não significa que Platão e Sócrates sejam de tal modo o mesmo ou idêntico *homem* que não posso falar da natureza de um sem me referir inteiramente à natureza do outro...

Dentre as várias noções *trancendentais* atribuídas ao ser, a primeira <a *res*>, a noção de *coisa*, é a denominação mais simples ou trivial que atribuímos a um *existente* <*ens*>; a segunda, a de *unidade* <*unum*>, é mais complexa. Por ela expressamos o *ente* em si mesmo *indivisível* <o *ens indivisum*>, ou seja, permanentemente idêntico a si mesmo (em sua essência ou *quiddidade*); considerado, porém, na relação com os outros (e aqui se impõe a terceira noção), frente aos quais forçosamente é "dividido" ou, mais propriamente, *distinto*, ele é um *aliquid* <o *ens indivisum in se et divisum a quilibet alio*>. A quarta diz que todo ser é verdadeiro <*verum*>, mas essa é uma necessidade que diz respeito ao intelecto, porque, na realidade, todo ser é de fato (ontologicamente) verdadeiro, pois, o que existe (enquanto

³⁶ BOULNOIS, O.. *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*. Paris: PUF, 1988; COUNET, J.-M.. "L'univocité de l'étant et la problématique de l'infini chez Jean Duns Scot". In: FOLLON, J. & MAC EVORI, (Ed.). *Actualité de la pensée médiévale*. Louvain-la-Neuve/Paris, 1994, pp. 287-328.

³⁷ "... dicuntur addere supra ens, in quantum exprimunt ispius modum, qui nomine ipsius entis non exprimunt" (TOMÁS DE AQUINO. *De veritate*. q. 1, a. 1).

existente), jamais é falso (é em si mesmo uma *falsidade*). A quinta diz que o ser é *bom* <bonum>. Tal bondade, porém, diz respeito, em última instância, ao intelecto e à vontade, nos seguinte termos: é absolutamente necessário pressupor-se que o homem, por natureza, é de índole boa, e não má, caso contrário, do seu intelecto só proviria maquina e, de sua vontade, malignidade, e isso, por sua vez, negaria qualquer possibilidade da existência (mesmo, diríamos, que da idéia lógica) de um bem supremo (aliás, a Ética, por exemplo, seria impossível)...

As noções são *transcendentais* porque são *unívocas*, mas não só porque tem o intelecto como *única* fonte, mas porque ele é a fonte absolutamente prioritária. Não é da empiria (ou da experiência sensível) que o intelecto retira todos os seus conceitos, mas particularmente de si mesmo. Isso não quer dizer, porém, que Scot recorra à tese dos escolásticos (e dos árabes) neoplatônicos segundo a qual *Deus impimiu diretamente na alma* (ou no intelecto humano) *noções com as quais podemos conhecê-lo*. Scot admite o mesmo processo abstrativo do conhecimento descrito por Tomás de Aquino: chega-se ao conceito a partir do *imagem* <*phantasmata*> (impressa na mente a partir da *species sensibilis*), mediado pelo intelecto agente que gera, no intelecto possível, a *species intelligibilis* (o *conceito universal*), que, por sua vez, determina efetivamente o ato intelectivo. Dado esse processo, Scot fez a seguinte observação: que a causa eficiente da *phantasmata* não é nem o objeto e nem a potência sensitiva admitidas isoladamente, mas em conjunto, de modo que a *species intelligibilis* é uma conjunção correlativa da *phantasmata* com o intelecto agente do sujeito cognoscente (do qual deriva ou é fonte de certeza e de evidência). De acordo com as suas palavras: "se nem a alma e nem o objeto sozinhos são a causa total do ato intelectivo, e se é evidente que o entendimento advém unicamente desses dois fatores, resulta então que os dois, conjuntamente, se constituem na causa integral da cognição"³⁸. Quer dizer, não sendo a empiria que fornece, em sentido próprio, o objeto condizente ao intelecto cognoscente, então é o próprio intelecto (do sujeito que conhece) a causa eficiente principal do processo cognoscitivo. É, pois, o intelecto que institui o objeto que lhe é próprio, porque é nele que está contida a potencia intelectiva determinante da cognição. Em conclusão: o objeto próprio do intelecto não é a *phantasmata*, e sim o que lhe advém pela *quidditas rei sensibilis*, que é o modo pelo qual o

³⁸ "... se né l'anima né l'oggetto da soli sono causa totale dell'atto intellectivo, e se è evidente che l'intendere risale a questi due unici fattori, ne consegue che tutt'e due insieme danno la causa integrale della cognizione (*Opus Oxoniense*. I, d. 3, q. 7, n.20 – Apud: BETTONI, E.. "SCOTO, Giovanni Duns". In: *Dizionario dei filosofi*. Firenze: Sansoni, 1976, p. 1072); PRENTICE, R.. *The basic quidditative metaphysics of Duns Scotus as seen in his 'De primo principio'*. Roma: 1970.

intelecto tem acesso ao *ser*. Este, efetivamente, é o seu objeto: o *ens in quantum ens*. Claro que o intelecto parte das *rei sensibilis*, mas as transcende pela via do conceito. Visto, porém, que o intelecto não opera com objetos reais, e sim com instrumentos lógicos, então são os conceitos que se constituem em tais instrumentos, e que, como tal, dão condições à mente humana (nos termos da *species sensibilis*) de manter-se fiel a si mesma, ou seja, de edificar a realidade no âmbito da inteligibilidade.

6 - Ockham representa, com o *nominalismo*, a ruptura dessa tendência. Ele pressupõe duas espécies de universal: "Um é universal naturalmente, ou seja, é naturalmente sinal predicável de muitas coisas, em grande parte como a fumaça significa naturalmente o fogo, o gemido do enfermo indica a dor e o riso demonstra a alegria interna: e universal assim não é senão a intenção mental..."; "Outra espécie de universal é o instituído voluntariamente. Nesse sentido, a palavra proferida (...) é universal, visto que é um sinal instituído voluntariamente para significar muitas coisas"³⁹. "Digo, pois, que, assim como a palavra é universal (...), mas apenas por convenção, também o conceito assim fabricado mentalmente e abstraído das coisas singulares, conhecidas de antemão, é universal por sua natureza"⁴⁰.

Os universais não são por ele concebidas como *realidades*, e sim como *convenções*, mediante as quais atribuímos às coisas um determinado significado. Ele diz de modo claro que "não há universal senão pela significação, enquanto é sinal de muitas coisas"⁴¹. Diz que eles estão na mente como significantes (como sinais ou símbolos da mente) postos no lugar das *coisas* que designam. Por convenção, eles representam as *coisas* que significam, ou seja, trazem à mente a própria coisa significada por deles. Por exemplo, a palavra *Sócrates* não é apenas um símbolo do pensamento, mas também uma coisa real, que, por convenção, é representada (dada na mente) pela palavra. Nesse caso, quando se ouve a frase, por exemplo, "*Sócrates corre*, não se concebe que a palavra *Sócrates*, que se ouviu, corre, mas sim a corrida da própria coisa significada por ela"⁴². *Sócrates*, portanto, não é uma simples palavra ou nome, e sim, como diz Ockham, uma "intelecção da coisa singular".

Além das *intelecções* das coisas singulares, Ockham admite outras, denominadas de *intelecções confusas*: "o intelecto forma em si outras intelecções, que não pertencem mais a esta coisa que àquela outra. Assim, p.

³⁹ OCKHAM, W., op. cit., p. 355.

⁴⁰ Id. Ibidem, p. 359.

⁴¹ Id. Ibidem, p. 355.

⁴² Id. Ibidem, p. 359.

ex., como a palavra *homem* não significa mais Sócrates que Platão... Coisa igual se deveria dizer de qualquer outra inteligência (desse tipo)... Por essa inteligência confusa (...) se pode dizer que o mesmo conhecimento pode referir-se a coisas infinitas, mas não será um conhecimento próprio de nenhuma delas..."⁴³... Quer dizer, somente o conhecimento do singular é claro, enquanto que o do universal é confuso, podendo-se no entanto conhecer uma classe de indivíduos, mas sem que este conhecimento seja próprio de algum indivíduo em particular.

Enfim, apesar de certas indecisões, o nominalismo de Ockham se recusa a atribuir realidade metafísica a determinados conceitos que na realidade não existem de fato: "pensam alguns (refere-se especialmente a Scot) que o universal está de algum modo fora da alma nos indivíduos"⁴⁴. Neste caso, o universal, que não é uma coisa exterior, é somente um objeto pensado, algo que não pode existir senão objetivamente na alma; mas um universal não é apenas um objeto pensado: os universais são *paixões da alma* (essa é a opinião definitiva de Ockham), uma qualidade da própria alma, como um ato do intelecto. Por isso, querer atribuir-lhes outra existência, seria uma violação do princípio da economia do pensamento: "desde que bastam as causas existentes na parte intelectual, em vão se admitem outras causas", pois "não se deve admitir a pluralidade desnecessariamente"⁴⁵. Um princípio que transitou pela história com a seguinte versão: *entia non sunt multiplicanda praepter necessitatem*, e que ficou conhecido com o título burlesco de *a navalha de Ockham*. Mas o que Ockham finalmente pretende atingir com este princípio é a regra dialética de que "o que é possível para o menos é também possível para o mais", não aceitando conseqüentemente a conveniência metafísica de tal regra.

Artigo recebido: 14.10.2005 - Aprovado: 30.10.2005

Miguel Spinelli: migspinelli@yahoo.com.br

⁴³ Id. *Ibidem*, p. 360.

⁴⁴ Id. *Ibidem*, p. 356-57.

⁴⁵ Id. *Ibidem*, p. 349 e 383.

***IUS NATURALEE IUS POSITIVUM* NO PENSAMENTO POLÍTICO DE GUILHERME DE OCKHAM: UMA NOTA SOBRE O SURGIMENTO DA DISCUSSÃO ACERCA DA PROPRIEDADE PRIVADA NA IDADE MÉDIA**

Carlos Adriano Ferraz
Universidade de Caxias do Sul

Resumo: O Ideal da Pobreza foi (e ainda é) um tema comum em comunidades religiosas. Tipicamente, a idéia é que o membro individual da ordem não tem propriedade alguma. Ao invés disso, ela pertence à ordem. O ideal franciscano originário foi além. Não apenas o Frei enquanto indivíduo não possuía propriedade, mas também a ordem não possuía. Assim, a Ordem Franciscana estabeleceu uma distinção entre uso e propriedade. Por outro lado, o Papa João XXII simplesmente aboliu uma tal distinção. Para João XXII, seria impossível viver em absoluta pobreza, mesmo para o indivíduo (muito menos para uma Instituição permanente tal qual a Ordem Franciscana). A instituição da propriedade, e dos direitos referentes à propriedade, começaram no Jardim do Éden, na primeira vez em que Adão e Eva comeram algo. Esses direitos referentes à propriedade não são direitos “naturais”; pelo contrário, eles são estabelecidos por uma espécie de direito positivo por Deus, o qual deu a Adão e Eva tudo o que havia no Jardim.

Palavras-chave: Direitos naturais; direitos positivos.

Abstract:: The ideal of poverty had been (and still is) a common one in religious communities. Typically, the idea is that the individual member of the order owns no property at all. Rather it belongs to the order. The original Franciscan ideal went further. Not only did the individual friar have no property of his own, neither did the order. In this sense, the Franciscan order established a distinction between use and ownership. On the other hand, Pope John XXII simply abolished this distinction. For John XXII, it follows that it is impossible fully to live the life of *absolute* poverty, even for the individual person (much less for a permanent institution like the Franciscan order). The institution of property, and property “rights,” therefore began in the Garden of Eden, the first time Adam or Eve ate something. These property rights are not “natural” rights; on the contrary, they are established by a kind of positive law by God, who *gave* everything in the Garden to Adam and Eve.

Key-words: Natural rights; positive rights.

À guisa de proêmio, afigura-se-nos importante relevar alguns pontos valiosos para uma devida compreensão dos textos de Guilherme de Ockham (1285/9-1349) acerca da política. Em primeiro lugar, ele não possui um tratado específico de filosofia política (aliás, não há em todo o pensamento

franciscano um tal tratado, sendo Ockham o autor dessa escola que mais escreveu sobre o tema); em segundo lugar, seus escritos de filosofia política são fruto direto da necessidade do contexto no qual ele estava inserido, como bem o comprova a leitura desses mesmos textos. A propósito, o problema dos direitos naturais surgirá precisamente do fato de Ockham ter sido exortado a refletir sobre as asserções do papa João XXII quanto à pobreza de Cristo e dos apóstolos (bem como sua conseqüente crítica aos franciscanos). Nesse ínterim, serão colocadas como problema de jaez filosófico as questões condizentes à autoridade política e à propriedade de bens, no qual Ockham apresentará reflexões que encontrarão eco no pensamento político moderno¹. Vale ainda ressaltar que, mesmo sem um sistema filosófico propriamente dito, Ockham mantém uma unidade em seu pensamento. Dessa maneira, mesmo ao excogitar acerca de problemas políticos, Ockham mantém a idéia de que *a realidade é individual* (o universal não é real). Os universais são apenas nomes, ou, ainda, formas verbais pelas quais a mente humana estabelece relações lógicas(abstratas)². Com efeito, também no plano político Ockham defenderá o indivíduo como única realidade concreta (o que será fundamental para o surgimento de sua teoria dos direitos naturais).

* * *

Consoante Brian Tierney (cf. p. 14), a idéia referente aos direitos subjetivos, se delas fizéssemos uma genealogia, remonta ao pensamento franciscano, notadamente ao séc. XIV, com Guilherme de Ockham. Em seus termos:

Ockham inaugurou uma “revolução semântica” ao transformar a idéia tradicional de direito natural objetivo em uma nova teoria de direito natural subjetivo. Seu trabalho marcou um “momento copernicano”(copernican moment) na história da ciência legal (Tierney, B., 1997, p. 16).

Assim, nos textos clássicos de seus predecessores não haveria ainda a idéia de direito subjetivo (tampouco de direito enquanto poder-*potestas*). Isso porque, hodiernamente, o conceito de direito envolve o conceito de poder, ou,

¹ Além disso, em Ockham surgem outras idéias que passam a ocupar um lugar importante já no renascimento, tais quais dignidade humana, expansão da cultura e da liberdade, etc.

² Daí advém o célebre princípio de Ockham "*entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*", comumente denominado como a "navalha de Ockham", e que tinha por escopo cortar a barba de Platão, isto é, resolver o problema dos universais oriundo da teoria das idéias deste último.

ainda, de poder sobre algo³. Desta feita, o conceito aristotélico *dikaion* (justo) é amiúde traduzido para o latim como *ius*, e quando Aristóteles ou Santo Tomás de Aquino definem *dikaion/ius* eles não mencionam direitos individuais, pois se preocupam precipuamente com os direitos oriundos das relações entre os indivíduos⁴.

De qualquer maneira, muitos motivos talvez tenham contribuído para este primado do indivíduo que surge com o pensamento franciscano, especialmente com Ockham; afinal, o cristianismo foi sempre marcado pelo supremo valor da alma humana, sendo que nesse momento (com a disputa entre João XXII e os franciscanos) tal primazia acaba por alcançar o plano legal. Nesse sentido, a ordem franciscana foi o berço do direito subjetivo, o qual será definido por Brian Tierney (a partir da definição de Ockham) da seguinte maneira:

Um direito subjetivo é algo que subjaz ou é inerente à uma pessoa. É uma qualidade do sujeito, uma faculdade, uma liberdade, uma habilidade para agir. Em uma palavra, direito subjetivo é um poder do indivíduo (Tierney, B., 1997, p.28).

De qualquer forma, essa é uma idéia estranha, seja para Aristóteles seja para Santo Tomás de Aquino, pois, como foi afirmado acima, para estes *ius* seria algo objetivo, não podendo, em virtude disso, constituir-se em um *poder subjetivo*. Assim, com os franciscanos, especialmente com Ockham, dois conceitos anteriormente estranhos passam a integrar uma única idéia. Dito de outra forma, direito (*ius*) e poder (*potestas*) unem-se para constituir o conceito de direito subjetivo⁵, sendo este, nesse sentido, incompatível com a concepção clássica de direito natural.

Com efeito, o surgimento do conceito de direito natural ocorreu, como vimos, no contexto da discussão acerca da pobreza franciscana. E os escritos de Ockham foram motivados precisamente por essa discussão (que começou em 1320). Isso porque, de um lado, os franciscanos perfilhavam a tese consoante a qual Cristo e os apóstolos teriam renunciado à propriedade, ao passo que o papa João XXII considerava uma heresia pretender que Cristo e os apóstolos não possuíssem direito sobre aquilo que, de fato, usavam.

³ "Aristotelian thought provided a basis for the classical doctrine of objective natural right; Ockham's nominalism made possible the early modern theories of natural rights; and Kant's philosophy provided an immediate source for the subjective rights of nineteenth century jurisprudence"(Tierney, B., 1997, p.20).

⁴ "For Aquinas, as for Aristotle (...) *ius* was still primarily a "thing"(*rem*), something existing in external nature"(Tierney, B. 1997, p.23).

⁵ "For Ockham *ius* meant *potestas* more specifically, a right for him was a licit power"(Tierney, B.,1997, p.29). Daí advém a máxima "*ius utendi est potestas licita utendi re extrinseca*".

Dessa forma, foi em 1321 que o papa João XXII iniciou um debate que iria reverberar por toda a filosofia política moderna (e, talvez, contemporânea), o que já bastaria para revelar a sua importância, porquanto foi no decorrer deste debate que temas tais quais “direito de propriedade”, “direito de instituir-se governantes”, bem como de “direito natural” e “direito civil” vieram a lume. Em resumo, podemos afirmar que tudo começou em virtude de Ockham pretender justificar o fato de que “os franciscanos usavam a propriedade concedida a eles pelos benfeitores, muito embora não fossem *legalmente* donos de coisa alguma”⁶.

Sem embargo, o Papa, retomando um argumento outrora usado contra os franciscanos, afirmava não haver distinção entre *uso* e *posse* de coisas que são destruídas em seu uso. Isso porque o “direito de uso” vale quando a substância da coisa não é destruída com o seu uso. Logo, tal uso não valeria, para citarmos um exemplo, para o pão por eles consumido. Somente ao proprietário é facultado destruir sua propriedade. Assim, um tal uso só seria lícito se eles fossem os *proprietários legais* daquilo que usavam.

Com base nas considerações acima, o pontífice, em 1323, decreta que será considerada heresia a concepção de que Cristo e os apóstolos não eram proprietários de coisa alguma (individualmente ou em comum).

Ockham foi encarregado de ler o que até então havia sido escrito sobre este debate e de elaborar, a partir disso, um argumento convincente em prol dos franciscanos. Com efeito, ele chegará à conclusão (com Miguel de Cesena) de que era o Papa quem estava incorrendo em heresia. E, dessa maneira, refugiado em Avinhão, Ockham apresentará reflexões que só serão devidamente tematizadas a partir do período moderno, com a leitura de seus textos por autores como T. Hobbes.

Como afirmamos acima, os textos políticos de Ockham serão engendrados no contexto da economia geral de seu pensamento, ou seja, dentro do quadro *nominalista* e *voluntarista* de sua filosofia. E isso se faz evidente quando Ockham coloca a *reta razão* como base dos direitos naturais. Ora, para Ockham apenas uma ação voluntária pode ser ajuizada como correta ou errada, sendo que uma tal vontade deverá ser guiada pela *recta ratio*⁷, por detrás da qual haveria um comando divino. Em suma, uma ação é virtuosa quando *vontade* e *reta razão* coincidem.

⁶ Tierney, B., 1997, p.94. Grifo nosso.

⁷ É interessante observar que também Hobbes (notadamente leitor de Ockham) nos fala do papel da reta razão como responsável por nos dar a lei. Para ele as leis da natureza* serão constituídas pelas normas (ou pelos ditames) da reta razão.

* Hobbes nos apresenta duas leis fundamentais da natureza, quais sejam, (1) buscar a paz e (2) renunciar, em virtude da lei anterior, a seu direito sobre todas as coisas, pois enquanto os homens quiserem tudo

* * *

Em Marsílio de Pádua encontramos duas acepções de *ius*, a saber: (1) enquanto *lex/torah* (lei), isto é, objetivamente válido, e (2) enquanto um poder de ação voluntário humano. Além disso, ele distingue *direito de posse* de um certo objeto de *direito de uso* deste mesmo objeto. Assim, é lícito, por um voto de pobreza, renunciar a todas as coisas materiais; em contrapartida, não será lícita a renúncia ao uso destas mesmas coisas. Isso é justificado pelo fato de que uma tal renúncia de uso poderia levar o indivíduo a ferir a lei divina (como vimos no exemplo acima citado, o indivíduo poderia lesar o mandamento “não matarás” ao privar-se do alimento).

Entretantes, Ockham não estará tão interessado nesta distinção feita por Marsílio de Pádua entre *ius* como *lex* e *ius* enquanto direito natural, tendo em vista o primeiro não considerar problemático o variegado de sentidos do termo *ius*, pois o contexto em que ele aparece revelaria de forma não problemática o seu sentido. Além disso, Ockham levanta algo não tematizado por Marsílio de Pádua: uma teoria da lei natural, ou, ainda, de direitos oriundos desta mesma lei (Marsílio de Pádua estaria mais interessado nos direitos positivos)⁸.

Sem embargo, a distinção entre *ius naturale* e *ius positivum* será fundamental para Ockham em sua querela com o papa João XXII no tocante à pobreza de Cristo, seus apóstolos e dos franciscanos; isso porque esse autor irá contestar duramente a idéia de que estes teriam algum direito legal (positivo) sobre as coisas que eram por eles usadas. Nas palavras de Brian Tierney:

Ockham assere que há um direito natural de uso que é comum a todos e que é derivado não da lei humana, mas da natureza. Este direito nunca poderia ser renunciado, uma vez que o uso efetivo das coisas se mostra necessário para a preservação da vida (Tierney, B., 1997, p.122).

Dessa forma, os franciscanos (tal como Cristo e os apóstolos) não teriam *direito positivo* sobre as coisas por eles usadas, mas apenas um *direito natural* sobre elas. Eis, pois, o necessário surgimento da distinção entre *ius naturale* (*ius poli*) e *ius positivum* (*ius fori*). Com efeito, a contenda com o

persistirá o estado de guerra de todos contra todos e o risco da morte violenta. Por fim, Hobbes acrescenta, a partir destas leis, uma terceira: que todos cumpram os pactos celebrados.

⁸ “For Ockham, on the other hand, the distinction between positive rights and natural rights was all-important”(Tierney, B., 1997, p.120).

papa João XXII tornou-se intensa em virtude deste sustentar que *uso sem direito legal é injusto* (ilícito), ao passo que para Ockham usar algo consoante a já aventada *reta razão* é usá-lo de forma justa (é *ius poli* e não *ius fori*, ou ainda, é um *direito natural* e não *positivo*). Como resume Brian Tierney em forma de silogismo:

O argumento de Ockham pode ser reafirmado da seguinte maneira: qualquer ato que esteja de acordo com a *reta razão* é justo; ora, um *direito natural* é um poder consoante a *reta razão*; logo, o exercício de um *direito natural* é um ato justo na ausência de um *direito positivo* (Tierney, B., 1997, p.130).

De qualquer maneira, não deixa de ser interessante observarmos que os franciscanos, com sua renúncia a todo direito legal sobre as coisas, não pretendiam retornar a um estado de inocência anterior à queda do homem; aliás, esta foi uma das críticas injustificadas (e injustificáveis) do papa João XXII.

Todavia, para Ockham, um dos principais erros (leia-se heresias) do papa João XXII foi ter interpretado as palavras de Deus a Adão “tenha domínio sobre (...)” como sendo um direito de propriedade, tentando, assim, acentuar o caráter “divino” desta.

Nas palavras do próprio Ockham:

Embora possa ser concedido que nossos primeiros pais tivessem domínio sobre as coisas temporais no estado de inocência, não pode ser concedido que eles houvessem tido direito de propriedade sobre as coisas temporais, pois a palavra “domínio” possui um sentido que a palavra “propriedade” não tem (Ockham *apud* Tierney, B., 1997, p.160).

Sendo assim, para Ockham Deus não deu ao homem o direito de propriedade, mas unicamente o direito de uso sobre as coisas temporais, como, por exemplo, alimentar-se dos “peixes do mar” e das “aves do ar”. Em verdade, ter domínio sobre estes é poder usá-los como alimento, e não ser deles proprietário⁹. Eis, portanto, o surgimento dos direitos naturais.

⁹ “It is licit to renounce property and the power of appropriating but no one may renounce the natural right of using” (Ockham *apud* Tierney, B., 1997, p.164).

Contudo, como nos foi dado saber, para o papa João XXII a propriedade é uma instituição divina, o que Ockham rebate afirmando que “o poder de apropriação veio da reta razão e da natureza humana em sua condição de caída”¹⁰. Dito de outra forma, a propriedade privada foi instituída pelas leis do homem com a devida vênia de Deus. Assim, a maior parte dos textos sagrados concernentes à propriedade tratam de acordos celebrados entre os homens, não envolvendo comandos divinos. Dessa forma, os patriarcas “adquiriram grandes propriedades pelo seu próprio labor e indústria, bem como também o fizeram muitos pagãos mencionados nas escrituras”¹¹. Para Ockham, no assim denominado “estado de inocência”, os bens eram comuns a todos, sendo que depois do pecado teria passado a haver um uso privado desses mesmos bens, de tal maneira que a propriedade é uma instituição de direito positivo e serve para que os indivíduos possam viver em paz. Nas palavras de de Boni:

Por natureza os bens foram destinados ao uso de todos, tendo como finalidade possibilitar a subsistência dos indivíduos e a convivência social. Como, porém, na situação atual dos homens, os fins a que os bens são destinados não podem ser obtidos pela propriedade coletiva, torna-se necessária (ou ao menos aconselhável) a posse particular de alguns deles, bem como sua redistribuição em caso de necessidade. Esta determinação concreta da posse é um ato de direito positivo, e não uma instituição divina, ou de direito natural (de Boni, L.A., 1983, p.147-148).

Com efeito, B. Tierney apresentará o argumento de Ockham da seguinte forma:

Resumindo seu argumento sobre a origem da propriedade, Ockham distinguiu três épocas da história humana. Houve um tempo antes do pecado em que nossos primeiros pais não possuíam propriedade, mas um poder de uso sobre as coisas; em seguida houve um tempo intermediário após o pecado mas antes da divisão das coisas em que eles tinham um poder de apropriação¹²; e, por fim, houve um tempo após a divisão em que as posses individuais passaram a existir. Na visão de Ockham a propriedade emergiu durante essa terceira época em um processo histórico que envolveu uma longa série de acordos voluntários

¹⁰ Ockham *apud* Tierney, B., 1997, p.164.

¹¹ Tierney, B., 1997, p.165-166.

¹² Nesta segunda época o mundo seria *res nullius* (a qual é, por seu turno, *primi occupantis*).

entre os homens - acordos, costumes, as leis feitas pelas pessoas para si mesmas, e finalmente as leis dos reis e de outros legisladores. Mas o fundamento que legitimou este processo em sua totalidade foi a equidade natural e o “ditame da razão” indicando que a propriedade privada fora um acordo apropriado para a humanidade decaída (Tierney, B., 1997, p.166-167).

Desta feita, “(...) o direito de propriedade não possui um caráter sagrado, mas encontra sua origem em uma instituição humana”¹³. Ela não é prescrita diretamente por Deus, mas mediatamente através da reta razão, já que, após o pecado, para viver bem, o homem foi impelido pela sua razão mesma a servir-se dos bens temporais e dividi-los (o que não tem a ver com a moral, pois no plano jurídico o infiel/indigno “pode ser legítimo possuidor de bens e detentor de cargos de comando”¹⁴). Assim, a propriedade é divina apenas pela mediação da razão humana, porquanto “Deus deu ao homem a razão para procurar as coisas necessárias e úteis para viver de modo ordenado e pacífico”¹⁵. Ou seja, a propriedade não é um mandamento divino, mas já que o homem pecou, será prudente desse momento em diante adquirir propriedade e escolher um legislador para o “bem viver”. Nas palavras de B. Tierney, a “reta razão mostrou que, após o pecado, o poder de posse sobre as coisas era algo necessário e útil para a raça humana viver bem”¹⁶.

Pelo que pudemos perceber, do fato de o homem estar *caído* adveio tanto o direito à propriedade quanto o de instituir legisladores com jurisdição temporal (bem como o de os destituir do poder). E, além disso, para tal não será necessária a aquiescência do Papa.

O que foi visto acima mostra também que Ockham, embora defendendo os direitos individuais, crê em um objetivo coletivo, qual seja, que todos vivam bem apesar da queda. Como nos dirá Ghisalberti:

No estado de inocência da humanidade, o criador deu a Adão e Eva e a todos os seus descendentes a faculdade ou o poder de dispor de todas as coisas para a própria utilidade. É esta a primeira acepção que Ockham confere à palavra *dominium*, entendido como direito dos homens de servir-se de modo racional das coisas inanimadas, das plantas e dos animais inferiores, no modo e na

¹³ Ghisalberti, A., 1997, p.280.

¹⁴ Ghisalberti, A., 1997, p.284.

¹⁵ Ghisalberti, A., 1997, p.287.

¹⁶ Tierney, B., 1997, p.173. Aliás, “if humans were to live and live well they needed both a power to acquire property and a power to institute governments”(cf. p.174).

medida necessários para suprir não somente as estritas necessidades vitais, mas também para tornar sempre mais digna e cômoda a existência sobre a terra (Ghisalberti, A., 1997, p.280-281).

Visto isto, podemos concluir que Ockham fundamenta a pobreza franciscana demonstrando que não podemos identificar *ius naturale* e *ius positivum*. E a partir disto ele antecipa vários conceitos caros à filosofia política moderna, como a distinção entre estado de natureza e estado positivo e a figura do contrato, temas estes fundamentais nas reflexões políticas de autores tais quais Althusius, Hobbes, Pufendorf, Rousseau, Kant, etc. É ele, podemos assim dizer, um precursor do pensamento político moderno.

Referências Bibliográficas

DE BONI, L. A. Propriedade e poder. Aspectos do pensamento político da escola franciscana. In: *Pensamento medieval*. X semana de filosofia da Universidade de Brasília. São Paulo: Loyola, 1983, p.144-159.

GHISALBERTI, A. *Guilherme de Ockham*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

HOBBS, T. *Elementos do direito natural e político*. Porto: Rés, 1999.

KRISCHKE, P. (Org). *O contrato social. Ontem e hoje*. São Paulo: Cortez, 1993.

GUILHERME DE OCKHAM. *Obras Políticas*. Vol.II. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

TIERNEY, B. *The idea of natural rights*. Atlanta: Scholars Press, 1997.

TRANSFORMAÇÕES DO ARGUMENTO CÉTICO DO SONHO*

Luiz Eva

Universidade Federal do Paraná

Resumé: Dans cet article, nous comparons l'argument du rêve présenté par Descartes dans ses *Méditations* à d'autres versions d'argumentations sceptiques historiquement proposées autor de la même thématique, notamment chez Sextus Empiricus, Cicéron et Montaigne. Au lieu de confirmer la thèse courante d'une évolution historique de la radicalité des raisons de douter sceptiques, nous entendons qu'il s'agirait là d'un rapport plus difficile, car l'argument cartésien, non seulement avance des conclusions qui avaient déjà été expressément refusés de façon générale par les arguments genuinement sceptiques, mais aussi il établit une sorte d'inversion logique dans l'ordre traditionnelle de cette argumentation. Cet examen nous invite à demander si nous n'aurions pas tort, au bout de comptes, d'appeler un nouveau scepticisme le doute méthodique produit par Descartes.

Mots-clé: Descartes, scepticisme, l'argument du sommeil, monde extérieur, connaissance, épistémologie.

Resumo: Este artigo compara o argumento do sonho proposto por Descartes nas *Meditações* a diferentes versões de argumentos céticos relacionados à mesma temática, tal como apresentados por Sexto Empírico, Cícero e Montaigne. Ao invés de corroborar a visão segundo a qual haveria uma evolução histórica da radicalidade das razões de duvidar historicamente propostas como céticas, que teriam com Descartes alcançado um grau de virulência inédito, nosso exame mostra não apenas que o argumento cartesiano avança conclusões expressamente recusadas como plausíveis, de modo geral, pelos argumentos genuinamente céticos, mas também que a dúvida hiperbólica promove uma espécie de inversão na ordem lógica da argumentação cética tradicional. Tal exame nos convida a indagar se nossa tendência de reconhecer no argumento cartesiano um "novo ceticismo" não seria resultado de um mal-entendido quanto à sua natureza metodológica.

Palavras-chave: Descartes, ceticismo, argumento do sonho, mundo exterior, conhecimento, epistemologia.

No seu trabalho sobre a retomada do ceticismo acadêmico no Renascimento, C. B. Schmitt adverte para a importância metodológica de considerar como, ao longo da História da Filosofia, os conceitos e argumentos mergulhados em novos contextos são submetidos a alterações que atendem a inúmeros fatores.¹ Diríamos que um simples exame das

* Uma versão em espanhol deste mesmo artigo será publicada nos "Cuadernos de Historia de la Filosofía", UNAM-México, num. 9.

¹ Schmitt (1972), p. 4

formulações diversas que um argumento receber em autores diferentes pode eventualmente ser útil para questionar teses históricas bastante disseminadas. Não é raro que o célebre argumento cartesiano do sonho, por exemplo, seja visto como uma espécie de aperfeiçoamento lógico de razões de duvidar similares produzidas pelos céticos antigos, que as teria levado a um grau de virulência até então desconhecido e produzido, assim, um novo ceticismo.² É certo que a dúvida cartesiana tem relações peculiares com outros aspectos que demarcam a modernidade filosófica de Descartes, em especial com o propósito de oferecer novas bases metafísicas para ciência natural. Porém, pretendemos mostrar aqui que a assimilação destes dois pontos pode nos conduzir a um equívoco. A confrontação do argumento cartesiano com seus antecedentes genuinamente céticos (sejam aqueles produzidos pelo ceticismo pirrônico e acadêmico, ou sua retomada por um autor pré-moderno de orientação filosófica cética, como Montaigne), ao invés de ilustrar essa interpretação evolutiva do ceticismo, mostra que sua relação é bem mais complexa. Não apenas Descartes avança conclusões expressamente recusadas pelos antigos, como produz uma espécie de inversão lógica na reflexão cética original — a tal ponto que nos convida a indagar se nossa tendência a denominar este argumento de “cético” não seria, na verdade, resultado de um mal-entendido.

* * *

Tal como é usualmente compreendido, o argumento cartesiano poderia ser assim esquematizado:

- (1) Lembrando-me agora dos meus sonhos, constato que não passavam de fantasias puramente imaginárias (por oposição ao conhecimento que agora penso ter das coisas).
- (2) Lembro-me de ter tido sonhos em que a impressão de conhecer as coisas, no momento em que sonhava, era exatamente igual à que tenho agora, quando penso conhecer as coisas.
- (3) Não posso encontrar nenhum indício conclusivo de que esta impressão de conhecimento seja diversa daquela que se ofereceu durante o sonho.

² Um exemplo se encontra em Burnyeat (1984). Cf. p. 247.

Posso estar sonhando agora.

Ao formular os preceitos de sua dúvida hiperbólica, no início da Primeira Meditação, Descartes avisara que se ateria a “princípios” dos quais outras opiniões dependessem para tentar levá-la a cabo. De fato, é o que vemos aqui: partindo de evidências aparentemente triviais (salvo, talvez, aquela oferecida pela terceira premissa), supostamente disponíveis segundo a experiência comum, este argumento pretende destruir uma crença elementar e aparentemente inquestionável (ao menos, nas ocasiões em que normalmente o formulamos) — temos certeza de que agora estamos acordados — como meio de embargar nossas pretensões mais elementares de conhecimento.

Se o compararmos com os argumentos similares presentes na literatura cética anterior, podemos ver que um traço pelo qual ele se separa de toda essa tradição reside no modo como ele propõe que a própria crença de que estamos acordados é enganosa. Nas *Hipotiposes Pirronianas*, o quarto modo argumentativo que Sexto Empírico atribui a Enesidemo é aquele relativo às *circunstâncias* (*perístaseis*, cf. HP I, 100 ss.). Esta argumentação consiste em opor circunstâncias diversas como ocasião de percepções conflitantes das coisas (a saúde e a doença, a sobriedade e embriaguez, o sonho e a vigília etc.) para mostrar que a impossibilidade de decidir esses conflitos deve conduzir à suspensão do juízo. No caso da oposição entre sonho e vigília, ele poderia assim ser esquematizado:

(1) Aquele que está desperto tem representações do que são as coisas potencialmente conflitantes com as que tem quando está sonhando.

(2) É impossível julgar esse conflito sem cometer uma petição de princípio (o homem que julga sempre estará situado numa circunstância particular que interfere no seu julgamento).

Devemos suspender o juízo sobre o que são os objetos em si e assentir ao que nos aparece relativamente à circunstância em que percebemos as coisas.

Como saber se minhas representações do mundo podem corresponder às coisas reais, se, àquele que sonha, o mundo aparece inteiramente diverso no momento em que ele está sonhando, e se agora o meu julgamento dessa diversidade, em favor de minhas próprias representações atuais, é comprometido na medida em que depende de algo que apenas me é evidente

na qualidade de homem desperto (e não é evidente àquele que sonha)? A atitude mais conseqüente a se extrair disso, segundo os pirrônicos, é a de considerar que nossas presunções de conhecimento são limitadas e relativas a cada circunstância perceptiva que globalmente a circunscreve, circunstância que se opõe a outra que possui, de direito, as mesmas prerrogativas epistêmicas. No máximo, eu posso admitir um “conhecimento” de coisas tal como aparecem segundo uma experiência de vigília, sabendo que teria potencialmente o mesmo direito, aquele que sonha, de assim se referir à sua experiência. Não temos como deixar de assentir, na vigília, às crenças que se impõem com necessidade no âmbito dessa circunstância, mas não devemos tomá-las como conhecimento das coisas enquanto tais.

É bastante difícil conciliar este argumento com a formulação do argumento cartesiano que acima propusemos, pois eles parecem se excluir mutuamente. Se, por hipótese, aceitarmos, por exemplo, a conclusão do argumento pirrônico, estaríamos aparentemente impedidos de aceitar, ao mesmo tempo, um importante pressuposto do argumento cartesiano: o de que a nossa avaliação de vigília da natureza puramente fictícia dos sonhos é uma avaliação justa de seu poder cognitivo. Dizemos isso porque a crença de que os sonhos produzem uma apreensão meramente ilusória das coisas, por oposição ao modo como a vigília nos poria em contato com a realidade (caso estejamos despertos), é ela própria uma parte do sistema de crenças da vigília que deveria ser suspensa caso aceitemos a conclusão cética pirrônica. Assim, ou bem a conclusão do argumento cartesiano não se seguiria, ou bem ela seria inócua em sua tentativa de desafiar as pretensões de conhecimento que pretenderia desafiar. Que valor teria a constatação de que eu posso estar sonhando agora, se admito que, em princípio, o sonho e a vigília tem as mesmas prerrogativas epistêmicas? Não caberia ao pirrônico responder ao cartesiano que, se não podemos excluir a possibilidade de estar sonhando, isto que eu supus ser a “realidade” relativamente à vigília pode eventualmente ser apenas a “realidade” tal como me aparece relativamente a uma experiência de sonho?

Esta hipótese, porém, nos ajuda a compreender melhor as razões que o “ceticismo cartesiano” ofereceria contra o pirrônico, pois, ao menos num sentido preciso, uma resposta afirmativa aqui estaria interdita. O ponto é que, se eu tiver alguma razão para admitir que eu posso estar sonhando agora, isso tem obviamente conseqüências devastadoras para minhas pretensões mais elementares de conhecimento sobre aquilo que se passa para além do meu espaço mental privado — ao menos se “sonhar” significa aquilo que *atualmente*, seja qual for meu estado, eu posso reconhecer como sonho, isto é, uma experiência de alienação relativamente ao que se passa no mundo

tal como agora eu o suponho conhecer. Mas não seria exatamente isso que sugere o argumento cartesiano, ao dizer que não disponho de critérios para garantir que meu estado atual seja distinto daquele que, no contexto desta mesma circunstância em que me encontro, eu reconheço agora como uma experiência ilusória, ocorrida no passado, embora no momento em que sonhava assim não o reconhecesse? Se é assim, notemos que este argumento, para instaurar sua conclusão dubitativa, não requer a comparação entre circunstâncias de percepção diversas, mas se limita a problematizar minhas pretensões de conhecimento atuais a partir de elementos disponíveis no interior desta mesma circunstância (a memória atual de que os sonhos pareciam oferecer conhecimento do real, que eu comparo com minha impressão de conhecer as coisas, e o reconhecimento, igualmente atual, da falsidade dos sonhos). Não conferiria isso um privilégio ao argumento cartesiano? Pois, se for assim, não apenas ele poderia se instaurar ainda que concedêssemos a cogência do argumento pirrônico, como ele instauraria um problema diverso — relativo à determinação da circunstância em que de fato me encontro agora. Assim sendo, o argumento cartesiano se construiria problematizando uma crença que o argumento pirrônico não apenas deixa intacta, mas nela se apóia como um pressuposto, a saber, que posso me assegurar de me encontrar numa situação diversa daquela que agora eu denomino “sonho”, tal como a percebo a partir desta em que me encontro (isto é, uma situação de “sonho” que seria certamente problemática se comprometesse minhas experiências atuais com a mesma natureza ilusória que agora reconheço nos meus sonhos). Possa ou não este rápido confronto oferecer alguma justificativa provisória da leitura tradicional acerca da modernização cética promovida por Descartes, ele nos mostra que a semelhança temática pode facilmente ocultar, não apenas a diversidade, mas incompatibilidade entre os problemas propostos em cada caso, a despeito de usualmente nos referirmos a ambos os argumentos como “céticos”.

* * *

Poder-se-ia contudo objetar que, para um exame mais conseqüente das vinculações entre Descartes e a tradição cética, deveríamos antes nos voltar aos textos provenientes do ceticismo acadêmico: enquanto pairam dúvidas sobre se Descartes teve acesso aos textos de Sexto Empírico, os comentadores admitem que ele teve contato com essa vertente cética, tal como exposta na obra do médico renascentista Francisco Sanchez, *Quod Nihil Scitur* (1580). E, de fato, o argumento cartesiano guarda similaridades maiores, à primeira vista, com aquele que encontramos nos *Academica*, de Cícero:

O ato de assentimento que o homem de vigília dá as suas representações como reais é semelhante àquele que o homem que sonha dá às suas.

Não dispomos de um critério que nos permita determinar quando assentimos a uma representação verdadeira.

Para compreender este argumento, importa lembrar que ele se destina à refutação do critério de conhecimento proposto pelos estóicos — a representação apreensiva (*phantasia kataleptiké*). Mais precisamente, trata-se de questionar o critério que os estóicos oferecem para o reconhecimento da representação apreensiva, a saber, a evidência (*perspicuitas*) que algumas representações intrinsecamente possuiriam, por oposição a outras. (*Acad.* II, 51-53) Se as representações dos sonhos nos surgem de modo igualmente evidente quando ocorrem e sabemos que elas são falsas, como confiar na evidência, alegam os acadêmicos, como critério de verdade?

Tanto este argumento quanto o cartesiano pretendem embargar nossas pretensões de conhecimento focalizando a semelhança pontual que haveria entre o ato de assentimento na vigília e no sonho (em vez de contrapor globalmente às representações da vigília às do sonho, como fazem os pirrônicos). Ambos invocam a crença atual da vigília na falsidade dos sonhos para questionar a evidência das percepções da vigília como critério de conhecimento. Contudo, este parentesco nos ajuda a ver com clareza quão decisiva é a oposição que emerge no nível das conclusões —oposição que ganha mesmo um aspecto desconcertante quando acompanhamos o desenrolar da discussão na obra de Cícero.

Com efeito, o interlocutor estóico deste diálogo, Luculo, protesta contra o argumento acadêmico, alegando, em síntese, que as situações em que não podemos nos aperceber da falsidade de representações como as do sonho (ou da embriaguez) são excepcionais, e nelas a nossa mente e nossos sentidos não agem de modo íntegro; (II, 52) mas que essa distinção intrínseca é necessária se queremos preservar nossa capacidade de distinguir a vigília do sonho. Assim, não apenas o argumento dos céticos seria ridículo — ao pretender se fiar no juízo de ébrios e sonhadores, em vez de buscar um cânon confiável para julgar — mas deveria levá-los a se reconhecerem incapazes de distinguir a vigília do sonho. (II, 53) Ora, Cícero responderá enfaticamente, em defesa dos céticos (II, 88-90), que *aquele que pretende afirmar que seríamos incapazes de saber se estamos acordados ou sonhando nada entendeu de nossa filosofia*. O que está em questão, diz ele, é apenas “(...)

saber qual foi a natureza da experiência perceptiva dos loucos e dos que sonhavam no momento em que sua experiência ocorria”, para minar a pretensão de que, quando estamos sóbrios ou acordados, nossas representações evidentes possam ser imediatamente assumidas como critério de conhecimento.

Como se alguém pretendesse negar que um homem que acordou saiba perfeitamente que não está mais sonhando, ou que aquele cujo furor se abrandar não saiba que as coisas vistas durante o delírio não são verdadeiras! Esse não é o ponto em questão: o que perguntamos é como as coisas pareciam no momento em que foram vistas... (II, 88-89)

Ou seja: a conclusão que Descartes extrai das mesmas evidências mobilizadas pelos céticos — e que a historiografia veio a batizar de “ceticismo moderno” — é, na verdade, a mesma conclusão que os estóicos teriam alegado contra os céticos, e que os próprios céticos consideram uma má compreensão de sua filosofia. Ao menos sob este aspecto, não se revela aqui novamente uma contraposição maior entre tais argumentos “céticos” do que aquela que se poderia esperar no caso de um “aperfeiçoamento” das razões de duvidar antigas? Como compreender o argumento cartesiano em vista desta situação? Embora Descartes apresente sua dúvida como provisória, visando produzir um critério de conhecimento capaz de suplantar o ceticismo e instaurar uma nova Metafísica, tampouco esta inesperada proximidade entre Descartes e os estóicos (no que tange, ao menos, à inferência dubitativa que se extrai da semelhança entre os sonhos e a vigília) nos pareceria oferecer a expressão de uma concordância filosófica. Pois o fato é que Descartes pretende, com seu argumento, apenas instaurar razões de duvidar, e estas razões, por si mesmas, destroem igualmente os critérios de conhecimento na versão proposta pelos estóicos. Afinal, não caberia ver no contra-argumento da Loucura, que precede o argumento do sonho — segundo o qual devemos fiar nos nossos sentidos desde que considerados em circunstâncias ótimas de operação — os ecos de um critério de verdade semelhante ao proposto pelos estóicos? Uma alternativa de leitura mais interessante nos parece ser, assim, a de considerar que Descartes desenvolve num sentido novo — isto é, num sentido “cético” — um mesmo raciocínio que os estóicos teriam se limitado a empregar contra os céticos.

Voltaremos a este ponto adiante. De todo modo, este confronto nos mostra que, a despeito de um maior parentesco, à primeira vista, entre os argumentos cartesiano e acadêmico, é ainda mais estranho supor que

estaríamos aqui diante de uma inovação dubitativa, que estaria além do alcance da visão dos antigos. Descartes extrai das mesmas evidências mobilizadas uma conclusão “cética” que os filósofos propriamente céticos (acadêmicos) recusaram explicitamente. Por ora, o problema, de um ponto de vista filosófico, poderia se traduzir no de saber se a boa inferência, a partir de um mesmo conjunto de evidências triviais oferecidas pela nossa experiência, seria a inferência cética (que se limita a combater nossa pretensão de adotar as evidências de vigília como critério de conhecimento) ou a inferência cartesiana (que vê nessas evidências uma razão para suspeitar, mais do que isso, que poderíamos estar sonhando).

* * *

Esta mesma particularidade que opõe a argumentação cartesiana à tradição cética se confirma no caso de Montaigne — filósofo normalmente desprezado pelos estudiosos dos aspectos epistemológicos do ceticismo, mas lido, entretanto, por Descartes. O argumento do sonho que ele oferece na sua *Apologia de Raymond Sebond* nos parece, por sua vez, especialmente esclarecedor, por ser o que mais se aproxima da conclusão cartesiana, como mostram as linhas finais desta passagem:

...[B] Aqueles que compararam nossa vida a um sonho tiveram eventualmente mais razão do que supunham ter. Quando sonhamos, nossa alma vive, age, exerce todas as suas faculdades, nem mais e nem menos do que o faz quando estamos despertos; mas sim apenas mais molemente e obscuramente, não de modo que a diferença seja como a da noite a uma claridade viva, mas sim como a da noite à sombra. Lá ela dorme, aqui ela cochila, mais e menos. São sempre trevas, e trevas cimerianas. [C] Nós velamos dormentes, e vigilantes dormimos. Eu não vejo tão claro no sonho; mas, quanto ao velar, nunca o encontro suficientemente puro e sem nuvem. Mesmo o sono em sua profundidade adormece também os sonhos. Mas a nossa vigília não é nunca tão desperta que purgue e dissipe inteiramente os devaneios, que são os sonhos da vigília, e piores que sonhos. Nossa razão e nossa alma, recebendo as fantasias e opiniões que nela nascem quando dorme, e autorizando as ações de nosso sonho com semelhante aprovação àquela que dá às do dia, por que não pomos em dúvida que nosso pensamento e nosso agir não são um outro sonhar, e nossa vigília uma espécie de dormir? (II, 12, 596)

O argumento de Montaigne parece reunir elementos do pirronismo e da filosofia acadêmica. Ele é parte de uma argumentação destinada a exibir a precariedade de nossa faculdade de julgar, ao lado de outros argumentos inspirados no tropo pirrônico das circunstâncias, e explicitamente associados à instauração de uma suspensão pirrônica: não podemos assumir que nossas representações de vigília (por oposição às do sonho) nos ofereçam conhecimento do real.³ Como Cícero, por outro lado, Montaigne se concentra no exame do assentimento no momento em que ele se dá. Contudo, a despeito dessas fontes de inspiração, esta argumentação não deixa de exibir alguns aspectos particulares e originais — no modo como, por exemplo, em vez de alvejar uma teoria filosófica precisa, parece assumir certas crenças do senso comum com o intuito de questioná-las. (Sob este aspecto, eventualmente, antecipando uma mesma estratégia argumentativa que veríamos em ação na “Primeira Meditação” de Descartes).⁴

Como opera a argumentação de Montaigne? Ao propor que aqueles que aproximaram o sonho da vigília teriam “eventualmente maior razão do que supunham ter”, ele se contrapõe a nossa inclinação para distinguirmos categoricamente, de um lado, a vigília, como uma espécie de situação epistêmica privilegiada que nos capacitaria, por si mesma, ao conhecimento do real, e, de outro, o sonho, como uma situação radicalmente oposta. Montaigne sugere que esse esquema não se acomoda bem à nossa experiência efetiva: seja porque a vida onírica demonstra uma ação da alma muito semelhante à da vigília (especialmente no que tange à capacidade de assentir às suas “fantasias” como se fossem conhecimentos), seja porque nossa vigília não se mostra capaz de dissipar plenamente os sonhos. Assim, em vez de estados inteiramente distintos quanto ao seu poder cognitivo, sua diferença parece ser antes de grau: “Lá (a alma) dorme, aqui ela cochila, mais e menos.” Esse argumento não exclui, portanto, o possível reconhecimento de uma diferença cognitiva entre o sonho e a vigília. Ele simplesmente se apóia no fato de a semelhança entre esses estados ser maior do que o senso comum tende a reconhecer, para concluir que não podemos assumir que os supostos conhecimentos de vigília sejam conhecimentos em sentido absoluto; eles são

³ Tematizando, na mesma discussão, a oposição entre a saúde e a doença, Montaigne comenta a oposição entre os efeitos de uma paixão amorosa juvenil na sua percepção das coisas, por oposição ao estado desapaixonado: “[A] ...Qual dos dois mais verdadeiramente, Pirro não o sabe. Nunca estamos sem doença. As febres têm seu calor e seu frio, dos efeitos de uma paixão ardente nós recaímos nos efeitos de uma paixão gélida...” (II, 12, 569)

⁴ Segundo H. Frankfurt, por exemplo, os argumentos da Primeira Meditação podem ser vistos como uma espécie de diálogo com as crenças do senso comum, que seria conduzido a uma espécie de impasse quanto aos critérios de conhecimento que usualmente aceita.

apenas conhecimentos relativos ao grau de lucidez e vigília em que nos encontramos.

O ponto mais importante a notar, porém, é este: por menor que seja o grau de vigília que devêssemos reconhecer presente, o argumento não irá nos conduzir a assumir, literalmente, que a vigília seja um sonho; ela é, no máximo, “uma outra espécie de sonhar”. Por maior que sejam as semelhanças entre a vigília e o sonho, elas não surgem como um impedimento à nossa capacidade de distinguir, nalguma medida, caso estejamos efetivamente despertos, nosso estado presente dos sonhos propriamente ditos (sem com isso excluir a possibilidade de um eventual equívoco, nalgumas circunstâncias excepcionais). O ceticismo pretende oferecer aí a melhor descrição daquela que seja efetivamente a nossa condição cognitiva natural, em vista dos elementos oferecidos pela nossa experiência — e muitas de nossas presunções de conhecimento elementares estariam, assim, perfeitamente salvaguardadas. Sua principal conclusão seria a de cingir nosso conhecimento àqueles que seriam seus limites naturais, por oposição às pretensões compartilhadas entre as filosofias dogmáticas e algumas de nossas crenças de senso comum. A formulação metafórica dessa conclusão oferecida por Montaigne poderia ser lida, nessa medida, sobretudo como uma advertência de que nossa capacidade de compreender os próprios limites cognitivos naturais é ela mesma limitada.

Igualmente, o caráter metafórico dessa conclusão nos permite novamente constatar que a oposição com Descartes se dá em torno de um ponto crucial — a afirmação de que poderíamos literalmente estar sonhando. Mais ainda, podemos agora notar que a problemática instaurada pelo argumento cartesiano depende de uma significativa inversão na ordem inferencial instaurada pelo argumento cético, tal como apresentado por Montaigne. Neste, as diversas aproximações entre o sonho e a vigília ofereceriam uma base de evidências que se destina a relativizar nossas pretensões cognitivas, sem pôr imediatamente em questão a nossa capacidade de identificar o estado em que nos encontramos, mas sim a nossa avaliação de seu poder cognitivo. A afirmação de que a vigília é uma espécie de sonho constitui apenas, como dissemos, uma interpretação dessa conclusão sob a forma de uma metáfora. No caso de Descartes, os problemas epistemológicos inexistem antes do momento em que o argumento conclui que poderíamos (literalmente) estar sonhando; eles não surgem diretamente das evidências apresentadas, mas sim da conclusão sobre a natureza de nosso estado atual (que é, como dissemos, imediatamente extraída de um conjunto de evidências aparentemente triviais). Os problemas epistemológicos propostos pelo argumento são, aqui, uma interpretação dessa conclusão, e não o inverso.

É apenas ao assumir que poderíamos literalmente estar sonhando que o ceticismo se converteria numa catástrofe cognitiva, inviabilizando a vida prática e abrindo caminho para a instauração de um novo critério de evidência, pelo qual se poderia construir uma nova metafísica. Em vista dos elementos aqui oferecidos, podemos todavia indagar: até que ponto cabe falar ainda em “ceticismo” — mesmo que seja um “ceticismo moderno” — empregando um termo que o próprio Descartes não usou para se referir ao seu argumento?

Pensamos, assim, que o tratamento da dúvida cartesiana como um ceticismo, ainda que moderno, pode conduzir a uma distorção interpretativa que compromete a boa compreensão de sua relação com a tradição cética, e mesmo do sentido particular do seu argumento. Lembremos de como ele mesmo se refere a sua dúvida filosófica, ao final da “Sexta Meditação”:

E eu devo rejeitar todas as dúvidas desses dias passados como *hiperbólicas e ridículas*, particularmente esta incerteza tão geral tocante ao sono, que eu não podia distinguir da vigília: pois agora eu encontro uma diferença muito notável no fato de que nossa memória não pode jamais ligar e juntar nossos sonhos uns aos outros e com toda a seqüência de nossa vida, assim como ela tem o costume de juntar as coisas que nos ocorrem quando estamos despertos... E eu não devo de modo algum duvidar da verdade dessas coisas se, depois de ter consultado todos os meus sentidos, minha memória e meu entendimento para os examinar, nada me é reportado por nenhum deles que repugne ao que me é reportado pelos outros. Pois, de que Deus não seja enganador, segue-se necessariamente que nisso eu não seja enganado... (p. 208-211)

Procuramos mostrar, noutro artigo,⁵ que o próprio Descartes tem consciência de que o seu argumento do sonho não é propriamente cético. Trata-se, como diz ele várias vezes, de uma dúvida “fingida” — ou melhor, como poderemos agora ver, de uma apropriação da caricatura da dúvida cética produzida pelos estóicos, para a qual ele encontra um emprego diverso do que teriam encontrado aqueles filósofos.⁶ De uma parte, esse argumento

⁵ Eva, Luiz A. (2001)

⁶ Não seria, ademais, a única vez que Descartes procede desse modo. Na passagem célebre com que se inicia o Discurso do Método, por exemplo — “O bom senso é a coisa do mundo mais bem distribuída entre os homens” — Descartes assume seriamente, como ponto de partida para reflexão, uma tese que, nos *Ensaíos* de Montaigne, é proposta como um chiste paradoxal: “...A ‘science’, o estilo, e todas as qualidades que encontramos nas obras alheias, nós reconhecemos bem facilmente se superam as nossas; mas as simples produções do entendimento, cada um pensa que seria capaz de encontrá-las

permite mostrar, contra os próprios estóicos, que eles não teriam se apercebido da fraqueza do critério de verdade que teriam proposto. De outra, ele permite a instauração, por meio de uma estratégia retórica, de um espaço investigativo no qual, através de um percurso metódico, as certezas de senso comum possam ser substituídas por certezas filosóficas, racionalmente fundamentadas, que permitiriam suplantar a dúvida propriamente cética. Mas a principal queixa de Descartes relativamente aos céticos não diz respeito ao caráter contraditório ou ridículo de sua dúvida, e sim ao modo como se apegam à intenção de permanecerem duvidando, em vez de buscar expedientes metódicos capazes de propiciar verdades para além dos elementos que nossa experiência imediata oferece.

Se assim for, Descartes jamais teria pensado ser razoável, como às vezes se supõe, extrairmos diretamente dos elementos oferecidos pela nossa experiência comum a conclusão de que poderíamos estar sonhando, pelo simples fato de não podermos excluir demonstrativamente a possibilidade de que o estivéssemos. Isso só se faz no âmbito de uma *dúvida metódica*, provisória e hiperbólica, que deliberadamente distorce nossas balizas cognitivas usuais ao “tratar o duvidoso como falso”. Mas de que maneira seu argumento representaria uma instanciação dessa dúvida metódica? Segundo Descartes, nossa crença de que estamos acordados, e não sonhando, depende fundamentalmente da coerência própria com que nossas representações se encadeiam.⁷ Assim, se isolamos uma percepção (ou um conjunto suficientemente limitado delas) da cadeia perceptiva que nos faz crer que estamos acordados, ela pode nos aparecer como “duvidosa”: por alguns instantes, diante do fogo, ao lado da cama, podemos bem crer que estamos sonhando. A admissão da hipótese de que estaríamos sonhando se apóia nessa impressão duvidosa para tratá-la como falsa através de uma supressão imaginária do seu contexto que pode ser reavivada indefinidamente (ao menos, até o momento em que nos dermos conta de qual é o critério que permite restaurar nossa crença natural de estarmos na vigília).

Notemos que isso tampouco exclui a possibilidade de nos enganarmos, em alguma circunstância excepcional, quanto ao estado em que nos encontramos. Se, posteriormente, um Deus Veraz pode garantir que tenho acesso ao mundo exterior, ele não faz ao provar que não estamos sonhando.

todas semelhantes, e tem problema para perceber o peso e a dificuldade... Diz-se comumente que a coisa mais bem repartida pela natureza entre nós é o do senso, pois não há ninguém que não se contente do que lhe foi distribuído... Eu penso ter opiniões boas e más, mas quem não pensa o mesmo das suas?...” (656-657) Nessa medida, cabe notar que o texto cartesiano talvez esteja, nalguma medida, mais próximo dos códigos estilísticos renascentistas para a apropriação dos textos legados pela tradição do que normalmente reconhecemos.

⁷ Cf. *Meditações*, p. 208-209.

Isso não é objeto de prova, nas *Meditações*, porque não se trata de um verdadeiro problema. O Deus Veraz garantirá, segundo Descartes, não que estejamos despertos — pois esse fato empírico não pode ser passível de uma demonstração metafísica — mas que, quando temos razões para crermos que estamos despertos (em virtude da coerência com que nossas representações se encadeiam, rapidamente dissipando uma dúvida que não poderia durar senão alguns instantes), existe “alguma verdade” no modo como a nossa natureza nos conduz a tanto, e que temos acesso, portanto, ao mundo existente. Se esta dúvida hiperbólica é nova, seria um equívoco denominá-la como um novo ceticismo: pois ela é nova na exata medida em que ela deixa de ser cética, e investe num caminho que os próprios céticos entenderam ser ocioso, para tentar revogar um diagnóstico sobre nossa incapacidade de demonstrar rigorosamente verdades no âmbito da metafísica, que poderia, não fosse isso, ser indefinidamente reeditado.

Referências Bibliográficas

- BURNYEAT, M. The Sceptic in his place and time. In: *Philosophy in History* (ed. R. Rorty, J. Schneewind, Q. Skinner). New York, New Rochelle, Melbourne, Sidney, p. 225-254.
- CICERO. *De Natura Deorum [Dnd]/Acadêmica [Acad.]* (ed. H. Rackham). Cambridge, Harvard University Press Loeb Classical Edition, 1933.
- DESCARTES, R. *Méditations Métaphysiques* (présentation par Michelle et Jean-Marie Beyssade). Paris: GF Flammarion, 1992.
- EVA, L. A. Sobre o argumento cético do sonho e o ceticismo moderno. *Revista Latinoamericana de Filosofia*, vol. XXVII (2), primavera de 2001, p. 199-225 (republicado em *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, série 3, (12), n. 1-2, 2002, p. 285-313.
- FRANKFURT, H. G. (1970) *Demons, Dreamers and Madmen. The Defence of Reason in Descartes' Meditations*: Indianapolis and New York: The Bobbs-Merrill Comapny Inc, s/d.
- MONTAIGNE, M. de. *Les Essais*. Paris : PUF, 1965. 3 vols.
- SCHMITT, C. B. *Cicero Scepticus: A study of the influence of the Academica in the Renaissance*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1972
- SEXTUS EMPIRICUS. *Outlines of Pyrrhonism (Hypotyposes Pyrrhonianas)* (trad. R. G. Bury), Harvard: Loeb Classical Edition, 1933 (reimpr. 1993).

HOBBS LEITOR DE ARISTÓTELES: METAFÍSICA, RETÓRICA E REPRESENTAÇÃO¹

Cláudio R. C. Leivas

Universidade Federal de Pelotas

Resumo: Eu me proponho neste artigo examinar algumas questões sobre a leitura que Hobbes faz de Aristóteles. Eu gostaria de examinar, por exemplo, como Hobbes compreende a crítica aristotélica no que concerne à retórica dos sofistas e mostrar também a maneira pela qual Hobbes opera uma inversão da *Metafísica* de Aristóteles, fazendo da clássica “metafísica do ser” (esse) uma “metafísica do corpo” (corpus).

Résumé: Je me propose dans cet article d'examiner quelques questions sur la lecture que Hobbes fait d'Aristote. Je voudrais montrer, par exemple, comme Hobbes comprend la critique aristotélicienne en ce qui concerne à la rhétorique des sophistes et montrer aussi la façon par laquelle Hobbes opère une inversion de la *Métaphysique* d'Aristote, en faisant de la classique “métaphysique de l'être” (esse) une “métaphysique du corps” (corpus).

Mots-clé: métaphysique, être, corps.

I - A *Téchne Eristiké*

"Pela antiga Grécia vagava certo fantasma semelhante à filosofia" (De Corpore, ep. ded., p. 30). Esse fantasma adentrou na idade média e fez um grande estrago ao transformar a metafísica de Aristóteles numa espécie de trans-física ("transcends nature" — De Mundo, IX, p. 112). Finalmente, o fantasma invadiu algumas das mentes mais engenhosas do século XVII semeando ali sua herança genética.

A versão moderna do anticonhecimento filosófico pode mesmo ser constatada através dos livros de alguns dos eminentes escritores do Seiscentos. Pelo menos um desses escritores foi contemplado com um

¹ Agradecemos ao Professor João Hobuss pelas valiosas e procedentes sugestões e observações críticas relativas ao conteúdo deste artigo.

comentário crítico de peso. O livro objeto desse comentário é o *De Mundo* de Thomas White. O comentador, ninguém menos que Thomas Hobbes.

O começo da Crítica do 'De Mundo' de Thomas White é assinalado justamente pelo exame da tese sustentada por White que "a filosofia não deve ser tratada logicamente", o que no vocabulário de Hobbes significa que a filosofia não pode atingir um grau de certeza semelhante àquele do conhecimento científico. Para refutar essa tese de White, Hobbes diz que começará pela definição da filosofia, da lógica e das outras artes pelas quais "discorreremos sobre qualquer tipo de assunto".

Dessa forma, segundo Hobbes, "a primeira parte da filosofia,² e a base de todas as outras, é a ciência onde os teoremas concernentes aos atributos do ser em geral (at large) são demonstrados, e essa ciência é denominada *Philosophia prima*" (*De Mundo*, I, p. 23). A outra parte da filosofia geral considera os efeitos dos corpos naturais em sua individualidade e é intitulada física ou filosofia natural. Depois vem a filosofia moral, a filosofia política, a matemática, a lógica, etc. Resumindo, após definir as partes da filosofia para diferenciá-la das outras artes, Hobbes chega à conclusão que "a filosofia deve ser tratada logicamente visto que o objeto de seus estudos ... é conhecer com certeza", o que não é o caso, por exemplo, das outras artes.

A Crítica do 'De Mundo' — escrita por volta de 1643 em Paris a pedido do padre Mersenne — é apontada pelos scholars de Hobbes como uma espécie de prolegômenos ou exposição preliminar dos princípios gerais que mais tarde irão constituir o *De Corpore* de 1655. Podemos perceber um alinhamento ou sintonia entre essas duas obras concernente aos motivos que levam Hobbes a sustentar a construção do que ele freqüentemente chamará de a verdadeira filosofia, conforme podemos observar, respectivamente, nas duas passagens a seguir:

A razão pela qual os autores falham freqüentemente em cumprir suas promessas é que, buscando acima de tudo a glória e deixando a verdade para depois, eles competem pelo renome e pelo aplauso de seus ouvintes. Essa intenção tem produzido de fato uma arte como aquela dos Sofistas, que os antigos chamaram *erística*, ou a arte da controvérsia, algo em que há pouca honra; *talvez nosso autor [isto é, White] pensasse que essa arte fosse a lógica* (*De Mundo*, I, p. 27 — o itálico é meu).

² Isto é, da *filosofia geral*, conforme nota do tradutor na versão em inglês da *Crítica do De Mundo*.

Pela antiga Grécia vagava certo *fantasma*, amparado sob uma aparência de seriedade (já que dentro dele estava repleto de fraude e corrupção) de algum modo semelhante à filosofia, ao qual homens incautos, acreditando que era Filosofia, aderiram por meio de seus mestres ... e a esses mestres entregavam seus filhos por altíssimos preços, aos quais não ensinavam outra coisa senão a discutir e, fazendo caso omissivo das leis, a discorrer sobre qualquer questão cada um ao seu arbítrio (*De Corpore*, ep. ded., p. 30).

A origem antiga da antifilosofia, anunciada por Hobbes no *De Corpore* como um *fantasma da antiga Grécia*, tem enfim um nome a partir da descoberta do escrito quase inédito de Hobbes intitulado *Crítica do 'De Mundo' de Thomas White*: — *Erística* ou a *arte da controvérsia*.

As implicações políticas dessa arte muito usada pelos antigos Sofistas são bastantes evidentes conforme podemos observar nas passagens acima: o bem privado se sobrepõe ao bem comum e disso resulta a omissão das leis, isto é, a desobediência civil, devido à ausência de critérios. A retórica "moderna" usada por White para mostrar que a filosofia não deve ser tratada logicamente tem assim sua origem na antiga *erística*.

De fato, Hobbes considera que seria melhor se White tivesse dito que "a filosofia não deve ser tratada *retoricamente*" ao invés de dizer que "a filosofia não deve ser tratada *logicamente*" (*De Mundo*, I, p. 26). (O interessante de se observar aqui é que Hobbes de certa forma retoma as tradicionais críticas de Aristóteles aos Sofistas para objetar contra White.)

Hobbes estava convencido que das controvérsias surgem guerras e que as intermináveis disputas metafísicas influenciadas pelo pensamento escolástico impediam o conhecimento das verdadeiras causas da guerra. A verdadeira metafísica, na visão de Hobbes, deveria começar pelo exame da natureza e não do que a transcende. O objetivo principal do *De Corpore* consiste em ordenar "os fundamentos verdadeiros da Física" para "desterrar e afugentar essa falsa metafísica ... lançando luz sobre ela" (*De Corpore*, ep. ded., p. 31).

2 - A Philosophia Prima hobbesiana

Os *Elementos de Filosofia*, isto é, a trilogia composta pelo *De Corpore*, *De Homine* e *De Cive*, formam o *corpus* da filosofia geral de Hobbes e parecem ter esse nome justamente devido aos princípios metafísicos que os constituem, pois de acordo com o que diz Hobbes no capítulo IX da *Crítica do 'De Mundo'*, "aqueles livros sobre *Philosophia*

prima [escritos por Aristóteles], isto é, sobre os *elementos de filosofia*, vieram a ser chamados de *Metafísica*" (*De Mundo*, IX, p. 112).

A base ou o fundamento da *filosofia geral* de Hobbes ou do que ele chama *elementos de filosofia* remete assim a princípios metafísicos aplicados ao mundo dos corpos físicos (*De Corpore*), dos corpos humanos (*De Homine*) e dos corpos políticos (*De Cive*), e isso a partir da constatação que o pensamento retórico só pode levar à *vã filosofia* e nunca à *verdadeira filosofia*.

O ponto de partida da *Philosophia prima* hobbesiana tem como referência a *Física* e a *Metafísica* de Aristóteles. Contudo, o desenvolvimento posterior de sua *Philosophia prima* articula uma crítica da metafísica aristotélica que termina por engendrar um reposicionamento de vários conceitos herdados da tradição. Considerada em seu conjunto, a filosofia primeira de Hobbes parece comportar uma definição ampla, isto é, a metafísica definida como *ciência do ser em geral*, sobre a qual duas definições *strictu sensu* são erigidas: a metafísica como *física geral* e a metafísica como *representação*. Começaremos por examinar (1) a definição de metafísica num sentido amplo e depois examinaremos (2) a metafísica como física e (3) a metafísica como representação.

(1) Os princípios ou primeiros fundamentos da filosofia

No começo da *Crítica do 'De Mundo'* Hobbes esclarece que a *philosophia prima* é "a primeira parte da filosofia e a base de todas as outras partes", de forma que ela é definida como "a ciência onde os teoremas concernentes aos atributos do ser em geral são demonstrados" (*De Mundo*, I, p. 23).

Essa definição de metafísica ou *philosophia prima* surge com uma referência explícita à ciência do ser enquanto ser de Aristóteles. Alterações fundamentais ocorrerão uma vez que Hobbes efetua uma adequação de sua filosofia primeira com suas teses nominalistas e materialistas. Essas teses, que fazem parte do pensamento maduro de Hobbes, contribuem para o seu afastamento da metafísica aristotélica, originando um *criticismo* que tem lugar especialmente no *Leviathan* e no *De Corpore*.

Antes de nos referirmos à crítica de Hobbes da metafísica de Aristóteles, sugiro fazermos uma breve exposição da crítica aristotélica da sofística. A razão disso é que Hobbes inicia suas especulações metafísicas na *Crítica do 'De Mundo'* recorrendo a Aristóteles para objetar contra as teses retóricas de White com o propósito expresso de associar essas teses à arte da

erística dos antigos sofistas de forma análoga ao que faz Aristóteles em sua *Metafísica*.

Em outras palavras, estamos sugerindo aqui que a metafísica de Hobbes conforme apresentada na *Crítica do 'De Mundo'* começa com uma concordância implícita com a chamada *Crítica aristotélica da Sofística*, muito embora ao desenvolver suas teses de *philosophia prima* — agora no *De Corpore* e no *Leviathan* — ele volta as armas contra Aristóteles e utiliza o *arsenal da argumentação sofística* na elaboração de uma *crítica da metafísica aristotélica* que, em resumo, é elaborada com o claro propósito de articular a redução do *ser* (esse) ao *corpo* ou *matéria* (corpus), como veremos no item 2 deste estudo.

A crítica aristotélica da sofística e a leitura de Hobbes dessa crítica

Em Platão e Aristóteles a crítica da sofística é o ponto de partida da ciência e da filosofia de forma que, segundo P. Aubenque, "não é exagerado dizer que a especulação de Aristóteles [da mesma forma que Platão] tem por objetivo principal responder aos sofistas".³ Mas enquanto a crítica de Aristóteles aos sofistas é uma obsessão presente em toda a sua obra, a crítica do platonismo é mais circunscrita e definitiva. De fato, de acordo com o que diz Aubenque ao comentar a crítica aristotélica da sofística:

É precisamente porque eles não tinham nenhuma preocupação com a verdade das coisas que os sofistas dirigiam todo seu esforço para a eficácia do discurso, fazendo desse uma arma incomparável para transmutar o falso em verdadeiro (...) O filósofo não pode ignorar o sofista pois o que é próprio das teses sofísticas é precisamente de se dar como *verdadeiras*, quer dizer *filosóficas*.⁴

Os sofistas recorrem ao uso e as funções da linguagem com o objetivo de convencer suas platéias sem se preocuparem para tal com a *verdade* das coisas e assim, mediante dissimulação, apresentam a *sofisticada* arte da controvérsia (*téchne eristiké*) com o estatuto de ciência ou filosofia. A argumentação lógica fundamentada através da noção de verdade, tão cara aos filósofos da antiguidade, é ignorada nesse jogo de palavras.

A categoria da verdade e do erro e o princípio de contradição são os instrumentos lógicos usados por Aristóteles para refutar as teses sofísticas. A *crítica da sofística* da parte de Aristóteles remete assim a uma filosofia da

³ AUBENQUE, P. *La prudence chez Aristote*. 2.ed. Paris: PUF, 1997, p. 94.

⁴ Idem, p. 95. O itálico é meu.

linguagem que pressupõe o discurso ontológico. O caráter dúbio do discurso sofisticado, centrado na utilidade e no convencimento momentâneo, provoca pela *ambigüidade das palavras a ambigüidade radical do ser*.

O princípio de contradição em Aristóteles surge então como um recurso lógico-ontológico usado contra a argumentação sofisticada: "uma mesma coisa não pode *ser e não ser* ao mesmo tempo" (*Metafísica*, 1062a, 5, 5, p. 114)⁵. Dessa forma, J. Tricot diz que a referência ao ser faz do *princípio dos princípios* — isto é, o princípio de contradição — uma *lei ontológica*.

É assim que no livro k da *Metafísica* Aristóteles recorre ao princípio de contradição para criticar a *teoria do homem-medida* do sofista Protágoras. A categoria da verdade e a realidade das coisas são pulverizadas pela tese de Protágoras de que "o homem é a medida de todas as coisas". Na visão de Aristóteles o que está sujeito à constante mudança não pode servir de critério para afirmar o *verdadeiro* e o *falso*: — "De uma maneira geral, é absurdo apoiar-se sobre as coisas sensíveis, sempre cambiantes ... para erigir um juízo sobre a *verdade*" (*Metafísica*, 1063a, 6, 10, p. 118). A redução da categoria da verdade e do princípio de contradição à percepção individual humana conforme operada por Protágoras implica na subsunção da realidade ao fenômeno. O que *parece ser* é mais importante do que *é*. De acordo com o que diz G. R. Dherbey sobre essa questão:

A fórmula 'o homem é a medida de todas as coisas' é interpretada por Aristóteles como a afirmação da coincidência entre o que *aparece* e o *real*, quer dizer como um fenomenalismo (...) Na perspectiva de Protágoras 'não há essência de nada' e o sinal desse eclipse das coisas se mostra na desaparecimento de todo fundamento da necessidade. Se a coisa é reduzida aos seus aspectos divergentes, ela se volatiliza e não pode mais se impor em sua forma própria: o homem é o único árbitro de um real arbitrário.⁶

Com efeito, Aristóteles diz que "a Sofística é uma filosofia *aparente* e sem *realidade*" (*Metafísica*, 1004b, 2, 25, p. 117). Mas o importante aqui é que Aristóteles, ao contrário de Platão, aprendeu com os sofistas a posicionar o discurso sobre o ser na ordem da teoria da linguagem e a não extrapolar essa ordem: — *Dizemos* o *ser* numa variada gama de acepções. No seu tratado *Refutações sofisticadas* Aristóteles pretende, segundo Aubenque,

⁵ Referências à *Metafísica* de Aristóteles neste estudo são citadas a partir da tradução francesa de J. Tricot, na edição da Vrin, Paris, 2000.

⁶ DHERBEY, G.R. *Les choses mêmes. La pensée du réel chez Aristote*. Lausanne: Dialectica/L'âge d'homme, 1983, p. 60.

"estudar esse modo de raciocínio que é a *refutação* [a fim de] substituir a *refutação aparente*, praticada pelos sofistas, [por] um método de *refutação real*". O objetivo disso tudo: — "Desobstruir os obstáculos que opõem os sofistas na *busca da verdade*".⁷

Mutatis mutandis, H. Maier mostra-se plenamente de acordo com Aubenque e Dherbey ao sintetizar que a lógica aristotélica como um todo pode ser considerada "um produto da idade da *erística*, [isto é,] de um século onde a ciência deve lutar por sua existência".⁸ Ora, conforme vimos antes, o pensamento *erístico* ou retórico dos antigos sofistas como entrave lógico na *busca da verdade* é retomado por Hobbes no início da *Crítica do 'De Mundo'* da seguinte forma:

A razão pela qual os autores falham frequentemente em cumprir suas promessas é que, buscando acima de tudo a glória e deixando a *verdade* para depois, eles competem pelo renome e pelo aplauso de seus ouvintes. Essa intenção tem produzido de fato uma arte como aquela dos Sofistas, que os antigos chamaram *erística*, ou a arte da controvérsia, algo em que há pouca honra; talvez nosso autor [isto é, Thomas White] pensasse que essa arte fosse a *lógica* (*De Mundo*, I, p. 27 — as expressões em itálico são minhas).

Eliminar o equívoco e a ambigüidade (*De Mundo*, I, p. 25) será uma obsessão presente em toda a obra de Hobbes. O *pensamento erístico* inventado pelos antigos sofistas está para ele de alguma forma presente nos discursos de seus contemporâneos: — *Philosophiam non esse logice tractandam*.⁹ Essa frase, que Hobbes diz extrair do *De Mundo* de White, pode bem expressar a influência da arte da retórica entervando o verdadeiro discurso lógico necessário ao conhecimento científico e filosófico. Hobbes responde desse modo criticamente a White dizendo que "a filosofia deve ser considerada logicamente pois o objetivo de seus

⁷ Aubenque, *idem*, p. 97.

⁸ Aubenque, *op. cit.*, pp. 96-97 (Cf. H. Maier, *Die Syllogistik des Aristoteles*, II, 2, p. 1).

⁹ Fica aqui a dúvida se Hobbes não usa de astúcia com White semelhante à de pensadores antigos como Platão que colocavam na boca dos sofistas argumentos fáceis de serem refutados. Essa nossa dúvida decorre de uma observação do tradutor inglês da *Crítica do 'De Mundo'*, que diz que Hobbes introduz a frase de White "sem identificar o contexto da frase". Enfim, a questão se Hobbes foi ou não foi injusto com os chamados Doutores da escolástica tem o mesmo âmbito da questão se Platão e Aristóteles foram ou não foram injustos com os sofistas.

estudos não é impressionar [os outros] mas conhecer com *certeza*" (*De Mundo*, I, p. 26).

Mas o que tem tudo isso a ver — isto é, a busca da *verdade* e da *certeza científica* — com a *philosophia prima* hobbesiana? A resposta de Hobbes a essa questão vem novamente numa referência a Aristóteles, agora no capítulo IX da *Crítica do 'De Mundo'*: — "Esse mesmo conhecimento ele [Aristóteles] chamou *Philosophia prima* porque, se alguém deseja filosofar corretamente, deve começar por ela" (*De Mundo*, IX, p. 111).

A referência à arte da retórica na epístola dedicatória do *De Corpore* (portanto doze anos depois da *Crítica do 'De Mundo'*) mostra que Hobbes continuava preocupado com os efeitos dessa *técnica de argumentação sofisticada*. Os efeitos da retórica são considerados por Hobbes como politicamente incendiários. Hobbes envia assim para o plano da política a crítica da sofística de Aristóteles.

Se na *Crítica do 'De Mundo'* Hobbes já indicava que a falha no ato de cumprimento das promessas se deve à *arte da controvérsia*, no *De Corpore* ele afirmará com muita convicção que das *controvérsias* religiosas surgem guerras. Hobbes se mostra disposto no *De Corpore* — mas também no *Leviathan* — a usar as armas que Aristóteles usou para criticar os sofistas contra os escolásticos e contra o próprio Aristóteles, o que terminará por constituir sua *crítica da metafísica aristotélica*. É o que pretendemos examinar a seguir.

Na mencionada epístola dedicatória do *De Corpore* Hobbes se refere ao momento que a retórica antiga invade a idade média e estabelece as bases do pensamento escolástico:

Os primeiros Doutores da Igreja ... começaram também eles mesmos a filosofar, e a mesclar algumas sentenças dos livros dos filósofos pagãos com sentenças da Sagrada Escritura. Em primeiro lugar admitiram alguns dogmas de Platão, pouco perigosos. Mas depois, aceitando também muitas coisas impropriedades e falsas dos livros da *Física* e da *Metafísica* de Aristóteles, traíram a cidadela da fé cristã introduzindo nela os inimigos. Desde então ... o que tivemos foi uma espécie de escolástica chamada teologia, que caminhava sobre um pé firme, que era a Sagrada Escritura, e sobre outro corrompido, que era aquela filosofia ... que suscitou no mundo cristão inumeráveis *controvérsias sobre a religião, controvérsias das quais surgiram guerras* (*De Corpore*, ep. ded., p. 31 — o itálico é meu).

A *verdadeira* filosofia, na visão de Hobbes, deve tomar o lugar da *aparente* filosofia, isto é, deve tomar o lugar da *philosophia vana* estabelecida pelo discurso escolástico, discurso esse que, ao reduzir as "regras da filosofia" à fé e à revelação, instaura o reino das trevas no pensamento filosófico, em especial através das estereis controvérsias dos Doutores da escolástica em suas *Quaestiones Disputatae*¹⁰ — controvérsias essas que conduzem os homens a intermináveis e sangrentos conflitos.

Não nos parece um despropósito lembrar aqui o destino prescrito pela Igreja de Roma a Galileu Galilei que, na opinião de Hobbes, foi nada menos que o inventor da física moderna. Conforme escreve P-F. Moreau:

Essa crise filosófica do mundo em que ele vive, Hobbes a experimenta em sua própria existência, desde que ele passa de seu horizonte escolástico e humanista ao rigor descoberto nos teoremas e na ciência dos corpos naturais ... Se é preciso rejeitar as usurpações da religião, isso não será possível senão eliminando os absurdos filosóficos que as têm tornado possíveis. Se é preciso evitar a guerra civil, isso não será possível senão com uma verdadeira filosofia da sociedade civil, quer dizer aquela que repetirá por seu lado o gesto de Galileu e de Harvey.¹¹

Uma argumentação expressamente antiescolástica no capítulo XLIV do *Leviathan* ("Das trevas espirituais resultantes da má compreensão das escrituras") surge ali através de uma espécie de *blecaute espiritual*: — "O inimigo tem estado aqui na noite de nossa natural ignorância" (*Lev.*, XLIV, p. 354).

As trevas espirituais resultantes da *philosophia vana* apagaram a *luz das Escrituras* pelo erro que consiste em justapor nas "Escrituras diversos vestígios da religião dos Gregos, e muito de sua vã e errônea filosofia, especialmente de Aristóteles" (*idem*). Essa crítica da tradição¹² é a base sobre a qual se erigirá uma transformação fundamental na forma como Hobbes concebe a sua *philosophia prima*. Zarka diz que essa transformação coincide em Hobbes com a passagem de uma *metafísica do ser* para uma *metafísica do*

¹⁰ Cf. E. Gilson, *The Spirit of Mediaeval Philosophy*. London: Telegraph Books, 1985, p. 408.

¹¹ P-F. Moreau. *Hobbes: Philosophie, science, religion*. Paris: PUF, 1989, p. 28.

¹² De acordo com o que diz Moreau: "O *Leviathan* comporta críticas contra Aristóteles ... freqüentemente enunciadas rapidamente como se se tratasse menos de refutar uma filosofia do que uma tradição ... em suma o nome de Aristóteles funciona freqüentemente não como aquele de um autor mas como aquele de uma instituição" (*idem*, p. 29).

corpo, pois ao limitar a *philosophia prima* ao ser corpóreo, Hobbes transforma "as categorias da metafísica tradicional em categorias da física".¹³

(2) *Philosophia prima como physica*

A tábua do conhecimento no capítulo IX do *Leviathan* estabelece que "os princípios ou fundamento primeiro da filosofia se chamam *philosophia prima*" (*Lev.*, IX, p. 52). Mas é somente no capítulo XLVI do *Leviathan* que Hobbes esclarece o que é metafísica:

Há uma certa *philosophia prima*, da qual todas as outras filosofias deviam depender, e que consiste principalmente em limitar convenientemente as significações daquelas apelações ou nomes que são de todos os mais universais, limitações essas que servem para evitar *ambigüidade e equívocos*¹⁴ no raciocínio, e são comumente chamadas definições (*Lev.*, XLVI, p. 387).

Essa *definição*¹⁵ de metafísica ou filosofia primeira do *Leviathan* apresenta mudanças significativas se comparada com a definição antecedente estabelecida pela *Crítica do 'De Mundo'*. Em primeiro lugar o nominalismo hobbesiano transforma aqui a definição dada na *Crítica do 'De Mundo'* da metafísica como *ciência dos atributos do ser em geral* numa lógica da linguagem: a metafísica consiste agora simplesmente na determinação da extensão e dos limites do nomeado a partir de sua correta definição.

Hobbes mantém aqui a posição inicial da *Crítica do 'De Mundo'* de que a filosofia deve ser lógica para evitar a "ambigüidade e equívocos no raciocínio". Porém, a referência aberta ao *Ser* da *Crítica do 'De Mundo'* é extraída. Em segundo lugar, o nominalismo é conectado com o materialismo — ou, se quisermos, com sua teoria corpuscular.

Com efeito, se na *Crítica do 'De Mundo'* Hobbes diz que a *philosophia prima* considera "as noções tais como essência, matéria, forma, quantidade, etc.", agora no *Leviathan* ele diz que a *philosophia prima* considera "as definições tais como corpo, tempo, espaço, matéria, forma, essência, etc" (*Lev.*, XLVI, p. 387).

¹³ ZARKA, Y. C. First Philosophy, p. 73. In: *The Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

¹⁴ Essa mesma expressão aparece no início da *Crítica do 'De Mundo'*, no mesmo capítulo em que Hobbes define sua *philosophia prima*.

¹⁵ Essa diferença diz respeito ao exclusivo âmbito das definições. Explico: a *Crítica do 'De Mundo'* comporta uma readequação da metafísica como física, embora nessa obra Hobbes nos apresente uma definição clássica da metafísica como "ciência dos atributos do ser em geral".

Uma readequação teórica e estratégica implica o afastamento da metafísica tradicional ao dispor hierarquicamente a noção de *corpo* em primeira ordem no lugar antes ocupado pela noção de *essência* — noção essa que é a base da metafísica tradicional. O que segue é a transformação da *metafísica do ser* em *metafísica do corpo*.

Está aberto o caminho teórico para uma coincidência fundamental entre metafísica e física cujas teses principais serão elaboradas e desenvolvidas posteriormente no *De Corpore*. Categorias tais como as *essências abstratas* e as *formas substanciais* dos escolásticos bem como a *substância incorpórea* de Descartes irão colidir frontalmente com a nova *metafísica do corpo* concebida por Hobbes e serão doravante objeto de duras e sucessivas críticas.

ens como corpus, esse como accidens

M. Pécharman sugere que "da mesma forma que a philosophia prima, segundo Hobbes, deve preferir dizer *corpus*, ao invés de *ens*, da mesma forma dirá *accidens* ao invés de *esse*" para significar o modo em que o corpo é determinado, visto que "o *esse* não tem estatuto senão relativamente a um corpo ou ente".¹⁶ De fato, temos em Hobbes uma conversibilidade de *ente, corpo e matéria* bem como — veremos depois — uma conversibilidade de *ser e acidente*:

O ente nesse sentido é tudo o que ocupa um espaço, quer dizer o que se pode estimar segundo a extensão, a largura e a profundidade. Parece que a partir dessa definição *ens* e *corpus* são a mesma coisa, pois todo mundo atribui igualmente a mesma definição ao corpo. Diremos portanto sempre *corpus* em lugar do *ens* do qual falamos (*De Mundo*, XVII, p. 312/ p. 310-311).¹⁷

Uma dupla determinação do ente como corpo e do ser como acidente permite medir essa reavaliação a qual Hobbes submete os conceitos da metafísica aristotélica.¹⁸ Diante disso, temos em Hobbes que a distinção entre *ordo essendi* e *ordo cognoscendi* é subsumida numa metafísica que reduz o ser, a essência e a substância ao estudo do corpo em geral. Em outras

¹⁶ PÉCHARMAN, M. Le vocabulaire de l'être dans la philosophie première: ens, esse, essentia, p. 41. In: Hobbes et son vocabulaire, sob a direção de Y. C. Zarka (Paris: Vrin, 2000).

¹⁷ Paginação referente ao original em latim.

¹⁸ Cf. Zarka, Philosophie première et fondation du savoir. In: *Philosophie et politique à l'âge classique*. Paris: PUF, 1998.

palavras, a filosofia primeira hobbesiana é de agora em diante exclusivamente da ordem do conhecimento.

Essas questões preliminares são importantes para compreendermos a provável coincidência entre física e metafísica em Hobbes. A tradicional distinção aristotélica entre metafísica ou ciência do ser como *filosofia primeira* e física ou ciência do corpo como *filosofia segunda* parece *prima facie* desaparecer com o desenvolvimento dessas teses materialistas que operam uma sobreposição do estudo do corpo e do acidente em detrimento do estudo do ente e do ser.

De fato, Hobbes diz no *Leviathan* que a *philosophia prima* consiste nas definições necessárias para a "explicação das concepções referentes à natureza e geração dos corpos" (*Lev.*, XLVI, p. 387). Doravante a afirmação "que há no mundo certas essências separadas dos corpos" (*idem*, p. 388) é considerada incompreensível ou destituída de significado e remete àquele tipo de pensamento tão peculiar à *philosophia vana* que consiste em considerar a metafísica como uma espécie de *trans-física*. A conversão do ser em acidente, por outro lado, é afirmada por Hobbes da seguinte forma:

Resulta que o *ser* (esse) não é nada mais que *o acidente do corpo* (*accidens corporis*), pelo qual é determinado e distinguido o modo de conceber. É porque chamamos acidentes dos corpos, ser em movimento, ser em repouso, ser branco e outras coisas semelhantes que nós pensamos que elas são os corpos (*in esse corporibus*), porque são os diversos modos pelos quais nós concebemos os corpos (*De Mundo*, XVII, pp. 312-313)

Essa passagem da *Crítica do 'De Mundo'* sugere que já nos primeiros escritos de Hobbes havia a idéia da *philosophia prima* como metafísica do corpo tal qual encontraremos posteriormente desenvolvida no *Leviathan* e no *De Corpore*.

(3) Philosophia prima como representação

No *Curto Tratado dos primeiros princípios* (1630-1631) — obra atualmente considerada por muitos como a primeira obra filosófica de Hobbes — Hobbes escreve que "como os objetos são um, por união ou reunião, assim são os fantasmas que os *representam* (*Phantasmata that represent them*), pois não são senão seus reflexos" (*CTr.* III, p. 43). Observe-se que nesse primeiro escrito de Hobbes — que J. Bernhardt deu o subtítulo na tradução para o francês de "O nascimento de Thomas Hobbes para o

pensamento moderno" — o conceito de *representação* já está presente e se encontra ali associado às noções de "*fantasma* ou *aparição*" (*Phantasma* or *Apparition*).

O termo *phantasma* e o termo *repraesentatio* fazem parte do *vocabulário do aparecer*¹⁹ de Hobbes pelo simples fato que na visão de Hobbes *denominamos fenômeno todas as coisas que aparecem* (*De Corpore*, XXV, p. 298). Fantasma e representação devem por esse singular motivo ser concebidos na ordem da *subjetividade fenomênica*. Hobbes escreve mesmo no *De Corpore* que de todos os fenômenos "o mais admirável é a própria *aparição*" (*idem*). O ato mesmo do aparecimento das coisas é mais formidável do que aquilo que aparece.

E aquilo que aparece tem o seu *aparecer* assinalado por intermédio das sensações. O aparecer, isto é, a *consciência da exterioridade*,²⁰ porque principia na sensação, está contudo sempre sujeito ao engano das sensações. Na ordem do conhecimento sensível ter consciência do mundo exterior não significa de nenhuma forma ter consciência dos enganos ou ilusões que fazem parte de nossa sensibilidade. Muito pelo contrário. Lembremos por ora que Hobbes nos diz nos *Elementos da Lei* que, no que concerne aos enganos da sensação, somente a própria sensação pode empreender algum tipo de reparo ou correção: "Acidentes ou qualidades que nossos sentidos nos fazem pensar que existam no mundo, não estão lá, constituindo apenas *aparências* e *aparições* ... e este é o maior *engano da sensação*, que também deve ser corrigido pela sensação" (*El. Lei*, I, p. 56).

É importante pois que possamos distinguir — a título de análise, pois tudo ocorre num mesmo instante — a causa fisiológica da representação (que se encontra em nossa sensibilidade) da representação como *aparição* ou *fantasma*. Sobre essa questão Zarka sugere o seguinte:

Lembremos simplesmente... que a representação resulta, para o ser sensível, de um movimento fisiológico centrífugo, provocado pelo movimento do objeto sobre os sentidos. As qualidades sensíveis são pois subjetivas, elas dependem de uma modificação interna do sujeito. [Contudo ...] em sua estrutura a representação é uma *aparição* sempre extática: o que aparece parece fora de nós, de tal forma que não parece depender do poder do espírito. Esse caráter extático da representação é o que faz dela uma representação.²¹

¹⁹ Cf. Zarka, *Hobbes et son vocabulaire*, p. 17.

²⁰ Cf. Zarka, *Hobbes et son vocabulaire*, p. 18.

²¹ Cf. Zarka, *Hobbes et son vocabulaire*, p. 26.

A *philosophia prima* como *repraesentatio* se ocupará dessa forma com os fantasmas ou aparições, isto é, com os fenômenos que aparecem como que externos a nós, onde a dimensão do aparecer é priorizada em relação à dimensão do corpo. Com efeito, a *philosophia prima* tem o seu início no *De Corpore* assinalado pelo ato de representar as coisas *como se* elas tivessem subitamente desaparecido junto com a realidade constitutiva do mundo externo.

Ao sobrevivente da conjectura do fim do mundo contudo as coisas aparecem como sendo a realidade externa não obstante elas sejam de fato a representação que resulta de uma realidade estrategicamente deixada em suspensão, de forma que "idéias e fantasmas, acidentes internos daquele que imagina, aparecerão como exteriores e como independentes do poder do espírito" (*De Corpore*, VII, p. 93).

O processo de *suspensão da realidade* — se me permitem a expressão — operado mediante uma ficção da mente é um recurso usado por Hobbes para operar a transformação da *metafísica do corpo* em *metafísica do fenômeno ou representação*. Adverte-se que o correlato empírico e objetivo estabelecido pela física corpuscular de Hobbes sempre estará presente como causa de toda experiência cognitiva humana.

O recurso da ficção do fim do mundo permite, porém que a *ordo cognoscendi* suprima a *ordo essendi* e coloque em seu lugar o mundo da pura subjetividade composto por fantasmas e representações.²² Hobbes pode então dizer que "muito embora... o próprio objeto real pareça confundido com a aparência que produz em nós, mesmo assim o objeto é uma coisa, e a imagem ou ilusão uma outra" (*Lev.*, I, p. 10). Nos *Elementos da lei* Hobbes esclarece a distinção entre a *representação* e a própria coisa:

Essas imagens mentais e *representações* (*representations*) das qualidades das coisas fora de nós, são o que chamamos cognição, imaginação, idéias, informação, concepção, ou conhecimento delas (*El. Lei.*, I, p. 48).

Observe-se que a essa passagem dos *Elementos da Lei* onde Hobbes se refere à noção de representação precede uma passagem onde a reflexão da hipótese da aniquilação do mundo é apresentada de forma semelhante ao *De Corpore*. A *philosophia prima* de Hobbes, *mutatis mutandis*, tem a ver

²² De modo que não estamos autorizados em chamar a filosofia de Hobbes de *idealismo transcendental* pelo simples fato que para ele sempre haverá um vínculo com a *extensão e o movimento dos corpos*. Prima facie, Hobbes parece situar-se num nível intermediário entre o idealismo kantiano e o realismo aristotélico.

doravante com a separação da representação e da coisa e, a partir dessa separação, é estabelecido o conteúdo das nossas representações.

A categoria do *aparecer* — o mais admirável dos fenômenos — é o elemento norteador desse conteúdo: nosso campo mental é preenchido por *idéias e fantasmas* que são percebidos por nós ou como *acidentes internos* da mente ou como *aparições* de coisas externas que parecem existir fora de nós:

Pode-se considerar [idéias e fantasmas] de duas maneiras: como acidentes internos da mente, como se considera quando se trata das faculdades da mente, ou como *aparições* das coisas externas, concebidas não como existentes mas como *parecendo* existir ou estar fora de nós (*De Corpore*, VII, p. 94).

Sobre essa questão Zarka escreve que é menos de uma *realidade* que de uma *irrealidade da imagem* que é preciso falar ao se considerar a *representatividade da representação* em Hobbes, pois "a representação não é senão um ser imaginário ou fingido e como tal se opõe à coisa ou ao ente".²³ De fato, na compreensão de Hobbes a representação como aparição ou fantasma implica que as imagens que *parecem* estar fora de nós sejam da ordem da ficção, o que implica a *ausência de corpo ou ente*: — "É uma mera ficção e é não-ente (not *ens*), mas as próprias ficções existem dentro de nós" (*De Mundo*, III, p. 42).

A *metafísica do fenômeno* suspende assim a *metafísica do corpo* quando se trata de evidenciar o *caráter representativo da imagem*. A suspensão do *corpus* ou do *ens* significa a suspensão da realidade. Essa é a função da hiperbólica hipótese da destruição do universo: mostrar que é uma *ilusão* pensar — como pensava Aristóteles, por exemplo — que as coisas determinam a forma de nosso aparato cognitivo.

O que existe são simplesmente nossos fantasmas e representações. Se pensarmos de nossas representações como *reflexo especular* da realidade externa isso se deve a um engano da sensação que pode ser compreendido da seguinte forma: "Assim como a sensação me diz, quando vejo diretamente um objeto, que a cor parece estar no objeto, assim também a sensação me diz, quando vejo por *reflexão* um objeto, que a cor não está nele" (*El. Lei.*, I, p. 48).

Podemos constatar a partir dessa passagem que Hobbes usa como recurso a *linguagem óptica* para explicar a forma ilusória como percebemos a realidade. O que ele diz a seguir nessa mesma obra — isto é, nos *Elementos*

²³ ZARKA, Y. C. *La Décision Métaphysique de Hobbes*. Paris: Vrin, 2000, p. 53-54.

da Lei — sobre a questão da separação entre o *mundo subjetivo do fenômeno* e o *mundo objetivo das coisas* nos parece particularmente esclarecedor e digno de nota:

Por isso, segue-se também que quaisquer acidentes ou qualidades que os nossos sentidos nos fazem pensar que existam no mundo, não estão lá, constituindo apenas *aparências* e *aparições*. As coisas que realmente estão no mundo, fora de nós, são os movimentos que causam essas *aparências* (*Elementos da Lei*, I, p. 48).

Mas a sensação não faz parte da *philosophia prima*. É importante bem assinalar isso para não confundir a *representação como fenômeno* com a *representação sensível*.

Conclusão

Procurou-se mostrar neste estudo a importância das teses de Aristóteles para o pensamento de Hobbes, importância essa que só recentemente se revelou em toda sua extensão devido à descoberta do livro de Hobbes *Exame do 'De Mundo' de Thomas White* na *Bibliothèque Nationale de France*, em Paris. No desdobramento deste nosso artigo, enfim, mostramos que para além da aceitação implícita de Hobbes da crítica aristotélica da sofística com o objetivo de usar essa crítica para objetar contra certas teses de filósofos escolásticos de seu tempo, o filósofo inglês parte de uma definição clássica da metafísica de Aristóteles como *ciência do ser em geral*. Porém, num segundo momento, o que podemos perceber em Hobbes é a redução da *metafísica do ser* de Aristóteles numa espécie de *metafísica do corpo* (esse = corpus) — o que sem dúvida é adequado no âmbito de uma filosofia de tipo materialista e mecanicista que emerge no contexto cientificista do século XVII. À leitura de Hobbes da *crítica da sofística* e da *metafísica* aristotélica deveríamos acrescentar a leitura que Hobbes faz da *política* de Aristóteles (conforme as teses políticas de Hobbes no *Leviatã e no Do Cidadão*). Mas esse é um empreendimento que deixamos em aberto para um próximo estudo sobre o tema “Hobbes leitor de Aristóteles”.

O PRAZER E DESEJO NA ANTROPOLOGIA KANTIANA

Márcio Paulo Cenci

Centro Universitário Franciscano – UNIFRA

Resumo: Prazer e desejo estão ligados à determinação empírica da vontade, isto é, tem influência prática. Contudo, sua influência não pode estar mesclada à possibilidade de determinação *a priori* da vontade, o que exige a delimitação do campo da antropologia e da psicologia empíricas em relação à metafísica dos costumes. Dado que prazer e desejo são conceitos que nas obras da fundamentação da moral como a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e a *Crítica da Razão Prática* não são desenvolvidos por Kant, far-se-á, então, a análise deles a partir da *Antropologia do ponto de vista pragmático* com o objetivo de delimitar seu uso no que se refere à determinação da vontade na fundamentação da moral.

Palavras-chave: prazer, desejo, antropologia.

Abstract: as pleasure and desire are connected to the empirical determination of will, there is a practical influence. This influence, however, cannot be mixed to the possibility of a priori determination of will, which demands the delimitation of empirical anthropology and psychology fields regarding the metaphysics of morals. Considering that pleasure and desire are concepts that are not developed by Kant in works of moral fundamentals as *Groundwork of the Metaphysics of Morals* and the *Critique of the Practical Reason*, the analysis will be done starting *Anthropology from a Pragmatic Standpoint* with the objective of delimiting their use concerning the determination of will in the moral fundamentals.

Key-Works: *pleasure, desire, anthropology.*

Do ponto de vista sensível, a vida do homem é direcionada pela busca do que lhe proporciona satisfação. A felicidade, caracterizada pela busca da satisfação, é um máximo interesse que provoca o homem a produzir, pela faculdade de desejar, o objeto aprazível na efetividade da ação. O interesse é satisfeito pela produção do objeto sensível de prazer e, assim, influencia o desejar humano (arbítrio). Em outras palavras, na busca da felicidade, o sentimento de prazer ou desprazer tem caracterização prática, isto é, serve de fundamento subjetivo na determinação do arbítrio. O objeto

que subjetivamente determina o arbítrio, não é nem conhecimento, nem passível de juízo de gosto, pois sob este ponto de vista pragmático possui meramente influência prática. Neste artigo, é este aspecto da filosofia prática kantiana que pretendemos tratar: a influência do prazer e do desejo na determinação da vontade humana, na busca da felicidade mais precisamente, sob o ponto de vista antropológico pragmático.

1. Considerações sobre a antropologia kantiana

A obra *Antropologia do Ponto de Vista Pragmático* [ANT]¹ comporta, em palavras de Kant, a análise do homem enquanto ‘cidadão do mundo’ [*Weltbürgers*] (ANT, 1970, p. 11). Como tal, o homem é caracterizado, especificamente, por sua constituição sensível e também pelas influências sociais, culturais, políticas que sofre. A proposta central da antropologia kantiana é fazer uma exposição para esclarecer a relação das faculdades do ânimo² com a vida (sensível) do homem. Já a possibilidade do fundamento de

¹ XII: BA VII, p. 400. A tradução utilizada foi a *Anthropologie du Point de vue Pragmatique*. trad. francesa de Michel Foucault, Paris: J.Vrin, 1970; por não ter acesso (e não estar ainda traduzida) à portuguesa. Foucault utilizou a segunda edição (de 1800), publicada ainda com Kant em vida, para sua tradução, cujas principais variantes do manuscrito publicado pela Academia constam em notas de fim. Entretanto, vê-se necessidade de citar o texto no original alemão, para tanto far-se-á, sempre que for citada a *Antropologia* (ANT), referências, em notas de rodapé, ao texto original (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Editado por Wilhelm Weischedel, Frankfurt: Suhrkamp. Band XII, 1968. Ainda agradeço ao Professor Christian Viktor Hamm pelas correções da tradução). A obra da *Antropologia* é uma compilação feita (pelo próprio Kant) das aulas sobre esse tema dadas (por Kant), no curso de Antropologia no inverno de 1772-1773. É resultado, também, da insistência de alunos e admiradores (como se vê na Correspondência com Hufeland) para a publicação dessa obra. Para alguns esclarecimentos sobre os fatores que determinaram a publicação da ANT, conferir na *Notice Historique* feita por Foucault (ANT, 1970, p. 7-10). A obra kantiana é dividida em duas partes básicas: uma *Didática* e outra *Característica*. A *Didática Antropológica*, ou, *Do modo de conhecer o homem interior como também o homem exterior*; está dividida em três capítulos que se referem às diferentes capacidades do ânimo: um sobre a faculdade de conhecimento; outro sobre o sentimento de prazer e desprazer e ainda sobre a faculdade de desejar. A Segunda parte: a *Característica Antropológica*, ou, *Do modo de conhecer o homem interior a partir do exterior*; Kant faz uma compilação de dados antropológicos relacionando-os como a Didática, para esclarecer basicamente a característica da pessoa, do sexo, do povo, da raça e da espécie. Um comentário sobre Foucault e a antropologia kantiana, pode-se conferir em: Terra, 1997, pp. 73-87.

² O Ânimo (Gemüt) ou a mente humana possui três faculdades ou setores, que na unidade das representações compreendem a um domínio prático, um estético e a um de conhecimento. Essas faculdades são, respectivamente, a faculdade de desejar, o sentimento de prazer e desprazer e a faculdade de conhecer. Sendo que “cada uma subdivide-se no campo da *sensibilidade* e no da *intelectualidade* (do conhecimento sensível ou intelectual, do prazer ou desprazer, do desejo ou da aversão). A sensibilidade pode ser considerada como fraqueza assim como força” (ANT, §8, p.173). “(...) jedes in zwei Abteilungen dem Felde der *Sinnlichkeit* und der *Intellektualität* zerfällt. (dem der sinnlichen oder intellektuellen Erkenntnis, Lust oder Unlust, und des Begehrens oder Verabscheuens). // Die Sinnlichkeit kann als Schwäche oder auch als Stärke betrachtet werden” (XII p. 429). Sobre essa divisão

determinação racional do arbítrio, ou seja, de como é possível à razão prática pura determinar as ações humanas, é tratada por Kant particularmente na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes (FMC)*, mas também na *Crítica da Razão prática (CRPr)*. Entretanto, uma ressalva é essencial: o que está dito na Antropologia tem uma conotação específica como mero esclarecimento sistematizado de *quais* e de *que modo* o homem pode ser (e é) determinado por fatores patológicos (externos e empíricos) e como utiliza a razão conforme a determinação desses fatores, enfim, responde a pergunta - como o homem age prudentemente?

Em decorrência dessa especificidade da antropologia, no *Prefácio* da FMC, Kant distingue e limita o campo dela e o da metafísica, em relação à moralidade. De modo que é um fator metodológico indispensável distinguir “sempre e cuidadosamente a parte empírica da parte racional e que se anteponha (...) à Antropologia prática uma Metafísica dos Costumes, que deveria ser cuidadosamente depurada de todos os elementos empíricos” (FMC, BA viii). A Antropologia deve ser entendida enquanto a parte empírica da ética³, a Metafísica, como a parte racional, responsável pela determinação do princípio *a priori* da “Moral propriamente dita” (FMC, BA v).

Centramo-nos nos segundo e terceiro livros da *Didática Antropológica* nos quais são dados, explícita ou implicitamente, os pressupostos necessários para a compreensão da felicidade como uma questão, fundamentalmente, empírica. Embora, na FMC e na CRPr, Kant faz alusão à felicidade, não trata dos conceitos que possibilitam o esclarecimento do que ela seria. Mas ele justifica considerando que na FMC (BA 63) a discussão sobre as máximas de felicidade como objeto da psicologia empírica. Na CRPr (nota 19, p. 17), afirma que a elucidação, tanto das noções de sentimento de prazer e desprazer, quanto da faculdade de desejar, é feita pela psicologia. Sob essas limitações, temos por certo que uma análise antropológica pragmática da tendência à felicidade não pode ser uma redução a um ‘psicologismo’, senão a análise seria reduzida ao ‘eu empírico’⁴. A análise aqui feita também não pretende auscultar as intenções do sujeito da ação⁵, pois reivindicaria para si o *status* que não lhe é devido, ou seja, um

ver também Kant, I. *Primeira Introdução à Crítica do Juízo*. trad. Rubens Rodrigues Torres Filhos, 1984, p. 173-4.

³ “... la doctrina de las costumbres se separa claramente de la doctrina de la naturaleza [pragmática] (aquí de la antropología) por su propio concepto, en cuanto esta última se basa en principios empíricos, mientras que la doctrina moral de los fines, que trata de deberes, se basa en principios dados *a priori* en la razón pura práctica” (MC, 385, p. 236).

⁴ Sobre a exclusão da antropologia e da psicologia da possibilidade de fundar a moralidade em Kant, pode-se conferir um comentário em Delbos, 1969, p. 246.

⁵ cf. MC, 392, p. 246.

acesso à mente do indivíduo na sua constituição e intenção que seria o mesmo que auscultar o pensamento do homem no momento de qualquer ajuizamento.

2. O sentimento de prazer e de desprazer no sentido prático

A felicidade está necessariamente ligada ao bem-estar, ou, mais precisamente, ao prazer que o sujeito sente na vida. O prazer, que depende da representação do objeto (e de sua efetivação ou produção), e da afecção desse objeto, depende de uma faculdade passiva. Nas palavras de Kant, “o prazer (...) funda-se sobre a *receptividade* do sujeito” (CRPr, A 40), quer dizer, não pode produzir nada (por isso não é faculdade de desejar)⁶. O prazer pode somente manifestar-se como um sentimento particular do sujeito, subjetivo, portanto. O sentimento de prazer é prático na medida em que “a sensação de agrado que o sujeito espera da efetividade do objeto determina a faculdade de apetição [desejar]” (CRPr, A 40). Não há, portanto, sequer uma determinação causada pelo objeto aprazível de desejo, que possa fundamentar, ou dela surgir algum tipo de *lei* prática objetiva.

A dinâmica da vida (sensível) é provocada pelos sentimentos de prazer e de dor. Contudo, a vida (animal) é determinada pelo jogo antagonônico entre dor e prazer. É antagonônico porque o “prazer é o sentimento de promoção da vida, a dor o seu entrave” (ANT, §60, p. 94)⁷. Eles são sentimentos opostos porque as respectivas conseqüências, no ânimo (e na vida), são opostas; pois é impossível sentir prazer e dor num único e mesmo momento (de tempo): seria simplesmente uma contradição. Mas, se são opostos, resta saber, então, se representam uma oposição meramente lógica ou uma oposição real⁸.

Na ANT (§60), Kant esclarece que esses dois sentimentos não são contraditórios entre si como ganho e falta de proveito, ou como o positivo e o nulo (+ e 0), de tal modo que a dor seja o neutro e o prazer o positivo do

⁶ E também, diferencia-se do entendimento “que expressa uma referência da representação a um objeto segundo conceitos” (CRPr, A 40).

⁷ “Conforme os médicos também já observaram, a vida (do animal) é um jogo contínuo do antagonismo dos dois” (ANT, §60, p. 94). No original consta: “Vergnügen ist das Gefühl der Beförderung, Schmerz das einer Hindernis des Lebens. Leben aber (des Tiers) ist, wie auch schon die Ärzte angemerkt haben, ein kontinuierliches Spiel des Antagonismus von beiden.” (XII, A 170, p. 551).

⁸ Delbos mostra que esse problema entre a oposição real e a oposição lógica (referindo-se ao problema da moralidade), foi explicitado por Kant no texto *Tentative d'introduire dans la philosophie le concept de quantités négatives*. Em algumas passagens desse texto, Kant tenta confirmar que “a pour objet d'établir en thèse générale que l'opposition réelle est irréductible à l'opposition logique, qu'elle est définie, non par une relation comme celle de non-A à A, mais par une relation comme celle de -A à +A, en d'autres termes qu'elle ne relève pas du principe de contradiction” (Delbos, 1969, p. 80)

sentimento (enquanto efeito sentido). Se assim fosse, a dor não poderia proporcionar dinâmica à vida e os sentimentos possíveis seriam somente de prazer e um outro sentimento neutro, que, mesmo assim, seria considerado de dor, pela mera falta de proveito que acarretaria. Além disso, a explicação da dinâmica que possibilita sentir prazer e suportar a dor não poderia ser entendida caso a oposição fosse limitada a um mero confronto lógico. Por isso, é necessário a Kant mostrar que há realidade (lógica) na oposição entre prazer e dor. “Eles não se opõem um ao outro como o ganho e a falta [carência] (+ e 0), mas como o ganho e a perda (+ e -), ou seja, não são simplesmente *contraditórios* (contradictorie s. logice oppositum), mas também, *contrários* (contrarie s. realiter oppositum)” (ANT, §60, p. 93)⁹. Resulta, pois, que um prazer não é necessariamente a ausência da dor, e sim, o seu oposto, ou seja, a sensação de não sentir dor. A dor só pode ser um atributo realmente oposto ao prazer¹⁰.

O esclarecimento possível desses dois sentimentos (de prazer ou dor, de agrado ou desagradado provocados nos sentidos) tem de ser dado “pelo efeito que a sensação desse estado exerce sobre o nosso ânimo” (ANT, §60, p. 93)¹¹. Kant afirma que “o que me incita, imediatamente (pelos sentidos), a *abandonar* meu estado (a sair dele) me é *desagradável*, é doloroso; o que, do mesmo modo, me incita a *manter-me* (a permanecer nele), me é *agradável*, me apraz” (ANT, § 60, p. 93)¹². A estabilidade do ânimo é prazerosa e a mudança é desagradável; sempre o prazer refere-se à estabilidade, e o desprazer à instabilidade das sensações¹³. Kant repete a mesma definição nalgumas páginas adiante:

O sentimento que incita o sujeito a *permanecer* no estado em que se encontra é *agradável*; mas aquele que lhe impulsiona para *abandonar* tal estado é *desagradável*. Quando o sentimento está

⁹ “Sie sind einander nicht wie Erwerb und Mangel (+ und 0), sondern wie Erwerb und Verlust (+ und -), d.i. eines dem anderen nicht bloß als *Gegenteil* (contradictorie, s. logice oppositum), sondern auch als *Widerspiel* (contraire s. realiter oppositum)” (XII, A 168-9, p. 550).

¹⁰ cf: Heck, 1999, p. 176.

¹¹ “(...) Gefühle auch durch die Wirkung erklären, die die Empfindung unseres Zustandes auf das Gemüt macht” (A169, p. 550).

¹² “Was unmittelbar (durch den Sinn) mich antreibt, meinen Zustand zu *verlassen* (aus ihm herauszugehen): ist mir *unangenehm* - es schmerzt mich; was eben so mich antreibt, ihn zu *erhalten* (in ihm zu bleiben): ist mir *angenehm*, es vergnügt mich.” (XII, A 169; p. 550).

¹³ cf: Beck, 1984, p. 93.

ligado à consciência, o primeiro chama-se *prazer* (voluptas) e, o segundo, *desprazer* (taedium) (ANT, §76, p. 111)¹⁴.

É na relação conflituosa entre os sentimentos de prazer e dor que os indivíduos conduzem a vida. Assim, Kant diz:

Nós somos levados irresistivelmente no fluxo do tempo e na mudança das sensações que a ele estão ligadas. Se bem que [o fato de] abandonar um instante de tempo e entrar em um outro é um só e único ato (a mudança), no nosso pensamento e na nossa consciência há sucessão conforme a relação de causa e de efeito (ANT, §60, p. 93)¹⁵.

Os sentimentos de prazer e de dor, em ‘analogia’ ao que se dá com (a categoria de) causa e efeito, impõem à vida a atividade caracterizada pela mudança, no tempo, das sensações recebidas. Essa atividade ou dinâmica dos sentimentos de prazer e de dor impede a inércia da vida. O fluxo de tempo imprime na consciência um tipo de causalidade como um devir (futuro *vir-a-ser*) e nunca ao passado (*foi assim*); o que resulta numa mudança de estado que vai do presente ao futuro. Mas, o futuro é inseguro, incerto, porque é imprevisível. A insegurança no prazer futuro ocorre inevitavelmente. Somente é possível determinar que, na mudança de estado, se está fugindo da dor e não esperando um prazer determinado, indubitável. Caso haja esperança no prazer, ela não se baseará num prazer determinado e certo, mas na possível agradabilidade provocada pela eliminação da dor¹⁶. Na intercalação desses dois sentimentos, “*a todo prazer, a dor antecede*; ela [a dor] é sempre a primeira” (ANT, §60, p. 94)¹⁷.

A força vital depende da promoção da vida que é garantida pelos sentimentos de prazer. No entanto, se não existisse a dor, como ‘anterior’ (no

¹⁴ No original: “Das Gefühl, welches das Subjekt antreibt, in dem Zustande, darin es ist, zu *bleiben*, ist *angenehm*: das aber, was antreibt, ihn zu *verlassen*, *unangenehm*. Mit Bewußtsein verbunden heißt das erstere Vergnügen (voluptas), das zweite Mißvergnügen (taedium)”(XII, A 209; p.584).

¹⁵ “Wir sind aber unaufhaltsam im Strome der Zeit und *den* damit verbundenen Wechsel der Empfindungen fortgeführt. Ob nun gleich das Verlassen des einen Zeitpunkts und das Eintreten in den anderen ein und derselbe Akt (des Wechsels) ist, so ist doch in unserem Gedanken und dem Bewußtsein dieses Wechsels eine Zeitfolge; dem Verhältnis der Ursache und Wirkung gemäß”(XII, A169, p. 550).

¹⁶ Desse modo, dor e prazer, tomados um como a causa do outro, supondo uma intercalação, no sentido interno do sujeito, de sentimentos, produz uma aparente corrente causal tal qual um sistema mecanicista; cuja primeira sensação provocada na sensibilidade serve de mecanismo inicial donde os outros (efeitos) decorrem e encaixam-se, de modo a ser um causa do outro (tal qual um autômato).

¹⁷ “(...) muß *vor jedem Vergnügen der Schmerz vorhergehen*; der Schmerz ist immer das erste.” (XII, A170; p. 551).

tempo), não haveria promoção da vida. Caso fosse o prazer o ‘primeiro’ sentimento, haveria ‘regressão’ da força vital até o definhamento e morte. “Afinal [pergunta-se Kant], a promoção contínua da força vital, que não pode ser intensificada além de um certo grau, poderá ter ela outra consequência além de uma morte rápida por *alegria*?” (ANT, §60, p. 94)¹⁸. O sentimento de prazer pode conduzir a um estado de inércia ou a um estado de inatividade, a dor não. A dor é criadora de necessidades que obrigam o ser vivo a saciá-las, mantendo-o em atividade; dela surge a necessidade de prazer¹⁹. O prazer e a dor não podem ser simplesmente desligados um do outro (são contrários, mas estão necessariamente interligados). Kant afirma:

Nenhum prazer pode seguir-se imediatamente a outro; mas, entre um prazer e outro, insere-se, necessariamente, a dor. São pequenas inibições da força vital, com promoções mescladas às mesmas, constituindo o estado de saúde que, erroneamente, tomamos por um estado de bem-estar continuamente experimentado, visto esse não consistir noutra coisa que em sentimentos agradáveis que se sucedem descontinuamente (sempre sucedidos de dor). A dor é o aguilhão da atividade, é nela, mais que tudo, que sentimos nossa vida. Sem a dor a vida estagnar-se-ia. (ANT, §60, p. 94)²⁰.

Kant, aparentemente, acentua o sentimento da dor na determinação das necessidades dos homens, porque, se não fosse pela dor, nada poderia provocar insatisfação. Quer dizer, sem a dor não haveria necessidade e nem interesse pela felicidade (como satisfação empírica). Não haveria um interesse na satisfação se a dor não existisse, pois a insatisfação não existiria. Seria impossível sentir prazer e, em última instância, sentir a própria vida²¹.

Um estado de tédio torna-se insuportável, principalmente, se considerada a possibilidade hipotética dos prazeres serem alcançados

¹⁸ “Denn was würde aus einer kontinuierlichen Beförderung der Lebenskraft, die über einen gewissen Grad sich doch nicht steigern läßt, anders folgen als ein schneller Tod vor *Freude*?(XII, A171, p. 551).

¹⁹ cf: Beck, 1984, p. 93

²⁰ No original: “*Auch kann kein Vergnügen unmittelbar auf das andere folgen; sondern zwischen einem und dem anderem muß sich der Schmerz einfinden. Es sind kleine Hemmungen der Lebenskraft, mit dazwischen gemengten Beförderungen derselben, welche den Zustand der Gesundheit ausmachen, den wir irrigerweise für ein kontinuierlich gefühltes Wohlbefinden halten; da er doch nur aus ruckweise (mit immer dazwischen eintretenden Schmerz) einander folgenden angenehmen Gefühlen besteht. Der Schmerz ist der Stachel der Tätigkeit und in dieser fühlen wir allererst unser Leben; ohne diesen würde Leblsigkeit eintreten.*” (XII, A170-171; p. 551-2).

²¹ Um estado de prazer contínuo (sem a intervenção da dor) seria para a vida um estado de tédio (*lange Weile*), que é afigurado por Kant, como um “vazio de sensações” (ANT, §60, p. 95) [(...) als *Leere* an Empfindung” (XII, A176; p. 553)].

(produzidos) em grau máximo (*in these*, sem dor alguma); é insuportável simplesmente por não ser possível ir além desse grau de prazer e, portanto, a dinâmica da vida seria estagnada. O prazer sem movimento, ou seja, sem dinâmica, faz com que ‘necessariamente’ o homem entedie-se. Os prazeres em excesso conduzem à estagnação da vida, ou a algo pior, como exemplifica Kant:

O homem de volúpia ensaia todas as formas de prazer e nenhum mais lhe é novo (...). O vazio das sensações, percebido em si mesmo, suscita um estremecimento de horror (*horror vacui*) como o pressentimento de uma morte lenta que se tem por mais penoso que um golpe repentino do destino que rompe o fio da vida (ANT, §61, p. 95)²².

Um estado de volúpia máxima torna-se entediante por não mais provocar necessidade alguma, e assim, acabar com todo o interesse em novas sensações, conduzindo a resultados prejudiciais ao indivíduo. Por isso, pelo que se apresenta em Kant, o sentimento de dor tem maior relevância, visto que, sem ele, o tédio acabaria com a vida. “Sentir sua vida, divertir-se, não é nada além do que se sentir continuamente impelido a sair do estado presente (que, portanto, deve ter uma dor que volta todas as vezes)” (ANT, §61, p. 95)²³.

A sensação que causa o ‘estado presente’, no qual o sujeito encontra-se, produz um (sentimento de) prazer contínuo. Mas, a vida impulsiona o sujeito a quebrar a continuidade da sensação prazerosa, fazendo incidir sobre ela um sentimento de dor. É por essa incidência que Kant concebe a vida como uma atividade de busca de prazer e fuga da dor. Parece ser esse o movimento que caracteriza a vida, mesmo que, à primeira vista, Kant pareça justificar o prazer em nome do sentimento de dor²⁴, pois é a dor que garante o avanço da força vital que evita a estagnação da vida.

²² “(...) der üppige Mensch den Genuß aller Art versucht hat, und keiner für ihn mher neu ist; (...) Die in sich wahrgenommene Leere an Empfindungen erregt ein Grauen (*horror vacui*), und gleichsam das Vorgefühl eines langsamen Todes, der für peinlicher gehalten wird, als wenn das Schicksal den Lebensfaden schnell abreißt” (XII, A 173; p. 554-555).

²³ “Sein Leben fühlen, sich vergnügen, ist also nichts ander als: sich kontinuierlich getrieben fühlen, aus dem gegenwärtigen Zustande herauszugehen (der also ein eben so oft wiederkommender Schmerz sein muß)” (XII, A 172; p. 554).

²⁴ Com efeito, seria um erro admitir que se avance direcionado pela dor, uma vez que a tendência da vida é desenvolver-se progressivamente para uma situação melhor, e sendo assim teríamos que admitir a dor e não o prazer como causa dessa melhor situação, o que seria uma contradição evidente. Ademais, como seria possível então explicar o interesse sensível do homem à felicidade? Philonenko diz que “La these

3. A faculdade de desejar

A dinâmica da vida não pode, supondo que a satisfação (*Zufriedenheit*) conduza à inatividade e à estagnação no sentimento (de prazer e de dor) e no desejo, acarretar desinteresse pela própria satisfação. Se assim é, então a satisfação, ou seja, a felicidade, não será possível como *fim determinado*, mas somente como o *desiderato ideal* ao homem, sob o perigo de entrar a dinâmica da vida. Aliás, a concepção de vida não suporta a de satisfação absoluta (*acquiescentia*). Pois, a satisfação absoluta requer a *absoluta* abstração da sensibilidade e de qualquer afecção que cause dor ou prazer.

Sem dor não há necessidades e, sem objetos que possam saciar essas necessidades, não há prazer. Nenhum interesse seria possível, pois sem interesse (no prazer pelo prazer) não há desejo, embora o inverso não seja válido, uma vez que não é possível um prazer sem desejo²⁵. Se o interesse for a conexão entre a faculdade de desejar e o sentimento de prazer ou desprazer, então, ele deverá ser a ligação entre ambas. Quer dizer, somente haverá um interesse em relação a um objeto aprazível se a sua representação possibilitar algum deleite. Esse tipo de interesse é denominado por Kant de ‘interesse empírico’, e é o elemento que faz a ligação do sentimento de prazer com o desejo empírico para a produção do objeto aprazível.

A partir do interesse torna-se clara a distinção entre a faculdade de sentir prazer ou desprazer e a faculdade de desejar. O sentimento é pura receptividade, e o desejo é produtividade. Esse último, como faculdade, é propriamente a capacidade do sujeito produzir o objeto (fim), na medida em que seja afetado prazerosamente por esse objeto. A faculdade de sentir prazer ou desprazer não pode produzir nenhum objeto, pois esses sentimentos são o resultado da afecção de objetos indeterminados.

O desejo é propriamente a capacidade de tornar efetivo o objeto do prazer. A definição dada por Kant é: “*Desejo* (appetitio) é a autodeterminação da faculdade [força] de um sujeito pela representação de

fundamentale de Kant, héritée de Mandeville entre autres, est que jusqu'à un certain point le mal concourt au bien.” (1974, p. 444).

²⁵ Kant escreve: “Con lo deseo o la aversión están siempre unidos *en primer lugar* *placer* o *desagrado*, a cuya receptividad se llama *sentimiento*: pero no siempre sucede a la inversa. Porque puede haber un placer que no esté unido con ningún e deseo del objeto, sino con la mera representación que nos hacemos del objeto (independiente de que exista no el objeto de la misma). *En segundo lugar*, tampoco el placer o desagrado respecto al objeto del deseo precede siempre al deseo, y no debe considerarse siempre con causa, sino que puede considerarse también como efecto del mismo” (MC, 211, p. 13-4). cf: em Rohden, 1981, p. 63.

algo futuro como um efeito da mesma” (ANT, §73, p. 109)²⁶. Se o desejo for sensível, isto é, se a faculdade de desejar pressupor o sentimento de prazer e desprazer, então, o ‘estado futuro’ somente será um estado esperado agradável na produção do objeto desejável. Assim, o desejo quando é determinado por um prazer empírico é chamado por Kant de *desejo sensível*. Esse desejo, frente ao interesse empírico, produz, por meio de regras, a sua satisfação. Quer dizer, o desejo sensível supõe um uso pragmático da razão para o modo de produção do objeto. O “desejo sensível que se tornou regra (hábito) ao sujeito chama-se *inclinação* (inclinatio)” (ANT, §80, p. 119)²⁷. Enquanto desejo sensível, ela é hábito, pois resulta da repetição da produção do desejo pelo sujeito; ou melhor, a constante repetição na produção de um desejo leva ao hábito. Enfim, a inclinação é o desejo determinado habitualmente pela empiria para a vontade do sujeito.

A paixão (correlato da expressão latina *passio animi*) revela-se quando o sujeito se predispõe somente a fazer uma escolha determinada conforme suas inclinações e desejos; nesse caso, ele será escravo das inclinações. As paixões são os sentimentos (estados do ânimo) que determinam a razão conforme o instinto, propensão, inclinação; disso decorre que a razão (nesses casos) não passaria de uma *serva* das paixões. Contudo, a suposição de que um estado passional seja tal qual um estado animal, quanto à determinação do arbítrio, não é aceita por Kant. Num estado passional (ou seja, num estado de ânimo em que a razão perdeu o poder de impor seus fins) faz-se necessário o uso da razão para regerar os fins da inclinação. Em outras palavras, seria possível, no máximo, um mero uso prudencial ou técnico da razão e, sob esse aspecto, jamais um uso moral (com fim incondicionado). E, na medida em que as inclinações e as paixões requererem regras para o seu cumprimento, elas possuem uma origem racional. Porém, não são as inclinações e as paixões que se originam da razão, e sim, somente as regras e máximas (teóricas) para satisfazê-las, que dela provêm.

Nos simples animais, nem a inclinação mais violenta (por exemplo, a copulação) se chama de paixão; pois eles não possuem a razão na qual, unicamente, funda-se o conceito da liberdade e com a qual colide a paixão; essa última só se pode atribuir ao homem (ANT, §82, p. 122)²⁸.

²⁶ “*Begierde* (appetitio) ist die Selbstbestimmung der Kraft eines Subjekts durch die Vorstellung von etwas Künftigen, als einer Wirkung derselben”(XII, A 203; p. 579).

²⁷ “Die dem Subjekt zur Regel (Gewohnheit) dienende sinnliche Begierde heißt *Neigung* (inclinatio)”(XII, A 226; p. 599).

²⁸ “Man nennt bei bloßen Tieren auch die heftigste Neigung (z. B. der Geschlechtsvermischung) nicht Leidenschaft; weil sie keine Vernunft haben: die allein den Begriff der Freiheit begründet und womit die

Se a felicidade, como tendência inevitável da humanidade, for o projeto de vida de um sujeito qualquer (num estado passional, por exemplo, cuja razão esteja ‘completamente’ escravizada) não será possível realizar, nem minimamente, o que foi projetado. O homem estará submetido a uma paixão e não será capaz de satisfazer as outras inclinações que a felicidade lhe pede. Além disso, não é somente a felicidade que é prejudicada enquanto fim, mas também, e de modo mais nocivo, a moralidade sofrerá os maiores danos na sua possível fundamentação. Kant chega a dizer que as “paixões são a gangrena para a razão prática pura, na maior parte dos casos, incurável, pois o doente não quer ser curado” (ANT, §81, p. 120)²⁹. Então, o problema da paixão não limita simplesmente o uso pragmático da razão, mas também, por afetar de modo essencial a liberdade, limita igualmente o uso prático da razão. A paixão não impede o uso do arbítrio de modo que ainda num estado passional é possível escolher; mas, a escolha é sempre contrária às determinações da razão, que, nesse uso, torna-se um mero instrumento da paixão.

A dependência essencial que a felicidade está da sensibilidade é esclarecida pelo sentimento de prazer e desprazer e pela faculdade de desejar, enquanto influenciam a vontade, a saber, são práticos. Não há outra felicidade possível que não considere o prazer e o desejo como essenciais. Enfim, metodologicamente, se admitida a distinção entre antropologia e metafísica dos costumes, decorre que ela nada pode colaborar na fundamentação *a priori* da moralidade, visto ser evidentemente sensível, contingente e antropológica. Sob esse ponto de vista sensível, de maneira alguma e em momento algum, ela é ou pode ser excluída (por Kant) da vida do homem.

Leidenschaft in Kollision kommt; deren Ausbruch also dem Menschen zugerechnet werden kann” (XII, A 232; p. 604-5).

²⁹ “Leidenschaften sind Krebschäden für die reine praktische Vernunft und mehrenteils unheilbar; weil der Kranke nicht will geheilt sein (...)” (XII, A 227; p. 600).

Referências Bibliográficas

Obra original de Kant:

KANT, I. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (editado por Wilhelm Weischedel, Frankfurt: Suhrkamp. Band XII, 1968).

Obras traduzidas de Kant:

_____. *Anthropologie du Point de vue Pragmatique* (trad. francesa de Michel Foucault), Paris: J.Vrin, 1970.

_____. *Crítica da Razão Prática* (trad. de Valério Rohden, baseada na edição original de 1788). São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes* (trad. Paulo Quintela). Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. *La metafísica de las costumbres* (trad. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho). Madrid: Editorial Tecnos, 1989.

_____. *Lecciones de ética* (trad. castelhana de Roberto Rodrigues Aramayo e Concha Roldán Panadero). Barcelona: Ed. Crítica, 2002.

_____. *Primeira Introdução à Crítica do Juízo* (trad. Rubens Rodrigues Torres Filhos). In: Os Pensadores. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

Obras de apoio:

AUBENQUE, P. La Prudence chez Kant. *Revue de Metaphysique et de Morale*, 2, 80, 1975, p. 156-82.

BECK, L. W. *A commentary on Kant's critique of practical reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

BECKENKAMP, J. Imperativo ou Razão e Felicidade em Kant. *Dissertatio*, 7, p. 23-56.

DELBOS, V. *La philosophie pratique de Kant*. 3.ed. Paris: PUF, 1969.

ROHDEN, V. *Interesse da razão e liberdade*. São Paulo: Editora Ática, 1981.

TERRA, R. Foucault leitor de Kant: da antropologia à ontologia do presente. *Analytica* 2 (1), 1997, p. 73-87.

WIKE, V. S. *Kant on Happiness in Ethics*. Albany/New York: State University of New York Press, 1994

RESENHA

Vincent Carraud et Jean – Luc Marion (Sous la direction de), *Montaigne : scepticisme, métaphysique, théologie*, Paris: PUF, 2004, 274p. (Collection Epiméthée, Essais Philosophiques).

Comme le rappelle l'Avant-propos, les dix interventions rapportées dans cet ouvrage ont été prononcées à l'occasion de deux colloques, le premier ayant eu lieu à l'Université de Chicago, à la double initiative de Dan Garber et de Jean-Luc Marion (en mai 2000), le second à l'Université de Paris IV – Sorbonne à l'initiative du Centre d'études cartésiennes (en juin 2001). L'ouvrage compte trois sections posant chacune respectivement un parallèle entre Montaigne et les philosophes antiques, modernes et, enfin, contemporains. Ce travail met en évidence le caractère centrale de l'expérience du « moi » comme unique source de certitude, mais cette source est elle-même affectée, comme toute expérience, par le changement. La notion de « changement » traverse les *Essais* tant dans les réflexions épistémologiques et métaphysiques que politiques.

La première section « Montaigne et l'Antiquité » révèle comment les *Essais* plongent leurs racines et en même temps s'émancipent du pyrrhonisme et de la pensée d'Aristote. Charles Larmore, dans la conférence intitulée « Un scepticisme sans tranquillité: Montaigne et ses modèles antiques », se focalise sur l'*Apologie de Raymond Sebond* (II, 12) et s'intéresse à la refonte du scepticisme par Montaigne. La notion d'« apparence » se révèle être capitale dans la théorie de la connaissance de Montaigne, vouant ainsi l'esprit humain à un mouvement cognitif incessant. Si Montaigne reconnaît, dans une tradition de pensée toute pyrrhonienne, que « Nous n'avons aucune communication à l'être », il refuse par contre de suspendre son jugement pour autant : s'il est une chose dont Montaigne peut assurément répondre ce sont « ses humeurs et ses opinions », quand bien

même celles-ci seraient éphémères et sujettes au changement. Juger selon les apparences est, selon Montaigne, tout ce que l'homme peut espérer, c'est pourquoi l'homme doit s'attendre à se trouver en désaccord non seulement avec autrui, mais encore, avec lui-même. A l'inverse du pyrrhonisme Montaigne ne cherche pas la tranquillité de l'âme, l'*ataraxie*, mais au contraire, il préconise d'apprendre à vivre avec cette inconstance et ce mouvement permanent qui constituent le propre de la pensée et de la condition humaine. Cette conception devait nécessairement affecter la définition classique de la vie : André Tournon, dans la conférence intitulée « Action imparfaite de sa propre essence... », entame alors un bref commentaire d'une citation extraite de l'essai *De la vanité* (III,9) : « La vie est un mouvement matériel et corporel, Action imparfaite de sa propre essence, et dérégulée ». A. Tournon met en relation une citation extraite de *l'Éthique à Nicomaque* (III, 10) où Aristote pose une corrélation entre « mouvement » et « imperfection » et avec la distinction établie par Aristote au livre O de la *Métaphysique* entre « acte » et « mouvement ». Le conférencier souligne l'emprunt du vocabulaire aristotélicien (« kinesis », « atéleia », « énergeia ») par Montaigne alors même que celui-ci énonce sa propre conception de la condition humaine comme étant par essence instable et imparfaite. Il s'agit donc, pour Montaigne, de disjoindre la notion d'« essence » de celle de « perfection » pour la rapprocher de celle de « mouvement » et de l'instabilité. Enfin, après avoir montré comment Montaigne destitue la métaphysique pour lui préférer l'étude de soi en substituant à l'étude de la *Métaphysique* et la *Physique* d'Aristote, l'écriture des *Essais*, Vincent Carraud reprend et approfondit, dans la conférence intitulée « *De l'expérience* : Montaigne et la métaphysique », l'analyse de ce qu'il nomme la « définition par provocation », c'est-à-dire la réduction par Montaigne de la définition de la vie à la définition du mouvement. L'explicitation des critiques que Montaigne adresse à Aristote, notamment sur le concept de cause et sur ses théories de la connaissance de l'âme, se prolonge par une étude de l'influence paulinienne dans l'élaboration du concept de vanité : cette vanité ne se comprend qu'au regard du mouvement dérégulé de l'âme. Ce rapprochement donne alors lieu à un parallèle minutieux entre des passages de la *Physique* (III, 2), de *De anima* (I, 3 ; II, 1, 2, 5), et de *l'Éthique à Nicomaque* (I, 6) et les essais *l'Apologie de Raymond Sebond* et *De la vanité*, où Montaigne imite ironiquement l'écriture d'Aristote pour le contredire. Cette ironie atteint une sorte d'apogée dans l'essai *De l'expérience* (III, 13). La première phrase de cet essai est une traduction de la première phrase de la *Métaphysique* (A,1). S'engage alors une discussion littérale entre Montaigne et Aristote : *De l'expérience* s'oppose au concept

aristotélien de la « morphé », développé dans les *Secunds analytiques* (II, 19), et rejette ainsi l'idée d'un universel de l'expérience. Pour Montaigne, le seul universel de l'expérience est précisément l'absence d'universel, au sens aristotélien du terme, il n'y a donc pas d'expérience. Dès lors, la seule « morphé » qu'une expérience puisse constituer est celle du « moi », expérience elle-même marquée par le sceau de la diversité et du changement. V. Carraud, conclue sur la nature du concept montaignien d'« expérience » : celle-ci ne relève « ni de la métaphysique, ni de la physique » (III, 13), mais d'un savoir de l'union de l'âme et du corps. Cette conclusion expose les perspectives engagées par le concept montaignien de l'« expérience » : la question de l'individuation, le débat avec la *Métaphysique* et la métaphysique. La précision et la qualité de l'analyse permettent une saisie claire des différentes articulations entre un Montaigne lecteur critique d'Aristote, et un Montaigne philosophe.

Après avoir étudié le concept d'expérience, la deuxième section « Montaigne, scolastique et modernisme » pose la question du nominalisme chez Montaigne. Ruedi Imbach, dans la conférence « Notule sur quelques réminiscence de la théologie scolastique chez Montaigne », part de la définition du nominalisme des *Essais* par Frédéric Brahami dans son ouvrage *Nous, Michel de Montaigne* (PUF, 1997) : « Les universaux sont des mots, seuls les individus existent », pour éclaircir l'impossibilité qui, chez Montaigne, frappe la connaissance humaine de Dieu. Le conférencier démontre soigneusement que les *Essais* considèrent tout discours humain en deçà du divin et donc inappropriés ; cette conception du discours est ensuite interprétée comme une inversion de l'argument anselmien, une rupture entre la pensée et le réel : le possible dépasse le pensable et Dieu est impensable. Enfin, c'est à la lumière de la distinction scotiste entre « puissance ordonnée » et « puissance absolue » que l'*Apologie* est à nouveau abordé. L'*Ordinatio*, bien qu'il exalte la liberté divine en ceci que l'acte de transgression, commis par celui ayant le pouvoir de dicter la loi, demeure un acte ordonné, astreint la toute puissance divine au principe de non-contradiction. Or, c'est là un « blasphème » pour Montaigne : « Je ne trouve pas bon d'enfermer ainsi la puissance divine sous les lois de notre langage ». Les lois du langage, puisque le langage est humain, ne peuvent nous renseigner que sur la nature humaine, pas sur la nature divine, d'où résulte une solitude métaphysique vouée à la seule observation de soi. Ce sont à la fois la primauté et l'incertitude radicale de la perception sensible qui résulte de cette observation de soi. Gianni Paganini, dans la conférence sur « Montaigne, Sanches et la connaissance par phénomènes. Les usages modernes d'un paradigme anciens », établit un rapprochement entre le *Quod*

nihil scitur de Francisco Sanches et l'*Apologie* où les deux auteurs semblent se rejoindre quant au rôle de la sensation dans la constitution de la connaissance. La différence heuristique entre ces deux théories de la connaissance se trouve dans la substitution du concept de « species », utilisé par Sanches, par le concept de « phénomène » ou de « phantasie » utilisé dans les *Essais*. Le concept aristotélicien explique la médiation entre l'objet et le sujet et garantit le rapport de ressemblance entre l'objet et la représentation. Autrement dit, c'est la validité de la sensation qui est maintenue avec le concept de « species ». Montaigne abandonne cette idée d'un élément commun entre le sujet et l'objet pour parler d'une forme davantage déterminée par le sujet : un « phainomenon ». Lors d'une brève référence à Hobbes, G. Paganini termine par une analyse de la nature de ce « phainomenon » : produit dans le sujet, à l'occasion de sa rencontre avec l'objet, le « phainomenon » a une nature mixte. V. Carraud, dans « L'imaginer inimaginable : le Dieu de Montaigne », revient sur le problème de la connaissance de Dieu. Montaigne, lecteur de saint Paul, fonde son discours apologétique sur le principe d'une raison insuffisante et sur la reconnaissance de la toute puissance de Dieu. Connaître Dieu, c'est le connaître « incompréhensible » et « inimaginable ». V. Carraud orchestre alors une discussion entre Descartes et Montaigne afin d'exploiter les conséquences épistémologiques de cette apologétique. L'*Apologie* présentent trois arguments rejetant l'univocité de l'étant au nom de la toute puissance de Dieu : les miracles, la possibilité de la pluralité des mondes et, enfin, l'indépendance de Dieu à l'égard de la temporalité, mais aussi à l'égard de toute « vérité éternelle ». Les *Essais* permettraient donc de penser l'hypothèse d'une sur-rationalité, une loi impensable pour l'homme autre que les lois qu'il envisage comme possibles, invitant ainsi le chrétien à cesser de penser Dieu comme un être fini mais comme un être « inimaginable ».

« Montaigne contemporain » s'ouvre avec la conférence de Marcel Conche intitulée « Montaigne, penseur de la philosophie », qui choisit d'étudier la forme même des *Essais* afin d'en dégager la conception montaignienne de la philosophie. Cette étude révèle, tout d'abord, que l'essai (le genre littéraire) est, malgré lui, un discours structuré ; si la structure n'était un souci lors de l'écriture, celle-ci suit néanmoins une progression. Ensuite, M. Conche explique que la forme propre de l'essai « provoque à penser ». Autrement dit, l'essai engendre l'essai, appelle le lecteur à s'essayer. Il s'agirait donc pour Montaigne de prôner une conception dynamique de la philosophie qui n'est pas sans rappeler la critique platonicienne de l'écriture du *Phèdre* valorisant la forme dialogique du discours. Enfin, la troisième caractéristique reconnue à l'essai est

l'expression de la personnalité ; ce qui révèle que, pour Montaigne, toute philosophie est philosophie en première personne. L'essai énonce un point de vue particulier, une interprétation du monde propre à l'auteur de sorte à ouvrir l'espace de la réflexion au débat. L'essai est la forme discursive qui invite le philosophe à rentrer peu à peu en lui-même, donnant à voir le cheminement d'une pensée en mouvement dans une réalité en mouvement. C'est pourquoi M. Conche parle d'« involution » et non d'« évolution » à propos de Montaigne. Le rythme de cette « involution » est celui de la marche. Après avoir rappeler que Montaigne nie radicalement la possibilité de la constance de l'âme chère aux philosophies antiques, Antoine Compagnon, dans « Penser en marchant », développe l'analogie de la pensée et du voyage approfondie dans l'essai *De la vanité*. Montaigne oppose la pensée bandée du cathédral de la *Coutume de l'île de Cêa* à la pensée en branle, en marche, à cheval ou en voyage, seul lieu de pensée propice à la philosophie. La philosophie trouve donc son lieu de naissance dans la rencontre et la reconnaissance de la différence. Jocelyn Benoist, dans la conférence intitulée « Montaigne penseur de l'empirisme radical : une phénoménologie non transcendantale ? », montre que la différence constitue le principe de la phénoménologie de Montaigne. L'essence de l'expérience est, selon l'essai qui porte ce nom, différence, diversité pure. D'où la difficulté de la tâche du législateur qui tente de réduire la diversité infinie des actions humaines à quelques lois. Dès lors, comment vivre et orienter son action selon des lois dont on connaît l'imperfection ? C'est là qu'intervient l'interprétation, il faut interpréter ce dont on fait l'expérience pour agir, quand bien même cette interprétation serait toujours à renouveler. Pour interpréter, l'homme est renvoyé à lui-même, à l'expérience de soi. Or, cette expérience de soi est marquée par un fondamental principe d'étrangeté ; à chaque fois qu'il revient en lui-même, l'homme se découvre sous un jour nouveau. J. Benoist montre alors que la vie peut se scinder en deux sortes de mouvements. Le premier relève de l'usage public et se règle sur la coutume, il s'agit donc du mouvement par lequel l'homme s'intègre dans une situation qu'il n'a pas choisie, dans laquelle il a « été-jeté », pour reprendre l'expression de Heidegger. Mais ce premier mouvement ne doit pas faire oublier le second. Le second mouvement relève de l'usage privé et se rapporte à cette expérience de soi, expérience de la solitude. C'est uniquement au sein de cette solitude que l'homme sera à même de choisir et de s'adonner librement à ses « commerces », comme Montaigne prise ses amitiés, les livres et les femmes dans *De trois commerces* (III, 3). Les *Essais* partagent l'existence humaine en deux domaines : la vie publique et la vie privée. C'est uniquement cette dernière qui se révèle être le lieu du

dynamisme de la pensée, puisque c'est là que l'usage publique est remis en doute, critiqué, c'est là que l'homme découvre les valeurs qu'il entend défendre, la vie qu'il souhaite mener. C'est ce deuxième mouvement, mouvement d'un retour sur soi, que Montaigne pose comme définition du vivre par distinction d'avec le simple fait d'être. L'être se limite à l'usage publique, mais pour vivre, il faut s'ouvrir à l'usage privé. L'expérience de cette dualité irréductible s'apparente à l'expérience de la liberté, expérience jamais achevée. Jean-Luc Marion, dans « Que suis-je pour ne pas dire *ego sum, ego cogito* ? » reprend la définition montaignienne de la vie en la plaçant dans une problématique heideggérienne : alors que pour Heidegger l'« être-pour-la-mort » permet au *Dasein* d'accéder à son être, pour Montaigne la mort comme possibilité atteste que l'homme est un étant n'ayant aucune communication à l'être, puisqu'il n'est que de passage. Mais ce passage, cet être fini et imparfait, est précisément l'être de l'homme. Autrement dit, les *Essais* opèrent ce que J.-L. Marion nomme d'après l'expression husserlienne une « réduction eidétique » ; l'ensemble des vécus reconduisent à un « moi » particulier, celui de Michel de Montaigne, et ce faisant c'est l'« être universel », la « forme entière de l'humaine condition » qui apparaît. Le concept de « forme » conserve le sens aristotélicien conciliant la figure individuée et l'apparition de l'essence *Métaphysique* Z, 10). Individu et universel ne sont donc pas opposés, au contraire, l'universel désigne l'essence de l'individu (*Seconds analytiques* I, 4). Mais, précisément, la forme de l'humaine condition se montre, elle ne se définit pas. Ainsi, la tâche de l'homme d'accéder à son être reste vouée à l'inachèvement. Montaigne rejette l'ambition d'être, propre aux philosophies antiques, pour lui préférer celle de vivre. Vivre, c'est accepter son être imparfait, fini et mortel pour jouir pleinement de la vie comme un don de la grâce de Dieu. La présence des écrits de saint Paul dans les *Essais* clôtüre ainsi cette étude.

Bien que l'ouvrage ne présente pas de bibliographie, il comporte une « Liste des abréviations » où les ouvrages les plus utilisés sont répertoriés et chaque intervention fournit, par le biais de notes, les références des ouvrages cités. De plus, six pages sont consacrées à un « Index nominum ».

Il ne fait aucun doute que le présent ouvrage lève définitivement tout préjugé, s'il y en avait, quant à la nature philosophique des *Essais*. Le lecteur est introduit directement au cœur de problématiques précises, traitées avec rigueur et force de connaissance en histoire de la philosophie.

Marie Agostini

Université d'Aix-en-Provence

cyril.c@tiscali.fr

RESENHA

Joãosinho Beckenkamp, *Seis Modernos*. Pelotas: Editora e Gráfica Universitária, 2005, 242 p. (Coleção Dissertatio de Filosofia).

Seis Modernos é mais que um livro de história da filosofia ou, como muitos gostam da expressão, história das idéias filosóficas. Os seis textos reunidos de Joãosinho Beckenkamp abarcam um horizonte de problemas que ocupam o pensamento ocidental ao longo dos séculos XIX e XX, mais precisamente desde o fim dos anos 1830, com a primeira recepção de Hegel, até a década de 1960, com a publicação da *Dialética Negativa* de Adorno (1966). Cada texto pode ser lido independentemente um do outro, mas visto da perspectiva de seus temas, o conjunto aparece permeado pelo fio condutor da crítica da modernidade e da apropriação da atualidade pelo pensamento filosófico, cujo movimento central, segundo o autor, é fortemente animado pelo espírito de negação. Para alunos de graduação e leitores em geral servirá como um denso caminho pela filosofia moderna e contemporânea e mesmo um proveitoso material de consulta, em que pese abrir espaço para a investigação mais detalhada dos contextos apresentados. Aos que já se interessam pelo estudo da modernidade, *Seis Modernos* deixa ver, para além das teses contidas nos textos analisados, o momento de gênese das questões desenvolvidas pelos modernos Feuerbach, Stirner, Marx, Nietzsche, Benjamin e Adorno.

Em *Ludwig Feuerbach e a superação do idealismo hegeliano*, Beckenkamp mostra como se deu, num primeiro momento, a recepção da obra de Hegel e a conseqüente tentativa de superação do discurso religioso hegeliano através de uma antropologia. Concebida por Hegel como o momento intermediário entre a arte e a filosofia no desenvolvimento histórico da consciência, a religião é para Feuerbach nada mais que uma divinização dos predicados do homem. A tarefa de rearticular a filosofia e a religião,

precisamente em *A essência do cristianismo*, se aproxima esquematicamente, segundo Beckenkamp, do iluminismo, pois se concentra na oposição entre religião e filosofia ao invés de investigar o específico e comum na arte, religião e filosofia, tal como faria o idealismo especulativo de Hegel. No projeto iluminista, a religião aparece como consciência mítica, indireta de si, contraposta por seu desenvolvimento subsequente de superação, consciência de si. Nessa esteira, a antropologização feuerbachiana de Deus representa a superação da consciência religiosa, indireta, pela consciência filosófica, direta. Feuerbach opera sua divinização do homem concebendo a religião como a manifestação do espírito humano numa forma inferior de representação, e o conhecimento religioso, a teologia, o conhecimento que o homem tem de si, uma antropologia. Na exposição do desenvolvimento final da obra de Feuerbach, Beckenkamp ressalta que o autor aparece frequentemente vinculado ao pensamento hegeliano de esquerda por insistir na superação da consciência religiosa e reduzir as representações da mesma à dimensão da consciência genérica do homem, entendida no sentido forte: consciência só pode existir onde um ser tem como objeto o seu gênero. Por outro lado, Feuerbach vincula-se também aos hegelianos de direita ao exigir do indivíduo o sacrifício de sua individualidade com o fim de realizar a substância ética, momento que, entretanto, como salienta Beckenkamp, é escamoteado na interpretação usual de Feuerbach. O texto sobre Feuerbach anuncia, pois, a preparação da ruptura com a filosofia hegeliana, levada a cabo pelos autores apresentados a seguir, Stirner e Marx.

O idealismo alemão em seus representantes Fichte, Schelling e Hegel, procurara superar sistematicamente o idealismo crítico de Kant, enquanto que o pensamento hegeliano de esquerda, em Bauer, Feuerbach e Stirner busca superar o próprio pensamento sistemático de Hegel, criticando-o no que ele tem de abstrato por não salvar a concretude das relações humanas. Em contraposição à abertura hegeliana da filosofia ao desenvolvimento das figuras da consciência, momentos constitutivos da realização do espírito, Stirner reivindica a radical individualidade como princípio da filosofia. *O único e sua propriedade*, sua principal obra, é também uma resposta a Bruno Bauer, Feuerbach e os liberais socialistas, pois, para Stirner, a verdadeira crítica às idéias de Deus, direito e Estado, trabalho também feito pelos seus contemporâneos hegelianos, deve assentar na recusa das próprias idéias: só a ausência de pensamentos salva os pensamentos. Segundo Stirner, Feuerbach permanece preso às idéias estranhas aos indivíduos, pois apenas as transforma, mas não as abandona: ele transporta o além divino para o aquém humano, o que é indiferente à individualidade. No egoísmo de Stirner, tema pelo qual ele é amplamente conhecido, trata-se da apropriação de si mesmo,

do único, de seu mundo e de sua propriedade. As conseqüências da antropologização da teologia por Feuerbach resultam na constatação do homem como gênero estranho às pulsões individuais, e a renúncia da individualidade prenunciada por Feuerbach em seu desenvolvimento tardio significaria, na linguagem de Stirner, a sacralização do próprio homem, colocando as relações humanas fora do âmbito da crítica, da apropriação individual e egoísta (Stirner) e, doravante, fora da revolução coletiva (Marx).

Em *O jovem Marx e a gênese do materialismo histórico*, Beckenkamp apresenta o pensamento de Marx como uma progressiva superação do idealismo hegeliano através do materialismo histórico. Marx critica a construção de Hegel, o qual ancora sua constituição de estado na figura do monarca, insistindo no princípio da democracia para a realização da liberdade de um povo através de sua autodeterminação. Aqui a crítica à filosofia do direito de Hegel aparece como crítica da política, do direito e do estado político, invertendo a construção hegeliana que deriva a sociedade civil a partir do Estado, para derivar o Estado da sociedade civil mediada pela vontade popular. Em *Sobre a questão judaica*, Marx indica na sociedade civil uma contradição derivada do estado alienado da soberania popular: a luta de classes entre burguesia e proletariado. No interior dessa contradição, o proletariado é a classe que não vê seus interesses atendidos dentro da sociedade burguesa, predispondo-se à superação imediata da mesma para realizar a essência humana. Nos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*, Marx diagnostica materialmente a contradição da sociedade civil no contexto do trabalho: a força de trabalho é vendida como mercadoria para a realização de trabalho objetivado, ao mesmo tempo em que isto significa a perda do objeto produzido e a conseqüente servidão ao mesmo. Para resolver esta contradição, Marx propõe o *comunismo*: tratar-se-ia primeiro de superar positivamente a propriedade privada como origem da alienação e, segundo, de se apropriar de modo efetivo da essência humana pelo e para o homem. Beckenkamp ressalta nos *Manuscritos* a leitura marxiana da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, pela qual Marx veria na dialética do senhor e do escravo o momento propriamente crítico do filósofo que os demais hegelianos, especialmente Feuerbach, não teriam visto. *A ideologia alemã* é o definitivo acerto de contas de Marx com os hegelianos Feuerbach, Bauer e Stirner, sendo ainda o texto em que ele alcança a posição do materialismo histórico, segundo Beckenkamp. Na teoria da história, essa posição consistiria em tomar o histórico a partir das condições materiais do indivíduo e em atribuir ao historiador a tarefa de deslindar empiricamente o desenvolvimento do processo de produção das condições materiais da existência humana. Por fim, em *A miséria da filosofia*, há o ataque de Marx à

supressão da propriedade proposta por Proudhon: segundo Beckenkamp, Marx retira de Ricardo uma concepção de trabalho como mercadoria e critica Proudhon por não entender a descrição de Ricardo como um discurso sobre as relações reais entre mercadoria e trabalho e vice-versa, não bastando simplesmente a abolição da propriedade para a resolução da contradição. Já em sua crítica à economia política, as categorias do pensamento econômico clássico não correspondem à história real da economia, não podendo esclarecer o movimento histórico que dá vida às categorias do pensamento econômico. Beckenkamp ressalta: “a miséria da filosofia esboça já em 1847 uma descrição da dinâmica da obsolescência inerente ao mercado capitalista, uma dinâmica fundamental para a compreensão dos conflitos e desafios do mundo moderno”.

A crítica da modernidade em *Nietzsche e o subterrâneo da razão moderna* é apresentada como crítica da cultura moderna, e Beckenkamp mostra, nas *Considerações Extemporâneas*, uma crítica contra a tendência geral da fragmentação da experiência humana que o filósofo denuncia na Alemanha como uma espécie de barbárie. A utilidade que o homem moderno faz da história para sua vida consiste em juntar restos de cultura de todos os tempos sem constituir algo de próprio, tornando-se a cultura nada mais do que um historicismo banal. Com isto há uma supersaturação cultural de que resulta um homem debilitado e bloqueado em seus instintos pela descarga de uma pretensa cultura. Num primeiro momento, Nietzsche quer encontrar uma alternativa que resista a esta enxurrada: ele vê Wagner como um revolucionário por voltar-se às raízes mitológicas da cultura popular. Beckenkamp salienta que um dos programas ligados a uma idéia pós-iluminista, pelo qual Nietzsche é influenciado, consistiria de uma nova mitologia capaz da reconciliação da razão com seus outros, o sentimento, a natureza e o mito, cujo modelo Nietzsche vai buscar nos gregos. O *Nascimento da Tragédia* rompe com a interpretação classicista dos gregos por entendê-los conhecedores de um fundo dionisíaco da vida contra o qual se ergue o ideal de harmonia e racionalidade da arte apolínea: Nietzsche quer mostrar que Apolo não subsiste sem Dioniso nem vice-versa, tese pela qual a harmonia grega é decorrente de um fundo caótico, encontrando na tragédia a forma artística de sua representação. Porém, contra o elemento pessimista e titânico da tragédia, surge a figura de Sócrates, transformando o belo apenas no que é inteligível. Platão, herdeiro da postura socrática, fixa o conhecimento ao que é supra-sensível, não vital e contra o instinto, prenunciando as raízes do pensamento cristão que se tornaria uma espécie de platonismo para o povo. Na conjunção desses três elementos surge o homem moderno, que apresenta todos os sintomas da hipertrofia do intelecto e do

enfraquecimento dos impulsos vitais. A fase intermediária do pensamento nietzschiano, quando o filósofo rompe com Schopenhauer e Wagner, representa sua crítica corrosiva a este modelo de homem, o último homem, preparando o terreno para o espírito livre: nomeadamente nas obras *Humano, Demasiado Humano, Aurora e A gaia ciência*. Como resultado dessa fase crítica, Nietzsche passaria para uma fase afirmativa em que seu *Zarathustra* representaria, através da morte de Deus e do surgimento do super-homem, a tentativa de transvaloração de todos os valores morais e o prenúncio de um novo homem que, com sua vontade de potência, aceita radicalmente o eterno retorno de todo o sofrimento e de todo o prazer, quebrando as velhas tábuas de valores (*Além de bem e mal*) e reconstituindo as raízes históricas e culturais das questões morais (*Genealogia da moral*). Para além do projeto de reconstrução genealógica, crítica e de conseqüente superação da moral, o aspecto propriamente corrosivo que percorre toda a obra de Nietzsche é o legado para autores como Adorno, Foucault, Derrida e Lyotard, quando a crítica desmascara o saber enquanto forma de “poder repressor e excludente de um outro impedido de se manifestar”, afirma Beckenkamp.

Walter Benjamin e as passagens da modernidade é o retrato de um autor que trata o problema da fragmentação da experiência moderna justamente em seu aspecto fragmentário, na forma estilística do ensaio. Beckenkamp procura situar os diversos textos de Benjamin dentro de um projeto maior de apropriação das forças da atualidade. Em *Experiência e Pobreza*, de 1933, Benjamin decreta com o fim da experiência (*Erfahrung*) o início de uma nova barbárie, o que significaria a possibilidade de um novo começo. A pobreza seria precisamente a falta de experiência do mundo atual, impossibilitada pelo véu da técnica moderna a dominar os frágeis corpos humanos. Em *Rua de mão única* (1926), Benjamin ensaia um resgate da experiência da atualidade através de uma aproximação do materialismo histórico e das vanguardas européias dos anos 1920: dadaísmo e surrealismo são expressões pela liquidação da cultura burguesa, além da revolução proletária. A *Rua de mão única* conduz do interior burguês em primeiro plano, com suas construções pesadas, arcos e colunas, passando pela realidade das ruas ao centro, a miséria, a violência dos anos 1920 na Alemanha, para um fundo luminoso no fim rua, a revolução. Como tarefa da revolução impõe-se o esforço de liquidar a cultura burguesa e despertar a humanidade para seu momento atual, através da conquista de novos recursos formais para a garantia da sobrevivência da arte num contexto cultural amplamente dominado pelo mundo das mercadorias: a arte passa a ter a função de oferecer estratégias no combate político que decide o futuro da humanidade. A nova revolução é um combate pela apropriação coletiva das

novas técnicas geradas pela modernidade, para que com estas a humanidade chegue à redenção de seu processo histórico sucessivo, mas não progressivo, de autodestruição. A temática é tratada em *O surrealismo. O último instantâneo da inteligência europeia* de forma que com a arte se possa ganhar as forças do inebriamento para a revolução, mas com a devida consciência de que o elemento inebriante do revolucionário, no caso do surrealismo, deve ser contrabalançado pela análise e disciplina do materialismo histórico: tem de acontecer a revolução, mas sob uma *iluminação profana*. A tomada de posição em favor do trabalho sóbrio de leitura encontra seu lugar no projeto intitulado *Das Passagen-Werk (O Trabalho ou A Obra das Passagens)*, um aglomerado de notas sobre a história de Paris no século XIX, com o qual Benjamin pretende uma retomada das condições materiais do desenvolvimento embrionário da história contemporânea, que ele constatara em *Experiência e Pobreza* como a época de nova barbárie. No ensaio *Paris, capital do século XIX*, escrito a título de exposição do projeto das passagens, Benjamin parte da análise do fenômeno do utopismo moderno, com sua utilização das novas tecnologias para a realização de sonhos arcaicos da modernidade, onde o novo é perpassado pelo antigo. Nesse sentido, a utilização do ferro para a construção de colunas gregas, quando sua nova função é bem outra, a discussão em torno da fotografia, para saber se ela é ou não uma forma de arte, comparando-a à pintura, esses elementos constituem a fantasmagoria do século XIX, o véu que encobre o mundo da apropriação da experiência de sua atualidade, o que pressuporia tomar estes novos elementos (ferro, fotografia, posteriormente o cinema) em suas novas possibilidades. O primeiro moderno a romper com essa fantasmagoria é Baudelaire, que oferece o registro poético das imagens onde o coletivo projeta seu desejo, abrindo a arte para a apropriação da modernidade. Benjamin reivindica para si a tarefa de quebrar com este imaginário, liberando o desejo aprisionado nestas *imagens dialéticas*, que apresentam o objeto do desejo nunca realizado, para projetá-lo na possibilidade do inteiramente outro da história catastrófica da modernidade.

O mote da esperança de um outro é um tema benjaminiano que ganha seu eco nos escritos de Adorno como o pólo magnético que cria tensão com sua negatividade. Do ponto de vista do método, em *Adorno e o complexo da dialética negativa*, Beckenkamp mostra como se articula o procedimento das constelações para a compreensão dos fenômenos sociais ou, mais precisamente, de objetos recortados da totalidade social. Em *A atualidade da filosofia*, de 1931, Adorno recusa uma concepção sistemática da totalidade do real, tomando-o por irracional e por falsa sua totalidade, propondo sua radical negação. Junto com esta negatividade, Adorno desenvolve uma inabalável

afirmação baseado na descontinuidade entre realidade e esperança de uma vida plena, elemento retirado do *Drama Barroco* de W. Benjamin. A tese benjaminiana de que a tarefa da filosofia é a construção de conceitos em torno de uma *idéia* como configuração conceitual, sendo as idéias resultantes uma ordenação e/ou interpretação objetiva dos fenômenos, encontra em Adorno sua correspondência: a *idéia* aparece como o trabalho filosófico a partir dos *conceitos* retirados das ciências particulares, articulando a relação entre ciência e filosofia no patamar de uma investigação da particularidade e uma complementar especulação sobre a generalidade. Como consequência, a filosofia deve dispor os elementos das ciências em diferentes constelações ou ordenações experimentais para resultar daí numa figura legível como resposta, ao mesmo tempo em que desaparece a pergunta. Esse procedimento construtivo tem como pressuposta, indica Beckenkamp, a não-identidade do objeto apresentado em configurações com o pensamento filosófico que o opera. A isto Beckenkamp chama de *concreção histórica e material*, um método interpretativo que, sem superar a irredutível realidade no todo sistemático, busca construir modelos aproximativos e experimentais da mesma. *Sobre o Jazz*, de 1936, não é neste sentido uma análise estética do jazz, pois já da negação de sua qualidade de gênero artístico parte para uma análise de sua função social: jazz, para Adorno, é mercadoria em sentido estrito, produzido como artigo de massa para o qual o individual é uma grandeza desprezível em função da demanda do mercado e do capital do investidor. As características de espontaneidade e improvisação do jazz são apenas máscaras sob as quais se esconde a mercadoria: ele deve se apresentar objetivamente sob a aparência do espontâneo, pois subjetivamente o ouvinte não suportaria a consciência do caráter de mercadoria da nova música. A tese central sobre o jazz é a de que seus elementos formais estão pré-formados de modo inteiramente abstrato pela exigência capitalista de sua trocabilidade. Adorno estende essa análise do jazz para o fenômeno musical comercial em geral em *Sobre o caráter fetichista da música e a regressão da audição* (1938), considerando da utilização da música dita séria em comerciais de produtos no rádio e no cinema.

Por fim, Beckenkamp apresenta um momento do pensamento de Adorno que encontra suas raízes já em Hegel. A *Dialética Negativa* (1966) retoma o programa de *A atualidade da filosofia*, operando a radical negação da realidade com uma imperturbável esperança de que tudo poderia ser diferente: a liberdade do sujeito procura no objeto aquilo que este perdeu ao ser reduzido a objeto. Seu desafio é o de preservar uma intenção sistemática capaz de levar o pensamento a reconhecer o idêntico da realidade, evitando ao mesmo tempo a redução do objeto ao pensamento e mantendo a abertura

para o não-idêntico. A modernidade, por exemplo, é dominada pelo princípio de troca que pressupõe o princípio de identidade. Este, após compreendido em sua ambigüidade, deve ser negado através da *negação determinada* de sua materialização enquanto princípio de troca de equivalentes, liberando o ideal da troca livre e justa a fim de que possa ser realizado. Como resultado da dialética negativa descobre-se que a não-identidade é o telos da identificação, o que nela deve ser salvo (o que o pensamento perdeu na constituição do objeto) e que, segundo Adorno, o erro do pensamento tradicional é tomar como seu objetivo a identidade. Como ressalta Beckenkamp, no modelo benjaminiano a constelação de conceitos apontava para um outro, enquanto que o modelo adorniano se abre para a diferença do objeto e seu não-idêntico, que através de uma negação sistemática do sistema (*dialética negativa*) permite ao pensamento aproximar-se do concreto e do abstrato sem perder um ou outro na compreensão da totalidade.

Wagner de Ávila Quevedo

wagnerquevedo@hotmail.com

RESENHA

Tomás de Aquino, *Suma de teologia – Primeira parte: Questões 84-89*. Edição bilíngüe. Coleção do Estudo Acadêmico 2. Tradução e introdução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: Editora da Universidade de Uberlândia (EDUFU), 2004, 281p.

A presente tradução da *Suma de teologia – Primeira parte: Questões 84-89*, de Tomás de Aquino, feita pelo Prof. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, atinge plenamente as metas de auxiliar à compreensão de textos fundamentais da filosofia ocidental e de ser um elemento facilitador do estudo acadêmico, objetivos da Coleção à qual pertence. Afinal, além de ser uma edição bilíngüe latim-português, conta com uma ótima introdução do mesmo especialista, hoje professor titular aposentado do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP e professor assistente doutor do Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. A sua extensa contribuição literária à excelência dos estudos de filosofia medieval (sobretudo do pensamento de Tomás de Aquino) é reconhecida no Brasil e no exterior. Consciente do diferencial desta versão ao português, o Prof. Carlos Arthur aponta para a importância da Introdução ao texto e para a tentativa de uma tradução mais literal que outras, “visando sobretudo o uso didático” (p. 7).

O livro tem uma divisão simples. Além da “Introdução – As questões da primeira parte da *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino sobre o conhecimento humano” (p. 9-39) e da “Nota bibliográfica” (p. 41-2), são oferecidos três “Anexos” (p. 43-71), a saber, “1. Nota sobre a questão dos universais em Tomás de Aquino” (p. 45-9), “2. *Questões disputadas sobre o poder de Deus*, questão 8, artigo 1, corpo do artigo (parte)” (p. 50-1) e “3. R. J. Henle, *Santo Tomás e o platonismo*. Haia: Martinus Nijhoff, 1956, Capítulo VIII, A teoria do conhecimento humano de Platão, p. 387-396” (p. 52-71). O texto bilíngüe, “*Suma de Teologia*, Tomás de Aquino [Primeira

Parte – Questões 84-89]” (p. 73-281), é o central da obra. A seguir, procuro, destacando a Introdução, mostrar por que as referidas questões da *Suma* são tão importantes e, depois, brevemente, apontar para o característico da tradução.

É oportuno lembrar que a *Suma de Teologia* pode ser vista como “resumo enciclopédico”, “síntese ordenada” e “obra pedagógica” da doutrina cristã, num plano tripartido: Deus, o movimento da criatura racional a Deus e o Cristo. A primeira parte do plano, isto é, a Primeira Parte da *Suma*, que estuda “o que cabe à essência divina, o que compete à distinção das pessoas e o que se refere ao surgir das criaturas a partir de Deus”, contém também o estudo da “natureza do ente humano” e da “sua produção”, nas questões 75-89. Ali, estuda-se a alma humana: o que é da sua essência, o que se refere às suas potências e à sua operação. Assim, as questões 84-89, ora traduzidas, são dedicadas ao estudo dos atos da parte intelectual da alma, em que se pode apontar para esquemas elementares: as questões 84-88 investigam como a alma unida ao corpo entende, a questão 89 investiga a inteligência da alma separada; as questões 84-86 se ocupam com a inteligência do que é corporal e inferior à alma, a questão 87 com a inteligência que a alma tem dela mesma e do que nela está, a questão 88 com a inteligência das substâncias imateriais, a questão 89 com a inteligência de todos os objetos conhecíveis, pela alma separada (p. 11-2).

Na questão 84, que detalha se é possível e através do que é possível que o intelecto humano conheça os corpos, Tomás de Aquino segue a Aristóteles, compatibilizando com esse a doutrina de Agostinho sobre as razões eternas, tal que o primeiro fala do processo concreto e imediato do conhecimento intelectual, o segundo da raiz transcendente do mesmo. Isso é complementado na questão 85, com o estudo do conhecimento das coisas corporais, analisando como os corpos são entendidos e em que ordem. O intelecto humano conhece os corpos por meio de “espécies” adquiridas a partir de “fantasias”, devendo-se mostrar o modo de aquisição das espécies (a “abstração”) e o seu papel (são “aquilo pelo que entendemos”, e não “aquilo que entendemos”) (p. 13-4). A “abstração” é definida no artigo 1: “conhecer o que está na matéria individual, não na medida em que está em tal matéria, é abstrair a forma da matéria individual, que as fantasias representam”. A “espécie” é analisada no artigo 2: é a forma “de acordo com a qual o intelecto entende”, e que é “uma semelhança da coisa” (p. 15-6). Naturalmente, será necessário precisar o que é uma “natureza” (querela dos universais) e distinguir entre “espécie” e “verbo mental”. Os demais artigos da questão estudam, entre outros assuntos, a precedência do conhecimento sensível do singular ao conhecimento do universal, *na origem* (artigo 3), a precedência

do uno para a intelecção, supondo uma espécie que, como princípio formal, dita aquela (artigo 4), a necessidade da apreensão e do raciocínio complexo para o conhecimento (artigo 5), a explicitação do “erro”, não na apreensão das quiddidades, mas na composição e divisão, ou no raciocínio (artigo 6). Depois, a “negativa” questão 86 trata do que o intelecto conhece nas coisas materiais, impondo *limites* (não se conhece o próprio do singular material, o infinito em ato, etc.), ligados à definição do objeto primeiro do conhecimento intelectual humano (a quiddidade na matéria corporal) e ao modo de conhecê-lo (a abstração) (p. 17-8).

Tratando, na questão 87, do autoconhecimento da alma intelectual, Tomás de Aquino parte do princípio geral aristotélico (*Metafísica* IX, 9, 1051a29) de que “tudo é cognoscível na medida em que está em ato e não na medida em que está em potência”. Se, pois, o intelecto humano é antes de tudo potência de entender, ele mesmo só é inteligível na medida em que se torna em ato, pelas espécies abstraídas dos objetos sensíveis, através da atuação “iluminadora” do intelecto agente. O intelecto se conhece pelo seu ato, não pela sua essência (p. 18). Na curta abordagem do conhecimento das substâncias imateriais, que estão acima do poder do intelecto humano, na questão 88, responde-se mais à pergunta “se o nosso intelecto entende tais substâncias” do que à pergunta “como as entende”; e, em geral, responde-se negativamente (p. 19). Na já enunciada (e longa) questão 89, Tomás de Aquino se inclina para a única solução que lhe parece possível, a saber, afirmar que a alma separada do corpo obtém conhecimento apenas “por meio de espécies infundidas por Deus” (p. 20).

Após situar as seis questões, o Prof. Carlos Arthur minudencia alguns tópicos do conhecimento intelectual humano, segundo Tomás de Aquino. É central a exposição de dois axiomas, na base da doutrina apresentada, tomando-se que um axioma “caracteriza-se, primeiro, pela sua evidência imediata e, secundariamente, pela extensão de sua função de princípio”: (i) o axioma de semelhança, “o semelhante se conhece pelo semelhante”, e (ii) o axioma da recepção, “tudo o que é recebido, é recebido ao modo do recipiente” (p. 21). Para evitar uma interpretação idealista do princípio de semelhança, em que especificamente Platão afirmara que o que é conhecido pelo intelecto não é o individual, material e contingente, mas “algo dotado dos mesmos atributos que o conhecimento intelectual”, forçando a transferência da natureza imaterial do conhecimento à realidade (p. 22), recorre-se ao princípio de recepção e à “tradução” deste na distinção entre o modo de ser da coisa e o de entendê-la. Tomás de Aquino *entende* a semelhança entre o conhecimento intelectual e a coisa segundo o princípio de recepção: “o recebido está no recipiente ao modo do recipiente”. E este

permite manter “a semelhança entre o conhecimento intelectual e a coisa conhecida sem postular nem a materialidade do conhecimento intelectual nem substituir as coisas materiais por inteligíveis reificados” (p. 24). Aqui, distinguir entre o modo de ser da coisa e o modo do intelecto inteligi-la significa notar que “a forma sensível está na coisa que está fora da alma de um modo distinto do modo como está no sentido, que recebe as formas sensíveis sem a matéria, (...). Semelhantemente, o intelecto recebe a seu modo, imaterial e imutavelmente as espécies dos corpos que são materiais e mutáveis, pois o recebido está no recipiente ao modo do recipiente” (questão 84, artigo 1) (p. 25 e p. 81).

O paralelo entre o princípio de recepção e a distinção entre o modo de ser e o de inteligir parece ter base, sim, na distinção ainda mais fundamental entre essência e ato de ser, em que se concebe a essência, por princípio tomada em si mesma, numa passagem da individualidade no indivíduo à universalidade na intelecção. Essa passagem se expressa pelas analogias “abstração” e “iluminação”. O ser humano é capaz de “extrair” do material sensível (sintetizado nas “fantasias”) o “inteligível” ou a “forma do todo”, a essência da coisa, incluindo “a forma e a matéria comum, mas não a matéria individual”. E é capaz de “iluminar” o material sensível, tornando inteligível em ato o que na coisa material existe como potencialmente inteligível. A potência abstrativa ou iluminativa é chamada por Tomás de Aquino de “intelecto agente” – sendo que a isso também as operações do “intelecto passivo” são comparadas, nos termos do axioma de recepção (p. 26-8).

Justamente aqui convém entender o que são “espécie” (*species*) e “conceito” (*verbum mentis*). A “espécie” é a forma determinante do intelecto possível e do “verbo mental”, o qual o intelecto possível forma e é um termo intencional expresso pela linguagem falada. Toda criatura conhece através de “determinações inteligíveis” acrescidas ao seu intelecto. Por sua vez, “o verbo mental é o ponto de chegada e a perfeição do conhecimento intelectual”, na definição (primeira operação do intelecto) e na proposição afirmativa ou negativa (segunda operação intelecto): é formando conceitos e enunciados que o intelecto conhece as coisas (p. 29-31). Ademais, o conhecimento intelectual humano não se realiza numa primeira apreensão de uma natureza; é preciso “compor e dividir”, mesmo relacionar enunciados para chegar à “ciência completa” – tipificando o caráter “sucessivo e progressivo” do conhecimento humano. Aqui, convém não confundir três perspectivas no conhecimento: (i) a “apreensão dos indivisíveis” e a (mera) “composição ou divisão” (primeira e segunda operações); (ii) a “simples apreensão” e o “juízo” (“entender o significado de um enunciado e

pronunciar-se” sobre o seu valor de verdade); (iii) os “estados do intelecto” (como o desconhecimento e o assentimento) (p. 31-2).

À origem sensível do conhecimento intelectual humano liga-se a pergunta pelo seu objeto, a “qüididade da coisa material que cai sob o sentido e a imaginação”. Caso se lembre que o “ente” é o que primeiro se apresenta ao intelecto, nota-se que a primeira afirmação é interpretável como especificação da segunda, pois, se o intelecto se abre à “razão comum de ente”, ele o faz a partir das naturezas das coisas materiais, isto é, aquilo com que primeiro entra em contato, na “ordem genética”. Partindo desse ponto, da relação com o mundo material, é possível vir a saber *que há* naturezas imateriais, bem como saber indiretamente *o que são*, ou melhor, saber só o que *não são* (p. 33-5). Tomás de Aquino insiste na ligação do intelecto humano com a representação sensorial, rejeitando a tese de que ele receberia as espécies inteligíveis do intelecto agente transcendente, doador de formas. Por isso, a única *conversio* que Tomás de Aquino admite é a do intelecto agente de cada indivíduo às “fantasias” oriundas da percepção. É uma *conversio ad phantasmata*, um “voltar-se para as fantasias”, situado inteiramente na “superfície da Terra” (p. 36-9).

Creio, pois, que existem motivos suficientes para convencer da importância do texto em questão, com respeito à teoria do conhecimento de Tomás de Aquino. O mérito da exposição lúcida é todo do especialista, que ora introduz e traduz o texto. O mesmo mérito de exatidão, clareza e sentido didático seria verificado ao longo de toda a tradução. Trata-se de uma tradução bastante literal. Justamente nisso está o interesse manifesto de que o texto seja usado para o estudo e a compreensão da fonte original! Ademais, se expressões como “*phantasma*” e “*species*”, para citar apenas duas, são traduzidas por “fantasia” e “espécie”, será então advertido que, na Introdução, o seu sentido teórico é explicado, isto é, “imagem” e “determinação inteligível”, situando as mesmas noções no seu contexto filosófico próprio. Logo, a sugestão final é a de que o leitor leia, sim, tanto a Introdução quanto a Tradução da *Suma de Teologia*, Primeira Parte, Questões 84-89, em envolvente iluminação da mente.

Roberto Hofmeister Pich

Pontifícia Universidade Católica do RS
rpich@pucrs.br

DISSERTATIO - NORMAS PARA PUBLICAÇÃO

1. A Revista *Dissertatio* publica artigos, discussões críticas e resenhas sobre autores e temas eminentemente filosóficos.

2. Os artigos serão aceitos tendo em vista a sua conformidade com os objetivos da revista, bem como por sua qualidade que será julgada por dois pareceristas pertencentes ao Conselho Editorial e/ou por consultores “ad hoc”, podendo ser aprovados, sugeridas alterações, bem como não aceitos (em todos os casos os autores serão imediatamente comunicados).

3. O autor cujo artigo for aprovado e publicado receberá um exemplar de *Dissertatio*, ou mais se solicitado, em conformidade com a disponibilidade circunstancial.

4. Os artigos deverão ser enviados da seguinte forma:

a. para o e-mail: revista.dissertatio@gmail.com

b. para o Departamento de Filosofia ICH – UFPel (no caso de disquete/CD mais cópia impressa):

Universidade Federal de Pelotas

Departamento de Filosofia (a/c Revista *Dissertatio*)

Caixa Postal 354

Pelotas – RS

96001-970

5. Os artigos devem ser enviados em arquivos Word, Times New Roman 11, espaço entre linhas pelo menos 12, primeira linha 1,25, não hifenizados.

6. As citações no corpo do texto devem ter um recuo de 2 cm, esquerdo, Times New Roman 10, espaço entre linhas pelo menos 12, sem primeira linha.

7. Os artigos devem conter título, nome do autor, Instituição de origem, e-mail, bem como um abstract em português e inglês ou francês, com no máximo dez linhas, acompanhado das palavras-chave nas duas línguas escolhidas.

8. As referências bibliográficas podem ser especificadas nas notas de rodapé ou no final do artigo, e devem conter todas as informações sobre a obra, de acordo com a metodologia do autor, desde que em consonância com as normas da ABNT:

a. Livros: SOBRENOME DO AUTOR, Nome. *Título*. Edição. Local: editora, data, páginas.

b. Coletâneas de textos: SOBRENOME DO AUTOR, Nome. *Título*. Edição. In: SOBRENOME DO EDITOR/OR-GANIZADOR, Nome. *Título*. Local: editora, páginas inicial e final, ano.

b. Artigos de periódicos: SOBRENOME DO AUTOR, Nome. Título do artigo (sem aspas). *Título do periódico*, volume, número, páginas inicial e final do artigo, ano.

9. *Dissertatio* aceita artigos em português, francês, inglês, italiano, alemão e espanhol.

10. Artigos em língua estrangeira, já publicados em outros periódicos ou coletâneas de textos, somente poderão ser publicados se traduzidos para o português. Os textos em português devem ser originais.



Editora e Gráfica Universitária

Rua Lobo da Costa, 447 – Pelotas, RS – CEP 96010-150
Fone/FAX: (53) 227 3677 - e-mail: editoraufpel@uol.com.br