

■ CAPÍTULO 2 ■

A ESCOLÁSTICA

Este capítulo visa apresentar a filosofia realizada durante o período da escolástica, que compreende os séculos IX a XV. Dar-se-á especial atenção para o pensamento de Tomás de Aquino, visto ser um dos principais representantes desse período do pensamento humano. A obra de Tomás é muito extensa, bem como variados os assuntos de que trata, por isso, escolheu-se apresentar com mais cuidado a sua filosofia prática.

2. A ESCOLÁSTICA

2.1 PATRÍSTICA E ESCOLÁSTICA

(GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995. p. 939)

..... Segundo Etienne Gilson, “é falso que a Idade Média possa ser definida simplesmente como uma época de absorção e de assimilação intelectual, cujo esforço teria tendido inteiramente a redescobrir o capital acumulado pela Antiguidade”.

A filosofia medieval é um período longo e produtivo da Filosofia, não se devendo interpretar a modernidade como diametralmente oposta ou como o renascimento da filosofia que tinha morrido por mil anos:

nada mais falso do que considerar a filosofia medieval como um episódio que encontraria em si mesmo sua própria conclusão e sobre o qual se pode calar quando se refaz a história das idéias [...]. Portanto, é preciso relegar ao domínio das lendas a história de um Renascimento do pensamento que sucede a séculos de sono, obscuridade e erro. (GILSON, 1995, p. 947)

Assim,

para todo pensamento ocidental, ignorar sua Idade Média é ignorar a si mesmo. É dizer pouco que o século XIII está perto de nós: ele está em nós, e não nos desembaraçaremos de nossa história renegando-a, como tampouco um homem se desvincula de sua vida anterior esquecendo seu passado. (GILSON, 1995, p. 949)

É bom observar também que há autores que buscam “*tratar a teoria ética e política de Tomás de Aquino como separável de sua teologia do fim último da vida*”, embora haja os que estabeleçam tal vínculo, como MacIntyre, para quem em Tomás de Aquino os preceitos da ética são compreendidos não somente teleologicamente, como em Aristóteles, mas também como expressão da vontade divina (MacINTYRE, Alasdair. *After Virtue*. 2. ed., Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984. p. 53).

Conforme afirma Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, “*porque o pensamento de São Tomás julga que não há brusca ruptura entre razão e fé: muitas verdades da religião são susceptíveis de demonstração racional, visto que a fé não contradiz a razão*”.

Como já visto, a patrística compreende o pensamento entre os séculos II a VII de nossa era. Chama-se assim por representar o pensamento dos Padres da Igreja, que são os mestres da doutrina cristã. O pensador central desse período é Agostinho (PADOVANI, Humberto; CASTAGNOLA, Luís. *História da filosofia*. 6. ed. São Paulo: Melhoramentos, 1964. p. 164).

A escolástica compreende os séculos IX a XV. Esse período de pensamento vai até o descobrimento da América em 1492. “Este período do pensamento cristão se designa com o nome de escolástica, porquanto era a filosofia ensinada nas escolas da época, pelos mestres, chamados, por isso, escolásticos” (PADOVANI; CASTAGNOLA, 1964, p. 169).

As matérias ensinadas nessas escolas e durante a Idade Média eram o trívio (gramática, retórica e dialética) e o quadrívio (aritmética, geometria, astronomia, música).

A escolástica tem especial correlação com a dialética, o que se pode verificar no modo como a própria Suma Teológica de Tomás é apresentada.

Se a patrística tem especial interesse pela religião e pela Teologia, a escolástica tem um interesse especulativo na elaboração da filosofia cristã, cujo maior representante é justamente Tomás.

FINNIS, John. *Direito natural em Tomás de Aquino: sua reinserção no contexto do juspositivismo analítico*. Tradução de L. Cordioli. Porto Alegre: Fabris, 2007. p. 27.

NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. Filosofia medieval. In: CHAUÍ, Marilena et al. *Primeira Filosofia: lições introdutórias. Sugestões para o ensino básico de Filosofia*. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986. p. 39.

Se a patrística tem especial interesse pela religião e pela Teologia, a escolástica tem um interesse especulativo na elaboração da filosofia cristã, cujo maior representante é justamente Tomás. Chega-se a afirmar que na patrística havia a “impossibilidade de uma filosofia verdadeira e própria, por falta de distinção entre o sobrenatural e o natural, fé e razão, teologia e filosofia” (PADOVANI; CASTAGNOLA, 1964, p. 169).

Padovani e Castagnola distinguem uma vertente racionalista e outra mística da escolástica. Ao se referirem a Anselmo de Aosta e Pedro Aberlardo afirmam se tratar de um “racionalismo inconsciente, proveniente da ignorância da verdadeira natureza e dos verdadeiros limites da razão” (PADOVANI; CASTAGNOLA, 1964, p. 170). Isso porque o objetivo não era tratar a religião nos limites da razão, mas compreender o próprio supra-sensível em uma espécie de intuição mística. Já, a tendência mística propugna uma outra forma de conhecimento, acima e contra a razão e o intelecto, a saber, o sentimento, a fé, a vontade, o amor, culminando na união mística, no êxtase (PADOVANI; CASTAGNOLA, 1964, p. 170).

Tomás, ao contrário de Agostinho, liberta a razão da fé: “impede à razão qualquer penetração positiva nos mistérios da fé, mas baseia solidamente a fé sobre a razão, tornada eficiente e autônoma” (PADOVANI; CASTAGNOLA, 1964, p. 170). Por isso, a escolástica foi dicionarizada como: *“o pensamento cristão da Idade Média, baseado na tentativa de conciliação entre um ideal de racionalidade, corporificado especialmente na tradição grega do platonismo e aristotelismo, e a experiência de contato direto com a verdade revelada, tal como a concebe a fé cristã”*.

2.2 DIVISÃO DA ESCOLÁSTICA

Dada a importância de Tomás para a escolástica, esta é normalmente dividida em **pré-tomista**, na qual persiste a tendência teológico-agostiniana, **tomista e pós-tomista**.

A pré-escolástica começa no início do século IX e vai até meados do século XIII. Nos séculos IX e X predomina o problema dos

universais, com Scoto Erígina, já, nos séculos XI e XII, predominam os místicos (São Pedro Damiani e São Bernardo de Claraval) e dialéticos (Anselmo de Aosta e Pedro Abelardo).

O segundo período é dominado pelo pensamento de Tomás, na segunda metade do século XIII. No terceiro período, séculos XIV e XV ocorre um retorno do agostinianismo. Os nomes mais importantes neste período são os saxões Roger Bacon, Duns Scotus e Guilherme de Ockham.

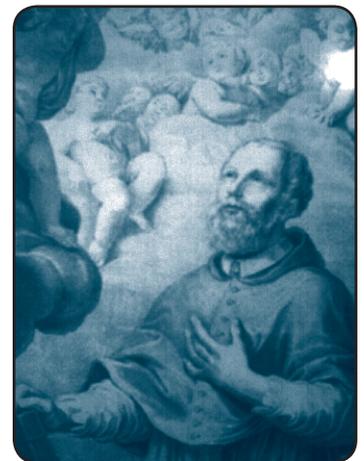
2.3 A PRÉ-ESCOLÁSTICA

O **problema dos universais**, mencionado acima, concernia ao valor dos conceitos que são universais em relação às coisas representadas que são particulares. O chamado realismo transcendente, de inspiração platônica, defendia que “o universal, a idéia de uma realidade em si, não existe apenas fora da mente, mas também fora do objeto (universal *ante rem*)” (PADOVANI; CASTAGNOLA, 1964, p. 173).

O realismo moderado, de inspiração aristotélica, sustentava que “o universal tem em si uma realidade objetiva, fora da mente, mas é imanente nos objetos singulares de que é essência, forma, princípio ativo (universal *in re*)” (PADOVANI; CASTAGNOLA, 1964, p. 173-174). A solução nominalista sustentava que o universal tem apenas existência mental ou puramente nominal, daí o nome da posição, ‘nominalismo’. Esta posição, segundo Padovani e Castagnola, foi sustentada pelos sofistas, estóicos, epicuristas e cétricos (PADOVANI; CASTAGNOLA, 1964, p. 174).

Santo Anselmo, um dos filósofos mais importantes deste período, é conhecido pelo seu **argumento ontológico de demonstração da existência de Deus**. Tal argumento se encontra no Proslógio, um texto de 1078 que teve larga influência no pensamento posterior, por exemplo, em Descartes e em Kant. Ver os Anexos A, B e C.

No século XIII ocorre o triunfo de Aristóteles na Europa, pois Tomás consegue conciliar os ditames da cristandade com o pensamento do estagirita, **surgindo assim o tomismo**. No período, São Boaventura encabeça a corrente dos que se opunham a Aristóteles e propunham uma volta a Agostinho. Os filósofos franciscanos, dos quais Boaventura foi o principal representante, julgaram fosse



Afresco retratando São Boaventura. Figura retirada de: <<http://br.geocities.com/conventosaoboaventura/S2021019.JPG>>

mister dar uma forma teórica à atitude prática, afetiva e sentimental de Francisco de Assis e julgaram que para tanto “se prestasse o agostinianismo, com seu misticismo e voluntarismo – julgando inapto para esse fim o racionalismo, o empirismo e o intelectualismo aristotélicos” (PADOVANI; CASTAGNOLA, 1964, p. 177).

Aristóteles chegou ao conhecimento europeu por meio dos árabes, os quais haviam preservado o pensamento de Aristóteles durante as invasões bárbaras. Avicena e Averróes foram os dois maiores filósofos aristotélicos árabes que influíram sobre o Ocidente no período aqui considerado. Aliás, a tradução do grego para o latim das obras de Aristóteles foi feita por Guilherme de Maerbeke, por conselho do próprio Tomás.

As grandes universidades européias também surgiram nesse período, como a universidade de Paris e Oxford.

2.4 TOMÁS DE AQUINO (1225–1274)

Padovani e Castagnola consideram Tomás um precursor do pensamento moderno, entendido no sentido kantiano de uma limitação da razão.

Triunfo de São Tomás de Aquino. Obra de Francesco Traini (1321–1363), pintura realizada sobre têmpera de madeira na Igreja de Santa Caterina, Pisa. Tamanho da têmpera: 375 x 258 cm).



Segundo a concepção platônico-agostiniana, o conhecimento humano depende de uma particular iluminação divina; segundo esta doutrina, portanto, o espírito humano está em relação imediata com o inteligível, e tem, de certo modo, intuição do inteligível. A esta gnosiologia inatista,

Tomás opõe francamente a gnosiologia empírica aristotélica, em virtude da qual o campo do conhecimento humano verdadeiro e próprio é limitado ao mundo sensível. (PADOVANI; CASTAGNOLA, 1964, p. 187)

Vale destacar, neste ponto, as cinco vias pelas quais Aquino buscou demonstrar racionalmente a existência de Deus. A Questão 2 da Suma que abre o Tratado sobre o Deus único trata de três questões:

- se a proposição ‘Deus existe’ é auto-evidente;
- se ela é demonstrável; e
- se Deus existe.

Com relação ao primeiro ponto, ele sustenta que uma coisa pode ser evidente de duas maneiras: **ela pode ser evidente em si mesma, mas não para nós; ela pode ser evidente em si mesma e para nós.** Um exemplo do segundo tipo é a proposição ‘o homem é um animal’. Para quem conhece a essência do predicado e do sujeito, a proposição será evidente. Ele acredita, nesse particular, que os primeiros princípios da demonstração sejam de todo conhecidos, como aquele do princípio de não contradição. Por outro lado, pode haver essências de predicados e sujeitos que não são conhecidas de todo.

Embora tais proposições sejam evidentes em si mesmas, elas o são para aqueles que não conhecem tais essências. Para ele, a proposição ‘Deus existe’ é evidente em si mesma, pois o predicado é o mesmo que o sujeito, porque Deus é sua própria existência. Não obstante, como não conhecemos a essência de Deus, a proposição não é evidente para nós, precisando ser demonstrada por coisas mais conhecidas para nós, pelos efeitos.

Com relação ao segundo ponto, **a demonstração pode ser de dois modos:** um pela causa, chamado ‘*a priori*’, pelo que vem antes absolutamente; o outro é pelos efeitos, chamado ‘*a posteriori*’, pelo que vem antes para nós. Se o efeito de algo é mais bem conhecido por nós do que sua causa, devemos, então, começar por ele. Ademais, se o efeito de algo existe, então esse algo pode ser conhecido por seus efeitos. É o caso de Deus, que, embora não sendo evidente para nós, pode ser conhecido por seus efeitos.

Com relação ao terceiro ponto, ele sustenta que a existência de Deus pode ser conhecida de cinco modos, a partir dos seus efeitos.

No século XX o pensamento tomista foi representado por Etienne Gilson, Jacques Maritain, Régis Jolivet, J. Marechal, A. Marc, J. de Finance, J. B. Lotz, Karl Rahner (CAMPOS, Fernando Arruda. *Tomismo hoje*. São Paulo: Loyola, 1989).

2.5 A ESCOLÁSTICA PÓS-TOMISTA

O centro da escolástica pós-tomista foi a Universidade de Oxford. Seus maiores representantes foram franciscanos de orientação agostiniana. Um dos maiores filósofos desse período foi Bacon. Ver o Anexo D.

2.6 DA FILOSOFIA PRÁTICA DE TOMÁS DE AQUINO

Tomás de Aquino tem aspectos notáveis em sua vida. Por exemplo, em menos de vinte anos Aquino escreveu mais de 8,5 milhões de palavras, o que totaliza em torno de 450.000 palavras por ano. Ele tornou-se professor da Universidade de Paris em 1256, quatro anos antes da idade mínima para ser professor sob as regras daquela universidade. No final da década de 1260 e início da década de 1270, quizá devido à oposição dos franciscanos a Aristóteles, ele comentou linha por linha doze obras de Aristóteles, incluindo a *Metafísica*, a *Ética* e a *Política*.

Para se entender corretamente o pensamento do aquinate, é preciso distinguir ordens de ciências, sendo tais em número de quatro:

- ciências da ordem da natureza [*rerum naturalim*], como, por exemplo, a ciência da natureza, a Matemática e a Metafísica;
- ciência da ordem que podemos produzir em nossos pensamentos, como, por exemplo, a Lógica;
- ciências da ordem que podemos produzir em nossas deliberações, escolhas e ações voluntárias, como, por exemplo, a moral, a Economia e a Ciência política; e
- ciências das artes que produzem ordem nos produtos feitos pelo homem, como, por exemplo, a tecnologia (FINNIS,

John. *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*. New York: Oxford University Press, 1998, p. 21).

Tais ordens não são autônomas, mas interdependentes, havendo especialmente uma dependência de todas as ordens em relação às ciências da ordem da natureza [*rerum naturalim*], como, por exemplo, a Física, a Matemática e a Metafísica. O estudo que se fará a seguir concerne às ciências da ordem que podemos produzir em nossas deliberações, escolhas e ações voluntárias.

Assim, nossas capacidades de fazer e escolher são elementos da primeira ordem, e a deliberação se exerce sobre realidades que independem de escolha, como vida, saúde, procriação, que são da primeira ordem (FINNIS, 1998, p. 294-245.)

Nesse particular, ao analisar a relação entre razão e vontade, deliberação e escolha, Aquino sustenta, por um lado, que não se age somente por razões, contudo, por outro lado, ele mostra como a razão pode oferecer motivos para agir que não são meramente ou predominantemente emocionais. Nesse sentido, a razão aponta meios, os quais são escolhidos em vista de fins, de tal forma que a intenção inclui os fins e os meios como objetos do querer, porém, ele prefere reservar o termo “intenção” para se referir aos fins. **Nesse sentido, haveria eleição ou escolha dos meios e intenção do fim, sendo que ter intenção e escolher são os atos mais importantes da vontade** (FINNIS, 1998, p. 62).

Para se compreender esse ponto, pode-se pensar a razão como uma espécie de **regra civil** sobre as emoções. Nesse sentido, a mente regeria o corpo despoticamente, como a um escravo, a menos que ela fosse impedida por algum fator externo ou interno. Contudo, as emoções são regradas pela razão de maneira análoga a como pessoas livres são governadas por seu governante, podendo elas resistir ou mostrar inconformismo com tais regras do governante. As pessoas podem demonstrar não só passivamente, mas



James Draper, *Ulysses e as Sereias*, 1909. O mito que esta pintura busca retratar foi escrito pelos gregos no período antigo. No entanto, a mensagem de que a razão sempre pode vencer às paixões é bem representado por ele quando mostra que Ulisses opta por ser amarrado ao mastro do navio para não ser afetado pelo canto das sereias já que este quando atingia os marinheiros fazia seus barcos afundarem. Figura retirada de: <http://sarauvirtual.zip.net/images/Ulysses_and_the_Sirens.jpg>

ativamente, inclinando a vontade racional para o que mais atrairia as emoções (Summa Theologiae, *I-II, q. 9, r. 2-3*).

Os algarismos romanos se referem às partes da 'Summa'; neste caso, 'primeira parte da segunda parte'; 'q.' significa 'questão'; 'r.' significa 'resposta'.

No seu *Comentário à Ética a Nicômaco de Aristóteles*, Aquino afirma que a razão regula os apetites irascíveis e da concupiscência de uma forma quase política, na medida em que tais instâncias podem reagir aos comandos da razão, sendo o corpo governado como a um escravo (AQUINAS, Thomas St. *Commentary on Aristotle's "Nicomachean Ethics"*. [C.I. Litzinger]. Notre Dame: Dumb Ox Books, 1964. Comentário 2.882).

Pode-se, enfim, sumarizar a posição de Aquino sobre a matéria do seguinte modo:

- permitir que as emoções predominem sobre a razão é errado;
- ainda que as emoções estejam mais ou menos próximas a escolhas erradas, elas são inerentemente boas, naturais e desejáveis;
- as emoções resistem às diretivas da razão, por exemplo, sente-se medo quando se decide socorrer alguém em perigo em razão do risco que se corre; e
- pode-se, corretamente, seguir as emoções quando houver várias alternativas racionais e nenhuma delas se impuser (FINNIS, 1998, p. 73-76).

Motivos racionais podem ser ajudados, reforçados, arruinados e interrompidos por motivações emocionais.

Na busca de razões para a ação, pode-se encontrar razões que sejam primeiras em virtude de que dirigem nossa vontade para fins em si mesmos, os quais não são fim para qualquer outro fim. Segundo Aquino, pode-se observar uma dupla natureza no ser humano:

- uma sendo comum a ele e a outros animais, como a união entre homem e mulher para gerar filhos e a educação dos filhos; e
- a outra pertencendo a ele em sentido próprio, as promessas têm que ser cumpridas (AQUINAS, 1964, comentário 1.019).

De qualquer forma, há para ele vários princípios da lei natural, sendo, contudo, todos eles unificados por um único, a saber, busca o bem e evita o mal. Melhor dito, o que a razão prática entende como bom é aquilo para o que os seres humanos têm inclinação, assim, em correspondência à ordem de nossas inclinações naturais poder-se-ia vislumbrar uma ordem dos preceitos da lei natural, o que poderia ser compreendido do seguinte modo:

- em relação ao que é comum a todas as substâncias, nós temos a inclinação de nos preservarmos e entendermos que a vida humana é um bem como tal, o que determina, por exemplo, que a saúde e a integridade física sejam consideradas coisas boas. No caso, o bem em questão é a vida humana;
- em relação àquilo que possuímos em comum com outros animais, nós temos uma inclinação mais específica do animal humano, como a atração entre homem e mulher e a geração de filhos; e
- em relação ao que é peculiar aos seres humanos, nós temos objetos que são apreciados em razão da racionalidade [*secundum naturam rationis*], sendo, neste particular, considerado como bem conhecer a verdade sobre Deus, apreciar o bem de viver com os outros em sociedade com os quais partilhar tais bens (FINNIS, 1998, p. 81-82).

Segundo o Doutor Angélico, o princípio geral que ordena fazer o bem e evitar o mal é diretivo e não imperativo. O dever nele implícito não é estritamente moral, pois mesmo pessoas totalmente avessas à moral, se forem inteligentes, reconhecerão e usarão tal princípio. Contudo, ainda que não diretamente moral em sua normatividade, o dever desse primeiro princípio é virtualmente ou incipientemente moral (FINNIS, 1998, p. 86-87). Finnis esclarece que a forma do mandamento expressa em tal princípio não é nem imperativa, nem indicativa, **mas gerundivo** e diretivo. (FINNIS, 1998, p. 89). Ele não ordena ‘faça isso’ [*fac hoc*], mas isso é para ser feito por você, ou seja, na proposição “o bem é para ser feito, e o mal evitado”, o ‘é para ser’ não é um imperativo, mas diz respeito à desejabilidade do bem e à indesejabilidade do mal. Da mesma forma, pode-se dizer que o princípio

• O **Dicionário eletrônico**
 • **Houaiss da Língua**
 • **Portuguesa** esclarece sobre
 • tal termo: “modalidade de
 • gerúndio latino, com função
 • de particípio passivo futuro;
 • exprime ação que está
 • por se realizar ou que será
 • realizada [Em português,
 • há adjetivos e substantivos
 • derivados de gerúndios
 • latinos, como **venerando**,
 • **memorando**, **adendo**, e do
 • pl. neutro, como **agenda**,
 • **corrigenda**, **fazenda**; há
 • vários neologismos formados
 • por esse modelo, como
 • **formando**, **diplomando**,
 • **doutorando** etc.]. Em latim,
 • designação da forma verbal
 • terminada em -ndus e que
 • exprime uma ação do verbo
 • como devendo ser realizada”.

de não contradição tem sua fonte na estrutura da realidade, na real oposição entre o ser e o não ser (FINNIS, 1998, p. 89).

Seguindo Aristóteles, Tomás considera os primeiros princípios da razão prática indemonstráveis e auto-evidentes [*principia per se nota*]. “Per se nota” significa que não são conhecidos por um termo médio do silogismo e que não é deduzido de uma proposição anterior mais evidente. **Significa também que um princípio como ‘deve-se buscar o bem e evitar o mal’ não é dedutível de outros princípios, como, por exemplo, que se deve seguir as próprias inclinações, ou que se deve satisfazer os desejos, ou que se deve agir em conformidade com a natureza humana.** A eles se chega, então, por indução, por um *insight* a partir dos dados da experiência. Portanto, eles não são intuições vazias, mas já preches de conteúdo (FINNIS, 2007, p. 35).

Evidentemente, eles podem ser defendidos por considerações racionais. Nesse sentido, segundo ele, a indução nos leva a perceber o princípio e o universal, já o silogismo procede a partir do universal previamente conhecido, pois, caso contrário, haveria um regresso ao infinito na busca de um primeiro princípio (AQUINAS, 1964, comentário 1.148). Tais princípios podem, ademais, ser defendidos dialeticamente, por exemplo, mostrando que os cétricos que os negam, em suas próprias deliberações, aceitam e se orientam por razões para a ação, precisamente como bens e razões.

Finnis sustenta, com precisão, que não se deve entender que o dever implícito em tal princípio possa ser derivado de questões fatuais (FINNIS, 1998, p. 90). Segundo ele, Aquino procederia na verdade do seguinte modo: para entender a ‘natureza humana’, deve-se entender as ‘capacidades humanas’. Para se entender estas, há que entender os ‘atos humanos’, e, por sua vez, para se entender estes, há que se entender seus respectivos ‘objetos’. Tais objetos são os fins e bens que são buscados, de tal forma que as leis que nos dirigem a eles podem ser ditas naturais. Trata-se, portanto, de uma verdadeira metodologia investigativa.

Pode-se apontar, nesse particular, de acordo com a interpretação de Finnis, três tipos de inclinação, quais sejam:

- tendências que podem influenciar como poderes ou faculdades de que dispomos;
- tendências como apetites ou aversões; e
- tendências advindas da razão, como a noção de bem.

Opera no caso, é verdade, uma tese metafísica e ontológica segundo a qual somos dirigidos aos objetos de nossa inclinação natural. Aquino, de fato, é um metafísico: os bens determinam teleologicamente as inclinações em direção a eles. Contudo, não dá para explicar tais inclinações independentemente da compreensão dos bens que são seus objetos. Dessa forma, se um objeto da inclinação não fizer sentido como bem humano, como aquele de ferir os demais ou possuir mais bens do que estes, a inclinação para tal não será natural no sentido de Aquino. É verdade que há inclinação natural para o conveniente aos prazeres do corpo [conveniens], mesmo contra o bem da razoabilidade prática [*contra bonum rationis*], não obstante, o objeto de uma tal inclinação não será um bem humano básico que sirva como razão para agir (FINNIS, 1998, p. 93). Para se entender uma realidade dinâmica como a humana, Tomás propõe o esquema acima e descobre que os objetos mencionados como bens e fins são, antes de tudo, oportunidades abertas à ação humana, como vir a conhecer, manter-se vivo e saudável, ter amigos, sendo secundário que tais determinações sejam funções próprias [ergon] do ser humano (FINNIS, 2007, p. 25).

A seguir teremos que tratar, portanto, das razões básicas para se agir, na perspectiva do aquinate.

2.7 A ÉTICA: VIRTUDES E RAZÕES BÁSICAS PARA AGIR

À finalidade última da vida, para sua satisfação e completude, Aristóteles usou o termo ‘eudaimonia’, e Aquino o termo ‘beatitudo’ ou ‘felicitas’. Contudo, tais formulações expõem **um bem tão completo ou perfeito** [bonum perfectum et sufficiens] que não inclui nada de ruim e que realiza todos os desejos. O ponto está em saber como se deve falar da felicidade da forma como pode ser obtida nessa vida, pois a felicidade em uma vida futura está completamente além de a investigação dar razão [felicitas alterius

• Kant caracteriza do seguinte modo tal aspecto da felicidade: “para a idéia de felicidade é necessário um todo absoluto, um máximo de bem-estar, no meu estado presente e em todo o futuro” (KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Ed. 70, 1988. p. BA 46 [AA IV 418]).

vitae omnem investigationem rationis excedit] (AQUINAS, 1964, comentário 113), ou seja, já que nada pode preencher tal condição de perfeição nesse mundo, devido aos males que nos afligem, e já que não podemos vislumbrar como a felicidade poderia ser em uma outra vida, resta para o ser humano uma ‘beatitudo imperfec-ta’, incompleta, o que parece soar, então, como um ‘bem perfeito imperfeito’, visto ela ter sido anteriormente definida como sendo perfeita. De fato, parece haver uma insuficiência, visto que vários bens que atribuímos a uma vida feliz, como riqueza, honra, vida longa e prazeres corporais, não fornecem completude.

Mesmo que se tenha que considerar o anteriormente exposto, Aquino sustenta que a felicidade, ainda que de forma imperfeita, pode ser obtida nessa vida e pode ser adquirida pelo homem por seus próprios poderes e forças, do mesmo modo que a virtude, em cuja operação, para ele, consiste na felicidade. Contudo, a felicidade perfeita consiste na visão da essência divina, e tal visão ultrapassa todas as possibilidades das substâncias criadas, de tal forma que nenhuma criatura pode obter por seus próprios poderes a felicidade perfeita (*Summa Theologiae*, I-II, q. 5a. 5c.).

A realização completa [felicitas], uma condição na qual todos os desejos humanos são realizados e em que todos os esforços humanos encontram finalização, consiste em uma ininterrupta visão de Deus, só alcançável depois da morte (*Summa Theologiae*, I-II, q. 5a. 5c.).

O caráter imperfeito da ‘felicitas’ ocorre, na verdade, porque cada princípio ético se direciona a um bem humano básico entre outros e por isso mesmo é marcadamente incompleto. Ademais, os próprios bens para os quais os princípios éticos apontam realizáveis de diferentes modos nem sempre são compatíveis com a realização de outros que são propostos (FINNIS, 1998, p. 105-106). Nesse sentido, a razão é a faculdade que deve propiciar uma harmonia a tais bens através da virtude na ação. Dito de outro modo, a virtude é a perfeição das capacidades humanas em ação, o que proporciona a harmonia da inteligência, da vontade e das emoções. Para Tomás, no *Tratado dos hábitos*, seguindo Aristóteles e

não os estóicos, paixão e virtude são compatíveis, desde que aquelas sejam reduzidas a meios (*Summa Theologiae*, I-II, q. 59, r. 2).

Nesse sentido as virtudes cardeais – prudência, justiça, coragem e **temperança** – seriam aquelas responsáveis pela nossa felicidade terrena (FINNIS, 2007, p. 53-56).

O número de quatro virtudes se explica do seguinte modo. Já Aristóteles tinha como duas virtudes cardeais, ou seja, que portavam uma conexão com todas as demais virtudes, a saber, a sabedoria prática e a justiça. Tomás acrescentará a estas mais duas, com o seguinte argumento. O bem pode ser considerado de dois modos:

- o primeiro é aquele existente na própria razão e se chama prudência; e
- o segundo é aquele pelo qual a razão põe ordem em algo, seja em algo em ação, e, neste caso, seu nome é justiça, seja em relação às paixões.

Neste último caso:

- ela atua, de um modo, quando a paixão incita algo contra a razão, então, a paixão precisa ser refreada; é a temperança.
- E atua de outro modo quando a paixão nos afasta, desvianos, do seguimento de uma ordem da razão, como o medo, e, neste caso, precisa-se de coragem, “fortitude” (*Summa Theologiae*, I-II, q. 61, r. 2).

Segundo ele, pode-se encontrar o mesmo número de virtudes se nós considerarmos as matérias às quais se aplicam as virtudes:

- ao poder racional em sua essência, sendo ele aperfeiçoado pela prudência;
- ao poder racional por participação;
- à vontade sujeita à justiça;
- à faculdade sujeita à concupiscência, à qual se aplica a temperança;
- a faculdade irascível sujeita à coragem ou “fortitude” (*Summa Theologiae*, I-II, q. 61, r. 3).

Por temperança se deve entender o governar dos desejos por razões genuínas, por exemplo, a temperança é o meio-termo entre a luxúria e a frigidez/apatia.

Em suma, a prudência é a virtude que comanda, a justiça é a que trata do devido entre iguais, a temperança a que domina os prazeres dos sentidos, e a coragem a que fortalece contra o perigo da morte.

Com relação à prudência, uma virtude intelectual necessária para a felicidade, Aquino afirma que ela não pode existir sem virtude moral. Isso ocorre porque a prudência é a razão correta do que deve ser feito, não meramente em geral, mas no caso particular de as ações versarem sobre particulares. **Quando a razão trata de casos particulares, ela precisa não somente do universal, mas também de princípios que se apliquem a particulares.** Portanto, não há qualquer problema em relação aos princípios universais, pois o homem os possui pelo entendimento natural, na medida em que sabe que não deve fazer o mal. Isso, porém, não é suficiente para raciocinar corretamente sobre casos particulares, pois um princípio universal, conhecido por meio do entendimento ou da ciência, é destruído em casos particulares pela paixão. De fato, quando alguém é movido pela concupiscência, quando dominado por ela, o objeto de seu desejo parece bom, ainda que ele seja oposto ao julgamento da razão. Assim, o homem está bem disposto ao universal em função de sua razão, mas, para estar bem disposto em relação aos particulares, ele necessita ser aperfeiçoado por certos hábitos, por meio dos quais se torne conatural julgar corretamente o particular em relação ao fim. É isso que fornece a virtude moral (*Summa Theologiae*, I-II, q. 58, r. 5).

Percebe-se, portanto, tratar-se na verdade de uma completude como virtude em ação, uma harmonia na ação, ainda que uma harmonia imperfeita. Nesse particular, Finnis destaca que Aquino sempre esteve mais interessado na felicidade humana perfeita, por isso nunca explanou com detalhes a felicidade imperfeita (FINNIS, 1998, p. 109). Ainda que seja assim, ele trata tal felicidade como felicidade humana, mesmo que imperfeita, e não só como um meio para a perfeição da contemplação de Deus, sendo importante, nesse particular, destacar que a contemplação nunca foi tratada como um princípio unificador da teoria política e social. Interpretado desse modo, quanto mais alguém for perfeito na ‘vita activa’ mais poderá se ocupar da ação e da contemplação, pois, em

última análise, **a contemplação mesma é um tipo de ação, de tal forma que não se deve interpretar mal a primariedade da contemplação e a secundariedade da ação.** Na verdade, haveria uma simbiose entre contemplação e ação, visto que ao menos um bem a ser buscado na ação envolve contemplação, a saber, o conhecimento (FINNIS, 1998, p. 110).

Aquino destaca que o egoísmo não é uma opção se a harmonia e amizade forem bens básicas. O correto é querer a harmonia e o bem humano universal, o qual, então, sim, incluirá em si o próprio bem individual (FINNIS, 1998, p. 112). Tomás sustenta, nesse sentido, haver um amor de si [dilectio sui ipsius] razoável que tem prioridade, é um fundamento para amar os outros. Ele afirma que quando nos é ordenado amar nosso próximo ‘como a nós mesmos’, o amor do eu é posto antes do amor ao nosso próximo (*Summa Theologiae*, II-II, q. 44, r. 8). **Assim entendido, pergunta-se Finnis, não seria a vida de virtude uma forma refinada de egoísmo?** (FINNIS, 1998, p. 112). Para Aquino, ninguém pode desejar não ser feliz [felix]. Não obstante, a felicidade inclui não só os bens da razão em ação, mas também prazeres e bens corporais, como riqueza e saúde. Para ele, ainda, a felicidade é algo comum para o ser humano, já que as razões básicas para agir são as mesmas para todos. Em última análise, o bem de cada um está entrelaçado com o bem de todos, ou seja, trata-se de uma ‘felicitas communis’, o que determina também, ao final, que a ética se una à política. Em suma, ainda que o bem seja o mesmo para um homem [singulare] e para todo o Estado, parece melhor e mais perfeito alcançar, procurar e preservar o bem de todo o Estado do que o bem de um só homem. É desejável alguma vezes que isso seja feito para um Estado somente, mais é muito mais divino [divinius] que isso seja feito para todo um povo [gentis] que inclua vários Estados (BOBBIO, Norberto. *Thomas Hobbes*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991. p. 134).

A política tem como motivação, simultaneamente, o bem da sociedade e o bem humano de cada um, decorrendo disto a supremacia da política sobre todas as formas de conhecimento. Com isso Finnis quer sustentar um eudaimonismo de caráter universalista, ou seja, uma universalidade do bem humano, de tal

cípio em questão operante em um raciocínio causa profundas diferenças na especificação dele, de tal forma que a diversidade moral não implica ceticismo (FINNIS, 1998, p. 129). Bobbio observa que, diferentemente de muitos modernos, como Hobbes, que tem um sistema bastante completo de direitos naturais, quase como se fossem deduzidos *more geometrico*, o jusnaturalismo medieval, por outro lado, **teria um grande princípio geral *per se notum*, mas não teria um sistema dedutivo de princípios práticos que lhe corresponderia imediatamente.**

Enquanto o jusnaturalismo moderno é fruto de um racionalismo abstrato, que não faz nenhuma concessão ao desenvolvimento histórico da humanidade, o jusnaturalismo medieval é fruto de um racionalismo moderado que, concebendo a verdade como uma contínua adequação da razão humana à razão universal, admite e justifica o desenvolvimento histórico. (BOBBIO, 1991. p. 134)

Por fim, as três virtudes teológicas – fé, esperança e caridade – seriam as responsáveis por nossa felicidade sobrenatural. O objeto das virtudes teologais é o próprio Deus, fim último de tudo, estando ele além de nosso conhecimento e razão, ao passo que, como visto, o objeto das virtudes intelectuais e morais é compreensível à razão humana (BOBBIO, 1991. p. 134).

A fé concerne à inteligência e por ela o homem recebe certos princípios sobrenaturais. Com relação à vontade, ela é dirigida a um fim como algo alcançável, o que concerne ao âmbito da esperança. Esta é dirigida a uma certa união espiritual, pela qual ela é transformada naquele fim objetivado inicialmente, o que pertence à caridade. Na ordem da geração, a fé precede a esperança e a caridade, pois pela fé o intelecto apreende o objeto da esperança e do amor. **Da mesma forma, o homem ama algo porque o apreende como seu bem.** Da mesma forma, ainda, do fato de se ter esperança de se obter um bem através de alguém, passa-se a ver este alguém como um bem e a se amá-lo, de tal forma que na ordem da geração a esperança precede a caridade (*Summa Theologiae*, I-II, q. 62, r. 3). Contudo, na ordem da perfeição, a caridade precede, sendo a fé e a esperança avivadas pela caridade, recebendo desta sua complementação total (*Summa Theologiae*, I-II, q. 62, r. 4).

2.8 DIREITOS

Tomás segue Aristóteles no que concerne à justiça. O bem comum para ele é o objeto da justiça geral, ou seja, o objeto da justiça são os direitos [ius] dos outros, não sendo possível realizar o bem comum sem respeitar direitos.

Ele segue Aristóteles também na consideração das espécies de justiça. Em tal formulação, a justiça particular é dirigida ao indivíduo privado, que é comparado à comunidade como uma parte do todo. Há duas ordens pelas quais se pode considerar a parte, sendo a primeira aquela da ordem entre uma parte e outra. Essa ordem é dirigida pela justiça comutativa. Em segundo lugar, há a ordem do todo em relação às partes. Essa ordem é dirigida pela justiça distributiva, que distribui os bens comuns proporcionalmente (*Summa Theologiae*, II-II, q. 61, r. 1).

Justiça é dar a cada um o que é seu [quod suum est] e o que é seu direito [ius suum] (*Summa Theologiae*, II-II, q. 57-58). Quase sempre o devido a alguém é para a vantagem de quem detém o direito, pois dificilmente se fala que alguém tem o direito de ser punido, por exemplo. Até porque na pena deve haver algo ‘contra voluntatem’, porque os autores do crime aquiesceram à sua vontade mais do que deviam [plus voluntati suae indulgit quam debuit], *seguindo sua vontade excessivamente*, o que deve ser corrigido pela pena.

FINNIS, 1998, p. 212-213.

Finnis defende explicitamente a tese de que Aquino, ainda que não use o termo direitos humanos, concebe claramente tal conceito (FINNIS, 1998, p. 136). Ele baseia tal tese na interpretação da Questão 122 da *Summa Theologiae* [II-II], a qual trata dos ‘preceitos da justiça’. No texto Tomás afirma que a justiça propriamente dita [proprie dicta] concerne ao que “é devido a todos em comum”, ou ao que “é devido a todos indiferentemente” [indifferenter omnibus debitum], antes do que aquilo que é devido a determinadas pessoas por razões particulares a elas [ex aliqua speciali ratione]. Dentre os direitos devidos a todos poderíamos citar: não ser morto, ferido, traído, roubado, difamado. Finnis interpreta que tais direitos seriam devidos em razão simplesmente de ser

uma pessoa, sendo que o fundamento desses direitos naturais seria a igualdade em razão da regra de outro e em razão da igualdade de todos como membros da mesma espécie. De fato, o direito natural defende uma igualdade entre todos.

Nesse sentido, para Finnis, a discussão de algumas injustiças [iniuriae] feitas pelo Doutor Angélico seria discussão implícita de direitos (FINNIS, 1998, p. 137). Um exemplo disso se tem quando ele analisa o que se nomeia, contemporaneamente, de presunção de inocência. Para o autor da *Summa*, a menos que tenhamos indicações da maldade, devemos julgar alguém bom, interpretando o que lhe for desfavorável duvidosamente do modo mais favorável e ele. E arremata, é melhor errar freqüentemente por pensar bem de alguém que é mau, do que errar menos freqüentemente por ter uma má opinião de alguém que é bom, porque neste caso se inflige dano a alguém e naquele caso não (*Summa Theologiae*, II-II, q. 60, r. 4).

Na linha de Aristóteles, a maior parte de sua discussão trata a justiça como uma virtude, um aspecto do bom caráter. Contudo, ele destaca que o primeiro aspecto da justiça é que os atos externos sejam feitos, não que sejam feitos pelo motivo da justiça. Trata-se dos direitos devidos em razão da igualdade, **visto a justiça concernir à igualdade**. Ao passo que as outras virtudes aperfeiçoam o homem somente na medida em que o beneficiam, dependendo somente da intenção do agente o objeto a que dirigem, junto a esse aspecto, acrescenta a justiça a sua relação aos outros, ou seja, as virtudes aperfeiçoam o homem somente naquelas matérias que dizem respeito a ele. O correto em operação nas virtudes concerne ao eu, ao passo que na justiça concerne a si e aos outros. Nas virtudes, a correção depende de ser feita **de um certo modo pelo agente**, a justiça leva em conta a correção do ato, sem levar em conta o modo como ele é realizado pelo agente. Nas outras virtudes nada é considerado correto a não ser que seja realizado de um certo modo pelo agente, **ao passo que a justiça tem um objeto próprio, o direito, que a distingue das demais**.

Summa Theologiae,
II-II, q. 57, r. 1.

Summa Theologiae,
II-II, q. 57, r. 1. (o

Evidentemente, o conceito de dever é o conceito mais importante de Aquino, pois há deveres que não são deveres de justiça. Só há deveres de justiça quando se tratar de um dever a outra pessoa, sendo, neste caso, o direito da outra pessoa o ponto importante (FINNIS, 1998, p. 170).

Como se vê, a justiça é entre iguais, **pois por natureza todos os homens são iguais** [omnes homines natura sunt pares] (*Summa Theologiae*, II-II, q. 104, r. 5). Além de iguais, são livres, como afirma em *Scriptum super Libros Sententiarum Petri Lombard-iensis*: “natura omnes homines aequales in libertate fecit” (apud FINNIS, 1998, p. 170). Sendo o objeto da justiça o direito, há direitos pertencentes igualmente a todos os membros da espécie. Não obstante, temos tais direitos menos porque somos humanos e mais porque cada um tem a dignidade de ser uma pessoa. Tal status não é conferido, mas somente reconhecido, declarado (FINNIS, 1998, p. 176).

Summa Theologiae, I,
q. 92, r.1 ad 2.

Aliás, nesse sentido, os direitos básicos são iguais para homens e mulheres, inclusive na escolha de uma profissão, como a vida religiosa ou o casamento, contudo, comete mais autoridade ao homem nos assuntos domésticos. Quiçá influenciado pela educação de seu tempo, exagera diferenças de gênero, como considerar que o homem **tenha um julgamento menos determinado pela emoção e que, por isso mesmo, ele deveria ser o chefe da família** (FINNIS, 1998, p. 172-174). De fato, pode-se



Movimento feminista na década de 60. As mulheres lutavam inclusive contra padrões de beleza por os considerarem limitadores das mulheres. Figura retirada de: ARANHA, Mara Lúcia de Arruda. MARTINS, Maria Helena Pires. *Filosofando*. São Paulo: Moderna, 2003. p. 27

encontrar nesse ponto o que hoje se nominaria um preconceito de gênero que ele fundamenta a partir da menor força física da mulher, de tal forma que a força da mulher menor em relação ao homem refletir-se-á em tudo como a menor, embora possa ser diversamente em alguns casos específicos. **Por isso, as mulheres não teriam um julgamento tão firme da razão**, o que o leva a descrever a mulher como não continente, embora não diga que seja incontinente. Isso ocorre por causa da correlação entre alma e corpo, pois aquela, como forma do corpo, faz uso de alguns órgãos do corpo, o que determina alguma influência corporal nas suas operações, como os atos do intelecto e do querer, os quais, ainda que possam ser exercidos independentemente do corpo, podem ser influenciados pelos sentidos e pelas paixões, o homem, por sua maior força, dominaria melhor as paixões (*Summa Theologiae*, II-II, q. 156, r. 1 ad 1). Ainda assim, a inteligência e a vontade de homens e mulheres são genericamente iguais, sendo a imagem de Deus pertencente a ambos os sexos [utri-

que sexui est communis], pois tal imagem está na mente, na qual não há distinção de sexos [cum sit secundum mentem, in qua *non est distinctio sexuum*]. (*Summa Theologiae*, I, q. 93, r. 6 ad 2). Tal igualdade vem explicitada pelo modo como ele concebe a sujeição do homem à mulher. Ela não é servil, mas econômica ou civil, na qual o superior faz uso daquele a ele sujeitado para o próprio bem deste último. Nesse sentido, a boa ordem na família seria deficiente se ela não fosse governada pelo mais sábio. Em suma, a mulher é naturalmente sujeita ao homem porque neste a razão predomina mais (*Summa Theologiae*, I, q. 96, r. 3 ad 2).

Com relação à propriedade, ele defende que em terrível necessidade nada pertence a ninguém em particular. Em uma tal condição todos os recursos deveriam ser comuns, sendo esta uma questão de justiça e não de caridade. Ele defende, segundo Finnis, que o supérfluo venha a ser comum e deva ser posto à disposição das necessidades dos pobres, pois o supérfluo pertence aos outros, embora o proprietário possa manter o seu *status* próprio antes de distribuir. Vale mencionar que tal caráter supérfluo bem como o status a ser mantido são indeterminados (FINNIS, 1998, p. 193).

2.9 O ESTADO

Na concepção do Estado, Finnis chega a considerar o **Aquinate como um liberal** (FINNIS, John. *Direito natural em Tomás de Aquino*: sua reinserção no contexto do juspositivismo analítico. Tradução de L. Cordioli. Porto Alegre: Fabris, 2007, p. 67). Contudo, considerando o ***debate contemporâneo sobre a filosofia política***, o qual separa questões de justiça de questões de bem, é possível ler Aquino como defendendo uma legislação antiliberal que visa impedir os vícios dos cidadãos. Uma leitura que começa com a ***crítica aristotélica da tese sofista do contrato social*** e que tem inspiração no pensamento político de Aristóteles, o qual afirma:

o homem é por natureza um animal social; por isso, mesmo que os homens não necessitem de assistência mútua, ainda assim eles desejam viver juntos. Ao mesmo tempo eles são levados a reunir-se por terem interesses comuns, na medida em que cada um deles pode participar de uma vida melhor. É este, então, o principal objetivo de todos e de cada um em separado na vida comunitária, mas os homens também se reúnem

• RAWLS, John. *Justiça como*
• *equidade: uma reformulação.*
• [Cláudia Berliner: *Justice as*
• *Fairness – A Restatement*].
• São Paulo: Martins Fontes,
• 2003; RAWLS, John. *O*
• *liberalismo político*. Tradução
• de D. de A. Azevedo. São
• Paulo: Ática, 2000.

• FINNIS, John. *Aquinas: Moral,*
• *Political, and Legal Theory.*
• New York: Oxford University
• Press, 1998. p. 222.

nem e mantêm a comunidade política apenas para viver, pois há certamente algo de bom no simples fato de estar vivo, desde que a vida não seja sobrecarregada de males penosos demais para ser suportados (é evidente que os homens em sua imensa maioria se apegam à vida ainda que tenham que enfrentar muitos infortúnios, como se ela contivesse em si mesma um certo encanto e doçura inerentes à própria natureza. (ARISTÓTELES. *Política*. [M. da Gama Kury]. Brasília: EDUNB, 1985)

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de L. Vallandro e G. Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1979. X. 9.

De fato, já Aristóteles estabeleceu uma conexão entre a política, o âmbito da coerção e a ética, o âmbito da virtude, na *Ética a Nicômaco*, a qual é comentada por Tomás (AQUINAS, Thomas St. *Commentary on Aristotle's "Nicomachean Ethics"*. [C.I. Litzinger]. Notre Dame: Dumb Ox Books, 1964. Comentários 2.149-2154). Finnis discute e rejeita que Aquino concorde com tal formulação, sendo mesmo possível discutir se o próprio Aristóteles sustenta tal posição, tendo em vista sua afirmação de que talvez não haja identidade entre um homem bom e um bom cidadão (ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de L. Vallandro e G. Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1979. 1130b 25-30; ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de A. C. Amaral e C. C. Gome. Vega, 1998. 1277a. Edição bilíngüe).

Seja como for, parece haver argumentação bastante a embasar a posição de Finnis, haja vista que, para Tomás, o propósito da lei humana e da lei divina é diverso. No *Tratado da lei*, o fim da lei humana é diferente daquele da lei divina. O fim da lei humana é a tranqüilidade do Estado [temporalis tranquillitas civitatis], o que é alcançado pelos efeitos externos da lei [cohibendo exteriores actus] quanto àqueles males que podem perturbar a condição de paz do Estado [quantum ad illa mala quae possunt perturbare pacificum statum civitatis]. Por outro lado, o objetivo da lei divina é levar o homem àquele fim que é a felicidade duradoura, desde que impedido por questões externas e internas (*Summa Theologiae*, I-II, q. 98).

No *Tratado da lei* ele sustenta que a lei humana se dirige à comunidade civil, que implica deveres mútuos entre os homens, os quais são reciprocamente dirigidos por atos exteriores. Essa vida pertence à justiça [pertinet ad rationem iustitiae], cuja função própria consiste em dirigir a comunidade humana [directiva communitatis humanae], por isso, a lei humana só ordena atos de justiça [non proponit praecepta nisi de actibus iustitiae] e se ordena, em

acréscimo, comandos sobre outras virtudes é somente enquanto assume a natureza da justiça [assumunt rationem iustitiae] (*Summa Theologiae*, I-II, q. 100, r. 2c). **Na citação que o próprio Tomás faz de Aristóteles, ele discute se há mesmo identidade entre as virtudes de um homem bom e de um bom cidadão.**

Finnis sustenta em sua interpretação de Tomás que aquilo que ele tem em vista com a expressão “somente enquanto assume a natureza da justiça [assumunt rationem iustitiae]” em certos casos pode ter conexão com a falta de virtude e a conduta externa que interessam à justiça, por exemplo, a falta de controle sexual tem relação com o crime de estupro, assim como a deserção tem a ver com falta de coragem (FINNIS, 1998, p. 225). Todos os objetos da virtude podem ser referidos seja ao bem privado do indivíduo, seja ao bem comum, sendo o direito ordenado para o bem comum. Por isso, embora não haja virtude cujos atos não possam ser ordenados pelo direito, a lei humana não preceitua em relação a todos os atos de todas as virtudes, *mas somente daquelas que concernem ao bem comum, seja imediatamente, seja mediatamente.*

Nesse sentido, para Finnis, apesar da completude da comunidade, o seu bem comum específico é limitado. O bem comum do Estado não incluiria, por exemplo, na sua interpretação de Tomás, o bem comum de associações como igrejas, nem o seu culto, nem bens humanos que pertencem aos indivíduos, como sua fé, ainda que possam ser bens válidos para todos ou para muitos. Tomás teria reservado o conceito de bem público para aquilo que seria intrinsecamente interpessoal e que concerniria à paz social (FINNIS, 1998, p. 226). Finnis chega a sustentar uma semelhança com o grande e simples princípio de Mill em *On liberty*, segundo o qual o governo não pode regradar o que não tem um interesse direto ou indireto para com a justiça e a paz. Evidentemente, em uma tal posição, não é claro o que significa a mencionada relação indireta da virtude à justiça comum pública (FINNIS, 1998, p. 228).

No caso citado de Mill, a posição parece bem mais clara. Para ele:

o único fim que a humanidade está autorizada, individual ou coletivamente, a interferir com a liberdade de ação de qualquer de seus membros é a autoproteção. O único fim para o qual o poder pode ser correta-

Summa Theologiae, I-II, q. 96, r. 3. Kant, na *Metafísica dos costumes*, sustenta posição diversa. Para ele, embora o direito possa ordenar atos conduzentes a todos as virtudes, os deveres éticos estão fora do alcance da coerção jurídica, por concernirem a fins.

mente exercido sobre qualquer membro de uma comunidade civilizada, contra a sua vontade, é para prevenir dano [harm] a outros. Seu próprio bem, seja físico ou moral, não é uma razão suficiente. Ele não pode corretamente ser compelido a fazer ou deixar de fazer porque seria melhor para ele fazer isso, porque o faria mais feliz, porque, na opinião de outros, seria sábio, ou correto [...]. Na parte da conduta que meramente concerne a si próprio, sua independência é, de direito, absoluta. Sobre si mesmo, sobre seu próprio corpo e mente, o indivíduo é soberano. (MILL, John Stuart. *On Liberty and Other Essays*. Coleção: Oxford World's Classics. Oxford: Oxford University Press, 1991. p. 14)

MILL, 1991, p. 91.

Portanto, *“deveres para consigo não são socialmente obrigatórios”*, de tal forma que o Estado não teria interesse legítimo em disciplinar matérias como o vício do jogo, da embriaguez, da acrasia, da vadiagem, da falta de asseio, os quais são matérias danosas somente à felicidade individual. Segue disso que “a inconveniência é algo que a sociedade pode arcar, pelo motivo do maior bem da liberdade humana” (MILL, 1991, p. 91). Por fim, sustenta Mill que “o mais forte de todos os argumentos contra a interferência pública com relação a condutas puramente pessoais é, que quando interfere, a probabilidade é que interfira erradamente e no lugar errado” (MILL, 1991, p. 92).

Ainda que se raciocine desse modo, Tomás pode ser lido defendendo que o fundamento da lei é inculcar a virtude, ou que a comunidade é algo completo, ou que a política tem um primado sobre as demais partes da filosofia moral seguindo a idéia aristotélica de que o Estado tem como objetivo tornar os cidadãos verdadeiramente bons. Assim, há que se tratar um pouco mais da virtude requerida para a paz e a ordem justa.

De fato, Aquino sustenta que o Estado pode sustentar uma moralidade pública que vá além da justiça e da paz, mas por razões de justiça e paz. O argumento avançado para tal posição é o seguinte: visto que os pais têm como objetivo a virtude na educação dos filhos, deve o Estado ajudá-los, por exemplo, proibindo o uso de drogas, coibindo a preguiça, da mesma forma como deve ajudar na alimentação, embora isso não concirna diretamente aos fins do Estado. Seja como for, não se pode descurar que a interioridade é inacessível à lei (FINNIS, 1998, p. 233).

Para fundamentar de forma mais sistemática tal linha de pensamento, há que se ter em vista a concepção de três tipos de prudência:

- uma que diz respeito ao individual;
- outra referente à vida doméstica; e, finalmente,
- aquela da política.
- Esta última não absorve, nem inclui diretamente as anteriores, contudo, ela as suplementa, auxilia e supervisiona, por isso, a justiça e a paz que os governantes têm que manter são aquelas que tomam em conta o bem-estar familiar e individual, devendo, portanto, o Estado fazer uso de tais prudências. Isso já pode ser visto em Aristóteles, que afirmava ser possível haver bom cidadão sem ser um bom homem, mas para ser um bom governante seria preciso ser bom homem, pois, além da virtude política, precisaria também daquela individual e doméstica, as quais dependem, como já visto, de virtude no sentido ético (FINNIS, 1998, p. 236-238.)
- Pode-se perguntar com relação aos escopo do Estado, por que ele não pode usar seu poder de tornar o homem virtuoso? A esse respeito Tomás afirma que, em questões que dizem respeito ao movimento interno da vontade [quae pertinent ad interiorem motum voluntatis], o homem não está sujeito a obedecer a outros seres humanos, mas só a Deus (*Summa Theologiae*, II-II, q. 104, r. 5).
- O homem não é obrigado a obedecer outros seres humanos em coisas que têm de ser feitas externamente pelo corpo. Melhor dito, em razão de todos os homens serem iguais [quia omnes homines natura sunt pares], eles não estão sujeitos a obedecer a outros homens em questões concernentes à natureza do corpo [ea quae pertinent ad naturam corporis], por exemplo, naquelas relacionadas ao sustento ou à procriação dos filhos. Assim, os servos não precisam obedecer a seus mestres, nem os filhos a seus pais no que diz respeito a casar ou permanecer solteiro (*Summa Theologiae*, II-II, q. 104, r. 5).

Nota-se que a razão que ele oferta agora para excluir tais matérias da ‘perfecta communitatis’ é a igualdade. Como se percebe, trata-se de questões que só concernem à pessoa de cada um,

de tal forma que, se o homem é livre, está em seu poder todas as questões concernentes à sua pessoa [ea quae pertinent ad suam personam], por exemplo, obrigar-se por votos a entrar em uma religião ou casar (*Summa Theologiae*, II-II, q. 88, r. 8). Pode-se dizer tratar-se do que concerne ao status mesmo da pessoa, ou seja, à liberdade, ao senhorio, à igualdade (FINNIS, 1998, p. 241).

Podem ser apontadas ainda duas razões pelas quais o Estado não pode usar de seu poder para tornar o homem virtuoso (FINNIS, 1998, p. 241-242). A primeira é que os movimentos do espírito estão fora do conhecimento do Estado, sendo, portanto, inacessíveis. A segunda é que o Estado precisa se justificar em face da igualdade e liberdade natural do ser humano, há pouco mencionadas. Isso parece implicar a afirmativa de que o caráter social do homem é mais geral do que a ligação a uma comunidade política. Certamente, sem o Estado a vida não seria boa, contudo, o Estado conserva um caráter instrumental para assegurar bens humanos que são mais básicos, como a comunidade familiar ou a religiosa, ou seja, a vida humana sem o Estado seria incompleta, pois não haveria uma proteção contra a violência, inclusive de outros Estados, *e porque não haveria um sistema estável e eqüitativo de distribuição de recursos naturais* de tal forma que no pensamento político de Tomás, por um lado, o público prevalece sobre o privado, desde que seja em função da paz e da justiça, mas, por outro lado, há bens privados que prevalecem sobre o público. Assim, torna-se possível resistir ao governo, desde que ele ultrapasse escopo limitado a que se destina (FINNIS, 1998, p. 258).

FINNIS, 1998, p. 246-247.

Nesse diapasão, o governo estaria submetido a quatro limitações: aos padrões morais, a algum tipo de eleição e rotatividade, à defesa do bem comum, ao direito da igreja (FINNIS, 2007, p. 63-65). Dessa forma, as leis podem ser injustas de vários modos, sendo contrárias ao bem humano, conduzindo incomodamente não ao bem comum, mas à cupidez e à vanglória, o que ocorre quando os legisladores ultrapassam a sua competência, ou quando impõem ônus desigual à comunidade. Tais atos são estritamente atos de violência, pois não contêm o caráter normativo de uma obrigação; não são leis [magis sunt violentiae quam leges]. No dizer de Agostinho, elas parecem leis, mas não são – ‘lex iniusta

non est lex' –, portanto, tais leis não obrigam à consciência, exceto quando para evitar escândalo e distúrbio (*Summa Theologiae*, I-II, q. 96, r. 4). Tomás não chega a dizer que a **“lex injusta non est lex”, mas sim que “non lex sed legis corruptio” [não é lei, mas uma corruptela de lei]**. Mesmo na aplicação do direito Tomás afirma: “injustum iudicium iudicium non est” [um julgamento injusto não é um julgamento] (*Summa Theologiae*, II-II, q. 70, r. 4, ad 2).

Summa Theologiae,
I-II, q. 95, r. 4.

De fato, o legislador pode errar, enganar-se, visto que algo pode ser derivado da lei natural de dois modos:

- como uma conclusão a partir das premissas. Assim, por exemplo, a proposição ‘não se deve matar’ pode ser derivada como uma conclusão da proposição ‘não se deve causar dano a outro ser humano’; e
- por determinação [determinatio] de certas generalidades.

No caso da ‘determinatio’ já não é tão simples, pois, embora a lei natural ordene, por exemplo, que o malfeitor deva ser punido, há que ser determinado se ele deve ser punido deste ou daquele modo (*Summa Theologiae*, I-II, q. 95, r. 2).

O ponto é que as leis derivadas pelo primeiro modo, embora não retiradas exclusivamente da lei natural, têm alguma força advinda também da lei natural, ao passo que aquelas derivadas pela ‘determinatio’ **não têm outra força senão aquela da lei humana [ex sola lege humana vigorem habent]**. De fato, para Tomás, algumas leis derivam sua obrigação dos ditames da própria razão. Estes são os preceitos morais. Há outros que derivam sua força não dos ditames da razão, mas de sua instituição, divina ou humana. No caso dos preceitos jurídicos, **derivam sua força de obrigação não somente da razão, mas em virtude de sua instituição** [non habeant vim obligandi ex sola ratione, sed ex institutione].

Summa Theologiae, I-II, q.
95, r. 2.

Summa Theologiae, I-II, q.
104, r. 1.

Segundo Finnis, as leis por instituição seriam moralmente indiferentes, como o estabelecimento de um limite de velocidade para veículos automotores. Contudo, pode-se pensar, no caso, também em uma razão moral, como a segurança da vida. O que haveria, então, na verdade, seriam várias opções à disposição do legislador, nenhuma em princípio repugnante à razão, o legislador teria uma latitude na escolha (FINNIS, 1998, p. 268).

Tendo-se em vista essas considerações, elas seriam compatíveis com a possibilidade de reação quando um legislador tirano ameaçasse a nossa vida, podendo até ser um efeito colateral de tal reação à morte do tirano. Se o legislador for quem abusa do poder, dever-se-ia suportá-lo pacientemente até que seja substituído. Porém, se o legislador for um usurpador, pode-se resistir a ele ir-restritamente. Segundo Finnis, ao longo de sua obra, Tomás parece ter ficado cada vez mais antipático aos tiranos de toda espécie (FINNIS, 1998, p. 289-290).

2.10 PENA DE MORTE

Segundo Finnis, a posição de Tomás é que o que é mau em si não pode ser transformado em algo bom em razão do fim a que servir como meio (FINNIS, 1998, p. 280). Tomás considera na *Summa Theologiae*, II-II, q. 64 a. 2, a objeção segundo a qual matar um homem seria um mal em si mesmo, por isso não se deveria condenar ninguém à morte. Na resposta, porém, ele afirma ser legítimo matar animais irracionais, na medida em que estão destinados ao uso humano, como o imperfeito está dirigido ao perfeito. Assim, se a saúde de todo o corpo demandar a amputação de um membro que poderia comprometer os outros, é elogiável e vantajoso extirpá-lo. Assim, da mesma forma, cada membro da comunidade é uma parte de um todo, sendo permitido matar alguém para o bem comum.

Inclusive, na réplica à objeção, pode-se ler o seguinte: pelo mal o homem aparta-se da razão e conseqüentemente decai da dignidade de sua humanidade, na medida em que é naturalmente livre e existente para si mesmo [naturaliter liber et propter seipsum existens], ficando reduzido à condição escrava das bestas [in servitute bestiarum]. Portanto, ainda que seja mau em si mesmo matar um homem enquanto ele preserva sua dignidade, poderá ser bom matar um homem que praticou o mal, assim como é bom matar os animais, pois um homem mau é pior do que um animal e mesmo mais danoso (*Summa Theologiae*, II-II, q. 64 a. 2).

Finnis anota que o argumento da equiparação aos animais prova demais, pois despe o ser humano da dignidade, privando-o, por exemplo, das liberdades morais, como a de lutar para preservar sua vida (FINNIS, 1998, p. 282).

LEITURA RECOMENDADA

AQUINO, Tomás. *Suma Teológica*. In: COSTA, R.; BONI, L. A. de. (Org.). *Filosofia Medieval*. Porto Alegre; EDIPUCRS, 2004.

GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

REFLITA SOBRE

- As duas vertentes da Escolástica, segundo Padovani e Castagnola;
- A divisão da Escolástica;
- O problema dos universais;
- O argumento ontológico;
- Como São Tomás de Aquino prova a existência de Deus;
- Como São Tomás de Aquino concebe as quatro virtudes cardeais; e
- A concepção tomista de Estado.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO DE HIPONA. *As confissões*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- _____. *A Trindade*. São Paulo: Paulus, 1995.
- ANSELMO, Santo. *Proslógio*. Os pensadores. Tradução de A. Ricci. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- AQUINAS, Thomas St. *Commentary on Aristotle's "Nicomachean Ethics"*. [C.I. Litzinger]. Notre Dame: Dumb Ox Books, 1964.
- AQUINO, Tomás de. *Seleção de textos*. 2. ed. São Paulo: Abril, 1979.
- AQUINO, Tomás. Suma Teológica. In: COSTA, R.; BONI, L. A. de. (Org.). 2ed. Porto Alegre: Est/Educs/Sulina, 1980.
- ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*. Trad. Antônio Abranches. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Ed. da UFRJ, 1992.
- _____. *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1958.
- _____. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Lisboa: Instituto Piaget, s/d.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de L. Vallandro e G. Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- _____. *Política*. Tradução de A. C. Amaral e C. C. Gome. Lisboa: Vega, 1998. Edição bilíngüe.
- _____. *Política*. Tradução de Maria da Gama Kury. Brasília: EDUNB, 1985.
- BARTH, Karl. *Credo – comentários ao Credo apostólico*. São Paulo: Novo Século, 2003.
- BÍBLIA DE ESTUDO PLENITUDE, Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2003.
- BROWN, Peter. *Santo Agostinho – uma biografia*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

- BRUN, Jean. *O neoplatonismo*. Lisboa: Edições 70, 1991.
- BULTMANN, R. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2004.
- CAMPOS, Fernando Arruda. *Tomismo hoje*. São Paulo: Loyola, 1989.
- CASSIN, Barbara. *Aristóteles e o lógos: contos da fenomenologia comum*. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 1999.
- CHATELET, François. *A filosofia medieval*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974. v. 2.
- DANIÉLOU, Jean; MARROU, Henri; AUBERT, Roger. *L'Église primitive – des origines à la fin du troisième siècle. Nouvelle Histoire de l'Église*. Paris: Éditions du Seuil, 1963.
- DESCARTES, René. *Meditações*. Tradução de J. Guinsburger e Bento Prado Júnior. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores).
- DICIONÁRIO eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa. São Paulo: Objetiva: 2001. Versão 1.0.
- DROBNER, Hubertus R. *Manual de Patrologia*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- FINNIS, John. *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*. New York: Oxford University Press, 1998.
- _____. *Direito natural em Tomás de Aquino: sua reinserção no contexto do juspositivismo analítico*. Tradução de L. Cordioli. Porto Alegre: Fabris, 2007.
- _____. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Clarendon, 1996.
- _____. Natural Law and the Ethics of Discourse. *Ratio Juris*, v.12, n. 4, p. 354-373, December 1999.
- GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

- _____. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. São Paulo: Paulus, 2007.
- GOUCHA, Moufida (Coord.). *Philosophy, a School of Freedom. Teaching Philosophy and Learning to Philosophize: Status and Prospects*. Paris: UNESCO Publishing, 2007.
- HEBECHE, L. *O escândalo de Cristo – ensaio sobre Heidegger e São Paulo*. Ijuí: Unijuí, 2005.
- JONAS, H. *La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía – de la mitología a la filosofía mística*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 2000.
- _____. *La religión gnóstica – el mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*. Madrid: Ediciones Siruela, 2003.
- KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. Tradução de J. Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.
- _____. *Crítica da razão pura*. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Abril Cultural, 1980. Tradução de Kritik der reinen Vernunft.
- _____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Ed. 70, 1988. Tradução de Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.
- KÄSEMANN, Ernst. *Perspectivas paulinas*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2003.
- LELOUP, Jean-Yves. *Os Padres gregos – um continente esquecido do pensamento ocidental*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- LUPI, João. *Orígenes: a ordem do mundo e o acaso*. Porto Alegre: Veritas, 1997. p. 479-492.
- MacINTYRE, Alasdair. *After Virtue*. 2. ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984.
- MATTHEWS, Gareth B. *Santo Agostinho – a vida e as idéias de um filósofo adiante de seu tempo*. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2007.
- MILL, John Stuart. *On Liberty and Other Essays*. Oxford: Oxford University Press, 1991. (Oxford World's Classics)

NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. Filosofia medieval. In: CHAUI, Marilena et al. *Primeira Filosofia: lições introdutórias. Sugestões para o ensino básico de Filosofia*. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986. p. 36-59.

ORÍGENES. *Contra Celso*. Tradução de Orlando dos Reis. São Paulo: Paulus, 2004.

_____. *Le Traité de Principes*. Paris: CERF, 1978. 5 v.

PADOVANI, Humberto; CASTAGNOLA, Luís. *História da filosofia*. 6. ed. São Paulo: Melhoramentos, 1964.

RATZINGER, J. *Dogma e anúncio* São Paulo: Edições Loyola, 2007.

RAWLS, John. *Justiça como equidade: uma reformulação*. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *O liberalismo político*. Tradução de D. de A. Azevedo. São Paulo: Ática, 2000.

SAFFREY, H. D. Les débuts de la théologie comme science. *Le néoplatonisme après Plotin*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2000.

TERTULIANO. *La chair du Christ*. Introdução, tradução e comentários de Jean-Pierre Mahé. Paris: Editions du Cerf, 1975. 2 v.

VÁRIOS. *Cristo na filosofia contemporânea – de Immanuel Kant a Italo Mancini*. In: ZUCAL, Silvano (Org.). São Paulo: Paulus, 2006. 2 v.

VOLPATO DUTRA, Delamar José; PERINE, Marcelo. Questões sobre o ensino de filosofia na pós-graduação. In: HENNING, Leoni Maria Padilha Henning; VOLPATO, Rosângela Aparecida (Org.). *Pesquisa, ensino e extensão no campo filosófico-educacional*. No prelo.

VOLPATO DUTRA, Delamar José. *Manual de Filosofia do Direito*. Caxias do Sul: EDUSC, 2008.

■ **ANEXOS** ■

ANEXO A: Santo Anselmo - *Proslógio*

CAPÍTULO II

QUE DEUS EXISTE VERDADEIRAMENTE

4. SI 13,1.



Então, ó Senhor, tu que nos concedestes a razão em defesa da fé, faze com que eu conheça, até quanto me é possível, que tu existes assim como acreditamos, e que és aquilo que acreditamos. Cremos, pois com firmeza, que tu és um ser do qual não é possível pensar nada maior. Ou será que um ser assim não existe porque “o insipiente disse, em seu coração: Deus não existe?”⁴ Porém, o insipiente quando eu digo: “o ser do qual não se pode pensar nada maior”, ouve o que digo e o compreende. Ora, aquilo que ele compreende se encontra em sua inteligência, ainda que possa não compreender que existe realmente. Na verdade, ter a idéia de um objeto qualquer na inteligência, e compreender que existe realmente, são coisas distintas. Um pintor, por exemplo, ao imaginar a obra que vai fazer, sem dúvida, a possui em sua inteligência; porém, nada compreende da existência real da mesma, porque ainda não a executou. Quando, ao contrário, a tiver pintado, não a possuirá apenas na mente; mas também lhe compreenderá a existência, porque já a executou. O insipiente há de convir igualmente que existe na sua inteligência “o ser do qual não se pode pensar nada maior”, porque ouve e compreende essa frase; e tudo aquilo que se compreende encontra-se na inteligência. Mas “o ser do qual não é possível ensinar nada maior” não pode existir somente na

inteligência. Se, pois, existisse apenas na inteligência, poder-se-ia pensar que há outro ser existente também na realidade; e que seria maior.⁵

Se, portanto, “o ser do qual não é possível pensar nada maior” existisse somente na inteligência, este mesmo ser, do qual não se pode pensar nada maior, tornar-se-ia o ser do qual é possível, ao contrário, pensar algo maior: o que, certamente, é absurdo. Logo, “o ser do qual não se pode pensar nada maior” existe, sem dúvida, na inteligência e na realidade.

CAPÍTULO III

QUE NÃO É POSSÍVEL PENSAR QUE DEUS NÃO EXISTE

O que acabamos de dizer é tão verdadeiro que nem é possível sequer pensar que Deus não existe.

Com efeito, pode-se pensar na existência de um ser que não admite ser pensado, como não existente. Ora, aquilo que *não pode* ser pensado como não existente, sem dúvida, é maior que aquilo que *pode* ser pensado como não existência. Por isso, “o ser do qual não é possível pensar nada maior”, se se admitisse ser pensado como não existente, ele mesmo, que é “o ser do qual não se pode pensar nada maior”, não seria “o ser do qual não é possível pensar nada maior”, o que é ilógico.

Existe, portanto, verdadeiramente “o ser do qual não é possível pensar nada maior”; e existe de tal forma, que nem sequer é admiti-lo pensá-lo como não existente. E esse ser, Ó Senhor, nosso Deus, és tu. Assim, tu existes, Ó Senhor, meu Deus, e de tal forma existes que nem é possível pensar-te não existente. E com razão. Se a mente humana conseguisse conceber algo maior que tu, a criatura elevar-se-ia acima do Criador e formularia um juízo acerca do Criador. Coisa extremamente absurda.

E, enquanto tudo, excluindo a ti, pode ser pensado como não existente, tu és o único, ao contrário, que existes realmente, entre todas as coisas, e em sumo grau. Então, por que o insipiente disse em seu coração: “Não existe Deus”, quando é tão evidente, à razão humana, que tu existes com maior certeza que todas as coisas? Justamente porque ele é insensato e carente de raciocínio.

5. As palavras de Anselmo, bastante concisas e pouco claras, encerram este sentido: uma coisa é certamente maior se pensada existente na inteligência e na realidade do que existente apenas na inteligência.

CAPÍTULO IV

QUE O INSIPIENTE DISSE EM SEU CORAÇÃO AQUILO QUE É IMPOSSÍVEL PENSAR

Mas como o insipiente pôde dizer, em seu coração, aquilo que nem sequer é possível pensar? Ou como pôde pensar aquilo em seu coração, quando “dizer no coração” nada mais é do que pensar? Se, verdadeiramente, ele disse isso em seu coração, na verdade, também, o pensou. Mas, na verdade, ele não disse isso em seu coração, porque, justamente, não podia pensá-lo. Com efeito, pode-se pensar, ou dizer no coração, uma coisa de duas maneiras: pensando na palavra que expressa a coisa, ou compreendendo a própria coisa. No primeiro sentido, é possível pensar que Deus não existe’ no seu mundo, não. Quem, por exemplo, compreende o que são a água e o fogo, sem dúvida: não pode pensar que os dois elementos sejam realmente a mesma coisa. Entretanto, se pensar apenas nas palavras *água* e *fogo*, pode imaginar as duas coisas como idênticas. Assim, quem compreende o que Deus é, certamente, não pode pensar que ele não existe, mas o poderia, se repetisse na mente apenas a palavra *Deus*, sem atribuir-lhe nenhum significado, ou significando coisa completamente diferente.

Deus, porém, é “o ser do qual não é possível pensar nada maior”, e quem compreende bem isso sem dúvida compreende, também, que Deus é um ser que não pode encontrar-se no pensamento. Quem, portanto, compreende que Deus é assim, não consegue sequer imaginar que ele não exista.

Obrigado, meu Deus. Agradeço-te, meu Deus, por ter-me permitido ver, iluminado por ti, com a luz da razão, aquilo em que, antes, acreditava pelo dom da fé que me deste. Assim, agora, encontro-me na condição em que, ainda que não quisesse crer na tua existência, seria obrigado a admitir racionalmente que tu existes.

CAPÍTULO V

QUE DEUS É TUDO AQUILO QUE É MELHOR QUE EXISTA DO QUE NÃO EXISTA, E QUE É O ÚNICO EXISTENTE POR SI MESMO, TENDO FEITO TODAS AS OUTRAS COISAS DO NADA

Portanto, o que és tu, ó Senhor, Deus meu, tu de quem não é possível pensar nada maior? Mas, quem poderia ser, senão aquele

que supremo entre todas as coisas, único existente por si mesmo – criou tudo do nada?

Com efeito, o que não é tudo isso é inferior àquilo que o pensamento pode compreender no seu mais alto grau. Mas isto não pode ser pensado de ti.

Que tipo de bem poderia faltar, então, ao bem supremo, donde deriva toda espécie de bem? És, portanto, justo, verdadeiro, feliz e tudo aquilo que é melhor que exista do que não exista. De fato, é melhor ser justo do que não ser justo, ser feliz do que não ser feliz.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

ANSELMO, Santo. *Proslógio*. Os pensadores. Tradução de A. Ricci. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

ANEXO B: Descartes - *Meditações*

Como, por exemplo, quando imagino um triângulo, ainda que não haja talvez em nenhum lugar do mundo, fora de meu pensamento, uma tal figura, e que nunca tenha havido alguma, não deixa, entretanto, de haver uma certa natureza ou forma, ou essência determinada, dessa figura, a qual é imutável e eterna, que eu não inventei absolutamente e que não depende, de maneira alguma, de meu espírito; como parece, pelo fato de que se pode demonstrar diversas propriedades desse triângulo, a saber, que os três ângulos são iguais a dois retos, que o maior ângulo e oposto ao maior lado e outras semelhantes, as quais agora, quer queira, quer não, reconheço mui claramente e mui evidentemente estarem nele, ainda que não tenha antes pensado nisto de maneira alguma, quando imaginei pela primeira vez um triângulo; e, portanto, não se pode dizer que eu as tenha fingido e inventado.

6. E aqui só posso me objetar que talvez essa idéia de triângulo tenha vindo ao meu espírito por intermédio de meus sentidos, porque vi algumas vezes corpos de figura triangular; pois posso formar em meu espírito uma infinidade de outras figuras, a cujo respeito não se pode alimentar a menor suspeita de que jamais tenham caído sob os sentidos e não deixo, todavia, de poder demonstrar diversas propriedades relativas à sua natureza, bem como à do triângulo: as quais devem ser certamente todas verdadeiras, visto que as concebo claramente¹³⁴. E, portanto, elas são alguma coisa e não um puro nada; pois é muito evidente que tudo

134. As idéias das essências matemáticas não são, portanto, simuladas nem provenientes do sensível (§ 6) Cf. 543. Enquanto idéias claras e distintas, correspondem, pois a *algo*.

O que é verdadeiro é alguma coisa e já demonstrei amplamente acima que todas as coisas que conheço clara e distintamente são verdadeiras. E, conquanto não o tivesse demonstrado, todavia a natureza de meu espírito é tal que não me poderia impedir de julgá-las verdadeiras enquanto as concebo clara e distintamente¹³⁵. E me recordo de que, mesmo quando estava ainda fortemente ligado aos objetos dos sentidos, tivera entre as mais constantes verdades aquelas que eu concebia clara e distintamente no que diz respeito às figuras, aos números e às outras coisas que pertencem à Aritmética e à Geometria.

7. Ora, agora¹³⁶, se do simples fato de que posso tirar de meu pensamento a idéia de alguma coisa segue-se que tudo quanto reconheço pertencer clara e distintamente a esta coisa pertence-lhe de fato, não posso tirar disto um argumento, uma prova, demonstrativa da existência de Deus? E certo que não encontro menos¹³⁷ em mim sua idéia, isto é, a idéia de um ser soberanamente perfeito, do que a idéia de qualquer figura ou de qualquer número que seja. E não conheço menos clara e distintamente que uma existência atual e eterna pertence à sua natureza do que conheço que tudo quanto posso demonstrar de qualquer figura ou de qualquer número pertence verdadeiramente à natureza dessa figura ou desse número. E, portanto, ainda que tudo o que concluí nas Meditações anteriores não fosse de modo algum verdadeiro, a existência de Deus deve apresentar-se em meu espírito ao menos como tão certa quanto considerarei até agora todas as verdades das Matemáticas, que se referem apenas aos números e às figuras¹³⁸: embora, na verdade, isto não pareça de início inteiramente manifesto e se afigure ter alguma aparência de sofisma. Pois, estando habituado em todas as outras coisas a fazer distinção entre a existência e a essência, persuado-me facilmente de que a existência pode ser separada da essência de Deus e de que, assim, é possível conceber Deus como não existindo atualmente. Mas, não obstante, quando penso nisso com maior atenção, verifico claramente que a existência não pode ser separada da essência de Deus, tanto quanto da essência de um triângulo retilíneo não pode ser separada a grandeza de seus três ângulos iguais a dois retos ou, da idéia de uma montanha, a idéia de um vale; de sorte que não

• 135. Retorno ao plano da “natureza” – o da Meditação Primeira –, onde me é impossível duvidar *de fato* de uma verdade matemática quando ela se me apresenta atualmente.

• 136. “Agora” = depois que estamos metafisicamente certos do valor objetivo das idéias claras e distintas.

• 137. Notar a partir daí os “não... menos” e “ao menos”: a existência de Deus, legível em sua essência, não é *menos* certa do que as verdades matemáticas, mas tampouco o é mais. Devemos colocá-las no mesmo plano que essas verdades essenciais que a dúvida natural não conseguia abalar.

• 138. Há uma certeza da existência de Deus que é do mesmo tipo que a certeza espontânea e ingênua que se atribui às verdades matemáticas. É esta certeza que ora podemos validar, assim como validamos a certeza matemática: em nome do princípio do valor objetivo das idéias claras e distintas. Por isso, a “prova ontológica” situa-se em plano diverso do das duas outras provas (o fato de se encontrar em outra Meditação basta para indicá-lo) e é dependente em relação a elas na ordem das razões metafísicas.

139. Sobre a imagem da montanha e do vale: "Não temos nenhuma outra razão para assegurar que não haja absolutamente montanha sem vale, exceto que vemos ser impossível completar suas idéias quando os consideramos um sem o outro, embora possamos, por abstração, ter a idéia de uma montanha ou de um lugar pelo qual subimos de baixo para cima sem considerar que se possa descer por aí mesmo de cima para baixo". (A Gibieuf, 19 de janeiro de 1642). Primeira objeção possível a esta nova prova da existência de Deus: posso conceber Deus como não existente? Resposta: a idéia da essência de Deus é inseparável de sua existência assim como "em todas as outras coisas".

140. Segunda objeção possível: não se tratará somente de uma existência em idéia no meu pensamento? Resposta: em minha idéia de Deus, eu percebo a ligação da existência com a essência como uma relação de essência necessária que se *impõe* ao meu espírito.

sinto menos repugnância em conceber um Deus (isto é, um ser soberanamente perfeito) ao qual falte existência (isto é, ao qual falte alguma perfeição), do que em conceber uma montanha que não tenha vale¹³⁹.

8. Mas, ainda que, com efeito, eu não possa conceber um Deus sem existência, tanto quanto uma montanha sem vale, todavia, como do simples fato de eu conceber uma montanha com vale não se segue que haja qualquer montanha no mundo, do mesmo modo, embora eu conceba Deus com existência, parece não decorrer daí que haja algum Deus existente: pois meu pensamento não impõe necessidade alguma às coisas; e como só depende de mim o imaginar um cavalo alado, ainda que não haja nenhum que disponha de asas, assim eu poderia, talvez, atribuir existência a Deus, ainda que não houvesse Deus algum existente¹⁴⁰. Mas não é assim, é que aqui há um sofisma escondido sob a aparência desta objeção: pois pelo fato de que não posso conceber uma montanha sem vale não se segue que haja montanha alguma nem vale algum, mas somente que a montanha e o vale, quer existam quer não, não podem, de maneira alguma, ser separados um do outro; ao passo que, do simples fato de eu não poder conceber Deus sem existência, segue-se que a existência lhe é inseparável, e, portanto, que existe verdadeiramente: não que meu pensamento possa fazer que isso seja assim, e que imponha às coisas qualquer necessidade; mas, ao contrário, porque a necessidade da própria coisa, a saber, da existência de Deus, determina meu pensamento a concebê-lo dessa maneira. Pois não está em minha liberdade conceber um Deus sem existência (isto é, um ser soberanamente perfeito sem uma soberana perfeição), como me é dada a liberdade de imaginarum cavalo sem asas ou com asas.

9. E não se deve dizer aqui que é, na verdade, necessário eu confessar que Deus existe após ter suposto que ele possui todas as sortes de perfeições, posto que a existência é uma delas, mas que, com efeito, minha primeira suposição não era necessária; da mesma maneira que não é necessário pensar que todas as figuras de quatro lados podem inscrever-se no círculo, mas que, supondo que tenho este pensamento, sou obrigado a confessar que o rombóide pode inscrever-se no círculo, já que é uma figura de quatro lados;

e, assim, serei obrigado a confessar uma coisa falsa¹⁴¹. Não se deve, digo, alegar isto: pois, ainda que não seja necessário que eu incida jamais em algum pensamento de Deus, todas as vezes, no entanto, que me ocorrer pensar em um ser primeiro e soberano, e tirar, por assim dizer, sua idéia do tesouro de meu espírito, é necessário que eu lhe atribua todas as espécies de perfeição, embora eu não chegue a enumerá-las todas e a aplicar minha atenção a cada uma delas em particular. E esta necessidade é suficiente para me fazer concluir (depois que reconheci ser a existência uma perfeição¹⁴², que este ser primeiro e soberano existe verdadeiramente: do mesmo modo que não é necessário que jamais eu imagine triângulo algum; mas todas as vezes que quero considerar uma figura retilínea composta somente de três ângulos é absolutamente necessário que eu lhe atribua todas as coisas que servem para concluir que seus três ângulos não são maiores do que dois retos, ainda que talvez não considere então isto em particular. Mas quando examino que figuras são capazes de ser inscritas no círculo, não é de maneira alguma necessário que eu pense que todas as figuras de quatro lados se encontram neste rol; pelo contrário, nem mesmo posso fingir que isso ocorra enquanto eu nada quiser receber em meu pensamento que não possa conceber clara e distintamente. E, por conseguinte, há uma grande diferença entre as falsas suposições, como essa, e as verdadeiras idéias que nasceram comigo e, dentre as quais, a primeira e principal é a de Deus.

10. Pois, com efeito, reconheço de muitas maneiras que esta idéia não é de modo algum algo fingido ou inventado, que dependa somente de meu pensamento, mas que é a imagem de uma natureza verdadeira e imutável. Primeiramente, porque eu nada poderia conceber, exceto Deus só, a cuja essência a existência pertence com necessidade. E, em seguida, também, porque não me é possível conceber dois ou muitos deuses da mesma maneira. E, posto que há um agora que existe, vejo claramente que é necessário que ele tenha existido anteriormente por toda a eternidade e que exista eternamente para o futuro. E, enfim, porque conheço uma infinidade de outras coisas em Deus, das quais nada posso diminuir nem mudar.

• 141. Terceira objeção
 • possível: concedendo a
 • Deus todas as perfeições,
 • não teria partido de uma
 • falsa suposição que tornaria
 • minha conclusão caduca?
 • Resposta: esta suposição
 • não é gratuita; ela se limita a
 • tornar explícito o conteúdo
 • mesmo da essência de
 • Deus, tal como esta se acha
 • presente em meu espírito. Do
 • mesmo modo: “Se eu penso
 • em um triângulo, *então*
 • penso em uma figura onde
 • a soma dos ângulos é igual a
 • dois retos”.

• 142. Este pressuposto é que
 • será recusado por Kant em
 • sua crítica à prova ontológica:
 • a existência não é uma
 • perfeição que pertença ao
 • conceito. Cumpre, todavia,
 • observar que Descartes não
 • tira a existência de Deus
 • da idéia que eu tenho dele.
 • Depois de estabelecer que a
 • idéia de Deus corresponde
 • a uma essência, mostra que,
 • estando eu atento a *esta*
 • *essência* (já não se trata da
 • idéia como representação
 • da essência), percebo nela
 • necessariamente a existência.

11. De resto, de qualquer prova e argumento que eu me sirva, cumpre sempre retomar a este ponto, isto é, que são somente as coisas que concebo clara e distintamente que têm a força de me persuadir inteiramente.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

DESCARTES, René. *Meditações*. Tradução de J. Guinsburger e Bentro Prado Júnior. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores).

ANEXO C: Kant - *Crítica da Razão Pura*

Se ao contrário confessais, como com justiça tem que o fazer todo ente racional, que toda proposição existencial é sintética, como quereis pois afirmar que o predicado da existência pode ser supresso sem contradição? Esta prerrogativa convém propriamente apenas à proposição analítica, cujo caráter se funda precisamente nisso.

626

Na verdade, sem rodeio algum mediante uma determinação exata do conceito de existência eu esperaria reduzir a nada essa argúcia sutil se não tivesse descoberto que a ilusão de confundir um predicado lógico com um real (isto é, da determinação de uma coisa) recusa quase todo o ensinamento. Ao *predicado lógico* pode servir tudo o que se quiser, até o sujeito pode ser predicado de si mesmo, pois a lógica abstrai-se de todo o conteúdo. Mas a determinação é um predicado acrescido ao conceito do sujeito e o amplia. Portanto, não tem que estar já contida nele.

Ser evidentemente não é um predicado real, isto é, um conceito de qualquer coisa que possa ser acrescido ao conceito de outra coisa. É simplesmente a posição de uma coisa, ou de certas determinações em si mesmas. No uso lógico, é unicamente a cópula de um juízo. A proposição: *Deus é onipotente*, contém dois conceitos que possuem os seus objetos: Deus e onipotência. De mais a mais, a partícula não é ainda um pedaço daquilo, mas só aquilo que opõe o predicado *com referência* ao sujeito. Ora, se tomo o sujeito (Deus) junto com todos os seus predicados (entre os quais se inclui tam-

627

bém a onipotência) e digo que *Deus é* ou que há um Deus, então não ponho um predicado novo para o conceito de Deus, mas apenas o sujeito em si mesmo com todos os seus predicados, e na verdade ponho o *objeto* em referência ao meu conceito. Ambos têm que conter exatamente a mesma coisa, e por isso ao conceito, que expressa meramente a possibilidade, não pode ser acrescido mais nada pelo fato de eu pensar o seu objeto como absolutamente dado (mediante a expressão: ele é). E assim o real nada mais contém que o simplesmente possível. Com táleres reais nada mais contém que cem táleres possíveis. Com efeito, visto que estes significam o conceito, aqueles porém o objeto e a sua posição em si mesma, no caso de este conter mais que aquele o meu conceito não representaria o objeto inteiro, e, por conseguinte, também não seria o seu conceito adequado. Mas para o estado das minhas posses há mais em cem táleres reais que no simples conceito deles (isto é, na sua possibilidade). Com efeito, na realidade o objeto não está apenas contido analiticamente no meu conceito, mas é acrescentado sinteticamente ao meu conceito (que é uma determinação do meu estado) sem que mediante esse ser fora do meu conceito os próprios cem táleres pensados sejam aumentados um pouco sequer.

628

Portanto, quando penso uma coisa, seja mediante que ou quantos predicados for (mesmo na determinação completa), o fato de eu ainda acrescentar que essa coisa é não acrescenta nem um pouquinho à coisa. Do contrário, nela existiria não precisamente o mesmo tanto, porém mais do que eu pensara no conceito, e eu não poderia dizer que existe precisamente o objeto do meu conceito. Se numa coisa chego a pensar toda a realidade com exceção de uma só, então do fato de eu dizer que uma tal coisa defeituosa existe resulta que a realidade em falta não é acrescentada, mas que existe precisamente enquanto portadora da mesma falta com que a pensei; do contrário, existiria algo diverso do que pensei. Ora, se penso um ente como a realidade suprema (sem defeito), então permanece ainda sempre a questão se ele existe ou não. Com efeito, se bem que no meu conceito do possível conteúdo real de uma coisa em geral não falte nada, entretanto na relação com o estado total do meu pensamento falta algo, ou seja, que o conhecimento daquele objeto também seja possível a posteriori. E aqui se manifesta também a causa da dificuldade atual. Se se tratasse de um

objeto dos sentidos, eu não confundiria a existência da coisa com o seu simples conceito. Com efeito, através do conceito o objeto é pensado como adequado somente às condições universais de uma experiência empírica possível; através da existência, porém, é pensado como contido no contexto da experiência total; mas se o conceito do objeto não é nem um pouco aumentado pela conexão com o conteúdo a experiência total, mediante este o nosso pensamento não obstante obtém uma percepção possível a mais. Ao contrário, se quisermos pensar a existência unicamente através da categoria pura, então não constitui milagre algum o fato de não podermos indicar nenhuma nota que a distinga da simples possibilidade.

629

Nosso conceito de um objeto pode pois conter o que e o quanto quiser, mas para conferir-lhe a existência precisamos de qualquer maneira sair dele. Com os objetos dos sentidos, isto acontece mediante a interconexão com qualquer uma das minhas percepções segundo leis empíricas. Mas para conhecer a existência dos objetos do pensamento puro, não há meio algum, pois teria que ser conhecida totalmente a priori, ao passo que nossa consciência de toda a existência (quer imediatamente através de percepção ou através de inferências que conectam algo à percepção) pertence total e inteiramente à unidade da experiência; é claro que uma existência fora deste campo não pode absolutamente ser declarada impossível, mas é uma pressuposição que não podemos justificar mediante coisa alguma.

O conceito de um ente supremo é uma idéia útil sob muitos pontos de vista.

Mas pelo fato de ser simplesmente idéia, é por si só totalmente incapaz de ampliar o nosso conhecimento com respeito ao que existe. Não consegue sequer instruir-nos acerca da possibilidade de uma pluralidade de coisas. Claro que não se pode negar a um tal conceito o caráter analítico da possibilidade, que consiste no fato de simples posições (realidades; não gerarem contradição alguma. Todavia, a conexão de todas as propriedades reais numa coisa constitui uma síntese sobre cuja possibilidade não podemos julgar a priori, pois as realidades não nos são especificamente dadas; e mesmo que isto acontecesse, de modo algum se verificaria aí um juízo, porque a nota da possibilidade de conhecimentos sinté-

630

ticos tem sempre que ser procurada só na experiência, à qual, porém, não pode pertencer o objeto de uma idéia. Em virtude disso, o renomado Leibniz nem de longe teve o êxito de que se vangloriou, ou seja, de pretender conhecer a priori a possibilidade de um ente tão sublime.

Todo o esforço e trabalho empregados no tão célebre argumento ontológico (cartesiano) com respeito à existência de Deus a partir de conceitos foram portanto perdidos, e um homem tornar-se-ia mais rico de conhecimentos com base em simples idéias tampouco quanto um negociante enriqueceria se, para melhorar o seu estado, quisesse ajuntar alguns zeros ao seu dinheiro em caixa.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Abril Cultural, 1980. Tradução de Kritik der reinen Vernunft.

ANEXO D: Bacon

XXXV

Disse Bórgia, da expedição dos franceses à Itália, que vieram com o giz nas mãos para marcar os seus alojamentos, e não com armas para forçar passagem. Nosso propósito é semelhante: que a nossa doutrina se insinue nos espíritos idôneos e capazes. Não fazemos uso da refutação quando dissentimos a respeito dos princípios, dos próprios conceitos e formas da demonstração.

XXXVI

Resta-nos um único e simples método, para alcançar os nossos intentos: levar os homens aos próprios fatos particulares e às suas séries e ordens, a fim de que eles, por si mesmos, se sintam obrigados a renunciar às suas noções e comecem a habituar-se ao trato direto das coisas.

XXXVII

Coincidem, até certo ponto, em seu início, o nosso e o método daqueles que usaram da *acatalepsia*. Mas nos pontos de chegada, imensa distância nos separa e opõe. Aqueles, com efeito, afirmaram cabalmente que nada pode ser conhecido. De nossa parte, dizemos que não se pode conhecer muito acerca da natureza, com auxílio dos procedimentos ora em uso. E, indo mais longe, eles destroem a autoridade dos sentidos e do intelecto, enquanto que nós, ao contrário, lhes inventamos e subministramos auxílios.

XXXVIII

Os ídolos e noções falsas que ora ocupam o intelecto humano e nele se acham implantados não somente o obstruem a ponto de ser difícil o acesso da verdade, como, mesmo depois de seu pórtico logrado e descerrado, poderão ressurgir como obstáculo à própria instauração das ciências, a não ser que os homens, já precavidos contra eles, se cuidem o mais que possam.

XXXIX

São de quatro gêneros os ídolos que bloqueiam a mente humana. Para melhor apresentá-los, lhes assinamos nomes, a saber: *Ídolos da Tribo; Ídolos da Caverna; Ídolos do Foro e Ídolos do Teatro*.⁹

9. Original: *Idola Tribus, Idola Specus, Idola Fori e Idola Theatri*.

XL

A formação de noções e axiomas pela verdadeira indução é, sem dúvida, o remédio apropriado para afastar e repelir os ídolos. Será, contudo, de grande préstimo indicar no que consistem, posto que a doutrina dos ídolos tem a ver com a interpretação da natureza o mesmo que a doutrina dos elencos sofisticos com a dialética vulgar.

XLI

Os *ídolos da tribo* estão fundados na própria natureza humana, na própria tribo ou espécie humana. É falsa a asserção de que os sentidos do homem são a medida das coisas. Muito ao contrário, todas as percepções, tanto dos sentidos como da mente, guardam analogia com a natureza humana e não com o universo. O intelecto humano é semelhante a um espelho que reflete desigualmente os raios das coisas e, dessa forma, as distorce e corrompe.

XLII

Os ídolos da caverna¹⁰ são os dos homens enquanto indivíduos. Pois, cada um - além das aberrações próprias da natureza humana em geral - tem uma caverna ou uma cova que intercepta e corrompe a luz da natureza: seja devido à natureza própria e singular de cada um; seja devido à educação ou conversação com os ou-

10. A expressão tem origem no conhecido *Mito da Caverna*, da República de Platão. A correlação é metafórica, de vez que o sentido preciso é diferente.

tros; seja pela leitura dos livros ou pela autoridade daqueles que se respeitam e admiram; seja pela diferença de impressões, segundo ocorram em ânimo preocupado e predisposto ou em ânimo equânime e tranqüilo; de tal forma que o espírito humano – tal como se acha disposto em cada um – é coisa vária, sujeita a múltiplas perturbações, e até certo ponto sujeita ao acaso. Por isso, bem proclamou Heráclito¹¹ que os homens buscam em seus pequenos mundos e não no grande ou universal.

XLIII

Há também os ídolos provenientes, de certa forma, do intercuro e da associação recíproca dos indivíduos do gênero humano entre si, a que chamamos de *ídolos do foro* devido ao comércio e consórcio entre os homens. Com efeito, os homens se associam graças ao discurso,¹² e as palavras são cunhadas pelo vulgo. E as palavras, impostas de maneira imprópria e inepta, bloqueiam espantosamente o intelecto. Nem as definições, nem as explicações com que os homens doutos se munem e se defendem, em certos domínios, restituem as coisas ao seu lugar. Ao contrário, as palavras forçam o intelecto e o perturbam por completo. E os homens são, assim, arrastados a inúmeras e inúteis controvérsias e fantasias.

XLIV

Há, por fim, ídolos que imigraram para o espírito dos homens por meio das diversas doutrinas filosóficas e também pelas regras viciosas da demonstração. São os *ídolos do teatro*: por parecer que as filosofias adotadas ou inventadas são outras tantas fábulas, produzidas e representadas, que figuram mundos fictícios e teatrais. Não nos referimos apenas às que ora existem ou às filosofias e seitas dos antigos. Inúmeras fábulas do mesmo teor se podem reunir e compor, porque as causas dos erros mais diversos são quase sempre as mesmas. Ademais, não pensamos apenas nos sistemas filosóficos, na sua universalidade, mas também nos numerosos princípios e axiomas das ciências que entraram em vigor, mercê da tradição, da credulidade e da negligência. Contudo falaremos de forma mais ampla e precisa de cada gênero de ídolo, para que o intelecto humano esteja acautelado.

11. Heráclito, fragmento (n.o de Diels): “Por isso nos convém que se siga a universal (razão, logos), quer dizer, a (razão) comum: uma vez que o universal é o comum. Mas, embora essa razão seja universal, a maioria vive como se tivesse uma inteligência absolutamente pessoal”.

12. Original: sermones.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

BACON, Francis. *Coleção “Os Pensadores”*. Trad. de José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Nova Cultural, 1988.