

# **Pesquisadores Cemoroc - volume II**

**Roberto C. G. Castro & Jonathas Ramos de Castro**

(estudos sobre Josef Pieper e Filosofia Antiga em revistas do Cemoroc)

**Org.: Jean Lauand**



**Edições Cemoroc**

(celebrando os XXV anos das publicações do Centro de  
Estudos Medievais Oriente & Ocidente - Feusp)

2022

Copyright © 2022 dos autores  
Todos os direitos reservados.

1a. edição 2022

### **Conselho Editorial dos livros do Cemoroc**

#### **Diretores:**

Jean Lauand (Feusp)  
Paulo Ferreira da Cunha (Univ. do Porto)  
Sylvio R. G. Horta (FFLCH-USP)

#### **Membros:**

Aida Hanania (FFLCH-USP)  
Chie Hirose (Pós-Doutora Feusp)  
Enric Mallorquí-Ruscalleda (Indiana University-Purdue University Indianapolis)  
Gabriel Perissé (Pós-Doutor Unicamp)  
Lydia H. Rodriguez (Indiana Univ. of Pennsylvania)  
María de la Concepción P. Valverde (FFLCH-USP)  
Maria de Lourdes Ramos da Silva (Feusp)  
Nádia Wacila H. Vianna (Fea-USP)  
Pedro G. Ghirardi (FFLCH-USP)  
Pere Villalba (Univ. Autònoma de Barcelona)  
Roberto C. G. Castro (Pós-Doutor Feusp)  
Rui Josgrilberg (Dr. Univ. Strasbourg)  
Sílvia M. Gasparian Colello (Feusp)  
Terezinha Oliveira (Uem)  
Vitor Chaves de Souza (UFPB)

Dados internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
(Câmara Brasileira de Livro, SP, Brasil).

---

Lauand, Jean (org.); Castro, Roberto C. G.; Castro, Jonathas R.  
*Pesquisadores Cemoroc - vol. II: R.C.G. Castro & J. R. Castro*; São Paulo: Cemoroc, 2022

ISBN 978-65-00-51768-2

1. Filosofia 2. Antropologia Filosófica 3. Filosofia Antiga I. Título

---

Todos os direitos desta edição reservados ao CEMOROC  
<http://www2.fe.usp.br/%7Ecemoroc/>

## SUMÁRIO

<b>Apresentação</b> .....	05
<b>Justiça e direitos humanos segundo Josef Pieper</b>	
<i>Roberto C. G. Castro</i> .....	07
<b>Educação para a virtude – O <i>Tratado sobre a Prudência</i>, de Josef Pieper</b>	
<i>Roberto C. G. Castro</i> .....	17
<b>Os limites do conhecimento do real, segundo Josef Pieper</b>	
<i>Roberto C. G. Castro</i> .....	25
<b>Criação e natureza humana segundo Josef Pieper</b>	
<i>Roberto C. G. Castro</i> .....	35
<b>A atualidade de <i>Wahrheit der Dinge</i>, de Josef Pieper</b>	
<i>Roberto C. G. Castro</i> .....	43
<b><i>Rex non moritur</i>: a soberania na sociedade em rede</b>	
<i>Jonathas Ramos de Castro</i> .....	51
<b>Educação e Filosofia Antiga em Michel de Montaigne: o Ensaio XXVI do Livro I de <i>Os Ensaios</i></b>	
<i>Jonathas Ramos de Castro</i> .....	59
<b>Jerônimo: o monge, o erudito e o tradutor</b>	
<i>Jonathas Ramos de Castro</i> .....	67
<b>Óptica geométrica e teofania em Platão (Prim. Alc., 132d-133b)</b>	
<i>Jonathas Ramos de Castro</i> .....	77
<b>Poder e direito na Idade Média e na modernidade: um estudo comparado</b>	
<i>Jonathas Ramos de Castro</i> .....	89

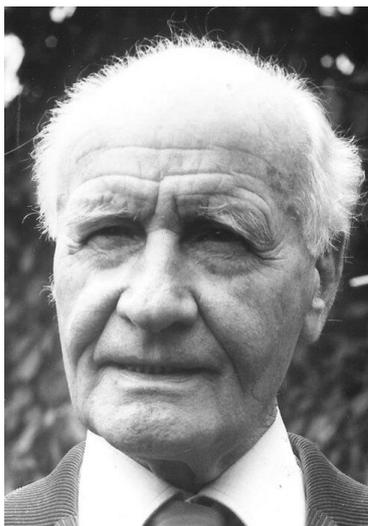


## Apresentação

Como parte das celebrações dos 25 anos das revistas do Cemoroc – Centro de Estudos Medievais Oriente & Ocidente da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo e seus 300 volumes publicados, que se cumprem em 2022, publicamos a presente obra, segundo volume de uma série que pretende apresentar alguns dos mais recentes estudos de nossos pesquisadores, neste caso: Roberto Carlos Gomes de Castro e Jonathas Ramos de Castro.

Os dois pesquisadores contemplados nesta segunda edição da série *Pesquisadores Cemoroc* têm uma longa trajetória de estudos ligados às ciências humanas.

Roberto Carlos Gomes de Castro é formado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), onde fez mestrado, doutorado e pós-doutorado em Filosofia da Educação. É autor de livros e artigos que abordam com originalidade e profundidade temas relacionados a teologia, filosofia e educação. Uma dessas obras é o livro *Negatividade e participação – A influência do Pseudo Dionísio Areopagita em Tomás de Aquino* (Factash, 2011), que traz para o debate contemporâneo conceitos que, embora hoje esquecidos, abrem novas perspectivas para o pensamento teológico e filosófico. Roberto Castro é um dos destacados pesquisadores que se dedicam, no Brasil, a pesquisar e divulgar a obra do filósofo alemão Josef Pieper (1904-1997) – também uma fonte de novas abordagens em teologia e filosofia. Seu pós-doutorado na Feusp incluiu um fecundo estágio na Theologische Fakultät Paderborn, a convite de seu reitor, o Dr. Berthold Wald, o principal continuador do pensamento de Pieper e por ele nomeado como administrador de sua obra. Esse estágio em Paderborn, enriqueceu sobremaneira o acervo pieperiano do Cemoroc, propiciando-nos muitos artigos do Dr. Wald e de outros especialistas.



Josef Pieper

Os cinco artigos de sua autoria publicados neste volume são uma amostra do seu empenho em tornar as ideias de Pieper mais conhecidas no Brasil.

Jonathas Ramos de Castro é pesquisador, advogado, professor e tradutor. Formado em Direito pela Universidade Presbiteriana Mackenzie, com mestrado e doutorado em Filosofia do Direito pela Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, é autor de *O juiz nu – A morte e a justiça em Platão e na tradição platônica* (Dialética, 2022), uma profunda, original e brilhante crítica ao direito atual com base nas ideias do filósofo grego. Em razão do brilhantismo que sempre demonstrou, ele é responsável por uma exceção nas revistas do Cemoroc, que publicam exclusivamente textos de autores com título mínimo de doutor. Apesar disso, por mérito próprio, Jonathas Ramos de Castro começou a publicar artigos nessas revistas ainda quando estava fazendo o mestrado, o que revela a qualidade do seu pensamento, sua percepção ampla da filosofia, sua evidente vocação para a pesquisa e sua rara capacidade para a escrita científica clara, objetiva e profunda – talentos que se podem facilmente constatar através da leitura dos cinco artigos de sua autoria publicados nesta edição de *Pesquisadores Cemoroc*.

Para o Cemoroc, é uma honra contar com a participação de pesquisadores como Roberto Carlos Gomes de Castro e Jonathas Ramos de Castro. Esta edição de *Pesquisadores Cemoroc* é um justo reconhecimento das profícuas contribuições que esses dois notáveis pensadores dão para o pensamento e a cultura brasileira.

Jean Lauand (org.)  
setembro de 2022

## Justiça e direitos humanos segundo Josef Pieper

Roberto C. G. Castro

**Resumo:** Este artigo traz comentários ao ensaio *Über die Gerechtigkeit* (*Sobre a justiça*), do filósofo alemão Josef Pieper (1904-1997), seguidos da tradução, direta do original alemão, da primeira parte desse ensaio. Escrito em 1953, *Über die Gerechtigkeit* mostra que o ser humano possui direitos inalienáveis em razão de sua natureza e que ser justo consiste em garantir ao outro esses direitos.

**Palavras Chave:** Josef Pieper – Justiça – Virtudes – Direitos Humanos – Direito Natural.

**Abstract:** This paper brings comments on the essay *Über die Gerechtigkeit* (*On Justice*), by german philosopher Josef Pieper (1904-1997), followed by the translation from German original text of the first part of this essay. Written in 1953, *Über die Gerechtigkeit* shows human being has inviolable rights because of his nature and practicing justice means to ensure these rights to the other.

**Keywords:** Josef Pieper – Justice – Virtues – Human Rights – Natural Law.

No dia 10 de dezembro de 2018, a Declaração Universal dos Direitos Humanos completou 70 anos. Foi no dia 10 de dezembro de 1948 que a Organização das Nações Unidas (ONU) adotou esse documento fundamental na luta contra qualquer forma de tirania e a favor das garantias do indivíduo em todos os lugares do mundo.

É interessante perceber que a Declaração Universal dos Direitos Humanos concebe o ser humano como um ente dotado de direitos inalienáveis, inseparáveis dele. Já no seu preâmbulo, ela cita a “dignidade inerente” a todos os membros da “família humana”, destaca os seus “direitos iguais e inalienáveis” e se refere aos “direitos e liberdades fundamentais do ser humano”. E, no artigo 1º, reza que “todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos”.

Ou seja, a Declaração Universal dos Direitos Humanos considera que o ser humano possui algo que lhe é inerente, que nasce com ele, algo que ele possui inalienavelmente e que, portanto, tem que ser garantido, preservado, algo que não pode ser violado, retirado, arruinado.

Entretanto, a Declaração não nos dá uma justificativa por que os direitos humanos têm que ser assegurados, exceto o fato de que se trata de seres humanos. A única justificativa expressa no documento para o fato de que os direitos humanos têm que ser assegurados é que nós somos seres humanos.

É um grande passo, uma grande conquista, um reconhecimento necessário e extraordinário, mas talvez não seja suficiente. Por que o fato de sermos seres humanos já faz com que eu tenha que respeitar o direito do outro? O que faz com que ser humano signifique implicitamente ter direitos?

O sofista Hípias, na Grécia antiga, tinha essa mesma visão sobre o homem. Para ele, bastava ter rosto humano para que alguém tivesse que ser respeitado como ser humano. Mas sabemos que o discurso dos sofistas era superficial, carente de fundamentação, sem base concreta – o que não pode acontecer hoje com uma questão tão importante como os direitos humanos.

Alguém poderia se opor a essa ideia. Ou melhor, os totalitários efetivamente se opõem a ela. Eles questionam: não é só pelo fato de que o outro é ser humano que eu preciso respeitá-lo. Os totalitários não concordam com a ideia de que basta o fato

de ser humano para que o direito desse humano se imponha. E daí advêm o desrespeito, a violação, a afronta.

É por isso que precisamos buscar os fundamentos dos direitos humanos, para que eles sejam plenamente justificados e não parem dúvidas sobre por que eles precisam ser garantidos. Quando mais profundos forem os fundamentos dos direitos humanos, mais fortalecidos eles se tornarão.

O filósofo alemão Josef Pieper (1904-1997) nos ajuda nessa fundamentação dos direitos humanos. Em seu ensaio *Über die Gerechtigkeit (Sobre a justiça)*, ao tratar da clássica virtude da justiça, ele destaca aspectos da personalidade humana, hoje esquecidos, que apontam para os fundamentos mais profundos dos direitos do ser humano.

Nesse ensaio, Pieper começa destacando que o filósofo grego Platão, no século IV antes de Cristo, dá uma definição de justiça que já era antiga no tempo dele. Segundo essa definição, justiça se refere à atitude firme, constante e voluntária de dar a cada um aquilo que é seu. E nisso – dar a cada um o que é seu – está fundada toda a ordem do mundo, diz Pieper.

Aqui já encontramos um paralelo, uma semelhança entre o conceito de justiça que marcou o pensamento ocidental desde suas origens e a expressão que anima e perpassa toda a Declaração Universal dos Direitos Humanos: tanto a virtude da justiça como o documento da ONU consideram que cada pessoa humana possui algo que é intrinsecamente seu, algo que cada ser humano possui e que tem que lhe ser assegurado.

Mas o que significa dar a cada um o que é seu? O que é exatamente esse algo que tem que ser assegurado a cada ser humano? E, principalmente, com base em quê existe algo em cada ser humano para ser garantido?

Como afirma Pieper no ensaio citado, que exista um direito que advém de um serviço prestado é bastante compreensível. Se eu contrato um eletricista para consertar a parte elétrica da minha casa e ele executa esse serviço, por exemplo, ele passa a ter algo que é dele, que pertence a ele por direito, no caso, um pagamento, e eu tenho a obrigação de dar isso a ele. Caso contrário, serei injusto.

Agora, existem direitos que não advêm de um serviço prestado, que não têm origem em nada que o indivíduo tenha feito para que adquirisse esse direito. Um desses direitos é a vida, por exemplo. Ninguém contesta que todo ser humano tem um direito inalienável à própria vida, sem que nada tenha feito para conquistar esse direito. E isso é tão grave e reconhecido que, se eu não respeito esse direito, sou considerado um criminoso e sou punido.

Então podemos dizer que é em função da natureza que o ser humano possui algo inerentemente seu. Porque é um elemento da natureza, porque está na natureza, que dispôs as coisas como são, o ser humano possui algo que deve ser garantido e preservado.

Isso já é muita coisa, mas ainda não é tudo, de acordo com Pieper. As pedras, as plantas e os animais também estão na natureza, mas nem por isso eles possuem algo de seu. Tanto que os animais podem ser propriedade dos homens, sem nenhum problema. Isso já não acontece com o ser humano, que possui algo que impede que eu o torne minha propriedade.

Devemos dizer, então, que o homem possui algo essencialmente seu em função da sua natureza, da natureza humana. O homem é dotado de uma natureza que inclui direitos sem os quais ele deixa de ser homem. Esses direitos são intrínsecos, inseparáveis dessa natureza. Falar dessa natureza é falar de direitos inerentes, o que

não acontece com as pedras, as plantas e os animais. E aqui entramos nesse tema tão difícil e intrincado que é o direito natural.

Para usar um exemplo banal, um aparelho celular tem elementos que são inerentes a ele e sem os quais ele deixa de ser um celular. Não se trata da capa, que é um mero acessório, nem da forma exterior dele, mas sim dos componentes eletrônicos que fazem com que ele funcione como um celular.

Da mesma forma, o ser humano possui uma natureza formada de tal modo, dotada de certos componentes que, se esses componentes forem tirados, ele deixa a sua condição de humanidade. Ele pode ser branco, negro, homem, mulher, homossexual, heterossexual – e ele continua sendo ser humano. Mas há certos elementos que são inerentes à sua natureza e que são invioláveis a essa natureza.

Portanto, é em função da natureza humana que algo pertence inalienavelmente ao homem.

Desse ponto de vista, os direitos humanos estão diretamente relacionados com a natureza humana. Sempre segundo Pieper, não se pode indicar onde os direitos humanos se fundam a não ser que eu tenha uma concepção de homem, de natureza humana. Se eu considero que a natureza humana é constituída de tal e tal forma, dotada de certas características, de certos direitos, eu devo admitir que cada ser humano possui algo inalienável.

E aqui encontramos um problema. A ideia de natureza humana assume um caráter importantíssimo no que se refere aos direitos humanos, que estão fundados nela. Acontece que essa ideia vem sendo contestada desde o início da modernidade. Pensadores de diferentes tendências têm se dedicado a demonstrar que não existe natureza humana.

Do lado conservador, podemos lembrar o horror que o inglês Edmund Burke, no século XVIII, demonstra a toda expressão genérica, como “natureza humana”, que ele descarta como “metafísica inútil”.

Do lado mais libertário, o ataque à ideia de natureza humana também existe. Basta citarmos – como faz Pieper – o filósofo existencialista francês Jean-Paul Sartre, que no seu livro *L'existencialisme est un humanisme (O existencialismo é um humanismo)* afirma literalmente: “*Il n'y a pas de nature humaine*” (“Não há natureza humana”).

Ora, aqui se encontra um aspecto importantíssimo da nossa discussão. Se não existe natureza humana, então o ser humano pode ser tratado como se quiser. Se ele não possui uma natureza dotada de um direito inalienável, não há o que respeitar, a defesa dos direitos humanos estará muito fragilizada e o ser humano estará à mercê da lei do mais forte. Pois o mais forte poderá sempre dizer: “Não há nada no homem que seja inalienável. Portanto, eu posso tratá-lo como bem entender”.

Sem a noção de natureza humana, é impossível que direito e justiça possam ser fundados – continua Pieper. Sem ela, a garantia dos direitos humanos dependerá de acordos, de normas, da legislação, do direito positivo, o que é muito instável, inseguro e fraco. O governo de plantão sempre poderá mudar a lei e desconsiderar o que há de inalienável no ser humano.

Volto aqui àquela sentença dos antigos, recuperada, analisada e difundida no Brasil por Jean Lauand<sup>1</sup>: o homem é um ser que esquece. Ele esquece as mais importantes realidades da existência, entre elas, o fato de que possui uma natureza dotada de direitos inalienáveis.

---

<sup>1</sup> “A unidade da ideia de homem em diferentes culturas”, em *Filosofia, Linguagem, Arte e Educação*. São Paulo: ESDC/Factash/Cemoroc-USP, 2007, p. 143-163.

Mas Pieper afirma que, ao dizer que a natureza humana é constituída de direitos intrínsecos, ainda não se chegou à mais profunda fundamentação da justiça e dos direitos humanos. É preciso avançar mais, para que a garantia dos direitos humanos se fortaleça e seja efetivamente assegurada.

A natureza humana não se funda em si mesma. Portanto, não pode ser a razão última do direito e da justiça. É preciso recorrer à sua máxima e definitiva legitimação. E a razão última, diz Pieper, é que o homem é uma criatura criada pelo que é divino, pelo supranatural.

Não se trata propriamente de uma visão cristã de natureza humana, mas sim de uma intuição presente já nos pensadores da Antiguidade grega e que formou a base da tradição ocidental de pensamento pelo menos até a modernidade. Em Platão há a ideia de um *demiurgós*, de um demiurgo, de um artífice, que criou todas as coisas. E Aristóteles, em sua doutrina sobre as causas do ser, cita entre elas a causa eficiente, sobre a qual ele fala pouco, simplesmente pelo fato de que ela está acima da capacidade humana de entendimento.

E é interessante perceber que, mesmo com o cientificismo predominante hoje no pensamento ocidental, essa noção não se perdeu. O físico Roberto Covolan, professor da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), publicou recentemente um artigo em que afirma que grandes cientistas contemporâneos – entre eles Albert Einstein – reconhecem ser impossível explicar o mundo natural sem a interferência de algo superior à razão humana. “Ao falar da ‘presença de um poder racional superior, que é revelada no Universo’, Einstein acaba confirmando, à sua maneira, as palavras do apóstolo Paulo na *Carta aos Romanos*”, escreve Covolan<sup>2</sup>.

Ou seja, o conflito entre teologia e ciência parece acontecer entre aqueles que conhecem pouco. Quem tem muito conhecimento sobre o funcionamento do mundo natural percebe que não é possível descartar apressadamente aquilo que Aristóteles falou sobre a “causa eficiente” de todas as coisas.

Mas, como diz Pieper, ao se referir a essa questão, não se trata de querer apresentar apenas um “ornamento teológico” à discussão, mas sim de chegar até os fundamentos mais profundos do nosso tema, ou seja, descobrir por que razão existe algo inalienavelmente pertencente ao ser humano e como a justiça – dar ao outro o que é seu – se torna, então, um dever, uma obrigação de todo ser humano.

Essas ideias são desenvolvidas por Pieper na primeira parte de *Über die Gerechtigkeit*, cuja tradução oferecemos a seguir. O texto utilizado está publicado em Josef Pieper, *Werke auf CD-ROM*, Bd. 4, *Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik: Das Menschenbild der Tugendlehre*, Herausgegeben von Berthold Wald, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2008.

## Sobre a justiça

Josef Pieper

*De duas maneiras a justiça é corrompida: através da falsa prudência dos sábios e através da violência daquele que tem o poder. (Tomás de Aquino, Comentário ao livro de Jó, 8,1)*

Entre as coisas que nos movem atualmente, parece que não muitas deixam de ter a ver de modo muito exato com a justiça. Precisa-se apenas estar à espreita. Esta se

---

<sup>2</sup> “Razão e propósito no Universo”, em *Teologia e Ciência – Aproximações entre a razão e a fé*, Roberto C. G. Castro (organizador). São Paulo: Kapenke, 2018, p. 15-53.

mostra a mais urgente de todas as preocupações: de que modo pode ser fundado novamente um verdadeiro governo no mundo. Anunciam-se o tema “direitos humanos”, a questão da “guerra justa” e dos crimes de guerra, o problema da responsabilidade em casos de uma ordem injusta; o direito da resistência contra o poder ilegal; pena de morte, duelo, greve política, igualdade de direito de homem e mulher. Cada um desses conceitos é atualmente, como se sabe, um conceito controverso; e cada um deles possui uma relação muito direta com o conceito de justiça.

Mas principalmente: quem percebe a presente realidade cotidiana sob o título “justiça”, a esse se torna claro como a desgraça no mundo tem muitos nomes, mas especialmente o nome injustiça. “A maior e a maior parte da miséria dos homens depende mais da injustiça dos homens do que da infelicidade.”<sup>3</sup> Aristóteles, ao buscar apresentar as diferentes formas fundamentais de justiça, parte expressamente das coisas empiricamente próximas, entre elas a injustiça: “A variedade da injustiça torna clara a variedade da justiça”<sup>4</sup>.

Mas também, quando se pensa “justiça”, vem à mente uma variedade pura e simplesmente não dominada – é, entretanto, um pensamento de extrema simplicidade, a que essa variedade se reduz. Platão o exprime aqui já como alguma coisa de longe<sup>5</sup>. É o pensamento de que é para dar a cada um o que é seu. Que o homem dê ao homem o que pertence a ele – nisto está fundada toda a justa ordem no mundo. E toda injustiça, por outro lado, significa que ao homem é retido ou tomado o que é seu e, por sua vez, não por causa da infelicidade, má colheita, incêndio, terremoto, mas por causa do homem.

Desse conceito de *suum cuique*, que desde a Antiguidade, através de Platão, Aristóteles<sup>6</sup>, Cícero<sup>7</sup>, Ambrósio<sup>8</sup>, Agostinho<sup>9</sup>, principalmente através do direito romano<sup>10</sup>, se tornou o bem comum da tradição ocidental – disso deve ser falado no que segue. Dito mais exatamente, deve-se falar da atitude voluntária que faz o homem dar a cada um o que é seu. Deve-se tratar da virtude da justiça.

“Justiça é a atitude (*habitus*) em virtude da qual, por uma vontade firme e constante, se concede a cada um o seu direito.”<sup>11</sup>

Naturalmente, na tradição ocidental, existem também outras determinações de justiça; e também em Tomas de Aquino, de quem provém a definição citada agora, encontram-se diversos dizeres diferentes. Assim, ele diz, a justiça é algo pelo qual é distinguido o próprio do estranho<sup>12</sup>; ou: a justiça é caracteristicamente instituir ordem entre as coisas<sup>13</sup>. Da mesma forma, Agostinho falou de variados modos sobre a virtude da justiça. Um brilho especial vem da seguinte formulação: “Justiça é aquela ordem da alma pela qual acontece que nós não somos servos de ninguém – pois somos somente de Deus”<sup>14</sup>. Mas tais afirmações mal significam propriamente uma definição. Isso se

<sup>3</sup> I. Kant, *Eine Vorlesung über Ethik* (editado por P. Menzer), Berlim, 21925, p. 45.

<sup>4</sup> *In Eth.* 5, 1 (n. 893)

<sup>5</sup> *República* 331 e 4f. Platão menciona o poeta Simônides, que viveu um século antes dele. Mas, naturalmente, também Simônides não é o autor desse pensamento, que igualmente já se encontra formulado em Homero, na *Odisseia* (14,84).

<sup>6</sup> *Retórica* 1, 9; *Ética a Nicômaco* IV, 9. 1134 a 6f.

<sup>7</sup> *De finibus* 5,23.

<sup>8</sup> *De officiis* 1, 24.

<sup>9</sup> *A Cidade de Deus* 19, 21.

<sup>10</sup> *Corpus Juris Civilis, Instit.* I, 1.

<sup>11</sup> II, II, 58, 1. Trata-se, como diz Tomás, de uma repetição da formulação encontrada no direito romano, “trazida numa adequada forma de definição” (ibidem).

<sup>12</sup> *Virt. Card.* 1 ad 12.

<sup>13</sup> *In Div. Nom.* 8, 4 (n. 778).

<sup>14</sup> *Migne, PL* 220, 633.

encontra apenas na mais sóbria e mais objetiva de todas, a qual significa que justiça é a atitude que faz o homem dar a cada um o que é seu.

Eu disse que esse pensamento seria muitíssimo fácil. Isso não significa que o conceito seja fácil e quase sem custo para apreender. O que é, por exemplo, para cada um o que é seu? Mas principalmente: com base em que existe em geral um *suum*, pelo qual algo é em geral para alguém – e isso tanto que cada um, cada poder humano deve a ele dar ou deixar?

Talvez, em razão do que há algumas décadas aconteceu e ainda acontece no mundo, nós tenhamos nos tornado agora plenamente capazes de perceber o propriamente buscado em tais questões fundamentais. Porque a resposta não é mais evidente; porque tão extremas formulações e realizações se destacaram de erros notórios; porque, por isso, ao mesmo tempo, os fundamentos últimos da verdade, enquanto expressamente são negados, vêm de novo à discussão – daí por que uma nova radicalidade da reflexão se tornou possível, certamente também necessária.

“Se o ato de justiça é dar a cada um o que é seu, então ao ato de justiça precede o ato pelo qual algo se torna o seu para alguém.”<sup>15</sup> Essa frase exprime com soberana simplicidade um fato puro e simplesmente fundamental. A justiça é algo segundo. A justiça pressupõe o direito. Se a uma pessoa pertence algo como seu, esse pertencer mesmo se dá não através da justiça. “Cada ato pelo qual algo se torna, antes de tudo, um seu para alguém não pode ser um ato de justiça.”<sup>16</sup>

Por exemplo: alguém presta um serviço para outro, ele escava para ele o jardim (no que nós admitimos que essa prestação de serviço não é mesmo o cumprimento de uma obrigação). Em razão dessa prestação de serviço existe, pelo lado do que trabalha, um pertencente a ele. E quando o outro dá isso a ele, ele é justo; dito mais exatamente: já por esse meio ele consoma um ato de justiça. Esse ato então tem como pressuposto que algo pertence ao semelhante.

Mas agora está claro para todos que existem direitos que não vêm de uma situação de trabalho; que ao homem pertence algo como um seu, sem que a razão para isso esteja em um fazer do homem. Ninguém duvida de que existe um direito à própria vida.

A questão que é considerada aqui objetiva, porém, algo ainda mais profundo. Ela inclui também cada direito que se pode chamar de uma prestação de serviço; como e em razão do que existe ao homem “salário” pelo serviço prestado? Em que se baseia esse pertencer? Qual é, em última razão, “o ato pelo qual algo se torna o seu para alguém”?

“Através da criação, o ser criado começa, antes de tudo, a ter algo seu.”<sup>17</sup> Em razão da criação, primeiro, há a possibilidade de dizer: existe algo meu. Isso soa, talvez, menos evidente. Tomás fecha com isso a surpreendente, mas obrigatória conclusão: portanto, a criação mesma não é um ato de justiça, a criação não é algo pertencente.<sup>18</sup> Isso significa que na relação de Deus com o homem não pode se dar justiça, no estrito sentido de *reddere suum cuique*: Deus nada deve ao homem. “Embora Deus, em sentido conhecido, dê a alguém o pertencente, ele não é, porém, devedor.”<sup>19</sup> Mas esse é um novo tema; também sobre isso será ainda falado.

Imediatamente vem aqui à discussão: que um dever de justiça não existe se não existe, do lado do semelhante, antecipada e previamente, algo pertencente, um

---

<sup>15</sup> C. G. 2, 28.

<sup>16</sup> Ibidem.

<sup>17</sup> Ibidem.

<sup>18</sup> “*Non igitur creatio ex debito justitiae procedit*” (C. G. 2, 28).

<sup>19</sup> I, 21, 1 ad 3.

*suum*. É esse o sentido da frase: “Evidentemente o direito é o objeto da justiça”<sup>20</sup>. Eu confesso que precisei de uma série de anos para entender e concretizar isso. Só então percebi por que, na *Summa Theologica*, uma *Quaestio* sobre o direito, extraída de uma outra ordem sistemática, é colocada antes do Tratado sobre a Justiça.

Se, assim, na questão sobre como algo pertence ao homem, é respondido: em razão da criação – com isso, então, já muito é dito, mas não tudo ainda. A questão ainda não está formalmente respondida.

Também as pedras, plantas, animais são criados, e entretanto não se pode dizer, em sentido estrito, que algo pertence a eles. O pertencer significa assim algo como pertencer e ser.<sup>21</sup> Um ser não espiritual, porém, não tem propriamente algo que pertence a ele; ele mesmo, pelo contrário, é de tal maneira que pode pertencer a alguém, por exemplo, ao homem.

O conceito de pertencer, de justiça, é assim um conceito primário, que não pode ser reduzido a um conceito ainda anterior, superior; isso significa: ele pode ser no máximo circunscrito, mas não definido. Pode-se dizer: o pertencer, o *suum*, é o que alguém pode exigir dos outros como algo devido com o direito de exclusividade – em que esse devido pode ser uma coisa, uma posse, mas também um fazer, e precisamente não apenas um fazer próprio, a desobstrução de um fazer próprio (como o falar, o escrever, o casar ou o ir à igreja), mas também o fazer do outro ou também o deixar de fazer (o que seria algo contrário, colocando em perigo o bom nome).

Ainda uma vez volta a questão: em razão de que algo pertence a um homem em tal sentido, como algo inalienável que pertence a ele? Nós já nos acostumamos tanto em pensar na categoria do governo da violência que a grande palavra “inalienabilidade” quase nos faz rir. A mim pertence “inalienavelmente” isto ou aquilo – o que pode tal direito já transmitir? Agora, pode-se formular tal fato também, diferente e obrigatoriamente, não apenas do lado daquele a quem pertence algo, mas também do lado do outro, a quem deve ser dado o que pertence, mas pode também negar. A “inalienabilidade” do pertencer significa mesmo também que quem não dá o que pertence, quem isso retém ou rouba se fere e se desfigura a si mesmo; é ele que perde algo, ele até mesmo, em caso extremo, se destrói. Acontece a ele, em todo caso, algo incomparavelmente pior do que ao que sofre a injustiça: tão inviolável é a justiça, tanto se impõe a inalienabilidade do pertencer! Sócrates sempre formulou isto: quem faz a injustiça é “digno de compaixão”<sup>22</sup>; “Minha afirmação, que precisamente já foi frequentemente pronunciada, mas sem prejuízo sempre ainda uma vez pode ser pronunciada, diz assim, meu Cálices: receber de modo injusto uma pancada na face não é a maior vergonha, também não cair nas mãos de um assassino ou assaltante (...). Cometer tal injustiça contra mim é para o autor muito pior do que para mim, que sofri a injustiça”<sup>23</sup>. Deve-se manter tais formulações não para um exagero heroico; elas significaram uma precisa descrição da constatação de que a justiça pertence ao estar certo do homem; trata-se de uma despreziosa caracterização do fato da “inalienabilidade da justiça”.

Em razão de que, então, se dá aquele pertencer inalienável, o pressuposto da justiça? Poder-se-ia, em primeiro lugar, numa resposta menos radical, buscar esquivar-

---

<sup>20</sup> II, II, 57, 1.

<sup>21</sup> Tomás diz, na *Summa contra Gentes* (2,93): pertence a alguém “*quod ad perfectionem alicujus requiritur*”, ou seja, o de que alguém tem necessidade; em “pertencer” estão implícitas uma exigência e uma necessidade (*exigentia, necessitas*) (I, 21, 1 ad 3). No outrora famoso livro de R. von Ihering *Der Zweck im Recht*, é dito: “Ter um direito significa: existe algo para nós” (*Volksaufgabe* I, p. 49). Emil Brunner (*Gerechtigkeit*, Zurique, 1943) fala da “ordem do pertencer”, na qual o homem se vê colocado através da ideia de justiça (p. 22).

<sup>22</sup> *Górgias* 469 b 1.

<sup>23</sup> *Ibidem*, 508 d 5-e 6.

se e dizer que o pertencer pode bem então vir a se realizar de diferentes modos; e também Tomás assim respondeu. Ele diz, por um lado, que algo pode pertencer a uma pessoa em razão de acordos, contratos, promessas, determinações legais e assim por diante, por outro lado em razão da natureza da coisa, *ex ipsa natura rei* (“e isso é chamado direito natural, *ius naturale*”; aqui ressoa o tão intrincado conceito de “direito natural”)<sup>24</sup>. Todavia, Tomás acrescenta a muitíssimo importante observação dessa distinção: trata-se de uma distinção não exclusiva; unicamente sob o pressuposto de que o acordo humano, privado ou público, não conflite com a “natureza da coisa”, ele pode fundamentar o acordo, um pertencer em geral, um direito, então. “Se algo por si mesmo está em contradição com o direito natural, não pode, através da vontade humana, ser justo.”<sup>25</sup>

Desse modo, nossa questão – é ela ainda a mesma –, por sua vez, se tornou mais exatamente formulável. Também em razão de um mero acordo, por exemplo, em razão de uma promessa, algo pode em verdade me pertencer; tanto que, precisamente, em compensação, aquele que contra a justiça o retém é então “digno de compaixão” e viola e desfigura a si mesmo, se ele me retiver isso. Onde, então, se funda a “inalienabilidade” mesmo desse pertencer?

Ela se funda, assim a resposta precisa rezar, na natureza daquele a quem algo pertence. Um pertencer, em sentido pleno, inalienável e inviolavelmente, pode apenas se dar se o portador desse *suum* é de tal modo que ele pode exigir como seu direito o pertencente a ele. A linguagem parece aqui se emaranhar e encontrar a fronteira do seu poder de elucidação. Isso é totalmente natural e não se espera diferente. Assim acontece se se tenta fazer compreensível um conceito primário, algo no fundo indiscutível.

Coloquemos um caso irreal, em que eu pudesse prometer algo ao meu cachorro. Aceitemos que tivesse se desenvolvido um tipo de “direito” consuetudinário, em que o cachorro recebe uma recompensa por um determinado trabalho, de modo que ele agora a aguarda “com justiça” algo pertencente a ele; talvez eu, por mim mesmo, tivesse decidido expressamente recompensar o animal regularmente de um determinado modo. Bem. Mas, agora, porém, se então desprezasse isso, eu seria talvez distraído, inconstante, esquecido – mas de nenhuma forma injusto (em sentido próprio). Por que não? Porque ao animal não pode pertencer algo inalienavelmente, porque também não se dá o pressuposto da justiça, como da injustiça, que consistiria mesmo, do lado do semelhante, uma “justiça” em sentido pleno.<sup>26</sup>

Isso significa que, por outro lado, não se pode indicar onde a justiça e também o dever de justiça se fundam a não ser que se tenha uma concepção de homem, de natureza humana.<sup>27</sup> Mas como, se é anunciado que não existe uma natureza humana, “*il n'y a pas de nature humaine*”<sup>28</sup>? Essa seria, na verdade, a justificativa formal de toda práxis de poder totalitária – possa ou não tal associação nesse sentido ser tomada pelo autor dessa tese existencialista, Jean Paul Sartre. Se não existe uma natureza humana, somente em razão da qual algo pertence inalienavelmente ao homem, como então poderia ser recusada a consequência: fazei com o homem o que vos parece bem?

---

<sup>24</sup> II, II, 57, 2.

<sup>25</sup> II, II, 57, 2 ad 2.

<sup>26</sup> Num sentido impróprio, pode-se falar certamente que alguém trata um animal com “justiça” ou “injustiça”, que certa tortura a animais seria “injusta”. Algo semelhante se encontra na costureira discussão sobre a “justiça material” de uma obra de arte. No exato entendimento da palavra, porém, os seres não espirituais não têm direitos inalienáveis; a eles não pode propriamente “pertencer” algo, pelo contrário, eles mesmos pertencem ao homem.

<sup>27</sup> J. Leclercq, “Note sur la justice”; in: *Revue Néoscholastique de Philosophie* 28 (1926), p. 269.

<sup>28</sup> J.-P. Sartre, *L'existencialisme est un humanisme*, Paris, 1946, s. 22.

Porque o homem é pessoa, isto é, um ser espiritual, um todo em si, para si e por si acabado e que existe para desejar a sua própria perfeição, por isso algo pertence ao homem no mais irrecusável sentido, por isso ele tem inalienavelmente um *suum*, um “direito” justificável diante de todo o mundo, obrigando cada semelhante pelo menos à não violação. Sim, a personalidade do homem, “a condição de ser espiritual, graças à qual ele é senhor do seu próprio fazer”, até mesmo exige (*requirit*), diz Tomás<sup>29</sup>, que a Providência divina conduza a pessoa “em seu próprio desejar”; aqui ele toma a admirável formulação do livro da *Sabedoria*, segundo a qual Deus mesmo nos ordena “com grande respeito” (*cum magna reverentia*)<sup>30</sup>. No mesmo capítulo da *Suma contra os gentios*, o conceito é desdobrado em todos os seus elementos: liberdade, imortalidade, poder de resposta dirigido ao todo do mundo. Se, por outro lado, a personalidade do homem não é reconhecida como algo real inteiro, então é impossível que direito e justiça possam ser fundados.

Entretanto, com tal fundamentação a mais profunda razão ainda não foi alcançada. Como pode a natureza humana ser a razão última, se ela não se funda em si mesma? Neste ponto, pode-se, por assim dizer, romper a perfuração. Nas “mais moderadas” épocas, nada podia ser oposto a isso. Mas as máximas negações pisam o palco, então o recurso às penúltimas fundamentações não mais bastam. Seja o homem tratado – não em razão de uma mera selvageria efetiva da práxis de poder, mas em razão de teorias programáticas – como se, fundamentalmente, nada pertencesse a ele como seu direito, como um *suum*, então o sinal da liberdade da pessoa e dos direitos humanos não será mais possível conseguir. Que isso é assim, pertence simplesmente às experiências da nossa época. Nos dias que correm é preciso ser falado da mais profunda raiz. Mas, naturalmente, não é suficiente o discurso sobre isso; é preciso ser concretizado o conhecimento de que a fundamentação do direito e da justiça, sem o recurso à sua absoluta razão, ainda não possui a máxima e definitiva legitimação; de que, sem isso, a exigência de justiça, relacionada ao limite do desejo de poder, não pode ser eficiente.

Isso significa concretamente o seguinte: o homem tem direitos inalienáveis porque ele é criado como pessoa pelo que é divino, o que é uma colocação oculta a toda discussão humana. Ao homem pertence algo inalienavelmente porque, em última razão, ele é criatura. E: como criatura, o homem tem a obrigação absoluta de dar ao outro o pertencente a ele. Kant pronunciou essa circunstância assim: “Nós temos um regente santo e o que ele deu ao homem como santo é o direito dos homens”<sup>31</sup>.

Quem considera isso, mesmo com todo o consentimento, pode talvez, todavia, descobrir que ele mesmo não consegue consumir o pensamento de que o direito do homem é intocável porque ele é criatura de Deus. A declamação em oportunidade solene não significa muito; as verdades fundamentais precisam por isso não perder sua fecundidade e ser sempre de novo ponderadas. O mesmo é o sentido da meditação e da contemplação: que a verdade presente seja tomada no meio da sociedade humana e não acabe, para atuar na vida ativa. Talvez os homens se apercebam, com profundo espanto, se de repente a consequência de um falso pressuposto se tornar uma ameaça imediata, que não é mais possível, meramente para a salvação (por assim dizer) da existência, querer despertar de novo para a verdadeira vida, em conhecimento e consentimento, uma verdade longamente latente e esquecida. Afinal, não é uma ideia totalmente irreal que um dia talvez não apenas os carrascos não queiram admitir que há algo pertencente inalienavelmente ao homem, mas que até mesmo as vítimas não sejam mais capazes de dizer como propriamente a injustiça aconteceu a elas.

---

<sup>29</sup> C. G. 3, 112.

<sup>30</sup> Ibidem.

<sup>31</sup> *Vorlesung über Ethik*, p. 245.

Tornou-se claro, espero, que aqui não está em jogo uma vaga necessidade de ornamento teológico ou de mera edificação, mas a sóbria vontade, certamente não retrocedendo “envergonhada” diante das últimas reações, de manter a questão até o seu significado extremo – a questão, a saber: em razão do que existe algo inalienavelmente pertencente ao homem e de que modo, então, a justiça se torna pensável e fundamentada como um dever, cuja violação mutila o próprio homem.

Isso não quer dizer, entretanto, que o homem mesmo não é aquele a quem pertence o pertencente; seguramente ele mesmo é o portador e detentor do *suum*. Por mais que seja verdade que o Criador, em sua soberania, é a razão última da inalienabilidade do pertencente ao homem, o próprio homem é, porém, na verdade, o credor de todos os outros (certamente ele é também o devedor de todos os outros). “Algo não é justo apenas porque é desejado por Deus, mas porque é devido ao ser criado, em razão da relação da criatura com a criatura.”<sup>32</sup>

Vai-se falar agora, rapidamente, de outro pressuposto da justiça. Talvez alguém não negue formalmente que algo pertence ao outro. Mas talvez ele diga que nada diga respeito a ele; para ele, como homem de negócios, é totalmente indiferente se, no campo da verdade objetiva, ele se comporta assim ou de modo diferente. Isso significa, expresso de forma diferente, que o ato de justiça não apenas, como Tomás afirma, pressupõe o outro ato, através do qual algo se torna um pertencente; mas também pressupõe o ato de prudência, o qual significa que a verdade das coisas reais se torna efetivado em uma decisão.

Dessa circunstância se torna agora compreensível, creio, uma forma extremamente atual de injustiça, o tipo de injustiça que se baseia em que o homem perdeu a relação com a verdade. A questão sobre se a alguém pertence algo ou não é encarada como totalmente desconsiderável. Mas aí aflora algo de muito radicalmente desumano, como na injustiça formal. O fazer humano mesmo é humano porque nele o ver da realidade se torna “normativo”<sup>33</sup>.

A respeito da justiça – isso ficará claro aqui – pode ser agora falado com sentido e fecundidade, se se a considera no contexto da doutrina da vida como um todo. Ela é uma marca no quadro de sete faces do homem; a parte será agora dentro do todo plenamente compreensível.

---

<sup>32</sup> 4 d. 46, 1, 2, 1.

<sup>33</sup> Cf. J. Pieper, *Traktat über die Klugheit*, München 61960, principalmente o segundo capítulo, “Das Wissen um die Wirklichkeit und die Verwirklichung des Guten”.

## Educação para a virtude – O *Tratado sobre a Prudência*, de Josef Pieper

Roberto C. G. Castro

**Resumo:** Este artigo analisa o *Traktat über die Klugheit (Tratado sobre a Prudência)*, do filósofo alemão Josef Pieper (1904-1997), livro que, publicado há exatos 80 anos, introduziu a virtude da prudência no debate contemporâneo sobre a ética e a educação.

**Palavras Chave:** filosofia da educação – Josef Pieper – virtudes - prudência.

**Abstract:** This article analyses the *Traktat über die Klugheit (On Prudence)*, by German philosopher Josef Pieper (1904-1997), that was published 80 years ago and has introduced the virtue of prudence into contemporary debate on ethics and education.

**Keywords:** philosophy of education – Josef Pieper – virtues – prudence.

### Introdução: a doutrina das virtudes

Como acontece em tantos outros aspectos no que se refere ao pensamento antigo, a contemporaneidade esqueceu uma das mais importantes contribuições da filosofia clássica-cristã no campo da ética, que bem poderia ajudar o ser humano em sua existência diária, especialmente nesta época de tanta desorientação, incertezas, conflitos e violações de direitos. Está-se referindo à doutrina das virtudes, um ensino sobre a conduta humana que tem origens na Antiguidade grega e foi amplamente desenvolvido pelo pensamento cristão medieval, até ser relegado a segundo plano na dita Idade Moderna, sob os impulsos da Reforma Protestante – sempre desconfiada de tudo o que vem da cultura grega “pagã” – e da filosofia racionalista.

No século XX, depois de centenas de anos esquecida, a doutrina das virtudes voltou ao debate teológico e filosófico graças ao filósofo alemão Josef Pieper (1904-1997), que a partir dos anos 30 publicou ensaios e artigos sobre as chamadas quatro virtudes cardeais: a prudência, a justiça, a fortaleza e a temperança. Com sua extraordinária capacidade de sintetizar com objetividade e simplicidade as grandes questões exploradas pelo pensamento ocidental, Pieper mostra, nesses textos, a riqueza, a profundidade e a fecundidade da doutrina das virtudes. Sua obra deixa entrever que esse ensino permanece uma alternativa viável para o homem contemporâneo, capaz de conferir a ele uma existência segura, responsável e livre em meio à imensamente variada contingência dos atos humanos.

Num opúsculo publicado em 1962<sup>34</sup>, Pieper destaca que a doutrina das virtudes foi introduzida na ética ocidental pelo pensamento grego. Já Pitágoras – diz o filósofo – parece ter distinguido as quatro virtudes cardeais. No tempo de Platão, elas

---

<sup>34</sup> *Tugendlehre als Aussage über den Menschen*. As obras de Pieper serão citadas pela edição eletrônica das Obras Completas: **Werke auf CD-ROM**. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2008

soam já muito naturais no discurso de Agatón registrado no *Simpósio* platônico. A *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, que toma o sentido de virtude mais específico, tem expressamente a forma da doutrina das virtudes, ainda que ela não seja classificada exclusivamente segundo as quatro virtudes cardeais. Elas aparecem claramente também no estoicismo. O filósofo da religião judeu Filon e Clemente de Alexandria tentaram ver a sabedoria das virtudes fundamentais gregas na escritura do Velho Testamento (*Sabedoria* 8,7). Ambrósio expressou pela primeira vez o pensamento de que o fundamento das virtudes cardeais é Cristo. Seu contemporâneo Hierônimus falou delas como as quatro parelhas, que trazem o reto condutor do carro de Cristo ao fim do percurso. Agostinho, Gregório, o Grande, João Damasceno, Alcuíno, Rábano Mauro, Pedro Lombardo – esses são alguns nomes da tradição ocidental que se dedicaram a analisar e transmitir o ensino das virtudes cardeais. Finalmente, é Tomás de Aquino quem dá a esse pensamento a forma e a estrutura filosófica-teológica. Sob a influência principalmente de Aristóteles, Tomás expôs claramente, em todos os seus elementos, o sentido de virtude, como afirma Pieper.

Manter viva a discussão sobre as virtudes cardeais hoje, a fim de não deixar cair no esquecimento esse ensino que tanto pode inspirar a contemporaneidade, é uma tarefa das mais nobres, importantes e mesmo urgentes. É a isso que se propõe este artigo, que trata da virtude da prudência tal como expressa na obra de Josef Pieper.

### **A virtude da prudência**

A virtude da prudência foi analisada por Pieper principalmente no *Traktat über die Klugheit (Tratado sobre a Prudência)*, publicado pela Editora Jakob Hegner, de Leipzig, em 1937 – portanto, há exatos 80 anos. Nele, Pieper descreve a virtude da prudência, sua importância para a ética ocidental e suas implicações para a conduta humana.

Em seu tratado, Pieper lembra que a realização do bem tem como pressuposto o conhecimento da realidade. Pode fazer o bem somente quem sabe como as coisas são e se encontram. Não são suficientes, de maneira nenhuma, diz Pieper, a boa intenção ou a boa opinião. O que é decisivo, para a realização da ação moral boa, é o límpido e cristalino conhecimento da realidade.

Como afirma Pieper:

A realização do bem pressupõe que o nosso agir esteja de acordo com a situação real – ou seja: as realidades concretas que “rodeiam” uma ação humana – e que nós também tomemos a sério essas realidades concretas em arguta objetividade.<sup>35</sup>

Citando Tomás de Aquino – que no século XIII sintetizou o pensamento ocidental clássico sobre a prudência –, Pieper destaca que as decisões prudentes se alimentam de duas fontes: os princípios universais da razão e os aspectos particulares em que se situa o seu agir.

Os princípios universais da razão prática se referem à consciência moral, em que se encontra o conhecimento da essência do bem, traduzido na afirmação “Deve-se amar e realizar o bem” – frase que expressa o objetivo comum de toda ação humana.

---

<sup>35</sup> *Traktat über die Klugheit*, p. 8.

Mas a prudência não se aplica aos fins últimos da vida humana, e sim aos caminhos que levam a esses fins. O caráter próprio da prudência é o comprometimento no campo dos meios e dos caminhos e no campo das realidades concretas.

Há uma unidade entre o senso moral e a prudência, o que é chamado de “consciência”. A prudência – ou melhor, a razão prática que atua na prudência – é a consciência da situação, a “consciência circunstancial”, e nisso ela se distingue do senso moral, ligado aos princípios universais. Os ditames do senso moral são como que a “terra firme”, o ponto de partida para a concreta decisão da consciência circunstancial. Nessa decisão a consciência moral encontra sua aplicação prática.

A prudência possui uma dupla face, diz Pieper. Ela é cognoscitiva e deliberativa. Ou seja, está voltada tanto para a inteligência, para o reconhecimento do real, como para a determinação do querer e do agir. A inteligência ocorre primeiro. Ela constitui o “padrão determinante” da decisão. Já a decisão, que como algo secundário recebe do conhecimento o seu padrão, determina o querer e o agir. Assim, o comando da prudência é um “conhecimento diretivo”, um conhecimento aplicado a uma ação.

Entretanto, a prudência não se limita a ser apenas um conhecimento. Para que a ação seja genuinamente prudente, esse conhecimento deve necessariamente se transformar em ação. Não adianta saber qual é a decisão certa e não aplicá-la à ação. Nisso consiste a segunda face da prudência – a face deliberativa.

Os mecanismos envolvidos na transformação do conhecimento da realidade apreendido pela razão em ação concreta – apenas mencionados no *Traktat über die Klugheit* – estão descritos em detalhes em outra obra de Pieper, *Das Wirklichkeit und das Gute (A Realidade e o Bem)*. Nesse livro, o filósofo alemão destaca que a expansão da razão que percebe a realidade até o querer e o realizar não começa nem se completa com um só ato. Na realidade, esse prolongar-se na vontade se incrementa progressivamente, nos numerosos atos parciais e graduais que configuram a ação moral como um todo, até a resolução ordenada à ação concreta.

Os atos parciais que compõem a ação moral – continua Pieper em *Das Wirklichkeit und das Gute* – são atos de conhecimento e de vontade. Os atos de vontade seguem de tal maneira os cognoscitivos que a cada ato particular de conhecimento segue um ato da vontade. Na sucessão dos atos cognoscitivos parciais se realiza a extensão da razão ao querer. No suceder desses atos parciais de conhecimento, a razão se faz prática.

Para Pieper, as coisas não ocorrem como se, na sucessão progressiva de atos, o teórico desaparecesse. Diferente disso, é a mesma razão teórica a que se faz prática, mediante a extensão até o querer. É a razão que conhece e se dirige à realidade a mesma que, enquanto prática, orienta seus ditames à vontade.

A estrutura da ação moral, de acordo com Pieper, é formada inicialmente pela visão do bem, seguida pela simples volição, a sindéresis, a intenção, a deliberação, o consentimento, o juízo, a eleição, o ditame e, finalmente, a execução da ação<sup>36</sup>.

As duas faces da prudência – cognoscitiva e deliberativa – possuem seus respectivos pressupostos, como Pieper afirma no *Traktat über die Klugheit*. A prudência cognoscitiva inclui em si a capacidade de silêncio, essencial para a captação da realidade. A essa atitude fundamental do silencioso exame da realidade estão ligadas a *memoria*, a *docilitas* e a *solertia*. *Memoria* é a faculdade que permite a conservação da memória fiel ao ser. Ou seja, a memória conserva as coisas e os acontecimentos reais tal como eles são e aconteceram, sem distorções. É um pressuposto da perfeição da prudência, diz Pieper, sempre seguindo Tomás de Aquino.

---

<sup>36</sup> *Die Wirklichkeit und das Gute*, p. 72.

*Docilitas* é a capacidade de se deixar instruir e que brota do desejo de conhecimento verdadeiro. Já *solertia* é a objetividade na situação crítica, a capacidade de tomar a decisão certa rapidamente diante do inesperado.

Essas três atitudes correspondem à parte intelectual, cognoscitiva da prudência. Já à parte deliberativa, ligada à ação concreta, está relacionada a *providentia* – a previsão, a capacidade de determinar com alguma antecedência se um determinado ato será ou não o verdadeiro caminho para a realização do bem.

É por tudo isso que, para Pieper, a prudência é a “mãe” de todas as virtudes e a informadora de todas as outras virtudes cardeais – a justiça, a fortaleza e a temperança. Isso significa que só quem é prudente pode ser justo, corajoso e temperado, e que o homem bom é bom em virtude de sua prudência<sup>37</sup>, como escreve o filósofo no *Traktat über die Klugheit*.

A determinação da prudência constitui a antecipação, a pré-figura de todo o ato moral bom, a “forma substancial externa” por meio do qual o ato bom é o que é. Da mesma forma como as coisas criadas estão previamente formadas no pensamento criador de Deus – e vêm à luz de acordo com esse modelo previamente concebido – e uma obra de arte é elaborada segundo a concepção anterior do artista, também a ação moral correta está previamente determinada pela prudência. Como afirma Pieper, a criação é o que é graças à harmonia com o pensamento criador de Deus, o conhecimento humano é verdadeiro em razão da sua harmonia com a realidade objetiva pré-estabelecida e a obra de arte é verdadeira e real em razão de sua harmonia com o modelo existente no espírito do autor. Semelhantemente, o ato livre do homem é bom na medida em que corresponde às determinações da prudência. “O prudente e o bem são em seu ‘que’ um e o mesmo; apenas pelo seu lugar na ordem de realização eles se diferenciam: o que é bom é antes prudente.”<sup>38</sup>

Em outras palavras, a prudência dá às virtudes humanas a sua “forma substancial interna”, aquilo que é, que caracteriza o ato de justiça, de fortaleza e de temperança. A prudência, como “padrão” da ação humana boa, significa a “forma substancial externa”, o modelo, a pré-figura do bem. Por sua vez, a forma substancial interna do bem é aquele modelo substancialmente pós-figurado, aquela pré-figura substancialmente pós-formada. “A virtude moral é o selo e o cunho do querer e do realizar por meio da prudência. Esta atua em todas as virtudes e todas as virtudes têm participação nela.”<sup>39</sup>

Citando Tomás de Aquino, Pieper destaca que o bem essencial do homem reside no fato de “a razão que se aperfeiçoa no conhecimento da verdade” modelar e informar interiormente o seu querer e a sua ação. Esse princípio condensa toda a doutrina da prudência: o pressuposto da justiça é a verdade, tanto a verdade natural como a sobrenatural. Todo o que repele a verdade age errado. Nesse ponto, Pieper cita Goethe, para quem “todas as leis e regras morais se podem reduzir a uma só coisa: a verdade”<sup>40</sup>.

Para Tomás, a “razão”, que age no sentido de conhecer a realidade e modela o querer e a ação, não significa outra coisa que “visão da realidade”, “receptividade do real”. E “verdade” significa a descoberta e a revelação da realidade, tanto a natural como a sobrenatural. Isso faz Pieper sintetizar: “A ‘razão que se aperfeiçoa no conhecimento da verdade’ é, portanto, a capacidade de apreensão do espírito humano

---

<sup>37</sup> *Traktat über die Klugheit*, p. 2.

<sup>38</sup> Obra citada, p. 6.

<sup>39</sup> Obra citada, p. 6.

<sup>40</sup> Obra citada, p. 7.

enquanto se orienta para a ação por meio da descoberta da realidade natural e sobrenatural”<sup>41</sup>.

Assim, a prudência é o padrão do querer e do agir, mas o padrão da prudência é, por sua vez, a própria coisa, a realidade ontológica objetiva. Como afirma Pieper:

A primazia da prudência significa, pois, em primeiro lugar, a orientação do querer e do agir para a verdade. Mas significa, por fim, a orientação do querer e do agir para a realidade objetiva. O bem é antes prudente; mas o prudente é o que está de acordo com a realidade.<sup>42</sup>

### **A arte de decidir corretamente**

Divulgador da ética das virtudes no Brasil, introdutor do pensamento de Pieper no país e tradutor para o português das questões da *Suma Teológica*, de Tomás de Aquino, que abordam a virtude da prudência, Jean Lauand define com muita propriedade e exatidão o sentido dessa virtude. Ele afirma que, se hoje a palavra prudência tornou-se aquela egoísta cautela da indecisão “em cima do muro”, em Tomás, ao contrário, ela expressa exatamente o oposto da indecisão: é a arte de decidir corretamente, isto é, com base não em interesses oportunistas, não em sentimentos piegas, não em impulsos, não em temores, não em preconceitos etc., mas unicamente com base na realidade, em virtude do límpido conhecimento do ser<sup>43</sup>.

Mas, como já foi mencionado, esse ver a realidade é somente uma parte da prudência. A outra parte – continua Lauand – é transformar a realidade vista em decisão de ação, em comando.

Como afirma Lauand:

E é que a prudência é a virtude da inteligência, mas da inteligência do concreto. A prudência não é a inteligência que versa sobre teoremas ou princípios abstratos e genéricos. Não. Ela olha para o “tabuleiro de xadrez” da situação “aqui e agora”, sobre a qual se dão nossas decisões concretas, e sabe discernir o “lance” certo, moralmente bom. E o critério para esse discernimento do bem é a realidade. Saber discernir, no emaranhado de mil possibilidades que essa situação me apresenta (que devo dizer a este aluno? Compro ou não compro? Caso-me ou não? Devo responder a este e-mail? Etc.), os bons meios concretos que me podem levar a um bom resultado, à plenitude da minha vida, minha realização enquanto homem. E para isso é necessário ver a realidade concretamente. De nada adiantam os bons princípios abstratos sem a *prudentia* que os aplica – como diz Tomás – ao “outro polo”: o da realidade (que significa “amar o próximo” nesta situação concreta?).<sup>44</sup>

Para Lauand, a condição humana é tal que, muitas vezes, não dispomos de regras operacionais concretas. Embora haja um certo e um errado objetivos, não há regra operacional. Tal como para o bom lance no xadrez, há até critérios gerais objetivos, mas não operacionais concretos.

---

<sup>41</sup> Obra citada, p. 7.

<sup>42</sup> Obra citada, p. 8.

<sup>43</sup> “A *prudentia* em Tomás de Aquino: atualidade de uma análise medieval” in *Filosofia, Linguagem, Arte e Educação*, p. 153.

<sup>44</sup> Obra citada, p. 154-155.

Como afirma Lauand, por mais que nosso tempo insista em querer eliminar a verdade objetiva, no fundo sabemos que há certo e “errados” objetivos e que a decisão do agir é um problema de *ratio*, de *recta ratio*. Segundo o autor, quando, diante de uma ação, perguntamos “por quê?”, estamos perguntando pela razão (*reason, raison*): “por que razão você fez isso?”. E o mesmo ocorre quando, diante de uma ação, dizemos: “É, você tem razão”, “está coberto de razão” etc. E, para uma ação que é um grave mal moral, dizemos: “Que absurdo!” (falta razão).<sup>45</sup>

Vale a pena reproduzir a aguda interpretação de Lauand sobre a virtude da prudência:

A prudência decide bem, mas com a espontaneidade da virtude. Aliás, segundo Tomás, a função da virtude (como a de todo hábito em geral) é precisamente a de permitir realizar o ato com facilidade, “espontaneamente”, com um certo “automatismo” que não tira a liberdade. Antes, pelo contrário. Quem objetaria a espontaneidade adquirida, após árduos esforços, dos hábitos para extrair acordes do piano, falar uma língua estrangeira ou andar de bicicleta? (...) Por essa razão, para os antigos, a virtude da *Prudentia* era também designada por *discretio*, discernimento, uma virtude difícil porque requer, entre outras qualidades, experiência e memória, mas também a objetividade da inteligência. Voltemos à pergunta inicial: baseados em que tomamos nossas decisões? Quando não há a simplicidade que se volta para a realidade como único ponto decisivo na decisão, acabamos decidindo com base em diversos outros fatores: por preconceitos etc. (...). Trata-se, portanto, de uma “inteligência” moral, da insubornável fidelidade ao real, que aprende da experiência e, portanto, requer a memória como virtude associada: a memória fiel ao ser. Precisamente no artigo dedicado à virtude a *memoria*, Tomás observa que não pode o homem reger-se por verdades necessárias, mas somente pelo que acontece *in pluribus* (geralmente). Note-se que essa é também a razão da insegurança em tantas decisões humanas: a *prudentia* traz consigo aquele enfrentamento do peso da incerteza, que tende a paralisar os imprudentes.<sup>46</sup>

Na introdução à sua tradução das questões sobre a prudência de Tomás, Jean Lauand relaciona essa virtude ao pensamento “negativo” de Tomás, segundo o qual a razão humana não é capaz de abarcar totalmente as essências das coisas – razão por que o caráter de mistério reveste todos os seres.

Para Lauand, nesse quadro “negativo”, pode-se compreender melhor o significado da *prudentia* em Tomás:

Porque não conhecemos completamente as coisas, não podemos ter a certeza matemática nem critérios operacionais para discernir o bem; para a boa decisão moral, precisamos das (frágeis e incertas) luzes da *prudentia*: ter a memória do passado, examinar as circunstâncias (e as circunstâncias como fonte de moralidade detonam qualquer tentativa de espalhar a conduta em manuais de escoteiro morais), recorrer ao conselho (não por acaso, com a supressão da *prudentia* na pregação da

---

<sup>45</sup> Obra citada, p. 155.

<sup>46</sup> Obra citada, p. 156.

Igreja contemporânea, “conselho” deixou de significar aconselhar-se a si mesmo e passou só a significar conselho dado a outro) etc.<sup>47</sup>

Ainda no que se refere à prudência, diz Lauand, encontram-se, como pano de fundo, dois elementos-chave do pensamento de Tomás de Aquino: mistério e liberdade. Afirmar a *prudentia* – ainda segundo Lauand – é afirmar que cada pessoa é protagonista de sua vida, só ela é responsável, em suas decisões livres, por encontrar os meios de atingir seu fim: a sua realização. Esses meios não são determináveis *a priori*. Pelo contrário, pertencem ao âmbito do contingente, do particular, do incerto do futuro. Por essa razão, necessariamente a *prudentia* se faz acompanhar da insegurança típica de toda vida autenticamente humana.

E Lauand conclui sua análise sobre a prudência afirmando:

Qualquer atentado contra a *prudentia* tem como pressuposto a despersonalização, a falta de confiança na pessoa, considerada sempre “menor de idade” e incapaz de decidir e, portanto, devendo transferir a direção de sua vida para outra instância: a Igreja, o Estado etc. Em qualquer caso, isso é sempre muito perigoso.<sup>48</sup>

## Conclusão

As brevíssimas análises esboçadas neste artigo parecem suficientes para mostrar a importância da virtude da prudência para o ser humano, em especial nesta época em que a “pós-verdade” pretende desbancar a objetividade como atitude fundamental diante da existência. Se a límpida visão da realidade é um critério imprescindível para a boa ação moral, como ensina o pensamento clássico-cristão sintetizado na *prudentia*, não é de admirar que a contemporaneidade – ao esquecer essa virtude e apegar-se à subjetividade e ao relativismo – enfrente tantos dilemas, conflitos e desorientação.

## Referências bibliográficas

AQUINO, TOMÁS DE. **A prudência – A virtude da decisão certa**, tradução, introdução e notas de Jean Lauand. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

LAUAND, JEAN. “A *prudentia* em Tomás de Aquino: atualidade de uma análise medieval”. In: **Filosofia, Linguagem, Arte e Educação**. São Paulo: ESDC/Cemoroc, 2007, p. 151-163.

---

<sup>47</sup> *A Prudência – A virtude da decisão certa*, Introdução, p. XX-XXI.

<sup>48</sup> Obra citada, p. XXIII.

PIEPER, JOSEF. **Die Wirklichkeit und das Gute.** In: *Werke auf CD-ROM.* Hamburg: Feliz Meiner Verlag, 2008, Bd. 5, S. 48-98. Herausgegeben von Berthold Wald.

\_\_\_\_\_. **Traktat über die Klugheit.** In: *Werke auf CD-ROM.* Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2008, Bd. 4, S. 1-42. Herausgegeben von Berthold Wald.

\_\_\_\_\_. **Tugendlehre als Aussage über den Menschen.** In: *Werke auf CD-ROM.* Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2008, Bd. 8, S. 242-247. Herausgegeben von Berthold Wald.

## Os limites do conhecimento do real, segundo Josef Pieper

Roberto C. G. Castro

**Resumo:** Este artigo mostra que, para o filósofo alemão Josef Pieper (1904-1997), a realidade está revestida do insondável e, por isso, o homem, embora tenha a capacidade de penetrar na essência dos seres, não pode conhecer cabalmente as coisas do mundo sensível.

**Palavras chave:** Josef Pieper – Tomás de Aquino – Pseudo Dionísio Areopagita – negatividade – conhecimento – filosofia medieval.

**Abstract:** This paper shows that, according to German philosopher Josef Pieper (1904-1997), reality is unfathomable and therefore human being isn't able to know wholly the things of sensible world, although he has capacity of coming in the essence of beings.

**Keywords:** Josef Pieper – Thomas Aquinas – Pseudo Dionysius the Areopagite – negativity – knowledge – mediaeval philosophy.

### Introdução

Como analisamos em artigo anterior<sup>49</sup>, a ação moral boa, segundo o filósofo alemão Josef Pieper (1904-1997), é dependente do conhecimento da realidade. Foi destacado ainda, no mesmo artigo, que essa realidade – ou seja, todos os seres – é verdadeira e passível de ser conhecida pelo intelecto humano. Daí que o homem pode vislumbrar a possibilidade de ter uma conduta moral segura, não fustigada e arruinada pela contingência típica da existência humana, pois possui acesso àquilo que é fundamental para essa conduta – a realidade.

Entretanto, Pieper enfatiza também que, ao mesmo tempo em que é cognoscível, a realidade, em virtude de seu caráter de criatura, está revestida do mistério, do insondável, do incognoscível. Com essa característica contraditória da realidade – simultaneamente cognoscível e incognoscível –, acrescenta-se nas ações humanas um elemento de incerteza, de dúvida.

### Cognoscibilidade

Pois, como afirma Pieper em *Wahrheit der Dinge*, “cognoscibilidade” não significa que o intelecto humano pode compreender cabalmente a realidade. Dado o caráter intrínseco de ser e de ser cognoscível, uma coisa deve ser tão cognoscível como é sua hierarquia na ordem do ser. O que possui o ser no mais alto grau deve ser também verdadeiro e cognoscível do modo mais elevado. Mas o ser mais elevado é justamente menos acessível e concebível por o nosso intelecto. Por isso, a realidade de Deus permanece incompreensível ao homem. Assim, para o conhecer humano, algo real é tanto menos compreensível quanto mais verdadeiro, ou seja, quanto mais cognoscível é em si mesmo.

---

<sup>49</sup> “A realidade como fundamento da virtude em Josef Pieper”, *Convenit Internacional*, número 15, de maio a agosto de 2014, páginas 51 a 60 (disponível em [www.hottopos.com/convenit15/51-60roberto.pdf](http://www.hottopos.com/convenit15/51-60roberto.pdf)).

Mas mesmo as coisas criadas mais evidentes não são cabalmente compreendidas pelo ser humano. Como explica Pieper, compreender significa conhecer algo tanto como é cognoscível em si mesmo, transformar toda a cognoscibilidade em ser conhecido, não deixar nenhum “resto” de cognoscibilidade. “Mas, para o intelecto finito, o caráter manifesto do ser nunca é totalmente esgotável, pois o cognoscível das coisas supera sempre o conhecido delas de maneira inalcançável.”<sup>50</sup>

Porém, não é que as coisas possuam uma obscuridade impenetrável. A causa da dificuldade do conhecimento das coisas é simplesmente a debilidade da potência cognoscitiva humana. Como Pieper acrescenta, as coisas mesmas são verdadeiramente cognoscíveis, também naquilo que permanece obscuro para nós. Não é o obscuro que faz com que as coisas sejam incompreensíveis para nós, mas sim o fato de que sua luminosidade é inesgotável.

É isso o que distingue as coisas criadas das obras humanas: aquelas são “inesgotáveis”, enquanto estas são mais facilmente conhecidas. E quanto mais grandiosa for uma obra humana, mais ela se assemelhará às coisas naturais, criadas por Deus, e abrirá a quem a contempla um campo maior de conhecimento.

Em *Unaustrinkbares Licht (Luz inabarcável)*, Pieper aprofunda a discussão sobre os limites do conhecimento da realidade. Segundo ele, assim como o fato de as coisas serem criadas garante sua inteligibilidade pelo intelecto humano, esse mesmo fato é o fundamento da incognoscibilidade dessas coisas. Explica-se. De acordo com Tomás de Aquino – a quem Pieper segue nesta e em tantas outras questões –, pode-se falar de “verdade” em dois sentidos: primeiro, no sentido de que as coisas, como *creaturae*, correspondem ao pensamento criador de Deus – no que consiste formalmente a verdade das coisas; e, segundo, no sentido de que o conhecimento do homem é verdadeiro de acordo com a medida que recebe da realidade. É nessa correspondência entre o intelecto humano e a realidade que consiste formalmente a verdade do conhecimento humano. Como diz Tomás: “Quando as coisas são a medida e o padrão de orientação do intelecto, então a verdade consiste em que o intelecto se conforme às coisas (...). Quando, porém, é o intelecto o padrão de orientação e medida das coisas, então a verdade consiste em que as coisas se conformem ao intelecto”<sup>51</sup>.

Pieper observa que essas duas correspondências (pensamento para com a realidade, de um lado, e realidade para com o Pensamento, de outro) significam, ambas, “verdade” enquanto adequação, mas há nelas uma diferença fundamental: a primeira pode se tornar objeto de conhecimento humano, mas a segunda não pode. A primeira é inteligível ao homem, porém a segunda não o é.

Como Pieper explicita:

O homem pode perfeitamente conhecer não apenas as coisas, mas também a relação de correspondência existente entre as coisas e o seu próprio conceito das coisas. Isto é, o homem tem o poder de, para além de uma ingênua constatação das coisas, reconhecê-las com juízo e reflexão. Em outras palavras, o conhecimento humano não tem apenas o poder de ser verdadeiro, mas ainda o de reconhecimento da verdade. Todavia, a correspondência das coisas para com o conhecimento criador de Deus, na qual primária e propriamente reside a verdade das coisas (...) – essa correspondência entre a realidade natural e o

---

<sup>50</sup> *Wahrheit der Dinge*, 141.

<sup>51</sup> *Suma Teológica* I, 21, 2, citado por Pieper.

conhecimento arquetípico de Deus não nos é possível conhecer formalmente.<sup>52</sup>

O homem possui a potência de conhecimento das coisas, contudo não lhe é possível conhecer formalmente a verdade delas, continua Pieper. Conhecemos a imagem imitativa, mas não a sua correspondência para com o arquétipo, a relação entre o ser pensado e o seu projeto. Tal correspondência – em que consiste de modo primário a verdade das coisas, repete Pieper – está inapelavelmente oculta ao ser humano.

“Incognoscibilidade” deve ser entendida aqui não como se existisse algo em si mesmo impossível de conhecer ou em que nem mesmo houvesse alguma coisa a se conhecer. Antes, refere-se à insuficiência do intelecto humano para apreender determinadas coisas, pois seu poder cognitivo não é suficientemente penetrante. Não é que exista algo inacessível ou escuro em si mesmo, mas sim, pelo contrário, que existam coisas com tanta luz que uma dada potência de conhecimento infinita não pode exauri-la, porque ultrapassa seu poder de captação e escapa ao seu alcance apreensivo. Como afirma Pieper, a incognoscibilidade das coisas – no sentido de ser inexaurível – faz parte imediata do conceito de verdade das coisas. Ou seja, o fato de que sua cognoscibilidade não possa ser exaurida por uma potência cognoscitiva finita faz parte da essência das coisas – porque elas são criatura. A causa de sua cognoscibilidade tem o efeito contrário da incognoscibilidade.

Nas palavras de Pieper:

É da essência de todos os entes (enquanto *creatura*) o serem “formados-segundo”, de acordo com um arquétipo, que reside no absolutamente criacional conhecimento de Deus. *Creatura in Deo est creatrix essentia*, a criatura é, em Deus, essência criadora; assim está escrito no *Comentário a João*, de Tomás; e na *Summa Theologica*: “Todo o real possui a verdade de sua essência, na medida em que reproduz o saber de Deus”.<sup>53</sup>

Tomás de Aquino considera numa frase do filósofo persa Avicena (980-1037) uma “evidência” de que a verdade das coisas reside no fato de serem pensadas por Deus. Pieper, no entanto, não vê nenhuma relação entre a sentença de Avicena e o conceito tomasiano de verdade. A frase diz: “A verdade de uma coisa é a característica própria de seu ser, que lhe foi dada como propriedade constante”. Para Pieper, trata-se de um daqueles “saltos” argumentativos ou “desníveis” no fluxo do pensamento, nos quais se revela, como que por entre uma “fenda” na estrutura, o não dito de sua doutrina – o que deu margem à composição do *Unaustrinkbares Licht*. “Essa manifesta ‘brecha’ na argumentação, como dizíamos, certamente só poderá ser entendida no sentido de que Tomás simplesmente não pode deixar de associar a ideia de que as coisas possuem um ‘quê’ – uma quiddidade de conteúdo determinado – à ideia de que essa essência das coisas seja o fruto de uma inteligência planejante criadora”, escreve Pieper<sup>54</sup>.

No conceito tomasiano de verdade é que se encontra a origem do elemento “negativo” não só da filosofia, mas também da teologia de Tomás. Pieper lembra que raramente se faz menção ao fato de que, na *Suma Teológica*, a discussão sobre Deus

---

<sup>52</sup> J. Pieper, *Luz inabarcável*, p. 64-65.

<sup>53</sup> J. Pieper, *Luz inabarcável*, p. 67.

<sup>54</sup> J. Pieper, *Luz inabarcável*, p. 68.

começa com a seguinte sentença: “Não podemos saber o que Deus é, mas sim o que Ele não é” (I, 3, prólogo). No *Comentário ao De Trinitate* de Boécio, Tomás afirma que o grau mais elevado de conhecimento de Deus é o que o reconhece como o Desconhecido. E o Aquinate afirma ainda: “Este é o máximo grau de conhecimento humano de Deus: saber que não o conhecemos”<sup>55</sup>.

Já no que se refere ao elemento negativo da filosofia de Tomás, Pieper destaca algumas frases do Aquinate que igualmente são ignoradas pelos manuais tomistas. A começar de uma sentença encontrada no comentário ao *Symbolum Apostolicum*, segundo a qual nenhum filósofo é capaz de esgotar o conhecimento da essência de uma mosca sequer. A respeito dessas sentenças, Pieper destaca:

Algumas delas são espantosamente “negativas”, como por exemplo a seguinte: *Rerum essentiae sunt nobis ignotae*; “as essências das coisas nos são desconhecidas” (*Quest. Disp. de veritate*, 10,1). E essa formulação não é, de modo algum, tão incomum e extraordinária quanto poderia parecer à primeira vista. Seria facilmente possível equipará-la (a partir da *Summa Theologica*, da *Summa contra Gentes*, dos Comentários a Aristóteles, das *Quaestiones Disputatae*) a uma dúzia de frases semelhantes: *Principia essentialia rerum sunt nobis ignota* (*In de Anima* 1, 1, 15); *formae substantiales per se ipsas sunt ignotae* (*Quaest. Ddisp. de spiritualibus criaturis*, 11 ad 3); *differentiae essentialia sunt nobis ignotae* (*Quaest. Disp. de veritate* 4, 1 ad 8). Todas elas afirmam que os “princípios da essência”, as “formas substanciais”, as “diferenças essenciais” das coisas não são conhecidas.<sup>56</sup>

Embora o pensamento de Tomás esteja marcado pela negatividade, esse elemento negativo não consiste em que o conhecimento humano não atinja o ser das coisas, esclarece Pieper, que cita uma sentença do Aquinate a esse respeito: “A inteligência penetra até a essência das coisas”. O elemento negativo e a capacidade de chegar às essências são correlatos. Segundo Pieper, o fato de que o intelecto atinge as coisas manifesta-se em que ele se precipita em insondáveis profundezas de luz. Porque o espírito atinge o ser das coisas, experimenta a inesgotabilidade delas. É por isso que não se pode falar em agnosticismo em Tomás. Não é que as coisas sejam incognoscíveis em si. Trata-se, antes, do contrário disso: em função de serem *creatura*, elas possuem uma luz inesgotável, uma luz inabarcável pelo finito conhecimento humano, como diz Pieper:

Essa estrutura significa – dado seu caráter de ser pensado pelo *Creator* – que as coisas possuem tanto a luminosidade e o caráter manifestativo na medida de seu ser como também, ao mesmo tempo, sua inesgotabilidade e seu caráter “inexaurível”: sua cognoscibilidade, bem como sua não cognoscibilidade.<sup>57</sup>

Pieper acrescenta que, na doutrina de Tomás, a estrutura de esperança da existência humana se exprime como a de um ser cognoscente, de estrutura

---

<sup>55</sup> *Quest. Disp. de potentia Dei*, 7, 5 ad 14, citado por Pieper.

<sup>56</sup> J. Pieper, *Luz inabarcável*, p. 70.

<sup>57</sup> J. Pieper, *Luz inabarcável*, p. 73-74.

essencialmente não fixável: em seu conhecer não se dá uma cabal apreensão ou um cabal “ter” conhecimento de algo; mas também não um completo “não ter”. O que, sim, se dá é um não ter ainda.

Num dos últimos parágrafos de *Unaustinkbares Licht*, Pieper define bem a condição humana no que se refere à busca pelo conhecimento:

O cognoscente é visto como *viator*, um ser que está a caminho. Isso significa, por um lado: os seus passos têm sentido, não são, por princípio, vãos, mas aproximam-se de um objetivo. Isso, porém, não pode ser pensado sem o outro elemento: enquanto durar para o homem, na condição de ser existente, o “estar a caminho”, permanecerá igualmente infundável o seu caminho de conhecimento. E essa estrutura de esperança do que indaga pelo ser das coisas, do conhecimento filosófico, funda-se, afirmemo-lo uma vez mais, no fato de o mundo ser *creatura*; o mundo, tanto quanto o próprio ser humano cognoscente.<sup>58</sup>

### O Pseudo Dionísio Areopagita

É interessante perceber a origem das ideias de Pieper – e de Tomás de Aquino – sobre a incognoscibilidade das coisas. Essa origem encontra-se no pensamento do teólogo cristão do século VI conhecido como Pseudo Dionísio Areopagita, a quem o filósofo de Münster dedica páginas preciosas em sua obra. Para Pieper, Dionísio, ao enfatizar a impossibilidade do intelecto humano de conhecer cabalmente Deus e sua criação, tornou-se autor de uma realização grandiosa, da qual o teólogo, vivendo ainda nos primeiros séculos medievais, jamais poderia imaginar ser o principal mentor: ter livrado o cristianismo de um perigo mortal, o racionalismo.

Em *Scholastik*<sup>59</sup>, Pieper afirma que Dionísio representou um “corretivo” contra o racionalismo teológico medieval, que deu seus primeiros sinais de existência com a obra de Boécio (480-525) – capaz de escrever um tratado sobre a Trindade usando apenas conceitos da filosofia grega, sem citar um único versículo da *Bíblia*. No capítulo 3 daquele livro, Pieper explica esse risco que ameaçou o cristianismo desde o início. Para ele, uma “compreensão racional” dos que creem é algo indispensável, pois o que crê precisa “saber” o que a palavra divina diz. Porém, outra coisa um tanto radical é a exigência de que a revelação de Deus se faça tão completamente conhecida através da consideração racional que, com isso, o caráter de mistério se torne simplesmente anulado e surja, em consequência, uma fé igualmente supérflua. “Assim entendo ‘racionalismo’: ele fecha a afirmação em si, nada pode existir que exceda completamente a força da razão dos homens.”<sup>60</sup>

Contra essa ameaça, o cristianismo contou com o pensamento negativo do Pseudo Dionísio Areopagita. Em *Dos nomes divinos*, por exemplo – afirma Pieper –, Dionísio destaca que, contra toda especulação racional, há a tese bíblica de que não podemos dar a Deus nenhum nome conveniente se Ele mesmo não o tiver revelado nas Escrituras. Em seguida, porém, ele indica que nem mesmo os nomes revelados podem expressar adequadamente a essência de Deus. Certamente é correto chamar Deus de “justo”. Mas essa afirmação positiva, para não ser falsa, necessita ao mesmo tempo da correção de uma correspondente negação. Nosso conceito de justiça – continua Pieper, ainda no capítulo 3 de *Scholastik* – procede do único mundo de experiências acessíveis a nós, em que o justo manifesta seu dever em relação ao outro com quem tem algo pendente. Nisso consiste precisamente a justiça. Porém, à essência de Deus

---

<sup>58</sup> J. Pieper, *Luz inabarcável*, p. 74.

<sup>59</sup> J. Pieper, *Scholastik*, p. 329.

<sup>60</sup> J. Pieper, *Scholastik*, p. 329.

pertence o não ser devedor de ninguém. Assim, pode ter sentido dizer que a justiça de Deus é necessariamente tão “distinta” que não pode ser chamada de “justiça” em sentido estrito. Na realidade, nem sequer poderíamos chamar a Deus de “ente” ou de “real”, pois esses conceitos são tomados das coisas a que Deus dá o ser e a realidade – razão por que Deus não poder ser incluído entre as coisas.

Entretanto, mesmo essas negações – afirma ainda Pieper, interpretando o pensamento dionisiano – não podem ser consideradas como conhecimento sobre Deus. Em *Da teologia mística*, Dionísio conclui com a negação da negação: Deus supera infinitamente qualquer possível enunciado dos homens, seja afirmativo, seja negativo.

Pieper acrescenta que seria equivocado chamar esse corretivo dionisiano de “irracional”, porque a razão de enunciados “negativos” não é um vago sentimento injustificado, mas sim o conhecimento claro, “racional”, de que Deus supera infinitamente as possibilidades do conhecimento humano.

Como já tivemos ocasião de analisar<sup>61</sup>, o pensamento do Pseudo Dionísio Areopagita é uma especulação sobre coisas que não pertencem nem ao mundo sensível nem ao domínio do conhecimento inteligível. É nessa esfera – não material, intelectual ou espiritual – que se instala o que é impossível nomear, mas que nem por isso deixa de existir. Os quatro tratados e as dez cartas que formam o *Corpus dionysiacum* são justamente o reconhecimento de uma realidade radicalmente transcendente, sequer percebida ou imaginada pelos homens. Deus, Criador, Trindade – nomes utilizados para se referir a essa realidade absolutamente incompreensível – são expressões inadequadas, úteis apenas para sugerir que existe algo além da capacidade de apreensão humana.

Essa realidade permanece incognoscível. Isso torna evidente a limitação do conhecimento humano no que se refere à realidade transcendente. Lembrando que, conforme as Escrituras, “ninguém jamais viu Deus”<sup>62</sup>, o *Corpus dionysiacum* destaca que o Criador é “um mistério que transcende todo ser”, supraessencial a todas as coisas, e que, definitivamente, nada do que existe pode ser comparado a ele<sup>63</sup>. Não existem palavras que possam expressar esse Bem inefável<sup>64</sup>. Nenhuma criatura pode conhecê-lo nem contemplá-lo como é, uma vez que ele transcende tudo, e não há caminhos por onde penetrar em sua infinitude secretíssima<sup>65</sup>.

Sendo causa de todas as coisas, Deus não é nada do que existe, pois está supraessencialmente separado de todo ser. “Está muito longe de qualquer maneira de ser, de todo movimento, vida, imaginação, opinião, nome, palavra, pensamento, inteligência, substância, estado, princípio, união, fim, imensidade. De tudo quanto existe.”<sup>66</sup>

As realidades secretas de Deus são incomunicáveis, mais profundas do que um abismo, continua o Pseudo Dionísio Areopagita<sup>67</sup>. Ele é Ser que está sobre todo ser, sem que nada o alcance<sup>68</sup>. Não é possível designar seu nome nem seu modo de ser, pois se eleva muito acima de todo entendimento. É um mistério muito distante da realidade das coisas<sup>69</sup>, uma luz inacessível que, por sua claridade imensa, se

---

<sup>61</sup> Cf.: Roberto C. G. Castro, *Negatividade e participação – A influência do Pseudo Dionísio Areopagita em Tomás de Aquino*, p. 47.

<sup>62</sup> I Timóteo 6:16.

<sup>63</sup> *Da hierarquia celeste* XII, 3.

<sup>64</sup> *Dos nomes divinos* I, 1.

<sup>65</sup> *Dos nomes divinos* I, 2.

<sup>66</sup> *Dos nomes divinos* I, 5.

<sup>67</sup> *Dos nomes divinos* II, 4.

<sup>68</sup> *Dos nomes divinos* II, 10.

<sup>69</sup> *Dos nomes divinos* XIII, 3.

transforma numa impenetrável treva divina<sup>70</sup>. O Pseudo Dionísio Areopagita acentua a inacessibilidade de Deus, afirmando:

Dizemos, pois, que a Causa universal está por cima de todo o criado. Não carece de essência nem de vida nem de razão nem de inteligência. Não tem corpo nem figura nem qualidade nem quantidade nem peso. Não está em nenhum lugar. Nem a vista nem o tato a percebem. Não sente nem a alcançam os sentidos. Não sofre desordem nem perturbação procedente de paixões terrenas. Não carece de poder nem a alteram acontecimentos imprevistos. Não necessita de luz. Não experimenta mutação nem corrupção nem decaimento. Não se lhe acrescenta ser nem fazer nem coisa alguma que caia sob o domínio dos sentidos.<sup>71</sup>

Deus envolve os seres de tal forma que a mente não pode compreender<sup>72</sup>. Nada consegue explicar o que é supraessencial a todo ser e que excede toda razão e inteligência<sup>73</sup>. Trata-se de uma “ciência secreta” que nem a luz física nem o conhecimento das coisas sensíveis consegue apreender<sup>74</sup>, como diz o autor do *Corpus dionysiacum*:

O mistério de Jesus está escondido. Não há palavra nem entendimento que o descubram. Inefável por mais que dele digam. Ainda que o entendam, permanece incompreensível.<sup>75</sup>

Para o Pseudo Dionísio Areopagita, nenhuma palavra ou conceito – produto do conhecimento do homem – é capaz de expressar as coisas divinas. O intelecto humano visa a conhecer um objeto, que é um ente, um ser. Uma vez que Deus – causa da inteligência e do conhecimento e criador da sabedoria universal e particular<sup>76</sup> – é uma realidade que se eleva muito acima dos seres, segue-se que Ele transcende todo conhecimento. Para conhecê-lo, seria preciso um saber supraessencial<sup>77</sup>. “Não podemos alcançar com o pensamento nem com palavras o um, o incognoscível, o supraessencial.”<sup>78</sup>

Não convém empregar a razão, que é uma “auxiliar dos sentidos”, para chegar à secreta causa de todas as coisas<sup>79</sup>. Comparado com a inteligência divina, o entendimento humano é uma espécie de erro<sup>80</sup>, razão por que os mistérios da Trindade não devem ser entendidos conforme nenhuma das formas de pensar humanas<sup>81</sup>. O máximo que se pode obter com o intelecto é compreender que foi concedido ao homem participar da paternidade e filiação divinas<sup>82</sup>. Em virtude dessa definitiva e radical incognoscibilidade do divino, é melhor se referir

---

<sup>70</sup> Carta V.

<sup>71</sup> *Da teologia mística* IV.

<sup>72</sup> *Dos nomes divinos* IX, 9.

<sup>73</sup> *Dos nomes divinos* XIII, 3.

<sup>74</sup> Carta I.

<sup>75</sup> Carta III.

<sup>76</sup> *Dos nomes divinos* VII, 1.

<sup>77</sup> *Dos nomes divinos* I, 1 e 4.

<sup>78</sup> *Dos nomes divinos* I, 5.

<sup>79</sup> *Dos nomes divinos* VI, 6.

<sup>80</sup> *Dos nomes divinos* VII, 1.

<sup>81</sup> *Dos nomes divinos* XIII, 3.

<sup>82</sup> *Dos nomes divinos* II, 8.

a Deus dizendo o que Ele não é do que afirmando o que Ele é, afirma o Pseudo Dionísio Areopagita. “Essa maneira é muito mais própria falando de Deus, pois, como a secreta tradição nos ensina, nada de quanto tem existido se parece com Deus e desconhecemos sua supraessência invisível, inefável, incompreensível.”<sup>83</sup>

Usar palavras para se referir a Deus significa limitar aquele que é ilimitado e infinito. Ao chamá-lo de Ser, Vida, Luz e Verbo, por exemplo, apreendem-se apenas algumas propriedades do divino<sup>84</sup>. A Afirmação positiva é sempre inadequada para se referir ao mistério inexprimível<sup>85</sup>, daí porque, para chegar a Deus, o homem precisa abandonar toda operação intelectual<sup>86</sup>. Ascender à verdade através da negação libera a alma de tudo que lhe é afim na ordem natural, preparando-a para o desconhecido. “Por fim, transcendendo as fronteiras do mundo, a alma chega à união com Deus, tanto quanto é possível da parte dele como da parte da alma.”<sup>87</sup>

Em *Da teologia mística* encontra-se delineado esse método de falar de Deus através da negação, em contraposição ao procedimento de fazer afirmações sobre ele. Afirmar, para o Pseudo Dionísio Areopagita, é partir do princípio das coisas e ir acrescentando-lhe afirmações, até chegar aos extremos, à totalidade do que se pode falar sobre esse princípio. Já com a negação se dá o contrário: a partir dos extremos, vão-se retirando as afirmações até chegar ao cume do desconhecido, onde não há palavras nem reflexão. Elimina-se, assim, tudo o que envolve o princípio das coisas – e impede o seu conhecimento pelos homens –, para chegar à união com o incognoscível. É como fazem os artistas ao esculpir uma estátua: lapidam o mármore, tirando da peça lascas de pedra que impedem ver a beleza da forma que desejam criar<sup>88</sup>. Como está escrito em *Da teologia mística*:

Quanto mais olhamos para cima, mais os discursos se contraem pela contemplação das coisas inteligíveis; assim também, agora, ao penetrarmos na treva superior do intelecto, já não encontramos discursos breves, mas uma total ausência de palavras e de pensamentos. Ao contrário, seguindo de cima para baixo, o discurso se amplia na proporção da descida; agora, todavia, elevando-se de baixo para cima, contrai-se na proporção da subida, tornando-se profundamente mudo, para unir-se totalmente ao inefável.<sup>89</sup>

A Carta I volta ao tema da negação afirmando que os conhecimentos humanos tornam invisível a ciência do não-saber. Quanto mais luzes, menos visível é a treva divina. Ressalvando que o não-saber não significa privação, mas transcendência, o Pseudo Dionísio Areopagita diz:

Ele (Deus) ultrapassa todo ser e conhecer. Seu ser está acima de todo ser. A mente não alcança conhecê-lo. Negando a ele, pois, existência como a nossa, negando que nosso conhecimento o conhece, esse perfeito não-saber, no melhor sentido, é conhecer aquele que está acima de quanto se possa conhecer.<sup>90</sup>

---

<sup>83</sup> *Da hierarquia celeste*, II, 3.

<sup>84</sup> *Dos nomes divinos* II, 7.

<sup>85</sup> *Da hierarquia celeste* II, 3.

<sup>86</sup> *Dos nomes divinos* II, 7.

<sup>87</sup> *Dos nomes divinos* XIII, 3.

<sup>88</sup> *Da teologia mística* II.

<sup>89</sup> *Da teologia mística* III.

<sup>90</sup> *Carta I*.

## Conclusão

Como um dos grandes intérpretes da filosofia, Josef Pieper tem o mérito de apontar para o leitor contemporâneo essa tradição de pensamento negativo que, tendo sido assimilada e elaborada de forma magistral pelo Pseudo Dionísio Areopagita, atravessou os séculos, influenciou importantes pensadores e permitiu que o cristianismo ficasse imune ao racionalismo exacerbado. O filósofo de Münster reconhece, como poucos, a grande dívida que a teologia cristã tem para com o pensador do século VI.

Ao mesmo tempo, seguindo Dionísio, Pieper mostra que a ação humana – exercida por um ser sujeito à incognoscibilidade das coisas – será sempre caracterizada pela contingência, sem que o homem saiba cabalmente se o que faz é certo.

Diante disso, o filósofo de Münster recorre à mais autêntica tradição de pensamento ocidental para apontar a maneira como os filósofos antigos e medievais concebiam o comportamento humano em meio à incerteza e à dúvida. Para Aristóteles e Tomás de Aquino, por exemplo, a ação humana deve estar baseada na virtude da prudência – a arte de decidir e agir corretamente. Conhecer essa hoje esquecida virtude pode trazer novas luzes para a ética contemporânea e ampliar a visão sobre a conduta humana. Por isso, ela será o tema a ser investigado num próximo artigo.

## Referências bibliográficas

AREOPAGITA, PSEUDO DIONÍSIO. *Corpus Dionysiacum II*, 2. Auflage. Herausgegeben von Günter Heil und Adolf Martin Ritter. Berlin: Walter de Gruyter, 2012.

\_\_\_\_\_. *Obras completas*, edição de Teodoro H. Martin. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1990.

CASTRO, ROBERTO C. G. *Negatividade e participação – A influência do Pseudo Dionísio Areopagita em Tomás de Aquino*. São Paulo: Factash/Cemoroc, 2011.

PIEPER, JOSEF. *Scholastik – Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie*. In: *Werke*, Bd. 2, Darstellungen und Interpretationen: Thomas von Aquin und die Scholastik. Herausgegeben Von Berthold Wald. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1995-2008, 299-440.

\_\_\_\_\_. *La verdade de las cosas*, tradução de Juan Francisco Franck. Buenos Aires: Librería Córdoba, 2009.

\_\_\_\_\_. *Luz inabarcável: o elemento negativo na filosofia de Tomás de Aquino – A propósito de uma sentença de Avicena*, tradução de Gabriele Greggersen e Jean Lauan. In: *Revista de Estudos Árabes*, número 5, jan-dez 1995. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH), p. 53-75.

\_\_\_\_\_. *Unaustrinkbares Licht*. In: *Werke*, Bd. 2, Darstellungen und Interpretationen: Thomas von Aquin und die Scholastik. Herausgegeben von Berthold Wald. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1995-2008, 112-129.

\_\_\_\_\_. *Wahrheit der Dinge – Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters*. In *Werke*, Band 5, Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik: Grundstrukturen menschlicher Existenz, Herausgegeben von Berthold Wald. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1997, 99-179.

## Criação e natureza humana segundo Josef Pieper

Roberto C. G. Castro

**Resumo:** Este artigo analisa as ideias de Josef Pieper sobre criação e natureza humana expostas em *Kreatürlichkeit und menschliche Natur*.

**Palavras Chave:** Pieper – criação – natureza humana.

**Abstract:** This paper discusses Josef Pieper's ideas on creation and human nature in *Kreatürlichkeit und menschliche Natur*.

**Keywords:** Pieper – creation – human nature.

### Introdução

O conceito de criação perdeu espaço na contemporaneidade. No ensaio *Kreatürlichkeit und menschliche Natur*, o filósofo alemão Josef Pieper (1904-1997) traz esse tema de volta ao debate teológico e filosófico, dando novas luzes para refletir sobre o homem e a natureza humana, como se verá a seguir. Antes, uma pequena digressão sobre como esse tema era visto na Antiguidade, segundo as tradições hebraica, grega e cristã.

### Criação segundo as tradições hebraica, grega e cristã

No que se refere à cosmologia e ao conceito de criação, o pensamento grego apresenta afinidades com as tradições hebraica e cristã. A ideia de que o mundo teve origem num determinado momento, a noção de uma divindade criadora, a percepção de que o mundo sensível revela essa divindade – tudo isso se encontra tanto nos textos do Velho e do Novo Testamento como nos escritos legados pela Antiguidade grega.

Um desses textos é o diálogo *Timeu*, de Platão. Nele, o pensador grego faz uma distinção entre o ser eterno e aquele que nasce e morre. O primeiro, por ser constantemente idêntico, é apreendido pela inteligência e pelo raciocínio, enquanto o segundo, transitório, pode ser percebido pela sensação. Todos os seres sensíveis nascem pela ação de uma causa, pois é impossível que o que quer que seja nasça sem uma causa.

Aplicando esses princípios à criação do mundo, Platão mostra que o Universo teve um início, pois todas as coisas sensíveis estão submetidas ao nascer e ao morrer. E, como tudo o que nasce surge pela ação de uma causa, é necessário que o mundo tenha um criador – ou um *demiurgós*, um “artífice”.

Esse criador é a mais perfeita causa, pois o mundo é a mais bela das coisas nascidas. Da mesma forma como uma causa ruim provoca coisas más, também uma causa boa só pode ser coisas boas. Como o mundo é maravilhoso, deve-se concluir que o criador é bom.

Mas, ao fazer o mundo, o criador teve de recorrer a um modelo. Para isso, ele olhou não para coisas que nascem e morrem – um modelo imperfeito –, mas para o que é eterno. Assim, o mundo é a imagem de algum outro mundo.

Esse modelo do mundo visível é o próprio criador. Perfeito, isento de inveja, ele quis que todas as coisas parecessem o mais possível consigo mesmo. Por isso todas as coisas foram criadas boas, isentas de imperfeição, tanto quanto é possível o sensível ser perfeito. Toda a massa visível, antes sem medida e sem ordem, foi conduzida pelo criador à ordem, pois a ordem é melhor do que a desordem. E não é possível, lembra Platão, que a melhor causa produza senão o mais belo.

Como este mundo foi criado à semelhança do modelo eterno, não há dois ou mais mundos, mas um único. Se houvesse pelo menos dois mundos, haveria necessidade de um modelo do qual aqueles seriam imagem. Para Platão, a fim de que o mundo fosse semelhante, por sua unidade, ao modelo eterno, o *demiurgós* fez apenas um mundo.

A relação dessas explicações com a teoria das ideias de Platão é clara. A ideia suprema do Bem, que se confunde com o próprio *demiurgós*, corresponde ao modelo eterno do qual o mundo é a imagem. As coisas sensíveis são justamente a matéria que, era cópia da ideia de que faz parte, é desprovida de realidade.

Já quanto à cultura judaico-cristã, não há na *Bíblia* uma explicação lógica para a criação do mundo. O que se encontra nos textos bíblicos é, antes, uma comunicação, uma revelação de que as coisas se passaram da maneira descrita. Diferentemente da atitude grega, que tudo questiona, ao hebreu cabe apenas aceitar a palavra sagrada.

De qualquer forma, a *Bíblia* traz textos que revelam com clareza a cosmologia judaico-cristã. O *Gênesis* mostra que houve um momento determinado em que o mundo começou a existir, sob a palavra do Criador. Este deu forma à terra, que no início era “sem forma e vazia”. O mesmo Criador fez o firmamento e os mares, os astros celestes, todas as espécies de organismos vegetais e animais e, finalmente, o homem. “E viu Deus que isso era bom.”

No Novo Testamento, uma frase do apóstolo Paulo ratifica a ideia exposta no *Gênesis*: “Toda realização de Deus é boa”, escreve ele na *1ª Carta a Timóteo*. A criação, afirma o apóstolo, é boa porque tem origem no Deus perfeitamente bom, que não pode produzir coisas ruins.

Como criação de Deus, o mundo é uma expressão do Criador. Segundo Paulo, ao contemplar as obras da natureza o homem percebe claramente a divindade e o poder de Deus. A mesma ideia ocorre no Salmo 18, em que se lê: “Os céus narram a glória de Deus, o firmamento anuncia a ação das suas mãos” (verso 1).

Ao mesmo tempo em que exalta a criação maravilhosa de Deus, a *Bíblia* afirma que essa obra se corromperá, enquanto o Criador permanecerá o mesmo para sempre. O Salmo 101 é preciosíssimo para mostrar tal ideia. O verso 26 reconhece que tudo foi feito pelo Senhor: “No início tu, Senhor, assentaste a terra, e os céus são obras das tuas mãos”. Em seguida, anuncia que a terra e os céus se acabarão: “Eles morrerão, tu permaneces, e todos, como um manto, envelhecerão e como uma coberta os mudas e se alterarão” (verso 27). “Tu és sempre o mesmo e os teus anos não se alterarão” (verso 27). “Tu és sempre o mesmo e os teus anos não se apagarão” (verso 28). Cristo também falou que a criação se extinguirá um dia: “O céu e a terra passarão, mas as minhas palavras não passarão” (*Mateus* 24:35).

Esses textos fazem uma distinção entre o eterno e o transitório. De um lado, há um Ser que nunca muda e que existe sempre. De outro, existem as coisas sensíveis – o mundo material –, que são feitura daquele Ser mas estão sujeitas constantemente à transformação, à mudança e à degeneração.

Deixemos que falem o *Timeu* e a *Bíblia*. A comparação entre alguns poucos textos tornará evidente a semelhança entre um e outro pensamento.

### **Sobre a criação do mundo:**

“Tudo, pois, que vem a ser é de necessidade vir a ser de alguma causa” (*Timeu* 28a).

“No princípio criou Deus os céus e a terra” (*Gênesis* 1:1)

### **Sobre a beleza e o bem contidos na criação:**

“Quis a divindade todas as coisas boas” (*Timeu* 30a).

“Pois toda realização de Deus é boa” (*1ª Timóteo* 4:4).

### **Sobre a revelação da divindade pelo mundo sensível:**

“Ele quis muitíssimo que viessem a ser todas as coisas muito próximas a si mesmo” (*Timeu* 29e).

“Desde a criação do mundo, as coisas invisíveis dele, como o seu eterno poder e divindade, são observadas pelas obras projetadas” (*Romanos* 1:20).

“Os céus narram a glória de Deus, o firmamento anuncia a ação das suas mãos” (*Salmo* 18:1).

Além de mostrar que as culturas grega e judaico-cristã se assemelham quanto à sua visão da criação do mundo, a comparação entre o *Timeu* e a *Bíblia* conduz a outra ideia – a de que os cristãos podem se valer de Platão para explicar racionalmente aquilo que as Escrituras apresentam como revelação de Deus.

## **Criação e modernidade**

Se na Antiguidade o conceito de criação é visto de forma fundamentalmente semelhante pelas tradições hebraica, grega e cristã, na modernidade ocidental ele será questionado e mesmo negado. Entre outros pensadores, um dos mais contundentes filósofos a se erguer contra o conceito de criação é Jean-Paul Sartre (1905-1980). Sobre isso o filósofo alemão Josef Pieper (1904-1997) se debruçou no ensaio *Kreatürlichkeit und menschliche Natur – Anmerkungen zum philosophischen Ansatz von Jean-Paul Sartre* (*Criaturidade e natureza humana – Anotações sobre os princípios filosóficos de Jean-Paul Sartre*).

Nele, Pieper se dedica, antes de tudo, a definir o existencialismo a partir das palavras do próprio Sartre. Este afirma, em *L'existentialisme est un humanisme*, que “o existencialismo não é outra coisa que a tentativa de tirar todas as consequências de uma posição unitariamente ateia”<sup>91</sup>. Portanto, diz Pieper, o ateísmo é de fato o ponto de partida de Sartre.

Na mesma obra, Sartre faz afirmações sobre o conceito de natureza humana. Ele afirma que “Não há natureza humana (...). O homem não é outra coisa que o que ele mesmo faz de si. Esse é o primeiro princípio do existencialismo”<sup>92</sup>. Diz ainda: “É um fato que (...) não há natureza humana nenhuma em que se pudesse apoiar-me”<sup>93</sup>.

Uma outra definição de existencialismo dada por Sartre – que para Pieper é a fundamental – destaca que “a filosofia existencialista é, sobretudo, uma filosofia que afirma: a existência precede a essência”.

O que significa exatamente que a existência precede a essência? Para Sartre, analisa Pieper, os termos *existência* e *essência* têm o significado clássico tradicional. Por *essência* Sartre entende o conjunto constante, a “comunidade” de determinadas

---

<sup>91</sup> *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, 1946, p. 94, citado por Pieper.

<sup>92</sup> *L'existentialisme est un humanisme*, p. 22, citado por Pieper.

<sup>93</sup> *L'existentialisme est un humanisme*, p. 52, citado por Pieper.

propriedades, “o conjunto de qualidades mediante as quais é possível uma definição” – o que, nota Pieper, não difere muito da afirmação de Tomás de Aquino, segundo a qual “essência é o que significa por definições”<sup>94</sup>. Já existência, para Sartre, é presença efetiva no mundo, a presença diante de mim – uma sentença igualmente plausível e de acordo com a doutrina tradicional sobre o ser.

Mas isso nada diz sobre a posição de Sartre, que tem a intenção declarada de se contrapor a essa doutrina tradicional, e até mesmo de invertê-la. Sartre chama essa doutrina de “visão técnica do mundo”, que se caracteriza pela convicção de que o homem e o mundo foram criados por Deus. Ele acrescenta que essa visão técnica implica a ideia de que a essência precede a existência.

O famoso exemplo de um abridor de cartas é dado por Sartre para exemplificar esse conceito tradicional. O artesão, antes de fazer o abridor de cartas, sabe de antemão o que intenta fazer, sabe o “quê” é um abridor de cartas, conhece o conjunto de propriedades que o define. Em uma palavra, conhece a essência de um abridor de cartas. Portanto, a essência desse objeto precede a sua existência. Mas Pieper observa: “É precisamente a essência o que ali se dá de antemão? Não é antes o projeto no espírito do construtor, o plano, o modelo?”. E complementa:

Realmente, não há em sentido estrito nem uma existência que preceda a essência nem, pelo contrário, uma essência que preceda a existência. A existência separada da essência é tão impensável como a essência separada da existência. De qualquer modo, é certo que existe uma estreita e decisiva vinculação entre a essência, de uma parte, e o projeto, plano, modelo, de outra. E quem conhece o projeto de uma coisa conhece com isso precisamente a essência, sua natureza. Realmente é só o que conhece plenamente a essência e a natureza.<sup>95</sup>

Assim, na opinião de Sartre, a visão religiosa do mundo – ou visão técnica, como ele chama – se baseia na ideia de que existe um artesão divino que, analogamente ao fabricante de um abridor de cartas, dá ao homem e ao mundo sua essência. Novamente Pieper questiona essa caracterização de Sartre. Para o filósofo alemão, o ato de criação é, de fato, um ato que confere a essência, mas não se trata antes de um ato mediante o que as coisas criadas obtêm a existência? Criar não significa pôr em existência? Nesse sentido, diz, Pieper, não há analogia humana imaginável possível.

De qualquer maneira, Sartre utiliza a visão técnica do mundo apenas para levantar sua própria tese, que pode ser colocada nestes termos: uma vez que não há uma prévia essência do homem projetada e concebida, pensada por um artesão divino que a tivesse comunicado, segue-se daí que, no caso do homem, a existência precede a essência.

Dessa conclusão, Sartre extrai três interpretações, conforme expõe Pieper, analisando textos do filósofo francês. A primeira: o princípio de que a existência precede a essência significa que o homem, primeiro, existe, e só depois se define, o homem se define a si mesmo progressivamente. Segunda: o homem não é definível, a definição do homem permanece sempre aberta. Terceira: não há natureza humana nenhuma.

Contra a interpretação racionalista do homem e do mundo – que ignora o fato da evolução e a diferença decisiva entre as coisas artificiais, produzidas pelo homem, e

---

<sup>94</sup> *Suma Teológica*, I, 29, 2 ad 3, citado por Pieper.

<sup>95</sup> J. Pieper, *Kreatürlichkeit und menschliche Natur*, p. 177-178.

as coisas não artificiais, cujo projeto não foi pensado pelo homem e cuja essência é muito menos conhecida do que as coisas artificiais –, Pieper não vê dificuldades em aceitar as duas primeiras dessas interpretações. Como ele afirma:

Neste ponto, portanto, se pode compartilhar totalmente a opinião de Sartre: o homem não se deixa definir de uma vez por todas. Eu diria inclusive: nem uma só *res naturalis*, nem uma coisa não artificial pode definir-se em sentido estrito, e simplesmente porque não podemos conhecer o projeto, a mostra, a imagem originária delas. Essa opinião não tem nada que ver com o ‘agnosticismo’. Não é pouco o que sabemos, tanto do homem como do mundo natural. Mas o que não está ao nosso alcance é somente a definição que capte de forma plena. Com as palavras de Sartre: a definição do homem “permanece sempre aberta”.

Já a terceira interpretação – a ideia de que não há natureza humana – remete claramente ao ateísmo de Sartre, a partir do qual o pensador francês, de acordo com seu projeto, quer tirar as mais extremas consequências. Pieper cita a formulação completa de Sartre: “Não há natureza humana porque não há Deus para concebê-la”. Com isso, à pergunta “O que é o homem?”, Sartre responde: “No princípio não é absolutamente nada”. Depois, não é outra coisa além do que faz de si mesmo. O homem se descobre e se faz a si mesmo, sem projeto prévio nenhum, diz Sartre.

Isso é precisamente o que, na terminologia de Sartre, se denomina liberdade, acrescenta Pieper. Aqui, liberdade não significa apenas que não há limitação de qualquer espécie, mas também que não há nenhuma possibilidade de se orientar, nem uma “ajuda” de algum tipo, nem um ponto de referência. Como disse Sartre: “O homem está só, pois não se lhe apresenta possibilidade alguma de apoiar-se em algo, nem fora nem dentro de si mesmo”<sup>96</sup>. Trata-se, acrescenta Pieper, daquele tipo de liberdade a que se está “condenado”.

Pieper destaca que essa é a raiz dos demais conceitos de Sartre que ficaram famosos, como “abandono”, *délaissement* (“Estamos sós, sem remédio”; “o abandono significa que nós mesmos escolhemos o que somos”), angústia (“O abandono se apresenta aqui justamente com a angústia”), desesperação (“Nós nos limitamos a abandonarmos ao que depende de nossa vontade”) e absurdo do mundo e da existência humana.

Em contraposição, Pieper insiste na vinculação interna entre os conceitos de “criaturidade” e “natureza”. Para ele, “por natureza” significa, sempre e necessariamente, “em razão de ser criado”.

Nesse sentido, Pieper, surpreendentemente, vê semelhanças entre o pensamento de Sartre e de Tomás de Aquino. Pois, para Sartre, não se pode falar legitimamente de uma “natureza humana” a não ser que se reconheça que há um Deus, que a tenha pensado e projetado criadoramente. Ou seja, trata-se da oculta relação que o conceito de “projeto”, de modelo, de uma parte, com o conceito de natureza, de essência, de outra parte. A tese de Sartre é totalmente correta: onde não há projeto, nem projetista, não há essência nem natureza. Ora, Tomás de Aquino, na *Suma Teológica*, tem uma frase que possui o mesmo significado: “Pelo fato de que a criatura tem uma essência modificada e limitada, se mostra que provém de um determinado princípio”<sup>97</sup>. Isso poderia ser formulado da seguinte maneira, propõe Pieper: não há

---

<sup>96</sup> *L'existentialisme est un humanisme*, p. 36, citado por Pieper.

<sup>97</sup> I, 93, 6, citado por Pieper.

natureza humana a não ser que haja um criador que a pudesse projetar (ou melhor, que a projetou de fato). Como se nota, a mesma convicção é partilhada por Sartre e por Tomás de Aquino.

Ainda em *Criaturidade e natureza humana*, Pieper critica o fato de teólogos cristãos – principalmente a partir de Rudolf Bultmann – terem a tendência de considerar que ser cristão significa apenas estar aberto ao futuro e a dizer que toda a teologia cristã é apenas escatologia, e a esperança, a única virtude dos cristãos. Isso levou esses mesmos teólogos a partilharem a ideia de que o sentido da existência humana consiste em se libertar da própria natureza e do próprio passado, a fim de estar livre para adotar as próprias decisões. Pieper aponta nessa forma de pensamento uma base comum entre a teologia cristã e a ateísmo, representada pelo desinteresse mais ou menos expresso pelo que o homem é “por criação”, seja a causa desse desinteresse a negação geral (ateia) da criação do homem ou a suposição de que a natureza humana se corrompeu totalmente (pelo pecado original) – o que, para Pieper, constitui uma concepção “muito problemática” da criação e do ser criado.

Pieper não exclui da moral cristã o lugar da “criatividade”, da resposta “nova” a questões imprevisíveis, inclusive do “invento” (de que Sartre tanto fala). Pois é claro que a vida humana ocorre em meio ao contingente, sem que haja um “manual” com regras prontas a serem seguidas em cada caso concreto. Mas, para Pieper, isso não significa que deve-se render à ideia sartreana do “invento”, no sentido de recomeçar do zero. Antes, deve-se redescobrir a clássica doutrina da prudência, desenvolvida por Tomás de Aquino e “suprimida” da teologia moral dos últimos séculos.

## A prudência

Dada a sua importância e o “esquecimento” a que está relegada ainda hoje, queremos nos deter na doutrina da prudência, que, apenas mencionada em *Criaturidade e natureza humana*, é analisada em pormenores em outros textos do filósofo alemão – em especial, no *Tratado sobre a prudência*.

Exatamente para enfrentar a incerteza e a insegurança da existência humana – condição que atinge todos os homens em todas as épocas, desde a Antiguidade até hoje – é que Tomás de Aquino elabora a doutrina da prudência<sup>98</sup>, que ele define como “a reta razão aplicada ao agir”. Segundo Tomás, à prudência corresponde não apenas a consideração racional, mas também a aplicação à ação, daí por que o Aquinate a considera uma virtude da razão prática, e não da razão especulativa, que busca o conhecimento teórico. “Prudência é ver a realidade e, com base nessa visão, tomar a decisão certa”, ensina Jean Lauand<sup>99</sup>.

Enquanto a virtude da sabedoria ou da ciência se ocupa do que é necessário e a virtude da arte ou da técnica se dedica à matéria exterior – a construção de uma casa, por exemplo –, a virtude da prudência diz respeito às ações humanas. Não cabe a ela determinar o fim das virtudes morais, tarefa própria da razão, mas sim definir os meios para chegar àquele fim, meios que são indeterminados e variados, de acordo com as

---

<sup>98</sup> Tomás de Aquino expôs a doutrina da prudência nas questões 47 a 56 da segunda parte da Segunda Parte da *Suma teológica*. Essas questões – mais o artigo 1 da questão 120, que trata do mesmo tema – estão reunidas em *A prudência – A virtude da decisão certa* (Martins Fontes, 2005), tradução de Jean Lauand.

<sup>99</sup> Jean Lauand, “A prudentia em Tomás de Aquino: atualidade de uma análise medieval”, em *Filosofia, linguagem, arte e educação*, p. 153.

pessoas e as circunstâncias<sup>100</sup>. “Este é o papel da prudência: aplicar os princípios universais às conclusões particulares do âmbito do agir.”<sup>101</sup>

Esse agir se refere às realidades singulares. Nesse campo, diz Tomás, o homem não pode se guiar por verdades absolutas e necessárias, mas somente pelo que acontece na maioria dos casos<sup>102</sup>. No mundo dos particulares e contingentes, dá-se uma diversidade de situações tão grande que é impossível estabelecer uma lei que não falhe em algum caso concreto<sup>103</sup>. O homem “não pode abarcar com certeza num simples olhar a verdade das coisas, especialmente se se trata de suas ações, que são contingentes”<sup>104</sup>.

Diante do contingente, do instável e do precário, o homem, a fim de se conduzir bem, precisa recorrer à prudência<sup>105</sup>. Como afirma Lauand, embora haja um certo e um errado objetivos, a condição humana é tal que, muitas vezes, “não dispomos de regras operacionais concretas para decidir”<sup>106</sup>. A prudência ajuda o homem a encontrar essa ação certa, à semelhança de um jogo de xadrez, em que a melhor jogada deve ser decidida no instante em que se dá o lance, diante da “visão da realidade” da particular situação de determinado tabuleiro.

Para que a virtude da prudência – que não é inata, mas procede do ensino e da experiência – seja praticada adequadamente, é preciso cultivar e acionar as suas oito partes (ou funções), que, uma vez ativas, levam o indivíduo a ter – na medida do possível – um “límpido conhecimento” da realidade e, com base nesse conhecimento, a agir corretamente. Essas partes ou funções são: memória, inteligência, docilidade, sagacidade, razão (que se referem à dimensão cognoscitiva da prudência, ligada ao conhecimento), previdência, circunspeção e prevenção (relacionadas à dimensão de comando, que aplica o conhecimento à ação).

Na sociedade contemporânea – em que toda forma de pensamento e de comportamento parece legítima –, o homem tende a ter esmaecida a sua visão da realidade e enfraquecido o “límpido conhecimento” do ser das coisas, com base no qual deve tomar suas decisões. A atitude “politicamente correta”, por exemplo, faz com que as pessoas ajam não por si mesmas, mas movidas por um conceito abstrato que, dada a natureza instável das situações humanas, às vezes pode ser adequado e outras vezes, inadequado. Da mesma forma, a piedade é má conselheira, pois agir com base nela pode produzir o mal – como ocorre quando se dá esmolas para um menino de rua, que as usará para comprar drogas ou as entregará para um adulto que a explora.

Para agir adequadamente, não servem o “politicamente correto”, a piedade ou qualquer outro sentimento, mas sim a visão correta da realidade, diria Tomás. E a essa visão têm acesso aqueles indivíduos que desenvolvem a virtude da prudência. Esses, sim, exercem plenamente sua autonomia e sua liberdade, pois não agem ao sabor da

---

<sup>100</sup> Suma teológica II-II, 47, 15.

<sup>101</sup> Suma teológica II-II, 47, 6.

<sup>102</sup> Suma teológica II-II, 49, 1.

<sup>103</sup> Suma teológica II-II, 120, 1.

<sup>104</sup> Suma teológica II-II, 51, 1.

<sup>105</sup> Jean Lauand nota que prudência (*prudencia*, em latim) é uma das tantas palavras que sofreram “desastrosas transformações semânticas” ao longo dos séculos. Segundo Lauand, atingida pelo subjetivismo metafórico e pelo gosto do eufemismo, prudência deixou de significar a grande virtude celebrada pelos pensadores antigos para se transformar na temerosa cautela, muitas vezes guiada por interesses oportunistas e egoístas, com que uma pessoa reage a uma situação, levando-a até mesmo a não tomar nenhuma decisão. “Se hoje a palavra prudência tornou-se aquela egoísta cautela da indecisão (em cima do muro), em Tomás, ao contrário, *prudencia* expressa exatamente o oposto: é a arte de decidir corretamente” (Tomás de Aquino, *A prudência – A virtude da decisão certa*, introdução, páginas VII-X).

<sup>106</sup> Jean Lauand, em Tomás de Aquino, *A prudência – A virtude da decisão certa*, Introdução, página XIII.

ocasião ou de acordo com nenhum preceito preestabelecido, mas unicamente segundo sua própria consciência, firmada na realidade.

Lauand<sup>107</sup> afirma que renunciar à prudência – ou seja, agir não com base no conhecimento da realidade, mas segundo qualquer outro critério – significa uma despersonalização do indivíduo, que deixa de exercer sua autonomia, rebaixa-se à condição de “menor de idade”, incapaz de tomar decisões, e transfere a direção de sua vida para outra instância, como a igreja e o estado. Tal processo de despersonalização, cita Lauand, é descrito pelo Grande Inquisidor – personagem de Dostoiévski em *Os irmãos Karamázovi* –, que vê “o homem esmagado sob essa carga terrível: a liberdade de escolher” e apresenta o povo que se deixou escravizar, preferindo “até mesmo a morte à liberdade de discernir entre o bem e o mal”. “Reduzi-nos à servidão, contanto que nos alimenteis”, suplicam os subjugados, abdicando da prudência<sup>108</sup>.

Como afirma Lauand:

Uma das mais perigosas formas de renúncia a enfrentar a realidade (ou seja, a renúncia à prudência) é trocar essa fina sensibilidade de discernir o que, naquela situação concreta, a realidade exige por critérios operacionais rígidos, como num “Manual de escoteiro moral” ou, no campo do direito, num estreito legalismo à margem da justiça. É também o caso do radicalismo adotado por certas propostas religiosas. Tal como o Ministério do Vício e da Virtude do regime Talibã, algumas comunidades cristãs – em vez de afirmar o direito (e o dever) do fiel de discernir o que é bom em cada situação pessoal concreta – simplificam grosseiramente: em caso de dúvida, é pecado e pronto!<sup>109</sup>

## Conclusão

Em seu *Criaturidade e natureza humana*, Josef Pieper traz de volta o debate sobre a questão da criação do homem, que na Antiguidade – como analisado inicialmente – foi vista de forma semelhante pelas tradições hebraica, grega e cristã. Seja por um *demiurgós*, um artífice (Platão), seja pelo Deus dos hebreus e dos cristãos, o homem e todas as coisas, de acordo com essas tradições, são coisas criadas e, portanto, possuem uma essência, determinada pelo criador. Embora Sartre afirme que não existe uma natureza humana, pois não haveria Deus para concebê-la, é notável perceber que até mesmo o pensador francês admite uma afirmação que está na base do pensamento clássico ocidental sobre o ser: só há natureza humana se houver um Deus para concebê-la.

## Bibliografia

PIEPER, JOSEF. *Kreatürlichkeit und menschliche Natur – Anmerkungen zum philosophischen Ansatz von Jean-Paul Sartre*, Werke, Schriften zum Philosophiebegriff (Bd.3), editado por Berthold Wald, p. 173-185

PIEPER, JOSEF. “Creaturidade y naturaleza humana – Notas sobre el planteamiento filosófico de Jean-Paul Sartre” in *La fe ante el reto de la cultura contemporánea*. Madrid: Rialp, 1980.

---

<sup>107</sup> Tomás de Aquino, *A prudência – A virtude da decisão certa*, Introdução, página XXIII.

<sup>108</sup> Fiódor Dostoiévski, *Os irmãos Karamázovi*, citado por Jean Lauand em Tomás de Aquino, *A prudência – A virtude da decisão certa*, Introdução, página XV.

<sup>109</sup> Jean Lauand, “A prudência em Tomás de Aquino: atualidade de uma análise medieval”, em *Filosofia, linguagem, arte e educação*, p. 154.

## A atualidade de *Wahrheit der Dinge*, de Josef Pieper

Roberto C. G. Castro

**Resumo:** Este artigo mostra que o livro *Wahrheit der Dinge*, de Josef Pieper, publicado originalmente há exatos 70 anos, reconstitui o autêntico conceito de verdade das coisas elaborado pela tradição ocidental, notadamente por Tomás de Aquino, que considera que os entes são verdadeiros porque estão relacionados ao intelecto criador de Deus e ao intelecto humano, o que fundamenta a ideia de que a alma é, de certo modo, todas as coisas.

**Palavras chave:** Josef Pieper – verdade das coisas – Tomás de Aquino – conhecimento

**Abstract:** This paper argues that *Wahrheit der Dinge*, by Josef Pieper, published 70 years ago, shows the authentic West tradition's concept of truth of things, formulated by philosophers as Thomas Aquinas, who considers things are true because they are related to the creative intellect of God and to human intellect. This is the basis of the idea according to soul is, in a special manner, all things.

**Keywords:** Josef Pieper – truth of things – Thomas Aquinas – knowledge

### Introdução

Originalmente publicado em 1944, portanto, há exatos 70 anos, o texto *Wahrheit der Dinge* (“Verdade das coisas”), de Josef Pieper (1904-1997), introduziu no debate acadêmico da contemporaneidade um conceito que pertence ao patrimônio da tradição de pensamento ocidental – o conceito de verdade das coisas, que tem origem na Antiguidade grega e chega à sua mais completa formulação com o filósofo medieval Tomás de Aquino (1225-1274). Em apenas 80 páginas, Pieper, nesse texto, expõe fielmente essa ideia dos antigos, com suas profundas consequências para a teologia, a filosofia e a antropologia.

Como mostra Pieper – que durante 50 anos foi professor de Antropologia Filosófica na Universidade de Münster, na Alemanha –, as coisas são verdadeiras em virtude de seu íntimo núcleo ontológico. O que faz com que as coisas sejam verdadeiras e cognoscíveis. E elas são verdadeiras porque estão relacionadas tanto com o intelecto criador de Deus, que lhes dá o ser, como com o intelecto conhecedor do homem. Ou seja, o real está entre o conhecimento divino e o humano.

Em pleno século XXI, em que a autêntica tradição de pensamento ocidental se acha esquecida e a verdade é declaradamente rejeitada, nada mais oportuno do que voltar-se para um texto que recupera profundas intuições dos pensadores antigos e medievais, lançando novas luzes sobre a existência do homem e das coisas.

### O conceito de verdade das coisas

O pensamento ocidental se afastou da “corrente vital da tradição humana” que, desde Platão – e até mesmo antes dele –, considera a verdade como “o que há de mais nobre (*áriston*) entre as coisas”<sup>110</sup>, mostra Pieper no início de *Wahrheit der Dinge*. Esse afastamento teve início com o humanismo do Renascimento – especialmente em sua versão hostil à tradição –, a “primeira grande ruptura” da tradição ocidental.

O humanista Lorenzo Valla, em suas *Disputas dialéticas contra os aristotélicos*, por exemplo, descarta a doutrina tradicional dos “transcendentais”, ou seja, a doutrina dos conceitos de unidade, verdade, bondade das coisas, que “transcendem” e se estendem para todos os gêneros e espécies do ente. Francis Bacon expulsa os

---

<sup>110</sup> *República* VII, 532c.

transcendentais do âmbito da ciência e da metafísica. “Os humanistas estão entre os primeiros que já não mais admitem o princípio de verdade das coisas, e até mesmo negam que haja algum sentido nessa afirmação”, diz Pieper<sup>111</sup>.

Os chamados fundadores da filosofia e da ciência moderna darão prosseguimento a essa ruptura com a antiga tradição de pensamento ligada ao princípio da verdade das coisas.

Thomas Hobbes chama a opinião dos metafísicos a respeito do princípio de verdade do ente de “nula e infantil” e acrescenta que “nas coisas não há nenhuma verdade”. Descartes não faz nenhuma menção à verdade das coisas em suas *Meditationes de prima philosophia*. Embora a quarta dessas meditações traga o título “Do verdadeiro e do falso”, Descartes não reconhece nenhuma verdade nas coisas.

Já Spinoza cita a doutrina da verdade das coisas para demonstrar que ela não tem nenhum sentido. “Engana-se completamente quem afirma que a verdade é uma propriedade do ente”, afirma o filósofo em suas *Cogitata metaphysica*. Finalmente, Kant qualificou o princípio de verdade das coisas como “estéril” e “tautológico”. Na *Crítica da razão pura*, ele chega a dizer que não se deve entender o princípio de verdade do real como “predicados das coisas”, e sim como “exigências e critérios lógicos de todo *conhecimento* das coisas em geral”. Ou seja, diz Pieper, a verdade como uma propriedade do ente é negada de maneira explícita, o que está de acordo com as palavras de Kant nessa mesma seção da *Crítica da razão pura*, segundo as quais sua tarefa é “tornar inúteis para sempre os conceitos fundamentais da antiga doutrina do ser”.

Pieper reconhece que, na forma como o princípio de verdade das coisas chegou aos filósofos modernos, era bem possível mesmo que ele fosse rejeitado por esses renovadores do espírito. Na realidade, esses pensadores se afastaram, sim, de uma pretendida “tradição” – assim equivocadamente autodenominada – em que os conceitos da antiga doutrina do ser haviam perdido sua força de irradiação e seu vigor.

Essa “tradição” que desfigurou a antiga doutrina do ser teve início com os filósofos alemães Christian Wolff – que incluía entre seus discípulos os mestres filosóficos de Kant, Franz Albert Schulz e Martin Knutzen – e Alexander Gottlieb Baumgarten, autor de *Metaphysica*, em que o autor da *Crítica da razão pura* baseou suas lições regulares de metafísica.

É de se notar que Wolff defende que o seu conceito de verdade do ente não está em contradição com a doutrina dos escolásticos. Para esse filósofo alemão, os pensadores medievais apenas formularam de maneira confusa e prolixa o que ele definiu de forma precisa. Desde então, tem-se acreditado que a filosofia wolffiana é uma legítima continuação da Alta Escolástica, inclusive no que se refere ao significado dos transcendentais.

A essa crença opõe-se Pieper: “A verdade é que entre Wolff-Baumgarten e Alberto-Tomás-Scoto, apesar de toda a semelhança terminológica, não existe quase nenhuma afinidade na doutrina da verdade das coisas, muito menos profunda coincidência. Só quem não possui nenhuma sensibilidade para as diferenças espirituais pode deixar de perceber o abismo que separa os mestres do pensamento da Alta Idade Média do pedantismo sistemático da filosofia da Ilustração”<sup>112</sup>.

Examinando a *Metaphysica* de Baumgarten, Pieper mostra que o núcleo da doutrina desse filósofo sobre a verdade das coisas reside no fato de que, para ele, todo ente é real e não sonhado. O sonhado se diferencia do que verdadeiramente é no sentido de que este último corresponde aos princípios de contradição, de razão

---

<sup>111</sup> *Wahrheit der Dinge*, 3.

<sup>112</sup> *Wahrheit der Dinge*, 109-110.

suficiente e aos demais “princípios universais”, enquanto o que sucede nos sonhos não necessita ser intrinsecamente possível e sem contradição, nem precisa estar ligado à ordem dos demais princípios do pensamento e do ser.

Na obra de Wolff, encontra-se a mesma ideia defendida por Baumgarten: a verdade das coisas significa que todo o real é precisamente real, mas o traço distintivo do ser real é a “racionalidade” ordenada, que consiste em que “cada coisa particular é e sucede por uma razão suficiente, sem deixar nenhum espaço para o contraditório”, como afirma Wolff em *Philosophia prima*.

Essa “racionalidade” do real, acrescenta Pieper, está muito distante do uso que se fazia, na Alta Idade Média, do conceito de “razão”. Em Christian Wolff, por “realidade” e por “ser real” se entende o ser de fato, de acordo com a escola ilustrada, e “racionalidade” e “ordem” dizem respeito a que cada coisa deve encontrar-se racionalmente de acordo com tudo o que é e sucede. Do contrário, não poderia ser real.

Para Pieper, nada mais justificado do que o juízo kantiano de que a doutrina da verdade das coisas – assim interpretada por Wolff e Baumgarten – corresponde a uma tautologia estéril e vazia.

Não é casual que Wolff tenha considerado o seu conceito de verdade das coisas como “distinto”, enquanto o dos escolásticos é chamado de “confuso”, destaca Pieper. Indubitavelmente Wolff se refere ao significado consagrado por Descartes, para quem “distinto” é o conceito que, além de sua claridade, é tão diferente e “preciso” (*praecisa*) de todos os outros conceitos que não contém absolutamente nada que não seja claro. Adotando essa racionalidade cartesiana, Wolff, que se diz continuador da Escolástica, exercerá uma forte influência sobre algumas correntes neoescolásticas. E a interpretação de Tomás de Aquino que caracteriza a Neoescolástica – continua Pieper – é um testemunho do esforço de introduzir na obra desse representante da antiga doutrina do ser a pretensão totalmente ilustrada e racionalista de que o mundo das coisas reais pode ser aferrado e concebível mediante definições, distinções e demonstrações escolares.

O pensamento de Tomás de Aquino encontra-se bem distante dessa pretensão. Como pontua Pieper, o conceito de verdade da Alta Escolástica não é “distinto” no sentido de Descartes. Antes, a intenção manifesta de Tomás é evitar dar uma definição escolar da verdade (como também do conhecimento), pois Tomás sabe que essas realidades primitivas não se podem conhecer dessa maneira. Por isso procede de modo diferente.

No primeiro artigo das *Quaestiones disputatae de veritate*, primeiro ele desenvolve sua própria concepção e em seguida a acrescenta às caracterizações essenciais provenientes da tradição, que se iluminam e reforçam reciprocamente. Sem excluir nenhuma, também não reconhece validade a uma só delas. Sem pretensão de haver alcançado uma compreensão definitiva, deixa o caminho aberto à investigação futura, como ocorre nos diálogos de Platão.

Assim, conclui Pieper, “quando Christian Wolff afirma que possui um conceito de verdade ‘mais distinto’, não se lhe deve negar isso. Mas se pode com razão duvidar de que o conceito ‘mais distinto’ de verdade seja também o mais adequado, o mais grandioso e o mais verdadeiro”<sup>113</sup>.

### **Verdade e conhecimento**

A clássica doutrina da verdade das coisas afirma que os seres são verdadeiros em virtude de seu íntimo núcleo antológico. A verdade das coisas não é uma “propriedade” que pudesse lhes faltar. O que faz com que as coisas sejam faz também

---

<sup>113</sup> *Wahrheit der Dinge*, 115.

com que elas sejam verdadeiras. Nossos juízos podem ser verdadeiros ou falsos, mas as coisas são sempre verdadeiras, nunca falsas. É com essas afirmações que Pieper faz a primeira aproximação ao conceito que busca definir em *Wahrheit der Dinge*.

A intrínseca relação entre ser e verdade se dá porque, como afirma Pieper, sempre apoiado em Tomás de Aquino, “‘verdadeiro’ significa ordenação a um eu cognoscente”. Significa que estar referido a um intelecto é algo próprio do ente enquanto é, e estar referido a um intelecto é aquilo mesmo em que consiste o ser das coisas. Ou seja, “ter ser” e “estar referido a um intelecto” significam o mesmo.

A tradição ocidental sempre entendeu por conhecer e por conhecimento algo que vai muito mais além do que hoje esses termos significam. Atualmente, define-se conhecer como um processo pelo qual a consciência reproduz em si mesma a realidade exterior. No entanto, para os antigos, o conceito de conhecimento abarca mais de uma dimensão. Ele inclui também o conhecimento criador. Além e fora de um conhecimento não criador, há um tipo especial de conhecer, em virtude do qual as coisas “conhecidas” recebem seu ser.

Essa dimensão criadora do conhecimento pressupõe, então, que um ser tem em si as essências de outras coisas, não só as “imagens” das coisas, mas também suas “formas”. Como afirma Pieper, ser cognoscente significa ir mais além dos próprios limites, não estar encerrado na própria essência, e sim “ter também a forma da outra coisa”, ou seja, *ser* também a outra coisa. O conhecer é e fundamenta a participação mais íntima possível de um em outro, o que é confirmado, nota Pieper, pelo fato de que a palavra “conhecer” é usada também para nomear a união corporal dos sexos.

Para Pieper, o princípio de verdade das coisas não significa outra coisa que isto: é uma propriedade das coisas que sua forma essencial (aquela pela qual as coisas são o que são) seja “tida” por outro, por um intelecto; que as essências das coisas estão em posse (ou possam estar) de outro, a saber, do intelecto, mediante a participação do conhecimento.

E aqui é o momento de fazer a distinção entre *intellectus speculativus* e *intellectus practicus*. O primeiro contempla e descobre; o segundo atua, configura, cria. Como afirma Pieper, citando Tomás de Aquino, o intelecto prático causa as coisas; por isso é medida das coisas que se originam nele. Mas o intelecto especulativo, que recebe das coisas, é, em sentido determinado, movido pelas coisas, e por isso as coisas são sua medida.

A força criadora e produtora de ser do intelecto prático se estende à própria existência das coisas que conhece. O real recebe a existência da vontade criadora, tem “o que” é porque o recebe do conhecimento criador. “O intelecto criador forma em si as formas do real. E, em virtude desse conhecimento preformativo, criador, o intelecto, ou melhor, a pré-forma que nele está configurada, é a ‘medida’ do real.”<sup>114</sup>

Enquanto nas formas do intelecto especulativo está a origem unicamente do conhecer, nas formas do intelecto prático está a origem tanto do ser como do conhecer.

Ora, continua Pieper, se a verdade do ente consiste em estar referido ao intelecto e se a relação do ser objetivo e do intelecto encontra sua realização mais plena na relação recíproca do intelecto criador e sua obra, segue-se, então, que cada coisa é verdadeira em virtude de sua ordenação ao intelecto do qual depende. A verdade, em sentido próprio, pode dizer-se de uma coisa real na medida em que sua forma intrínseca está configurada de acordo a uma forma originária, que habita em um intelecto criador.

---

<sup>114</sup> *Wahrheit der Dinge*, 126.

Por isso, as coisas criadas mediante a arte se chamam “verdadeiras” em virtude de sua ordenação ao intelecto do artista. Uma casa é “verdadeira” quando alcança a estrutura de acordo com a forma presente na mente do arquiteto. Um discurso é “verdadeiro” na medida que é signo de um pensamento verdadeiro. Do mesmo modo, diz-se que as coisas naturais são “verdadeiras” porque alcançam a semelhança com os exemplares que se encontram na mente de Deus.

Assim, segundo Pieper, tendo em vista que ao conhecimento criador de um intelecto criado (ainda que seja capaz de um conhecimento criador) não pode ser atribuída a totalidade das coisas existentes, o princípio da verdade transcendental significa, em primeiro lugar, que todas as coisas existentes se podem referir ao intelecto criador divino. “Ente” e “verdadeiro” se convertem reciprocamente, posto que toda coisa natural se assemelha por sua forma à arte divina.

Ou seja, os modelos de todas as coisas estão no conhecimento criador de Deus e as formas das coisas são uma espécie de selo do saber de Deus nelas.

### **Cognoscibilidade do real**

Como afirma Pieper, a doutrina da verdade das coisas não tem apenas esse aspecto teológico que acaba de ser visto. De fato, uma coisa se chama verdadeira principalmente em virtude de sua ordenação à verdade do intelecto divino. Porém, ela é também chamada verdadeira em virtude do intelecto humano.

Esses dois aspectos da doutrina da verdade das coisas – o teológico e o antropológico – estão intimamente ligados. Para Pieper, a configuração intrínseca das coisas, sua “forma”, reflete os modelos da “arte” de Deus. As formas de todas as coisas estão, como “Ideias”, em Deus. Mas, precisamente em virtude dessa forma, que é um reflexo da Ideia que existe em Deus, o real pode assemelhar-se ao nosso intelecto. Citando Tomás, Pieper destaca que o real imita a arte do intelecto divino por sua forma, e também por ela faz surgir uma notícia de si mesmo na alma do homem.

Verdade das coisas significa relação com um intelecto. As coisas se relacionam com nosso conhecer em virtude de sua relação prévia com o intelecto divino, que produz as formas das coisas. Assim, a realidade criada está constituída entre dois intelectos. As coisas naturais, das quais o nosso intelecto recebe seu saber, são a medida de nosso intelecto, e elas recebem sua medida do intelecto divino. Isso quer dizer, conclui Pieper, que a verdade que corresponde às coisas em relação ao intelecto divino é origem e raiz de sua verdade em relação ao intelecto humano.

Há uma distinção entre a verdade que corresponde às coisas em relação ao intelecto divino e em relação ao intelecto humano. A verdade das coisas significa que elas são conhecidas por Deus e são cognoscíveis pelo homem, sendo que elas são conhecíveis pelo homem em virtude de ser conhecidas por Deus. “A luminosidade que penetra nas coisas pelo conhecimento criador do Logos divino – junto com seu ser, ou melhor, ‘como’ seu ser mesmo –, essa luminosidade, e só ela, faz que as coisas possam ser percebidas pelo conhecer humano.”<sup>115</sup>

Pieper cita frases de Tomás de Aquino que corroboram essa visão: “Não existe nada que o intelecto divino não conheça em sua realidade efetiva e que o intelecto humano não possa conhecer (...). Por isso, na determinação do conceito de coisa ‘verdadeira’, pode-se afirmar o ser vista efetivamente pelo intelecto divino, mas não pelo intelecto humano, salvo em potência”<sup>116</sup>. “A verdade se diz das coisas enquanto

---

<sup>115</sup> *Wahrheit der Dinge*, 136.

<sup>116</sup> Ver. 1, 2 ad 4.

são conformes ao intelecto divino e enquanto podem ser naturalmente conformes ao intelecto humano.”<sup>117</sup>

Portanto, em relação ao homem, a verdade das coisas significa que elas estão descobertas, manifestas, são perceptíveis, graças à luz originária do Logos, ao ver criador de Deus. Como afirma Tomás, citado por Pieper: “O ‘verdadeiro’ acrescenta ao ‘ente’ o conceito de cognoscível”<sup>118</sup>.

Ser cognoscível ao homem é uma característica intrínseca do ser. Pieper afirma: “Deve ser próprio de todo ente, enquanto ente, ser cognoscível pelo intelecto humano; e essa cognoscibilidade deve ser tão íntima ao núcleo ontológico das coisas que ‘ser ente’ e ‘ser cognoscível pelo intelecto humano’ devem poder convergir. Portanto, não pode haver nenhum ente de que não se possa e não se deva dizer que é acessível ao esforço cognoscitivo do homem e perceptível por ele”<sup>119</sup>.

Entretanto, “cognoscibilidade” não significa que o intelecto humano pode compreender cabalmente a realidade. Antes, dado o caráter intrínseco de ser e de ser cognoscível, uma coisa deve ser tão cognoscível como é sua hierarquia na ordem do ser. O que possui o ser no mais alto grau deve ser também verdadeiro e cognoscível do modo mais elevado. Mas o ser mais elevado é justamente menos acessível e concebível por nosso intelecto. Por isso, a realidade de Deus permanece incompreensível para o conhecer humano. Assim, para o conhecer humano, algo real é tanto menos compreensível quanto mais verdadeiro, ou seja, quanto mais cognoscível é em si mesmo.

Mas mesmo as coisas criadas mais evidentes não são cabalmente compreendidas pelo ser humano. Como explica Pieper, compreender significa conhecer algo tanto como é cognoscível em si mesmo, transformar toda a cognoscibilidade em ser conhecido, não deixar nenhum “resto” de cognoscibilidade. “Mas, para o intelecto finito, o caráter manifesto do ser nunca é totalmente esgotável, pois o cognoscível das coisas supera sempre o conhecido delas de maneira inalcançável.”<sup>120</sup>

Mas não é que as coisas possuam uma obscuridade impenetrável. A causa da dificuldade do conhecimento das coisas é simplesmente a debilidade da potência cognoscitiva humana. Como Pieper acrescenta, as coisas mesmas são verdadeiramente cognoscíveis, também naquilo que permanece obscuro para nós. Não é o obscuro o que faz com que as coisas sejam incompreensíveis para nós, mas sim o fato de que sua luminosidade é inesgotável.

É isso o que distingue as coisas criadas das obras humanas: aquelas são “inesgotáveis”, enquanto estas são mais facilmente conhecidas. E quanto mais grandiosa for uma obra humana, mais ela se assemelhará às coisas naturais, criadas por Deus, e abrirá a quem a contempla um campo maior de conhecimento.

Feita essa ressalva sobre os limites do conhecimento humano, Pieper pode concluir sobre a verdade das coisas: “Não é que as coisas tenham a possibilidade de ser conhecidas ou de não ser conhecidas pelo homem (...). O ser cognoscíveis pertence à essência intrínseca das coisas, ou seja, estão referidas por si ao intelecto, também ao intelecto finito (...). Certamente, não é essencial às coisas que uma mente finita efetivamente as conheça, mas sim é essencial a elas que possam ser conhecidas por ele. A realidade objetiva não está encerrada em si mesma, em um isolamento total,

---

<sup>117</sup> Ver. 1, 3.

<sup>118</sup> De nat. gen. 2.

<sup>119</sup> *Wahrheit der Dinge*, 137-138.

<sup>120</sup> *Wahrheit der Dinge*, 141.

sem relação alguma com nada, até que nossa capacidade cognoscitiva a torne ‘objetiva’. ‘Ser verdadeiro’ é o mesmo que ‘manifestar e iluminar o ser’”<sup>121</sup>

### **O intelecto e a totalidade das coisas**

A doutrina ocidental da verdade das coisas não se limita a lançar luzes sobre os entes e sobre o conhecimento humano, mas remete também à essência do homem.

Para explicar essa relação entre o conceito de verdade das coisas e a essência do homem, Pieper destaca dois aspectos desse conceito. Primeiro, a verdade se estende como uma propriedade transcendental das coisas, uma propriedade que compreende todos os gêneros e divisões do ente, de modo que não se pode pensar nenhum ente a que não se possa atribuir a propriedade de ser verdadeiro. Segundo, a verdade transcendental é uma propriedade do ente que encerra uma relação entre esse ente e outro, sendo que a relação expressa no conceito de verdade transcendental tem em vista o interior de outro ente: o intelecto.

Agora, citando Tomás, Pieper lembra que o fato de que todo ente, sem exceção, está relacionado ao interior de outro ente não pode se dar sem que haja algo na realidade das coisas, a cuja natureza corresponda se relacionar com tudo o que tem ser. E esse algo é a alma, que em certo sentido é todo ente. Como diz Tomás, “na alma existem as potências do conhecer e do querer. A conveniência do ente com a vontade é expressa com o nome de ‘bondade’. Mas a conveniência do ente com o intelecto é expressa com o nome de ‘verdade’”<sup>122</sup> Com isso, a verdade das coisas se revela como uma afirmação acerca da essência do homem.

O que se quer dizer com tudo isso, reafirma Pieper, é que todo ente, sem exceção, só pode chamar-se verdadeiro, ou seja, conhecível, se a alma espiritual do homem tem a possibilidade, por sua própria natureza, de conhecer a totalidade das coisas. E só se pode predicar a verdade de todo ente se o intelecto também está frente à totalidade dos entes. “O princípio da verdade das coisas é, então, só uma face de uma realidade essencialmente bifronte, e sua outra face é que o espírito tem por natureza a capacidade de convir com o que tem ser. O primeiro é irrealizável sem o segundo; o primeiro encerra em si o segundo, como seu fundamento.”<sup>123</sup>

A alma é, portanto, essa realidade sem a qual não se poderia falar de uma propriedade atribuível a todas as coisas existentes. Por isso, acrescenta Pieper, Tomás formula explicitamente, em diferentes obras, a doutrina da verdade das coisas a partir dessa força de relação da alma espiritual humana que abarca a totalidade das coisas. Por exemplo, diz Tomás: “Cada coisa é cognoscível na medida em que tem ser; e por isso se diz que a alma é de alguma maneira todas as coisas”<sup>124</sup> e “Se o que (nos conceitos transcendentais) se acrescenta ao ser se atribui ao ente em comparação com a alma, que é de alguma maneira todas as coisas – na alma há duas potências, a faculdade cognoscitiva e a vontade: por umas delas pode conhecer tudo, por outra pode amar tudo –, então se dão a verdade e o bem”<sup>125</sup>.

Pieper destaca ainda que as coisas e o intelecto não podem ser pensados separadamente. As coisas são o campo de relação do espírito e o espírito é o centro ativo desse campo de relação (ativamente receptivo). “Todo ente é verdadeiro” significa que todas as coisas que são estão, enquanto são e em virtude de que são, no campo de relação da alma espiritual intelectual; e o campo de relação, o “mundo” do

---

<sup>121</sup> *Wahrheit der Dinge*, 144-145.

<sup>122</sup> *Ver.* 1,1.

<sup>123</sup> *Wahrheit der Dinge*, 159.

<sup>124</sup> I, 16, 3.

<sup>125</sup> *De nat. gen.* 2

homem, enquanto é um ser dotado de intelecto, não é menor nem mais estreito que a totalidade das coisas que são. “Ser capaz de conhecimento intelectual significa viver de cara e no centro da totalidade do real. O espírito, e só ele, é *capax universi*.”<sup>126</sup>

Acrescente-se, ainda, como nota final, que o mundo do espírito se fundamenta não só na “totalidade das coisas”, mas também e ao mesmo tempo na “essência das coisas”. Posto que o homem é capaz de alcançar a essência das coisas – o que não significa que pode compreendê-las –, só por isso lhe é dado abraçar a totalidade.

Queremos dar a palavra final a Pieper, a quem seguimos desde o início deste artigo. Em um dos trechos finais de *Wahrheit der Dinge*, ele resume: “Todas as coisas são verdadeiras; são conhecidas e cognoscíveis: conhecidas pelo intelecto divino, cognoscíveis pelo intelecto do homem. Esta não é só uma afirmação sobre a estrutura formal interna das coisas, sobre seu ‘ser manifestas em si mesmas’. No princípio da verdade de tudo o que é se afirma também a força do intelecto divino, que cria o ser como luz e que, junto com o ser real, concede a cognoscibilidade. E do espírito humano se diz que por sua mesma essência está em relação com a totalidade das coisas que são, e isso em virtude dessa disposição das coisas, que ordenou o mundo ao espírito e o espírito ao mundo, que fez que o ser possa ser percebido e que o espírito possa perceber. Ou seja, que o homem, em razão de seu ser espiritual e enquanto é espiritual, habita em meio da totalidade das coisas que são. Que o espírito humano, enquanto criatura, se encontra já ‘desde sempre’, por sua natureza, nessa providencial ordenação à totalidade do real. E que essa propriedade essencial do espírito de ter ‘capacidade para o todo’ se mostra já em cada conhecimento particular, posto que a luz pela qual o particular é conhecível intelectualmente é a mesma luz que inunda também o universo. Essa é a tese antropológica, referente ao ser do homem, que está contida no princípio *omne ens est verum*”<sup>127</sup>.

## Conclusão

Como acabou de ser mostrado, Pieper recupera o conceito de verdade das coisas elaborado por pensadores antigos e medievais, depois que esse conceito foi rejeitado, primeiro, por humanistas do Renascimento hostis à tradição e, depois, pelos chamados inauguradores da filosofia moderna, entre eles Descartes e Kant.

Um pensamento tão profundo – que contrasta com a superficialidade do mundo contemporâneo, para quem a verdade simplesmente não existe – é de permanente atualidade e interesse para quem indaga pelo ser das coisas e pela condição humana.

## Referências bibliográficas

PIEPER, JOSEF. *Wahrheit der Dinge – Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters*. In *Werke*, Band 5, Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik: Grundstrukturen menschlicher Existenz, Herausgegeben von Berthold Wald. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1997, páginas 99-179.

\_\_\_\_\_. *La Verdad de las Cosas*, tradução de Juan Francisco Franck. Buenos Aires: Librería Córdoba, 2009.

---

<sup>126</sup> *Wahrheit der Dinge*, 161.

<sup>127</sup> *Wahrheit der Dinge*, 173.

## ***Rex non moritur: a soberania na sociedade em rede***

Jonathas Ramos de Castro

**Resumo:** O conceito de soberania organizou a teoria política ao longo de toda a modernidade ocidental. Contudo, a generalização da internet como meio de comunicação nos últimos anos trouxe mudanças significativas nas relações de poder. Isso não impede, porém, que modos de pensar e de agir baseados na ideia de um poder central e controlador tenham lugar na sociedade atual.

**Palavras Chave:** Soberania; Thomas Hobbes; Jean Bodin; internet; Pierre Lévy.

**Abstract:** The concept of sovereignty has organized the political theory throughout Western modernity. However, the generalization of the Internet as a means of communication in recent years has brought significant changes in power relations. Yet this does not mean that forms of thinking and acting based on the idea of a central and controlling power can not take place in current society.

**Keywords:** Sovereignty; Thomas Hobbes; Jean Bodin; internet; Pierre Lévy.

### **1. O conceito de soberania**

Em certa passagem do Livro I de *Os Seis Livros da República*, Jean Bodin emprega a então já muito antiga metáfora do navio, mas acrescenta a ela o então ainda muito recente conceito de soberania:

[...] assim como o navio nada mais é que madeira, sem forma de vaso, quando a quilha, que sustenta os bordos, a proa, a popa e o convés, é retirada, assim também a República sem poder soberano, que une todos os membros e partes desta e todos os lares e colégios num corpo, não é mais República<sup>128</sup>.

Podemos retirar dessa passagem uma determinação fundamental do conceito de soberania: como a quilha, sozinha, sustenta todos os elementos do navio, o poder, quando é soberano, sustenta sozinho todos os elementos da sociedade. A soberania (não Deus, não a natureza, não a Igreja, não o Império) é o único sustentáculo da sociedade, “a única força atuante da máquina social, o agente único e necessário da vida pública”<sup>129</sup>; por isso mesmo, a soberania controla todas as relações sociais em todos os seus detalhes. Unicidade e totalidade do poder soberano.

Podemos encontrar uma fundamentação filosófica, um testemunho histórico e uma expressão literária dessa primeira determinação do conceito de soberania, todos documentos referentes ao período entre o século XVI e as vésperas da Revolução. Encontramos a fundamentação filosófica dessa determinação no *Leviatã*, quando Hobbes deduz do pacto social os deveres do soberano de intervir nas relações econômicas e na educação dos súditos<sup>130</sup>. Lemos o testemunho histórico em Alexis de Tocqueville, que descreve como, na França dos últimos anos antes da Revolução, o

<sup>128</sup> BODIN, Jean. *Os Seis Livros da República*, I, 2, p. 83.

<sup>129</sup> TOCQUEVILLE, Alexis de. *O Antigo Regime e a Revolução*, p. 76-77.

<sup>130</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*, II, 18-24, p. 113-154.

governo central dirigia a cidade e o campo no detalhe<sup>131</sup>. Finalmente, a expressão literária da unicidade e totalidade do poder soberano vem de *Cinna ou La Clémence d'Auguste*, tragédia de Pierre Corneille, onde se lê:

Doravante sua salvação depende de um soberano,  
Que para tudo conservar tudo detém em sua mão<sup>132</sup>.

Dessa determinação fundamental do conceito de soberania decorre uma segunda: para controlar tudo e todos (pois é o único sustentáculo da sociedade), é preciso que o poder soberano não seja controlado por nada. A soberania é ilimitada. Bodin: “[A soberania] não é limitada nem em poder, nem em responsabilidade, nem por tempo determinado”<sup>133</sup>.

Em síntese, a ideia de soberania que se formou nos séculos XVI e XVII indica algo que, sozinho, tudo determina sem ser por nada determinado. Uma imagem que parece representar adequadamente essa ideia, tendo em vista as determinações comentadas (unicidade, totalidade, não-limitação), é a pirâmide. A soberania supõe uma verticalidade onde regras ou informações descem do vértice, único e ilimitado, a todos os pontos que compõem a linha da base.

Percebemos a presença dessa ideia ainda no século XIX. Assim, na linha do jurista inglês John Austin<sup>134</sup>, podemos compreender a teoria da soberania, em sua estrutura mínima, como a justificação da divisão entre aquele ou aqueles que comandam (isto é, ordenam ameaçando), sem prestar obediência habitual a ninguém, e aquele ou aqueles que obedecem habitualmente, sem comandar. A ficção jurídica pode complicar esse esquema: pode, por exemplo, definir o ponto-soberano como um indivíduo, uma pessoa individualizada, uma pessoa coletiva ou uma regra fundamental. A divisão fundamental entre aqueles que mandam com exclusividade e aqueles que obedecem, porém, permanece intocada.

## 2. O nascimento da sociedade em rede

Em um primeiro momento, o advento da sociedade em rede no século XX parece ter colocado o conceito de soberania em crise. Por “sociedade em rede” (ou “ciberespaço”) queremos nos referir ao modelo de sociedade resultante da generalização da internet como veículo de comunicação. Assumimos, assim, a hipótese de Marshall McLuhan<sup>135</sup>, segundo a qual transformações ao nível dos meios de comunicação implicam mudanças ao nível da organização social.

A internet, segundo a conhecemos hoje, não é senão o resultado convergente de uma série de inovações no campo da engenharia eletrônica iniciada a partir da segunda metade do século XX, num processo que Manuel Castells denomina “revolução da tecnologia da informação”<sup>136</sup>. Uma característica fundamental dessa revolução é a confusão entre criadores e usuários. Nas revoluções industriais dos séculos XVIII e XIX, argumenta Castells, havia uma distinção muito clara entre essas duas figuras: os criadores, geralmente parte da elite, faziam a tecnologia, modificando suas aplicações, enquanto os usuários, a maior parte das pessoas, usavam a tecnologia,

<sup>131</sup> TOCQUEVILLE, Alexis de. *O Antigo Regime e a Revolução*, p. 49-83.

<sup>132</sup> CORNEILLE, Pierre. *Cinna ou La Clémence d'Auguste*, Ato V, Cena 1, 1503-1504, p. 52.

<sup>133</sup> BODIN, Jean. *Os Seis Livros da República*, I, 8, p. 198.

<sup>134</sup> AUSTIN, John. *Lectures on Jurisprudence*, p. 219 e ss.

<sup>135</sup> “Toda tecnologia gradualmente cria um ambiente humano totalmente novo”. MCLUHANN, Marshall. *Os Meios de Comunicação como Extensão do Homem*, p. 10.

<sup>136</sup> CASTELLS, Manuel. *A Sociedade em Rede*, p. 67.

e, assim, permaneciam dentro dos limites das aplicações disponíveis<sup>137</sup>. Na revolução pós-industrial dos séculos XX e XXI, por outro lado, essas duas figuras se confundem: “usuários e criadores podem tornar-se a mesma coisa”<sup>138</sup>. Nas palavras de Pierre Lévy, “cada novo nó da rede de redes em expansão constante pode tornar-se produtor ou emissor de novas informações”<sup>139</sup>. Em outras palavras: a tecnologia amplia seus limites à medida em que é usada.

Esse movimento aparentemente ilimitado anima toda a revolução da tecnologia da informação, em especial o desenvolvimento da internet. A primeira rede de computadores entrou em funcionamento em 1969, operada pelo Departamento de Defesa dos Estados Unidos. Foi o resultado de uma estratégia militar norte-americana, concebida no início da Guerra Fria, em que se tratava de criar um sistema de comunicação que pudesse sobreviver a ataques nucleares, bem como evitar a tomada de informações pelos soviéticos. Fundamental para isso era que a rede pudesse dispensar meios físicos de transmissão, centros de comando e controle e rotas únicas de comunicação. Em suma, como nota Castells, tratava-se de criar um equivalente eletrônico, a serviço dos Estados Unidos, das “táticas maoístas de dispersão das forças de guerrilha por um vasto território”<sup>140</sup>. O resultado

foi uma arquitetura de rede que, como queriam seus inventores, não pode ser controlada a partir de nenhum centro e é composta por milhares de redes de computadores autônomos com inúmeras maneiras de conexão, contornando barreiras eletrônicas<sup>141</sup>.

À medida em que o volume de comunicações na rede aumentava (conforme aumentavam seus usuários), a própria rede crescia: de 1970 a 1990, passa do Estado para as grandes empresas, e destas (com a invenção do computador pessoal) para os indivíduos; em 1990 já alcança governos, empresas, universidades e casas. Tanto mais a rede se expandia, tanto menos se podia identificar uma autoridade supervisora clara e indiscutível responsável pelo tráfego na rede<sup>142</sup>. Em 1996, Castells escrevia no *El País*: “internet é uma rede acéfala de conexões horizontais de difícil controle a partir de centro nenhum. De fato, foi inventada e desenhada exatamente para escapar de qualquer controle”<sup>143</sup>.

### 3. Soberania e sociedade em rede

Se concordarmos com McLuhan, temos que admitir que a introdução da internet representou não apenas uma transformação na maneira como as informações circulam na sociedade, mas também uma mudança na própria estrutura da sociedade. De 1950 para nossos dias, não apenas a forma da comunicação foi mudada, mudaram-se também as formas da política. Para Pierre Lévy, as formas de relação de poder introduzidas pela sociedade em rede não eliminam nem substituem a soberania; antes, articulam-se a esta, compensando, no que for possível, suas deficiências<sup>144</sup>. Por outro

---

<sup>137</sup> CASTELLS, Manuel. *A Sociedade em Rede*, p. 73.

<sup>138</sup> CASTELLS, Manuel. *A Sociedade em Rede*, p. 69.

<sup>139</sup> LÉVY, Pierre. *Cibercultura*, p. 111.

<sup>140</sup> CASTELLS, Manuel. *A Sociedade em Rede*, p. 44.

<sup>141</sup> CASTELLS, Manuel. *A Sociedade em Rede*, p. 44.

<sup>142</sup> Todo esse desenvolvimento se encontra em CASTELLS, Manuel. *A Sociedade em Rede*, p. 82-89; ver também LÉVY, Pierre. *Cibercultura*, p. 31 e ss.

<sup>143</sup> CASTELLS, Manuel. “Ciudadanos: ¡al Internet!”. *El País*, 7 de fevereiro de 1996.

<sup>144</sup> LÉVY, Pierre. *Cibercultura*, p. 195.

lado, o autor reconhece claramente uma “oposição entre a lógica do Estado e a da cibercultura”<sup>145</sup>. Buscaremos insistir nessa oposição.

Os textos políticos dos séculos XVI e XVII nos mostram que o Estado soberano era a vontade determinante sobre os indivíduos dentro de um território. Detendo com exclusividade o poder de legislação, ele controlava cada aspecto do corpo social a ele sujeito: circulação de pessoas, importação de mercadorias, costumes regionais. A emergência do ciberespaço nos séculos XX e XXI torna esse controle impossível; o que não é de espantar, se considerarmos que a internet foi concebida exatamente para escapar desse controle. Dentre os fatores que possibilitam essa impermeabilidade está a própria organização do espaço: a soberania, para ser pensada, depende no mínimo de um vértice ou centro (o soberano) e de uma base ou um contorno (o território); nenhum desses modelos se aplica ao ciberespaço. Os nós da rede constroem laços sociais e circulam informações sem se servir de vínculos territoriais, filiações institucionais ou relações de poder<sup>146</sup>. A internet dispensa tanto o “ponto de vista de Deus”<sup>147</sup> quanto um território e uma fronteira, de maneira que parte expressiva do fluxo informacional é feita à revelia do Estado: as informações transitam instantaneamente de um ponto a outro da rede sem ser filtradas por qualquer tipo de alfândega<sup>148</sup>.

Some-se a isso o uso – cada vez mais generalizado, em especial após o caso Edward Snowden (2013) – da criptografia na rede<sup>149</sup>. A possibilidade de codificar mensagens de maneira inviolável coloca nas mãos dos particulares um poder que, antes, era privilégio do Estado e da Igreja antes dele: o poder do segredo, *arcani potestas*. Ora, o segredo sempre fez parte do funcionamento do poder<sup>150</sup>. Ele foi fundamental à Igreja, que, para garantir sua posição de única instância de interpretação do mundo, precisava controlar as demais interpretações, e uma das maneiras de fazê-lo era convertendo a máxima moral bíblica *noli altum sapere, sed time*<sup>151</sup>, dirigida à comunidade cristã em Roma, em uma regra política dirigida aos detentores do poder secular. É isso que faz, por exemplo, Jacques Bossuet, no século XVII: “a fé precede, ou antes exclui, o exame”<sup>152</sup>. Com estratégias como essa, a Igreja enredou toda a cristandade num sistema de limites, fundamentais para a sua dominação: os *arcani Dei, naturae et imperii*. Não é de espantar que, quando esses três segredos começam a oscilar no século XVI (respectivamente pela Reforma, pelas revoluções científicas e pelo Estado nacional) até serem definitivamente derrubados no século XVIII (com o Iluminismo<sup>153</sup>), cai também a dominação eclesiástica. O segredo, entretanto, subsiste como atributo essencial da arte de governar: o Estado o torna mecanismo fundamental para sua própria dominação<sup>154</sup>, e isso vale tanto para o século XVI da *raison d’État* quanto para o século XXI da Wikileaks. O que fazem, pois, as tecnologias de

---

<sup>145</sup> LÉVY, Pierre. *Cibercultura*, p. 199.

<sup>146</sup> LÉVY, Pierre. *Cibercultura*, p. 130.

<sup>147</sup> LÉVY, Pierre. *Cibercultura*, p. 160.

<sup>148</sup> LÉVY, Pierre. *Cibercultura*, p. 204.

<sup>149</sup> LÉVY, Pierre. *Cibercultura*, p. 204-205.

<sup>150</sup> BOBBIO, Norberto. “Democracia e Segredo”, in SANTILLÁN, José Fernández (org.). *Norberto Bobbio: o Filósofo e a Política*, p. 305.

<sup>151</sup> VULGATA. *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem. Epistula ad Romanos*, 11, 20. “Não te ensoberbeças, mas teme”.

<sup>152</sup> BOSSUET, Jacques. *Reflections on a Treatise by M. Claude*, p. 79.

<sup>153</sup> Kant vai mesmo inverter a fórmula cristã-bossuetiana: *sapere aude* (ouse saber), ele dirá, em seu escrito de 1784, *Resposta à Pergunta: Que é o Iluminismo?*

<sup>154</sup> Michel Senellart observa que a função do ministro, figura que surge com os monarcas, se inscreve numa certa economia do segredo. Não sem razão, Maquiavel intitulou o capítulo XXII de *O Príncipe*, onde discorre sobre a relação entre príncipes e ministros, *De his quos a secretis principes habent*, “Daqueles que por segredos os príncipes têm [junto de si]”. SENELLART, Michel. *As Artes de Governar*, p. 44, nota 65.

criptografias atuais – o programa Pretty Good Privacy (PGP) de 1991, a criptografia ponta-a-ponta do WhatsApp de 2016 – é exatamente transferir um tal *arcani potestas* para os indivíduos. Conforme aumenta a prática da criptografia no circuito privado de informações, diminui o poder soberano daquele Estado voluntarista de Hobbes – da mesma forma como o aumento deste no século XVI conduziu à diminuição do poder eclesiástico. Assim, Lévy afirma:

[A criptografia] impede o controle das comunicações (abertura de cartas, escutas telefônicas, interceptação de mensagens digitais) dos cidadãos que todas as polícias, mesmo as dos Estados mais democráticos, praticaram e praticam ainda, seja por razões políticas (terror totalitarista, vigilância dos opositores, luta antiterrorista) ou a fim de lutar contra o banditismo e o crime organizado<sup>155</sup>.

Mas é preciso observar que a rede, se dispensa o ponto de vista de Deus, nem por isso é necessariamente anárquica. De certo modo, a internet refuta Ivan Karamázov: não existe Deus, mas nem tudo é permitido. Pois as interconexões (pensemos em comunidades virtuais), embora circulem informação à revelia de um poder normativo geral, tendem a operar de forma ordenada a partir de leis estabelecidas espontaneamente pelos usuários entre si<sup>156</sup>. A questão que se coloca é que esse “costume virtual” não depende, ou depende muito pouco, da homologação daquele poder normativo geral. O soberano de Bodin e de Hobbes tinha poder absoluto sobre os costumes; diante das diversas formas de organização espontânea entre os nós da rede, ele pouco pode fazer. Resta-lhe apenas assumir a posição de um monarca do tipo de Montesquieu, que se limita a seguir a ordem das coisas ao invés de transformá-la com sua vontade<sup>157</sup>.

Existe, evidentemente, legislação vigente em matéria de internet. A Lei brasileira nº 12.965 de 2014, que institui o Marco Civil da Internet, é um exemplo. Trata-se, em linhas gerais, da tentativa do Estado brasileiro (mesmo aqui, um Estado mais próximo de Montesquieu do que de Hobbes) de disciplinar o uso da internet no território nacional, valendo-se de seu monopólio da violência legítima. Mas, se aplicarmos ao caso as análises de Pierre Lévy, devemos concluir que se trata disso mesmo: uma tentativa. Porque, escreve o filósofo francês, as legislações nacionais (isto é, o Estado) só podem disciplinar o circuito de informações que acontece no interior da sua jurisdição através de servidores instalados no território nacional; o ciberespaço, porém, permite a conexão a qualquer servidor do mundo, inclusive a “paraísos de dados” inatingíveis a qualquer jurisdição. Desse modo, “o ciberespaço possibilita que as leis que dizem respeito à informação e à comunicação (censura, direitos autorais, associações proibidas etc.) sejam contornadas de forma muito simples”; na verdade, é como se essas leis “se tornassem inaplicáveis”<sup>158</sup>.

Ainda mais: com os avanços na tecnologia de criptografia, mesmo o circuito de informações no interior da jurisdição nacional tende a escapar de maneira irresistível do Estado. Essa impotência fica bastante evidente à luz de alguns exemplos nacionais recentes. Desde 2015, registram-se pelo menos quatro bloqueios judiciais do WhatsApp, com o objetivo de obrigar o Facebook, responsável pelo aplicativo, a colaborar com investigações do Estado relacionadas a casos de tráfico de drogas e pedofilia. Mas a tecnologia de criptografia é utilizada pelo WhatsApp desde 2012,

<sup>155</sup> LÉVY, Pierre. *Cibercultura*, p. 205.

<sup>156</sup> LÉVY, Pierre. *Cibercultura*, p. 127-128.

<sup>157</sup> MONTESQUIEU, *Do Espírito das Leis*, I, Livro Sexto, 1, p. 89-90; I, Livro Oitavo, 6, p. 124.

<sup>158</sup> LÉVY, Pierre. *Cibercultura*, p. 204.

tendo sido significativamente melhorada em abril de 2016. Essa tecnologia tira das mãos do aplicativo o acesso à informação; transforma-o em um “correio que não tem condição de abrir as cartas”<sup>159</sup>. Pela criptografia, apenas o emissor e o receptor têm acesso à informação; apenas eles detêm o *arcanus*, dificultando e mesmo impossibilitando o acesso do Estado à informação. Não é impressionante, assim, que nenhuma das medidas judiciais mencionadas tenha sido cumprida satisfatoriamente. O bloqueio judicial do WhatsApp parece ser o derradeiro espasmo de uma soberania agonizante.

#### 4. *Rex non moritur*

Se nos detivéssemos aqui, poderíamos concluir, com Paulo Bonavides, que a soberania do Estado é um dado histórico e relativo<sup>160</sup>. O horizonte que se abriria então seria aquele da “constelação pós-nacional”, para usar uma expressão de Habermas: a virtualização das fronteiras, a relativização das identidades nacionais, o fortalecimento das comunidades supra estatais e da representação democrática. Em outras palavras, o enfraquecimento do Estado enquanto ator determinante, regional e internacionalmente.

Mas essa perspectiva cosmopolita não é, pelo menos ainda, necessária. Se Rubens Ricupero estiver correto quando afirma que o Estado, desde sua invenção, tem sido capaz de “surpreendente resiliência”, no sentido de que tem se mostrado capaz de se adaptar às mudanças<sup>161</sup>, então será possível identificar, no interior da sociedade em rede, que definimos como descentralizada e sem contornos, momentos em que o centro e a fronteira reivindicam seus direitos originais. *Rex non moritur*, o rei não morre. O Estado, em determinados setores e apesar das limitações em que se vê enredado, ainda busca se apresentar como um Leviatã, ainda pretende assumir uma posição determinante, como unidade superior de poder e de direito em face dos demais nós da rede.

Um exemplo disso é a emergência do conceito de “soberania digital”. Segundo Ronaldo Lemos, esse conceito surge a partir da consciência de que “conectividade é essencial para o desenvolvimento”<sup>162</sup>: a rede faz parte da infraestrutura básica dos países, integrando cada vez mais serviços públicos essenciais, como energia, planejamento urbano e defesa<sup>163</sup>. Assim, tornar-se dependente em termos de internet significa para um Estado não apenas atraso tecnológico, mas também comprometimento dos serviços públicos, diminuição da governabilidade, bloqueio da agenda desenvolvimentista e, no conjunto, perda de competitividade. Dessa forma, a autonomia de rede – ou, usando no âmbito público um termo que Stefano Rodotà emprega no privado, o “direito à autodeterminação informativa”<sup>164</sup> – se converte em “política de Estado”. Disso resulta que o Estado passa a tomar medidas no sentido de promover a conectividade: mobiliza universidades, incentiva a concorrência, promove campanhas, edita normas<sup>165</sup>. Saibamos perceber o Leviatã – aquele Estado hobbesiano que organiza elementos (universidades, grandes empresas, indivíduos) a partir de sua vontade em direção à *salus populi* – nas entrelinhas da proposta de Lemos.

---

<sup>159</sup> VIOLA, Mario. “Quatro Coisas que Mudam com a Criptografia no WhatsApp”, in *BBC*, 6/04/2016.

<sup>160</sup> BONAVIDES, Paulo. *Ciência Política*, p. 159.

<sup>161</sup> RICUPERO, Rubens. “A Resiliência do Estado Nacional diante da Globalização”, in *Estudos Avançados* 22(62), 2008, p. 130.

<sup>162</sup> LEMOS, Ronaldo. “Colher o que não Plantamos”, in *Folha de São Paulo*, 25/04/2016.

<sup>163</sup> LEMOS, Ronaldo. “Soberania Digital”, in *Folha de São Paulo*, 13/01/2015.

<sup>164</sup> RODOTÀ, Stefano. *A Vida na Sociedade da Vigilância: a Privacidade Hoje*, p. 31.

<sup>165</sup> Notamos que Castells afirma que o Estado sempre foi a “principal força de inovação tecnológica”. CASTELLS, Manuel. *A Sociedade em Rede*, p. 47-49.

O conceito de soberania digital, ao transformar a conectividade em política de Estado, introduz uma perspectiva algo diferente daquela consagrada pela sociedade em rede. O Estado não é mais (ou não é tanto) um nó entre outros da internet, mas sim um ator que age segundo fins, para o qual a internet aparece como um objetivo estratégico entre outros no interior de um quadro de competição. Em outras palavras, a internet não é o limite da *raison d'État*, é um de seus recursos possíveis. Não é um meio de comunicação, é um vetor de poder. Dessa perspectiva, cai a diferença entre território e ciberespaço: tanto quanto o primeiro, o segundo é, como diz José Ignacio Torreblanca, um “espaço de competição geopolítica que os Estados aspiram tanto a controlar como a evitar que outros controlem”<sup>166</sup>. Mas, diferente do controle do território, o do ciberespaço é um controle meramente precário, dada sua descentralização radical; daí a metáfora sugestiva de Torreblanca: a internet tende a se parecer com um “domínio feudal em mãos de senhores da guerra”.

## Bibliografia

AUSTIN, John. *Lectures on Jurisprudence*. London: John Murray, 1885.

BOBBIO, Norberto. “Democracia e Segredo”, in SANTILLÁN, José Fernández (org.). *Norberto Bobbio: o Filósofo e a Política*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2003.

BODIN, Jean. *Os Seis Livros da República*. 6 vols. São Paulo: Ícone, 2011.

BONAVIDES, Paulo. *Ciência Política*. São Paulo: Malheiros, 2016.

BOSSUET, Jacques. "Reflections on a Treatise by M. Claude", in: *A Conference on the Authority of the Church*. Baltimore: John Murphy, 1842.

CASTELLS, Manuel. *A Sociedade em Rede*. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

\_\_\_\_\_. “Ciudadanos: ¡al Internet!”, in *El País*, 07/02/1996. Disponível em: <[https://elpais.com/diario/1996/02/07/opinion/823647607\\_850215.html](https://elpais.com/diario/1996/02/07/opinion/823647607_850215.html)>. Acesso em 04/09/2017.

CORNEILLE, Pierre. *Cinna ou La Clémence d'Auguste*. Paris: Le Livre de Poche, 1987.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. Coleção Os Pensadores, vol. XIV. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

KANT, Immanuel. “Resposta à Pergunta: que é ‘Esclarecimento’?”, in \_\_\_\_\_. *Textos Seletos*. Petrópolis: Vozes, 1985.

---

<sup>166</sup> TORREBLANCA, José Ignacio. “El Nuevo Gran Juego Digital”, in *El País*, 1/05/2016. Duas observações devem ser feitas; primeiro: poder-se-ia acrescentar que os meios de controlar o território e o ciberespaço não são os mesmos; segundo: a única ressalva que se poderia fazer à definição de Torreblanca é, evidentemente, que os Estados não são mais os únicos atores nessa competição, nem, em alguns casos, os mais expressivos. Nele figuram também empresas, povos, grupos, partidos políticos, indivíduos. Esse uso político da internet por esses diversos atores é evidenciado em vários casos: os protestos no Irã (2009), no Egito (2011), no Brasil (2013), os casos Assange (2010) e Snowden (2013) e os grupos Anonymous e Estado Islâmico servem como exemplo.

LEMOS, Ronaldo. “A Internet vai Conectar Todas as Coisas”, in *Folha de São Paulo*, 16/12/2013. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/colunas/ronaldolemos/2013/12/1385408-a-internet-vai-conectar-todas-as-coisas.shtml>>. Acesso em 04/09/2017.

\_\_\_\_\_. “Colher o que Não Plantamos”, in *Folha de São Paulo*, 25/04/2016. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/colunas/ronaldolemos/2016/04/1764247-colher-o-que-nao-plantamos.shtml>>. Acesso em 04/09/2017.

\_\_\_\_\_. “Soberania Digital”, in *Folha de São Paulo*, 13/01/2015. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/colunas/ronaldolemos/2015/01/1574140-soberania-digital.shtml>>. Acesso em 04/09/2017.

\_\_\_\_\_; DI FELICE, Massimo. *A Vida em Rede*. Campinas: Papyrus 7 Mares, 2014.

LÉVY, Pierre. *Cibercultura*. São Paulo: Editora 34, 1999.

MCLUHAN, Marshall. *Os Meios de Comunicação Como Extensões do Homem*. São Paulo: Cultrix, 1964.

MONTESQUIEU. *Do Espírito das Leis*. Coleção Os Pensadores, vol. XXI. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

RICUPERO, Rubens. “A Resiliência do Estado Nacional diante da Globalização”, in *Estudos Avançados*, 22(62), 2008.

RODOTÀ, Stefano. *A Vida na Sociedade da Vigilância: a Privacidade Hoje*. São Paulo: Renovar, 2008.

SEHELLART, Michel. *As Artes de Governar*. São Paulo: Editora 34, 2006.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *O Antigo Regime e a Revolução*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016.

TORREBLANCA, José Ignacio. “El Nuevo Gran Juego Digital”, in *El País*, 1/05/2016. Disponível em: <[https://elpais.com/tecnologia/2016/04/27/actualidad/1461767882\\_557672.html](https://elpais.com/tecnologia/2016/04/27/actualidad/1461767882_557672.html)>. Acesso em 04/09/2017.

VIOLA, Mario. “Quatro Coisas que Mudam com a Criptografia no WhatsApp – E Por Que Ela Gera Polêmica”, in *BBC*, 6/04/2016. Disponível em: <[http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2016/04/160406\\_whatsapp\\_criptografia\\_cc](http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2016/04/160406_whatsapp_criptografia_cc)>. Acesso em 04/09/2017.

VULGATA. *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.

## Educação e Filosofia Antiga em Michel de Montaigne: o Ensaio XXVI do Livro I de *Os Ensaios*

Jonathas Ramos de Castro

**Resumo:** Este artigo tem como tema a presença da filosofia antiga nos conselhos pedagógicos propostos por Michel de Montaigne no ensaio *Da educação das crianças*. O objetivo é demonstrar que, assim como a representação que os antigos faziam da filosofia, a ideia de educação desenvolvida por Montaigne no referido ensaio busca atingir a vida boa, sábia, bem ordenada. O artigo se divide em duas partes. Na primeira, partindo dos estudos clássicos de Pierre Hadot, define a filosofia antiga não como um discurso, mas como uma maneira de viver que conduz o indivíduo em direção à sabedoria. Na segunda, analisa os elementos que compõem a ideia de educação útil segundo Montaigne. Finaliza com um comentário das críticas que o filósofo dirige às práticas e instituições educacionais da França do seu tempo.

**Palavras Chave:** Educação; Filosofia Antiga; Michel de Montaigne; Pierre Hadot.

**Abstract:** This article's theme is the presence of ancient philosophy in the pedagogical advices proposed by Michel de Montaigne in the essay *On the education of children*. The aim of the paper is to demonstrate that both the representation of the philosophical activity made by the ancient thinkers and the idea of education developed by Montaigne are a search for good, wise, well ordered life. The article is divided into two parts. In the first part, following the classical studies of Pierre Hadot, it defines the ancient philosophy not as a discourse but as a way of living that leads to wisdom or virtue. In the second part, it analyzes the elements of a useful education according to Montaigne. It concludes with a commentary on the criticisms that the philosopher addresses to educational practices and institutions in Renaissance France.

**Keywords:** Education; Ancient Philosophy; Michel de Montaigne; Pierre Hadot.

### 1. Introdução

Um homem que, pelo fato de ter escrito, aumentou o prazer de viver nesta terra: esse é Michel de Montaigne, segundo Friedrich Nietzsche<sup>167</sup>. Entre 1572 e 1580, Montaigne escreveu sua obra principal, *Os Ensaios*, a qual Verdun-Louis Saulnier chegou a definir como “um dos maiores livros de sabedoria que existem”<sup>168</sup> e que foi definida pelo próprio Montaigne de maneira bem mais contida: “um livro de boa fé”<sup>169</sup>. Um livro de boa fé porque, nele, Montaigne escreve somente a propósito de si mesmo, em sua “simplicidade natural”, em sua “ingenuidade física e moral”, sem os enfeites usados por aqueles que almejam “os favores do mundo”. “É a mim mesmo que pinto”<sup>170</sup>. A matéria de *Os Ensaios* é, portanto, o próprio ensaísta, que, ao longo dessa pintura de si, comenta os mais variados assuntos: religião, política, direito, história das instituições, moralidade privada, costumes dos indígenas americanos, hábitos de alimentação e de sono, sexualidade. Sempre, porém, com o mesmo

---

<sup>167</sup> NIETZSCHE, 2003, p. 148.

<sup>168</sup> In MONTAIGNE, 2000, p. XXXV.

<sup>169</sup> MONTAIGNE, 2000, p. 3.

<sup>170</sup> MONTAIGNE, 2000, p. 4.

objetivo: que o leitor (em particular os parentes e amigos do filósofo) possa encontrar, nessas discussões, “alguns traços de meu caráter e de minhas ideias”<sup>171</sup>.

Este estudo não pretende ser mais do que uma pequena reflexão sobre a educação em Montaigne. E, embora o ensaísta tenha tratado desse assunto em não poucos lugares, a exposição proposta se restringe a um ensaio apenas: o Ensaio XXVI do Livro I, intitulado *Da educação das crianças*. Composto no final dos anos 1570, ele é dirigido a uma conhecida de Montaigne, Diane de Foix, condessa de Gurson. O texto é composto de um conjunto de preceitos cuja finalidade é orientar a educação da criança de que a condessa está grávida.

Como se depreende desde a primeira leitura do Ensaio XXVI, esses preceitos são muito fortemente marcados pela tradição filosófica greco-latina. Nos autorretratos de Montaigne, a Antiguidade clássica é uma presença constante. Tanto as páginas dos três livros que compõem *Os Ensaaios* quanto as vigas da biblioteca do ensaísta (onde ele mandou insculpir cinquenta e sete sentenças de origens diversas) revelam um diálogo incessante com a cultura antiga: abundam citações de filósofos gregos e latinos, além de poetas, oradores e historiadores antigos. Esse retorno à Antiguidade clássica, tão presente em Montaigne, é uma característica do espírito da Renascença.

Portanto, para expor o Ensaio XXVI de Montaigne, este estudo se inicia com uma breve consideração sobre a filosofia antiga. Se é certo que, como disse Nietzsche, Montaigne nos aproxima da Antiguidade<sup>172</sup>, este artigo tenta o caminho inverso: aproximar-se da filosofia antiga para se aproximar do Ensaio XXVI.

## 2. O que é filosofia antiga?

Existem certamente muitas perspectivas diferentes a partir das quais se pode considerar a filosofia antiga. Uma pesquisa limitada simplesmente aos gregos já deverá discernir os gregos de Heidegger dos de Arendt, e estes dos de Foucault e Jeager: “dizer ‘os gregos’ já é um grande esforço evidente”<sup>173</sup>. Para os fins deste artigo, será enfatizada a leitura de Pierre Hadot, filósofo e historiador francês.

O argumento principal de seu livro *O que é filosofia antiga?*, publicado em 1995, é o de que a atividade filosófica na Antiguidade foi encarada, por aqueles que a praticavam, não apenas como uma maneira de discursar, mas também, e principalmente, como uma maneira de viver<sup>174</sup>. A filosofia, afirma Hadot, nasce do desejo e da decisão de ser e de viver de certa maneira; desejo e decisão que exigem do filósofo “uma mudança total de vida, uma conversão de todo o ser”<sup>175</sup>. Ainda segundo Hadot, o discurso, isto é, “o ‘pensamento discursivo’ expresso na linguagem escrita ou oral”<sup>176</sup>, tem a função de, pelas suas construções sistemáticas abstratas, justificar racionalmente esse ideal de vida, bem como, pela sua força lógica e persuasiva, agir sobre a alma, a do próprio filósofo e a dos outros, “incitando mestres e discípulos a viver realmente em conformidade com sua escolha inicial”<sup>177</sup>. Circularidade, portanto: uma maneira de viver que conduz a um discurso (para justificar-se, para tornar-se persuasiva) que conduz a uma maneira de viver (para incitá-la). O argumento de

---

<sup>171</sup> MONTAIGNE, 2000, p. 4.

<sup>172</sup> NIETZSCHE, 2008, p. 259.

<sup>173</sup> BILLIER; MARYIOLI, 2005, p. 5.

<sup>174</sup> HADOT, 1995, p. 19 e ss.

<sup>175</sup> HADOT, 1995, p. 18.

<sup>176</sup> HADOT, 1995, p. 20.

<sup>177</sup> HADOT, 1995, p. 18.

Hadot é que, para os antigos, filosofia é essa circularidade: “um certo discurso ligado a um modo de vida” e “um modo de vida ligado a um certo discurso”<sup>178</sup>.

A atividade filosófica se concretiza naquilo que Hadot chamou de exercícios espirituais: práticas que conduzem a “uma transformação da visão de mundo e a uma metamorfose da personalidade”<sup>179</sup>, destinadas a operar “uma modificação e uma transformação no sujeito que as pratica”<sup>180</sup>. Tais exercícios podem ter natureza discursiva (o diálogo platônico, por exemplo), mas não se limitam ao discurso. Em algumas situações, “a atividade filosófica continua a se exercer, ainda que o discurso não possa exprimir essa atividade”<sup>181</sup>. Quando Pirro de Élis ensinava sobre a *epochê*<sup>182</sup> e Plutarco fazia o elogio do silêncio<sup>183</sup>, eles discursavam, certamente, mas ainda não filosofavam. Quando filosofavam (ou seja, quando praticavam a suspensão do juízo e quando cultivavam o silêncio), já não mais discursavam.

Esse conceito que Hadot faz da filosofia e do filósofo torna compreensível a crítica que dirige ao que se poderia chamar de metodologia “universitária” de ensino da filosofia antiga: centrada tão-somente na exposição dos discursos dos filósofos, ela se esquece de suas vidas e de suas mortes. Esquecendo-se disso, porém, tudo deve lhe passar despercebido, na medida em que o determinante na caracterização da atividade filosófica na Antiguidade não era meramente desenvolver um discurso filosófico, mas sim viver (e morrer) filosoficamente<sup>184</sup>.

De passagem, note-se que essa leitura da filosofia antiga não se limita a Hadot, embora ele talvez seja seu principal expoente. A mesma orientação guia, dentre outros, Michel Foucault e André-Jean Voelke, que interpretam o discurso filosófico da Antiguidade a partir das noções de cuidado de si e de terapia da alma, respectivamente<sup>185</sup>. Victor Goldschmidt e Giovanni Reale, embora não definam a filosofia antiga à maneira de Hadot, parecem apontar para uma direção semelhante. O primeiro afirma, em seu estudo sobre os diálogos de Platão: “o diálogo quer formar de preferência a informar”<sup>186</sup>. O segundo, por sua vez, sustenta que os sistemas de pensamento antigo se preocuparam muito mais com a ética do que com a física e com a lógica, sendo as reflexões sobre o ser e o conhecer consideradas apenas expedientes – valiosos, mas sem valor em si e por si – para a reflexão sobre o viver bem<sup>187</sup>.

Se a filosofia nasce do desejo de viver de certa maneira, não é qualquer maneira de viver que importa, mas apenas aquela que define a “única vida que vale a pena ser vivida”<sup>188</sup>, isto é, o viver bem, o viver bem conduzido, o viver com excelência ou com sabedoria. Assim é, segundo a tradição antiga, a maneira de viver do sábio. O sábio é, fundamentalmente, aquele que sabe viver, na medida em que o termo *sophía* era usado para indicar “menos um saber puramente teórico que um saber-fazer, um saber-viver”<sup>189</sup>. Considerando que *philos* designava “a disposição de alguém que encontra seu interesse, seu prazer, sua razão de viver a se consagrar a tal ou tal atividade”<sup>190</sup>, o *philosophos* é, então, aquele cujo interesse, prazer e razão de viver está em se consagrar a saber viver com excelência. É em nome dessa

---

<sup>178</sup> HADOT, 1995, p. 48.

<sup>179</sup> HADOT, 2014, p. 20.

<sup>180</sup> HADOT, 1995, p. 22.

<sup>181</sup> HADOT, 1995, p. 21.

<sup>182</sup> REALE, 1994, p. 409.

<sup>183</sup> PLUTARCO, 2003, p. 13 e ss.

<sup>184</sup> HADOT, 1998, p. 228.

<sup>185</sup> FOUCAULT, 2014; VOELKE, 1993.

<sup>186</sup> GOLDSCHMIDT, 2002, p. 2.

<sup>187</sup> REALE, 1994, p. 149.

<sup>188</sup> HADOT, 1995, p. 84.

<sup>189</sup> HADOT, 1995, p. 77.

<sup>190</sup> HADOT, 1995, p. 37.

consagração que o indivíduo toma a decisão de se transformar, de viver conforme um modelo ideal, de se submeter a um regime de exercícios espirituais; de se tornar, então, filósofo. *Philosophía* é, pois, mais da ordem da consagração que da ciência. De passagem, note-se aí um paralelo entre o filósofo, na concepção antiga do termo, e o que a tradição cristã antiga vai chamar de santo: no Novo Testamento e no cristianismo dos primeiros séculos, a palavra “santo” era usada para indicar uma pessoa chamada a viver uma forma de vida específica<sup>191</sup>. Assim como a filosofia antiga, a santidade cristã antiga era uma questão de consagração.

Mas, ao contrário do santo, o filósofo nunca encontra aquilo a que se consagra. Se a tradição cristã antiga vai admitir a possibilidade de um encontro místico entre a alma e Deus (ainda que admita também muitos desencontros, como mostra o poema hebraico *Cântico dos Cânticos*), a filosofia antiga, porém, reconhece uma “distância insuperável”<sup>192</sup> entre a filosofia e a sabedoria. O *Banquete* de Platão é um exemplo paradigmático: ali o filósofo é definido como o “amante da sabedoria”<sup>193</sup>. Mas isso significa que, embora o filósofo possa de fato progredir na direção da sabedoria, ele jamais a atingirá, porque o amante deseja o que ama, mas só se pode desejar o de que se carece. A filosofia é “apenas exercício preparatório para a sabedoria”<sup>194</sup>. Como o budismo, não passa de uma jangada que conduz à libertação; não é, ela mesma, a própria libertação<sup>195</sup>. O filósofo ainda não é o sábio, e o sábio já não é mais o filósofo. O filósofo filosofa precisamente porque sabe que não é sábio. O sábio não filosofa: não pode querer se tornar sábio, porque já o é. O insensato, isto é, aquele que se crê sábio, não filosofa: não pode querer aquilo de que acredita não ter necessidade (i.e., a sabedoria).

Portanto, a filosofia pode ser definida, com mais exatidão, como sendo “um modo de vida e um discurso determinados pela ideia de sabedoria”<sup>196</sup>. Mas, não é equivocado dizer, também, que a filosofia é um modo de vida e um discurso determinados pela ideia de desmedida (*hýbris*). Com efeito, se só se pode desejar o de que se carece, não pode haver desejo sem carência, logo, não há desejo de sabedoria (ou filosofia) sem carência de sabedoria (ou desmedida): é somente porque se conhece (e se teme) a desmedida que se pode começar a filosofar. De fato, como fica claro no *Banquete*, Sócrates (isto é, o filósofo) deseja a sabedoria, o belo e o bem (ou seja, filosofa) porque sabe que não é sábio, nem justo, nem bom. Ele conhece a desmedida, como conhece também a maneira como compensá-la<sup>197</sup>. A filosofia aparece, então, como um remédio (*phármakon*), e não por outro motivo Platão não poucas vezes escolhe a imagem do médico para indicar atividades e interesses filosóficos<sup>198</sup>.

Martha Nussbaum, Billier e Maryioli parecem ter percebido essa relação entre sabedoria e desmedida no centro da representação que os antigos se faziam da filosofia. Estes últimos afirmam que a “antropologia dos gregos” se assenta na grande convicção de que a alma e a cidade estão doentes, mas são curáveis<sup>199</sup>. E em *A Fragilidade da Bondade* se lê que a filosofia grega é movida pela esperança de governar e orientar, pela razão, o que “em nós é confuso, necessitado, descontrolado, enraizado no pó e desamparadamente situado na chuva”<sup>200</sup>.

---

<sup>191</sup> ATTWATER, 1974, p. 7.

<sup>192</sup> HADOT, 1995, p. 81.

<sup>193</sup> PLATÃO, *Banquete*, 204b.

<sup>194</sup> HADOT, 1995, p. 19.

<sup>195</sup> COMTE-SPONVILLE, 2006, p. 31.

<sup>196</sup> HADOT, 1995, p. 81.

<sup>197</sup> HADOT, 1995, p. 77.

<sup>198</sup> PLATÃO, *Górgias*, 521e; PLATÃO, *Teeteto*, 313d.

<sup>199</sup> BILLIER; MARYIOLI, 2005, p. 27.

<sup>200</sup> NUSSBAUM, 2009, p. 2.

### 3. A educação útil

O espírito da filosofia antiga pode ser percebido no Ensaio XXVI de Montaigne: da mesma maneira como a filosofia para os antigos, a educação para Montaigne consiste não em saber discursar bem, mas sim em saber viver bem. Porque o homem não sabe viver: todos os seus dias são um tumulto de paixões e de opiniões. Quando, finalmente, aprende a viver, se aprende, já está às vésperas da morte: “ensinam-nos a viver quando a vida já passou”<sup>201</sup>.

É exatamente à consciência da morte que se pode atribuir o ritmo acelerado do Ensaio XXVI: impossível não notar certa urgência na maneira como Montaigne se dirige à condessa de Foix – urgência que marca também, com maior ou menor intensidade, todas as escolas da filosofia antiga. Compare-se, por exemplo, a consciência do desperdício do tempo em Montaigne e em Sêneca. No Ensaio XXVI, o filósofo francês alerta sua nobre destinatária: “frequentemente nos afainamos por nada e empregamos muito tempo em formar crianças em coisas nas quais não podem tomar pé”<sup>202</sup>. E já na Carta I a Lucílio se pode ler uma advertência muito semelhante: “a maior parte da nossa vida passa enquanto estamos fazendo o que é mal, boa parte enquanto estamos fazendo nada e todo o resto enquanto estamos fazendo aquilo que não convém”<sup>203</sup>. À urgência de viver (e viver bem) pode ser atribuída uma segunda característica que marca igualmente a filosofia antiga e os conselhos pedagógicos de Montaigne: o valor da ação. A ética é mais importante do que a lógica e a física. Se o homem não sabe viver, se sua morte é certa, se seu tempo, além de ser escasso, é desperdiçado, não há espaço para estudos inúteis. Todo o Ensaio XXVI será a definição de uma educação útil.

O que é uma educação útil? Seu objetivo pode ser resumido na seguinte frase: “morrer bem e viver bem”<sup>204</sup>. Para Montaigne, a educação útil é aquela que torna o indivíduo “mais sábio e melhor”<sup>205</sup>. Por isso, diz ele que “o proveito de nosso estudo está em com ele nos termos tornado melhores e mais sensatos”<sup>206</sup>.

Para atingir esse objetivo, a educação útil segue o que se poderia chamar de cinco estratégias de método.

Em primeiro lugar, uma educação útil é orientada para a universalidade, não se limitando a alguns assuntos e a alguns fins. Escreve Montaigne: “para essa aprendizagem, tudo o que se apresenta a nossos olhos serve de livro eficiente”<sup>207</sup>; “coloquem-lhe na mente uma honesta curiosidade de se informar sobre todas as coisas”<sup>208</sup>; “este grande mundo (...), quero que seja esse o livro de meu aluno”<sup>209</sup>. Segunda estratégia: em uma educação útil, o aluno não é somente objeto de discurso, mas também sujeito de discurso. Referindo-se ao tutor a quem seria confiada a educação do filho da condessa, Montaigne diz: “não quero que ele invente e fale sozinho, quero que escute o discípulo falar por sua vez”<sup>210</sup>. Em vez de simples objeto de julgamento e avaliação, o aluno também é juiz e avaliador:

---

<sup>201</sup> MONTAIGNE, 2000, p. 244.

<sup>202</sup> MONTAIGNE, 2000, p. 223.

<sup>203</sup> SÊNECA, Epistles I, 1.

<sup>204</sup> MONTAIGNE, 2000, p. 238.

<sup>205</sup> MONTAIGNE, 2000, p. 239.

<sup>206</sup> MONTAIGNE, 2000, p. 227.

<sup>207</sup> MONTAIGNE, 2000, p. 228.

<sup>208</sup> MONTAIGNE, 2000, p. 233.

<sup>209</sup> MONTAIGNE, 2000, p. 236.

<sup>210</sup> MONTAIGNE, 2000, p. 224.

Que ele o faça passar [i.e., que o tutor faça com que a criança passe] tudo pelo crivo e nada aloje em sua cabeça por simples autoridade e confiança; que os princípios de Aristóteles não lhe sejam princípios, não mais que os dos estoicos e epicuristas. Que lhe proponham essa diversidade de opiniões; ele escolherá se puder; se não, permanecerá em dúvida. Seguros e convictos há apenas os loucos<sup>211</sup>.

Note-se, ao final desse trecho, o elogio do ceticismo: Pirro de Élis e Sexto Empírico foram influências marcantes em Montaigne. Em outra passagem, Montaigne exige do tutor que não ensine à criança “tanto as histórias quanto a julgar sobre elas”<sup>212</sup>.

Terceira estratégia de método de uma educação útil: o aluno deve ser ensinado a não julgar os outros, mas a si mesmo (ou melhor: julgar os outros apenas para melhor julgar a si mesmo), sua própria conduta, suas próprias afecções, seu próprio julgamento. “Que ele se contente em corrigir a si mesmo”<sup>213</sup>. Quarta estratégia: em uma educação útil, o corpo não é desprezado, mas igualmente valorizado. “Não basta fortalecer-lhe a alma; é preciso também fortalecer-lhe os músculos”<sup>214</sup>, pois “o que se instrui não é uma alma, não é um corpo: é um homem; não se deve separá-lo em dois”<sup>215</sup>.

Finalmente, quinta estratégia de método: uma educação útil não implica uma disciplina rígida, um conteúdo complicado, um grande esforço; antes, “essa educação deve conduzir-se por uma severa doçura”<sup>216</sup>. É preciso alimentar o apetite e a afeição do aluno; de outra forma, cria-se apenas “burros carregados de livros”<sup>217</sup>. A educação útil é da ordem do lúdico.

Perceba-se como, no plano pedagógico proposto por Montaigne à condessa de Foix, o ensino formal, institucional das ciências ocupa um lugar secundário; é, como diz o ensaísta, um “grande ornamento”, não o fundamento de sua pedagogia<sup>218</sup>. Como para os antigos, para Montaigne o saber que importa é a sabedoria ou o saber-viver.

#### **4. Montaigne e a educação na França do século XVI**

Ora, quando dirige seu olhar para as práticas e as instituições pedagógicas correntes em sua época, Montaigne não poderia senão revoltar-se. No Ensaio XXVI, além dos preceitos para uma educação útil, o ensaísta também identifica diversos vícios (às vezes, apenas indiretamente), que podem ser agrupados esquematicamente em duas modalidades: vícios referentes a quem ensina; vícios referentes ao que e ao como se ensina.

Vícios referentes a quem ensina: Montaigne critica o que se poderia chamar de pedantismo e sofismo dos professores. Pedantes, pois, menos preocupados em conhecer, os professores da França renascentista esforçam-se apenas em dar-se a conhecer<sup>219</sup>, suprimindo as falhas inevitáveis de seu saber ora com palavras vazias, ora com palavras emprestadas a outros: “os que têm o corpo franzino aumentam-no com

---

<sup>211</sup> MONTAIGNE, 2000, p. 226.

<sup>212</sup> MONTAIGNE, 2000, p. 234.

<sup>213</sup> MONTAIGNE, 2000, p. 231.

<sup>214</sup> MONTAIGNE, 2000, p. 229.

<sup>215</sup> MONTAIGNE, 2000, p. 247.

<sup>216</sup> MONTAIGNE, 2000, p. 247.

<sup>217</sup> MONTAIGNE, 2000, p. 265.

<sup>218</sup> MONTAIGNE, 2000, p. 223 e 228.

<sup>219</sup> MONTAIGNE, 2000, p. 230.

enchimentos; os que têm a matéria minguada inflam-na com palavras”<sup>220</sup>; “é primeiramente injustiça e covardia que, não tendo em seu patrimônio pessoal coisa alguma com que se promover, eles procurem apresentar-se com um valor alheio”<sup>221</sup>. Além de pedantes, os professores são sofistas, porque não procuraram as letras para a virtude, para se tornarem “mais sábios e melhores”, mas sim para o enriquecimento, para o mérito e pelos benefícios externos<sup>222</sup>.

Vícios referentes ao que e ao como se ensina. O conteúdo e o método do ensino praticado na França, diz Montaigne, é inútil. O conteúdo lecionado é inútil porque suas “sutilezas espinhosas”<sup>223</sup> não são capazes de melhorar a vida do educando, de auxiliá-lo a “viver bem e morrer bem”:

É uma grande ingenuidade ensinar a nossas crianças ‘Qual é a influência de Peixes, dos signos chamejantes do Leão, dos de Capricórnio que se banha no mar de Hespéria’, a ciência dos astros e o movimento da oitava esfera antes dos delas mesmas (...). Cada qual deve dizer assim: ‘Sendo atacado por ambição, avareza, temeridade, superstição, e tendo dentro de mim outros tantos inimigos da vida, irei eu pensar no movimento do mundo?’<sup>224</sup>

Por sua vez, o método é inútil porque não é capaz de fazer com que o aluno interiorize, compreenda, aplique o conteúdo. Limita-se a acumular informações através da memorização, não rendendo nenhum proveito para quem os acumula. “Não cessam de martelar em nossos ouvidos, como quem despejasse em um funil, e nossa tarefa é apenas repetir o que nos disseram”<sup>225</sup>. Como consequência, “fixo alguma coisa disso neste papel; em mim, praticamente nada”<sup>226</sup>.

Ainda sobre o método de ensino, Montaigne critica a rigidez da disciplina praticada nos colégios franceses: “a disciplina da maioria de nossos colégios sempre me desagradou”<sup>227</sup>. Porque a disciplina, da maneira como então praticada, ao invés de formar os alunos para a universalidade e a autonomia, não faz senão embrutecê-los com métodos excessivamente rígidos. “Como seria mais adequado que as aulas fossem juncadas de flores e de folhas, em vez de pedaços ensangüentados de varas!”<sup>228</sup>.

## 5. Montaigne e nós

É possível criticar os conselhos pedagógicos de Michel de Montaigne, ainda que eles tenham sido aqui meramente esboçados. É possível dizer, por exemplo, que se trata do discurso da nobreza para a nobreza: de fato, assim como sua destinatária, seu autor, como ele próprio não deixa de afirmar ao longo de sua obra, nasceu fidalgo e fala como fidalgo. A nós, que não somos nobres, ele pouco teria a dizer. É possível dizer também que, entre Montaigne e nós, a modernidade interpôs rupturas talvez intransponíveis. A nós, modernos, *Os Ensaios* não poderiam nos proporcionar senão uma lembrança vaga, nostálgica e melancólica do paraíso perdido.

---

<sup>220</sup> MONTAIGNE, 2000, p. 235.

<sup>221</sup> MONTAIGNE, 2000, p. 221.

<sup>222</sup> MONTAIGNE, 2000, p. 224.

<sup>223</sup> MONTAIGNE, 2000, p. 224.

<sup>224</sup> MONTAIGNE, 2000, p. 239.

<sup>225</sup> MONTAIGNE, 2000, p. 224.

<sup>226</sup> MONTAIGNE, 2000, p. 218.

<sup>227</sup> MONTAIGNE, 2000, p. 247.

<sup>228</sup> MONTAIGNE, 2000, p. 248.

Pode ser. Mas essas distâncias parecem não impedir que as críticas de Montaigne à educação de seu tempo nos soem familiar. É que, para qualquer um que tenha olhos para ver, essa educação é a nossa. Dominadas pela exigência da técnica e da empresa, nossas práticas e instituições pedagógicas dificilmente podem nos ensinar a “viver bem e morrer bem”. Elas, como a educação na França renascentista, pouco têm de útil, no sentido que Montaigne atribui à palavra.

## Referências Bibliográficas

ATTWATER, Donald. *The Penguin dictionary of saints*. Middlesex: Penguin Books, 1974.

BILLIER, Jean-Cassien; MARYIOLI, Aglaé. *História da filosofia do direito*. Manole, 2005.

COMTE-SPONVILLE, André. *Tratado do desespero e da beatitude*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito: Curso dado no Collège de France (1981-1982)*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

GOLDSCHMIDT, Victor. *Os diálogos de Platão*. São Paulo: Loyola, 2002.

HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. São Paulo: É Realizações, 2014.

\_\_\_\_\_. *La philosophie antique: une éthique ou une pratique. Études de Philosophie Ancienne*. Paris: Les Belles Lettres, 1998.

\_\_\_\_\_. *Qu'est-ce que la philosophie antique?*. Paris: Gallimard, 1995.

MONTAIGNE, Michel de. *Os ensaios*. Vol. I. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. *Escritos sobre educação*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.

\_\_\_\_\_. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Vol. II. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

NUSSBAUM, Martha. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia Grega*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

PLATÃO. *Górgias*. São Paulo: Perspectiva: Fapesp, 2011.

\_\_\_\_\_. *O Banquete*. Belém: ed.ufpa, 2011.

\_\_\_\_\_. *Teeteto, Sofista, Protágoras*. Bauru: EDIPRO, 2007.

PLUTARCO. *Como ouvir*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga*. Vol. III. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

SÊNECA, Lúcio Aneu. *Epistles*. Vol. I. Londres: Loeb Classical Library, 1917.

VOELKE, André-Jean. *La philosophie comme thérapie de l'âme: études de philosophie hellénistique*. Paris: Le Cerf, 1993.

## Jerônimo: o monge, o erudito e o tradutor

Jonathas Ramos de Castro

**Resumo:** Neste artigo, propomos um breve comentário à vida e à obra de São Jerônimo, analisando duas questões centrais: de um lado, a partir de que conflitos internos Jerônimo pôde se firmar como erudito cristão; de outro, que pressupostos e princípios orientaram a sua prática enquanto tradutor.

**Palavras-Chave:** Jerônimo; Monasticismo; Erudição; Cristianismo; Tradução.

### **Jerome: the monk, the scholar and the translator**

**Abstract:** In this paper, we propose a brief commentary on the life and work of St. Jerome, analyzing two main questions: on the one hand, from which internal conflicts Jerome was able to establish himself as a Christian scholar; on the other, which are the assumptions and principles that guided his practice as a translator.

**Keywords:** Jerome; Monasticism; Erudition; Christianity; Translation.

### **Introdução**

As duas grandes correntes da tradição cristã ocidental, o catolicismo e o protestantismo, reconhecem em Jerônimo um de seus maiores eruditos.

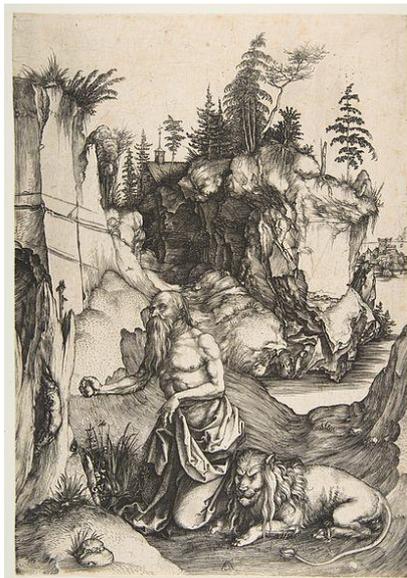
A ideia, porém, de um “erudito cristão” não é simples nem óbvia, tendo sido construída paulatinamente, não sem notáveis momentos de retrocesso, através da harmonização de elementos aparentemente contrários. Jerônimo, um dos maiores eruditos cristãos, é uma das maiores provas disso. De fato, como procuraremos demonstrar na primeira parte deste trabalho, a vida e a obra de Jerônimo são marcadas por conflitos internos, por “duplos”, que revelam um esforço para harmonizar erudição e devoção.

Qual seria a marca característica da erudição de Jerônimo? Seja qual for a resposta, ela precisa incluir, assim acreditamos, os estudos hebraicos e os trabalhos de tradução. Pois estes conduziram Jerônimo a uma relação com o texto e com a cultura hebraicas, inovadoras para sua época – o que, se de um lado o firmou como tradutor independente; de outro, rendeu-lhe forte oposição.

Assim, na segunda parte deste trabalho, comentamos brevemente os frutos dos estudos hebraicos de Jerônimo, e, na terceira parte, analisamos seu trabalho como tradutor, tomando como referência a Carta 57 a Pamáquio.

### **1. Os duplos de Jerônimo**

Aquilo que chamamos “os duplos” de Jerônimo está bem representado nestas duas gravuras do Albrecht Dürer: *Jerônimo em seu estudo* (1514), à esquerda; *Jerônimo penitente* (ca. 1496), à direita.



[https://en.wikipedia.org/wiki/Saint\\_Jerome\\_in\\_His\\_Study\\_\(D%C3%BCrer\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Saint_Jerome_in_His_Study_(D%C3%BCrer)) & [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:D%C3%BCrer\\_-\\_Der\\_Heilige\\_Hieronimus\\_-\\_Metropolitan\\_1984.1207.7.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:D%C3%BCrer_-_Der_Heilige_Hieronimus_-_Metropolitan_1984.1207.7.jpg)

### 1.1. O primeiro duplo: o erudito e o monge

Jerônimo nasceu em 347 em uma família cristã, em um Império já cristianizado<sup>229</sup>. Seu texto conhecido mais antigo, a Carta 1 a Evágrio, data de 374. Seus pais, que pertenciam a uma pequena elite, providenciaram-lhe uma educação primorosa, tendo Jerônimo estudado gramática e retórica em Roma com os principais mestres de sua época. Jerônimo é o produto da cultura clássica (Cícero, Horácio, Virgílio, Terêncio).

Nessa mesma época (século IV) praticava-se o monasticismo nos desertos do Egito e da Síria. Os chamados padres e madres do deserto se retiravam para o ermo a fim de encontrar Deus através do “martírio branco” (renúncia), e as notícias de seus feitos circulam pelo Império. Um exemplo extremo vem dos monges chamados “estilitas”, que ganharam este nome por passarem a vida no cimo de um pilar. O mais famoso deles, Simão, viveu sobre um pilar de dezessete metros durante trinta e sete anos (até sua morte), pregando, jejuando e rezando.

Jerônimo era apaixonado pela vida monástica. Tanto que, nos anos 370, muda-se para a Síria, onde tem contato com alguns ascetas conhecidos e ele próprio tenta desenvolver uma vida ascética – isso ele nunca conseguirá fazer a contento, devido à sua própria formação clássica. Já veremos em que sentido.

Uma curta autobiografia contida na Carta 22, escrita no ano 384 (Jerônimo então contava trinta e sete anos), costuma ser usada para reconstruir a sua vida na Síria. Jerônimo se descreve como um asceta amargamente torturado por sua inabilidade de viver conforme seus próprios ideais. O sofrimento está bem representado na descrição de um sonho que Jerônimo teria tido (nem todos aceitam o relato) durante um estado febril:

De repente eu fui tomado e levado perante a audiência de julgamento do Juiz; e ali a luz era tão brilhante, e tão radiantes aqueles que estavam

<sup>229</sup> A biografia de Jerônimo pode ser encontrada em WILLIAMS, Megan Hale. *The Monk and the Book: Jerome and the Making of Christian Scholarship*.

ao meu redor, que eu me lancei ao chão e não ousava levantar o olhar. Perguntado quem e o que eu era, respondi: “Eu sou um cristão”. Mas Aquele que presidia a audiência disse: “Você mente. Você não é um cristão, você é um ciceroniano. Porque ‘onde estiver o seu tesouro, ali estará também o seu coração’” (JERÔNIMO, *Lettre* 22).

Muito embora Jerônimo fosse impelido ao cristianismo pela fé, seu coração estava na cultura clássica. Jerônimo sentia, como se vê, uma contrariedade, uma mútua exclusão entre o erudito e o monge; ele próprio estava dividido entre os dois. Mas por que o monge e o erudito se oporiam de forma tão dramática? Em que eles se distinguem tão fortemente? Se observarmos atentamente esse primeiro duplo, perceberemos que ele se desdobra facilmente em outros três.

### 1.2. O segundo duplo: *otium* e μελέτη θανάτου

O erudito e o monge se distinguem, em primeiro lugar, pela sua maneira de viver. Pierre Hadot, filósofo, filólogo e historiador da filosofia, dizia que a filosofia antiga não se caracteriza apenas pela abstração e pela racionalidade, mas também pela prática concreta de determinadas atividades ou exercícios (ἀσκήσεις ou μελέται), tanto intelectuais (como o diálogo, a meditação, a suspensão do juízo, o silêncio), quanto corporais (abstenções).

Algo semelhante acontece com o erudito e o monge. Seria incompleto dizer que a característica da erudição e do monasticismo é apenas a abstração e a transcendência, pois isso seria desconsiderar aquilo que eles têm de concreto: posturas, gestos, exercícios, atividades, enfim, modos de viver.

O erudito e o monge se distinguem, então, por praticarem exercícios diferentes. Dentre os exercícios típicos do erudito, deve-se contar certamente o *otium* (ócio). Servem de exemplo as primeiras linhas das *Disputas Tusculanas* de Cícero:

Como eu fosse liberto de todas ou ao menos de uma grande parte das minhas obrigações advocatícias e senatoriais, retornei, ó Brutus, principalmente sob teu encorajamento, a estes estudos, os quais, retidos na memória, afrouxados pelas circunstâncias, recuperei após longo tempo negligenciados (Cícero, *Tusculan Disputations*, I, 1).

Veja-se aí que o *otium* se caracteriza por uma libertação (*liberatus*) e por um retorno (*rettuli*): libertação das obrigações públicas, retorno aos estudos. É um pouco o que se viu na primeira gravura de Dürer: para retornar aos livros, Jerônimo precisa se libertar do chapéu cardinalício.

Ora, o monge não pratica o *otium*. Um de seus exercícios mais característicos, ao contrário, é a μελέτη θανάτου, exercício da morte<sup>230</sup>. Se os pagãos (por exemplo, Platão) encontravam no estudo das ciências matemáticas e das regras da dialética as formas do exercício da morte, os cristãos as encontravam na mortificação do próprio corpo. O Apóstolo Paulo escreveu: “Se, pelo Espírito, mortificardes os feitos do corpo (τὰς πράξεις του σώματος θανατοῦτε [Vulg.: *mortificaveritis*]), certamente vivereis”<sup>231</sup>. Um exemplo vem da *Vida de Santo Antônio*, de Atanásio de Alexandria:

---

<sup>230</sup> A expressão é de Platão: *Fédon*, 80e.

<sup>231</sup> Rm 8.13

Quando finalmente cessou a perseguição e o bispo Pedro, de santa memória, sofreu o martírio, [Antão] voltou à solidão de sua cela e aí foi mártir cotidiano em sua consciência, lutando sempre as batalhas da fé. Praticou uma vida ascética cheia de zelo e mais intensa. Jejuava continuamente, sua veste interior era de pelo, e de couro a exterior, e a conservou até o dia de sua morte. Nunca banhou seu corpo, nem tampouco lavou seus pés, nem permitiu metê-los na água sem necessidade (Atanásio de Alexandria, *Vida de Santo Antônio*, §44-47, a.D. 356-366).

Reencontramos, nessa descrição, o Jerônimo da segunda gravura de Dürer.

### 1.3. O terceiro duplo: “crítica textual” e *lectio divina*

O erudito e o monge se distinguem, em segundo lugar, pela maneira como eles se relacionam com o texto. O texto é, certamente, uma personagem central tanto para a erudição quanto para o monasticismo. Só que, em um e outro caso, exigir-se-á, daquele que se coloca diante do texto, posturas diferentes:

A crítica bíblica, o estabelecimento do texto da escritura e sua explicação, implica a autoridade do intérprete sobre a palavra sagrada. Essa reivindicação de autoridade diferencia visivelmente o exegeta do monge em termos de sua relação com o texto. A *lectio divina*, prática tradicional de leitura monástica, já bem desenvolvida pelos pais do deserto egípcio, visava à submissão à Palavra encarnada nas escrituras, e não ao exercício de julgamento crítico sobre ela (WILLIAMS, *The Monk and the Book*, p. 5)<sup>232</sup>.

De um lado, então, a autoridade do erudito sobre o texto; de outro, a submissão do monge ao texto. Considere-se a seguinte passagem de Platão:

Por conseguinte, Hermógenes, estabelecer um nome não pertence a todo homem, mas apenas a um artista de nomes; este, em meu parecer, é o legislador, o mais raro dos artistas entre os homens [...] E quem melhor poderia dirigir a obra do legislador e julgar dela, depois de executada, tanto entre nós como entre os bárbaros? Não será aquele que se há-de servir dela? – Sim. – Não é este quem conhece a arte de interrogar? – Sem dúvida. – E também a de responder? – Sim. Ora, a quem sabe interrogar e responder dás-lhe outro nome que não seja o de dialético? – Não; dou-lhe esse mesmo (Platão, *Crátilo*, 388e-390c).

O dialético (isto é, o filósofo) julga os nomes. Da mesma forma, o erudito julga os textos, até a sua menor parte (o nome). Outra coisa faz o monge, como se depreende da seguinte sentença atribuída a Santo Antônio:

Alguns irmãos vieram ao abade Antônio e lhe disseram: “Dê-nos uma palavra que nos diga como nos salvar”. O velho lhes disse: “Vós

---

<sup>232</sup> *Lectio divina* ou leitura orante é uma prática que envolve quatro etapas: a *lectio* (ler), a *meditatio* (escutar), a *oratio* (responder) e a *contemplatio* (calar e adorar).

conheceis o Evangelho. Ele vos basta” (Santo Antônio, in *Les Sentences des Pères du Désert*, §19).

O monge, ao contrário do erudito, não sente necessidade de julgar o texto: ele lhe é suficiente.

#### 1.4. O quarto duplo: *ornatus* e *humilitas*

Concluindo esta segunda parte, o erudito e o monge se distinguem, em terceiro e último lugar, pela maneira como eles empregam a língua. Sabe-se o quanto a cultura clássica valoriza o *ornatus*, o refinamento da linguagem. O monasticismo cristão, por outro lado, se caracteriza pela *humilitas*, pela humildade – inclusive no uso da linguagem. Em Jerônimo especificamente, o conflito entre *ornatus* e *humilitas* se expressa como conflito entre o latim e o hebraico.

Esse conflito fica evidente a partir de três testemunhos do epistolário de Jerônimo. Na já citada Carta 22, em que Jerônimo descreve sua experiência nos desertos da Síria nos anos 370 (estava então entre os 25 e os 30 anos), vemos que, nessa época, a *humilitas* do hebraico horrorizava Jerônimo, acostumado que estava ao *ornatus* do latim:

Há muitos anos atrás, quando, por amor do reino dos céus, eu abandonei minha casa, meus parentes, minha irmã, meu irmão, e, o que foi mais difícil do que tudo isso, o hábito da comida delicada, e rumei a Jerusalém para me iniciar no serviço devocional, eu ainda era incapaz de abandonar os meus livros, os quais eu reunira em Roma com muito esforço e trabalho. Portanto, eu, miserável, somente jejuava após ter lido Cícero. Depois de repetidas noites de vigília, depois das lágrimas que a recordação de meus pecados pretéritos fazia escorrer das profundezas das minhas entranhas, eu tomava novamente Plauto. E quando, de tempos em tempos, eu retornava à minha mente correta, e começava a ler os profetas, a linguagem rude me horrorizava (JERÔNIMO, *Lettre 22*, a.D. 384).

Anos mais tarde, no prefácio à sua tradução da *Crônica* de Eusébio de Cesaréia, escrito entre 381-382 (aos 35 anos), Jerônimo exalta a beleza do hebraico, comparando os livros do Antigo Testamento a Píndaro e Horácio: as Sagradas Letras, ele diz, são “elegantes e sonoras” (JERÔNIMO, *Prefácio à Crônica de Eusébio*); elas são dotadas de um *ornatus* próprio em nada inferior ao do latim.

Por fim, em 384 (aos 37 anos), Jerônimo retoma a *humilitas* do hebraico, mas agora ela não mais o horroriza: a rudeza do hebraico é, por si só, um jejum, uma mortificação de si.

[As palavras hebraicas] não são comidas suaves, não têm em nada o gosto do bolo, nem são apreciáveis por qualquer Apicius. Nelas não se sente nenhum aroma dos temperos caros aos mestres de nossa época (JERÔNIMO, *Lettre 29*).

## 2. Jerônimo, o hebraico e a polêmica em torno da Septuaginta

Aproximadamente em 382, Jerônimo muda-se para Israel, onde, num mosteiro em Belém, aprofunda seus estudos judaicos. Seu contato com o hebraico, porém, data do tempo em que morava com os eremitas no deserto, quando se dedicou ao idioma sob a tutela de um judeu convertido. Em 390, ainda em Belém, inicia a tradução da Bíblia hebraica.

À medida em que avançava nos estudos judaicos, Jerônimo tornava-se mais consciente do que chamava *hebraica veritas*. A “verdade hebraica” passa ser a sua norma de tradução e interpretação bíblica, e também a fonte de sua autoridade enquanto tradutor e intérprete. Ele escreve no prefácio aos livros de Samuel e Reis: “Desconheço qualquer maneira pela qual eu tenha me distanciado da verdade hebraica”<sup>233</sup>.

A fonte da *hebraica veritas* é certamente os estudos judaicos: o contato direto, não apenas com os textos hebraicos, mas com os hebreus e com a geografia hebraica. O domínio da *hebraica veritas* permitiu a Jerônimo uma distância crítica em relação às fontes gregas – notadamente em relação à Septuaginta, o que implicará, por sua vez, um certo distanciamento em relação à própria tradição da Igreja Católica.

Um testemunho que resume o comportamento de Jerônimo em relação com a verdade hebraica, de um lado, e com a Septuaginta, de outro, está no prefácio ao Comentário ao Eclesiastes:

Eu não segui a autoridade de ninguém; mas, ao traduzir do hebreu, tentei seguir o costume dos setenta tradutores, ao menos naqueles pontos em que eles não se distanciavam grandemente dos hebreus<sup>234</sup>.

Depreende-se daí que, para Jerônimo, o texto hebraico é a fonte máxima de autoridade textual. Aquilo que, na Septuaginta, não está dito *iuxta Hebraeos*, deve ser desconsiderado ou, pelo menos, relativizado. Um exemplo desse método é o saltério da Vulgata, que coloca lado a lado os *Psalmi iuxta LXX* (à esquerda) e os *Psalmi iuxta Hebraeos* (à direita).

Ao fazer isso, Jerônimo se coloca diante de dois problemas. Primeiro problema: há muita coisa que a Septuaginta não diz *iuxta Hebraeos*, a começar já pela fixação do cânone. Jerônimo rejeitou livros como deuterocanônicos porque eles não existem em hebraico ou, embora existindo em hebraico, estavam excluídos do cânone judaico (p.ex.: Sabedoria de Salomão, Judite, Tobias, Eclesiástico e Baruque, 1 Macabeus).

Segundo problema: a Septuaginta era em si um texto com autoridade. Os cristãos a consideravam mesmo mais fidedigna do que o próprio original hebraico, seja porque os setenta tradutores trabalharam sob especial iluminação do Espírito Santo, seja porque os judeus corromperam o texto original (essa é, p.ex., a posição de Agostinho: *Sobre a Doutrina Cristã*, II, 22).

Assim, querendo traduzir *iuxta Hebraeos*, Jerônimo acaba por contestar a autoridade da Septuaginta – e, por consequência, da própria Igreja. Houve uma reação, como se pode depreender dos dois seguintes textos de Agostinho. O primeiro é uma carta que Agostinho endereçou a Jerônimo em 394. Após elogiar a tradução de Jerônimo do livro de Jó, Agostinho diz:

---

<sup>233</sup> Jerônimo, *Prol. in Regum*, Biblia Sacra, p. 365.

<sup>234</sup> Jerônimo, *Comm. In Eccles.*, 12-18

Nós, e conosco todos os que se consagram ao estudo nas igrejas africanas, suplicamos-te: não te recuses a devotar cuidado e trabalho à tradução dos livros daqueles que escreveram na língua grega os mais competentes comentários a nossas Escrituras. [...] Eu suplico a ti que não te dediques a traduzir para o latim os livros sagrados canônicos, a menos que tu sigas o método no qual traduziste Jó, isto é, com adição de notas, para tornar plenamente visível quais diferenças há entre essa tua versão e a dos Setenta, cuja autoridade é digna da mais alta estima. De minha parte, eu não posso expressar suficientemente meu espanto de que qualquer coisa possa ser encontrada nos manuscritos hebreus que tenha escapado de tantos tradutores perfeitamente habituados com a língua (Santo Agostinho, Carta 29).

O segundo texto é o já mencionado *Sobre a Doutrina Cristã*, escrito entre 397-426. Agostinho está tratando da melhor maneira de ler e de compreender as Escrituras; afirma a necessidade do conhecimento do grego e do hebraico e, na falta deste, o recurso “às traduções daqueles que seguiram estritamente a letra do texto; não que elas bastem, mas elas permitem distinguir a verdade ou o erro de outros tradutores que preferiram seguir o pensamento mais do que as palavras” (II, 19). Dentre essas versões, sugere a Itala e, para corrigir a tradução latina do Antigo Testamento, a Septuaginta. Sobre esta, ele diz, numa clara alusão a Jerônimo:

Não convém que um único homem, seja qual for sua competência, pretenda corrigir o acordo unânime de tão sábios velhos.

### 3. Comentário à Carta 57

Entre as obras de São Jerônimo que se preservaram, existe uma carta endereçada a São Pamáquio de Roma, escrita entre 395 e 396, à qual foi dado o título *De optimo genere interpretandi*. Nessa epístola, Jerônimo distingue duas maneiras de traduzir: a tradução pela letra (*uerbum de uerbo*), que ele diz reservar aos textos canônicos, e a tradução pelo sentido (*sensum de sensu*), que destina aos textos clássicos.

Eis a passagem mais significativa:

Sim, quanto a mim, não apenas eu o confesso, mas eu o professo sem vergonha em alta voz: quando traduzo os gregos – exceto nas Santas Escrituras, onde a ordem das palavras é também um mistério – não exprimo uma palavra por uma palavra, mas uma ideia por uma ideia [*non uerbum de uerbo sed sensum exprimere de sensu*] (JERÔNIMO, 1953, p.59).

Só que, ao longo da leitura da carta, percebe-se que essa distinção, na verdade, não existe: Jerônimo reconhece apenas um *optimum genus* de traduzir, a tradução *de sensu* – inclusive para textos canônicos. É ele mesmo quem o diz, páginas adiante: “não são as palavras que é preciso considerar nas Escrituras, mas o sentido” [*non uerba in scripturis consideranda, sed sensum*] (JERÔNIMO, 1953, p.70).

Para uma evidência adicional de que Jerônimo vê somente uma boa maneira de traduzir (*de sensu*), note-se que ele se refere tanto a Cícero quanto aos apóstolos e

evangelistas de forma, afinal, praticamente idêntica. Primeiro, ele cita uma passagem do *De Optimo Genere Oratorum* em que Cícero afirma: “não tive necessidade de verter palavra por palavra, mas conservei o gênio e a força de todas as palavras” [*Non uerbum pro uerbo necesse habui reddere, sed genus omne uerborum uimque seruaui*]. Mais adiante em sua carta, Jerônimo afirma, sobre os apóstolos e os evangelistas: “ao interpretar as antigas Escrituras, buscaram o sentido, não as palavras [*in interpretatione ueterum scripturarum sensum quaesisse, non uerba*], nem cuidaram exageradamente da ordem do discurso [*ordinatione sermonibus*], a partir do momento em que a inteligência [*intellectui*] estivesse patente” (JERÔNIMO, 1953, p.69). Ou seja: ao traduzir, tanto Cícero quanto os apóstolos e evangelistas (sobre cuja autoridade Jerônimo busca sempre se apoiar) tentavam conservar o gênio, a força, a inteligência das palavras – o seu sentido –, mais do que as palavras mesmas.

Se isso não for o bastante, considere-se ainda o seguinte. Se Jerônimo de fato defendesse a tradução *de uerbo* dos textos canônicos, ele veria em Áquila de Sínope um exemplo, no mínimo. Conhecido por sua versão grega da Bíblia hebraica, que teria concorrido com a versão dos Setenta, Áquila levou ao limite a tradução *de uerbo*. É uma famosa característica de sua técnica tradutória a imitação, em grego, do gênero e mesmo do número de letras das palavras hebraicas. Ora, da leitura da epístola a Pamáquio, infere-se que o juízo de Jerônimo por Áquila era bem diferente: “Mas Áquila, prosélito e tradutor meticuloso, que se esforçou para traduzir não apenas as palavras, mas as origens das palavras, com justiça é rejeitado por nós” [*Aquila autem, proselytus et contentiosus interpres, qui non solum uerba, sed etymologias uerborum transferre conatus est, iure proicitur a nobis*] (JERÔNIMO, 1953, p.71).

Não que, para Jerônimo, Áquila não tenha valor nenhum. No prefácio à *Crônica* de Eusébio, Jerônimo afirma que a Septuaginta não soube preservar, na língua grega, o “mesmo sabor” [*eundem saporem*] dos Livros Divinos; diante dessa falta, outras edições, dentre as quais a de Áquila, foram elaboradas (JERÔNIMO, 2002, p.527). De onde se depreende que foi para recuperar o “mesmo sabor” da Bíblia hebraica que Áquila optou pela sua radical tradução *de uerbo*. Só que – como se pode inferir da epístola a Pamáquio – esse sabor só pode ser verdadeiramente recuperado através de uma tradução *de sensu*. Portanto, para Jerônimo, Áquila teria se equivocado na escolha dos meios, a despeito da nobreza dos fins.

Confrontando, então, as diferentes passagens da carta a Pamáquio, parece razoável concluir, contra o que poderia ser compreendido a uma primeira leitura, que Jerônimo defendia que as Escrituras fossem traduzidas *non uerbum de uerbo sed sensum de sensu*, assim como os clássicos de maneira geral.

Mas ainda é necessário verificar se efetivamente Jerônimo traduziu as Escrituras dessa maneira. Talvez um indício significativo nesse sentido esteja na tendência de Jerônimo a traduzir nomes próprios. Quatro exemplos, dentre muitos, poderiam ser mencionados para demonstrar essa técnica tradutória. Todos eles se encontram no Antigo Testamento, extraídos de livros que, como se sabe com certeza, foram traduzidos pelo próprio Jerônimo diretamente do hebraico, sem base na *Vetus Latina*.

O primeiro exemplo se encontra em Juízes 1:11<sup>235</sup>. O texto diz: “Dali partiu contra os moradores de Debir, que se chamava outrora Quiriate-Sefer”. Jerônimo acrescenta: “isto é, cidade das letras” [*id est, ciuitas Litterarum*]. Perceba-se que, nesse caso, Jerônimo acrescenta a sua tradução ao texto original. Diferentemente, nos outros três exemplos o texto original é simplesmente alterado.

---

<sup>235</sup> Os textos bíblicos mencionados foram extraídos da Bíblia de Almeida. Comparou-se a tradução com o Antigo Testamento Interlinear Hebraico-Português.

Em Juízes 2:5 se lê: “Pelo que chamaram àquele lugar Boquim”. A Vulgata diz: “E àquele lugar chamaram lugar dos prantos ou das lágrimas” [*Et vocatum est nomen loci illius Flentium sive Lacrimarum*]. 1 Crônicas 4:14: “Seraías foi pai de Joabe, fundador de Ge-Harasim”. Jerônimo: “Seraías gerou Joabe, pai do Vale dos artífices” [*Saraias autem genuit Joab patrem vallis Artificum*]. Mais adiante (1 Crônicas 4:23), onde se lê “estes foram os oleiros, os habitantes de Netaim e de Gedera”, a tradução de Jerônimo diz: “Estes são os oleiros, que habitam nas plantações e nas sebes” [*Hii sunt figuli habitantes in plantationibus et in praesepibus*].

Desses poucos exemplos se pode extrair algumas reflexões. Em primeiro lugar, ao traduzir os nomes hebraicos, Jerônimo obviamente não está fazendo uma tradução *de uerbo*, mas uma tradução *de sensu*: ele não se satisfaz com um decalque, com uma transcrição da palavra hebraica; ele quer transmitir um sentido específico.

Em segundo lugar, ao traduzir o sentido dos nomes hebraicos, e não apenas transcrevê-los, Jerônimo nada mais tem em vista do que recuperar aquele “mesmo sabor” das Escrituras. Ou seja, ele quer que o texto seja lido, compreendido, admirado. Uma tradução *de uerbo*, como a de Áquila, teve como efeito apenas má-compreensão: “Estremecem diante do vestido sórdido da elocução antes de descobrir, lá dentro, o belo corpo das coisas” [*Ante quasi uestem orationis sordidam perhorrescant quam pulchrum intrinsecus rerum corpus inueniant*] (JERÔNIMO, 2002, p. 527).

Descobrir o “belo corpo das coisas”, recuperar o “mesmo sabor” significa tornar as Escrituras novamente compreensíveis, admiráveis, edificantes: é por isso que Jerônimo prefere traduzir as palavras hebraicas, que, de outra forma, permaneceriam estranhas, inúteis. Só que esse é um passo que ele não pode dar com uma simples tradução *de uerbo* que não atinge o sentido da palavra; se esse passo foi dado, é porque Jerônimo traduz as Escrituras *sensum de sensu*.

Essa conclusão vai ao encontro de um comentário interessante de Jean Lauand. Observando a inexatidão das etimologias propostas por Jerônimo no *Livro da Interpretação dos Nomes Bíblicos*, Lauand afirma: “[Em Jerônimo] prevalecia a mentalidade alegórica (a busca do sentido espiritual e místico) sobre os nossos critérios atuais de rigor” (LAUAND, 2013, p.60). Lauand nos permite compreender, finalmente, a importância da tradução *de sensu* para Jerônimo: é que, para o erudito e asceta cristão, sentido e espiritualidade se cruzam.

## **Bibliografia**

BÍBLIA. *Antigo Testamento Interlinear Hebraico-Português*, vol. II. Trad. Edson de Faria Francisco. Sociedade Bíblica do Brasil: Barueri, 2017.

\_\_\_\_\_. *Bíblia Sagrada*. Trad. João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada no Brasil. Sociedade Bíblica do Brasil: Barueri, 2011.

\_\_\_\_\_. *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem*. Ed. Roger Gryson. Sociedade Bíblica do Brasil/Deutsche Bibelgesellschaft: Stuttgart, 2011.

CÍCERO, Marco Túlio. “De Optimo Genere Oratorum”. Trad. Brunno Vinicius Gonçalves Vieira e Pedro Colombaroli Zoppi. *Scientia Translationis*, n. 10. UFSC: Florianópolis, 2005.

GRYSON, Roger. “Prefácio à Primeira Edição”, in *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem*. Ed. Roger Gryson. Sociedade Bíblica do Brasil/Deutsche Bibelgesellschaft: Stuttgart, 2011.

HANHART, Robert. “História do Texto da Septuaginta”, in *Septuaginta id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*. Ed. Robert Hanhart. Sociedade Bíblica do Brasil/Deutsche Bibelgesellschaft: Stuttgart, 2011.

LAUAND, Jean (Org.). *Cultura e Educação na Idade Média*. WMF Martins Fontes: São Paulo, 2013.

PLATÃO. *Oeuvres Complètes*. Dir. Luc Brisson. Flammarion: Paris, 2011.

SÃO JERÔNIMO. "Lettre LVII", in *Lettres*, vol. III. Trad. Jérôme Labourt. Société d'Édition "Les Belles Lettres": Paris, 1953.

\_\_\_\_\_. "Prefacio a la Crónica de Eusebio de Cesarea", in: *Obras Completas de San Jerónimo*, vol. II. Trad. Virgilio Bejarano. Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid, 2002.

WILLIAMS, Megan Hale. *The Monk and the Book: Jerome and the Making of Christian Scholarship*. Chicago: University of Chicago Press, 2006.

## Óptica geométrica e teofania em Platão (Prim. Alc., 132d-133b)

Jonathas Ramos de Castro

**Resumo:** Este artigo argumenta que, com o auxílio de alguns conceitos elementares da óptica geométrica grega, é possível chegar à compreensão adequada da ilustração proposta por Platão na passagem 132d-133b do *Primeiro Alcibiades*.

**Palavras Chave:** Platão; óptica geométrica; matemática; teofania; conhece-te a ti mesmo.

**Abstract:** This paper argues that, with the aid of some elementary concepts of Greek geometrical optics, it is possible to achieve the adequate understanding of the illustration proposed by Plato in passage 132d-133b of the *First Alcibiades*.

**Keywords:** Plato; geometrical optics; mathematics; theophany; know thyself.

*Spiegel im Spiegel.*

Arvo Pärt, 1978

### Introdução

O pequeno ensaio a seguir é uma anotação à margem de uma passagem do *Primeiro Alcibiades*, onde se encontra uma interpretação da máxima délfica “conhece-te a ti mesmo”. A interpretação é esta: conhecer-se a si mesmo significa conhecer (i) a própria alma (ii) e, na própria alma, aquilo que é o mais excelente em toda alma, o intelecto, (iii) e, no intelecto, a sua dimensão cósmica, o deus. Por outras palavras, conhecer-se a si mesmo não é contentar-se com um particular, e sim aspirar ao universal. Tudo isso é dito com auxílio de uma ilustração: a do olho que vê a si mesmo refletido, como em um espelho, na pupila de outro olho.

A hipótese deste ensaio é que essa ilustração sugere precisamente universalidade, mas que essa sugestão não está explícita, só podendo ser identificada com recurso à óptica geométrica, especialmente à teoria dos espelhos ou catóptrica. Por isso, os primeiros dois capítulos deste ensaio tratam de óptica: o primeiro é uma aproximação geral à óptica grega; o segundo defende a tese de que a óptica é uma ciência matemática, no sentido platônico da expressão, o qual exige que a óptica seja desassociada de todo elemento sensível. O terceiro capítulo vem responder à necessidade de reunir esse elemento sensível residual em algum ponto, separado da óptica, ao qual chamamos fisiologia da visão. Finalmente, o quarto e quinto capítulos se dedicam ao *Primeiro Alcibiades* propriamente: naquele, explica-se em termos óptico-matemáticos a ilustração dos olhos, revelando onde se encontra a sugestão ao infinito, comprovando, assim, a hipótese; neste, finaliza-se partindo do infinito sugerido pela ilustração ao sentido universalista do conhece-te a ti mesmo.

Este artigo se insere em um plano de estudos mais amplo, que consiste de reflexões “de caráter platônico” sobre matemática e filosofia.

## 1. Estado geral da óptica na Grécia antiga

Genericamente, se a óptica moderna pode ser definida como o estudo da luz, a óptica grega pode ser definida como o estudo da visão<sup>236</sup>. Há menos diferença do que parece, ao menos do lado da óptica grega: pois, para uma parte dos pensadores gregos (que inclui Empédocles, Platão, Euclides, Heron e Ptolomeu), o olho é simultaneamente a sede da visão e a fonte da luz (ao invés de ser receptor da luz emitida pelos corpos, como na óptica moderna, ou da representação que os corpos emitem de si mesmos, como para os atomistas, ou da impressão da cor dos corpos propagada em um meio transparente iluminado, como para Aristóteles<sup>237</sup>), o que faz com que a óptica grega seja também, em parte e em última análise, o estudo da luz.

A óptica não é mencionada no fragmento de Arquitas sobre os quatro ramos da matemática (aritmética, geometria, astronomia e harmonia)<sup>238</sup>. Algumas classificações (Aristóteles, Gêmino de Rodes e Anatólio bispo<sup>239</sup>) incluem a óptica no campo da matemática aplicada, o que quer dizer: (i) a óptica, “a mais física” das matemáticas<sup>240</sup>, concerne a objetos sensíveis, não apenas a incorpóreos; (ii) as proposições da óptica dependem das proposições das matemáticas puras, em especial da geometria<sup>241</sup>.

Segundo Proclo, Gêmino distinguia a óptica em duas espécies, sendo uma a óptica propriamente dita e a outra a catóptrica:

Subdivide-se [a óptica] em óptica propriamente dita, a qual explica a causa das falsas aparências por meio das distâncias das coisas vistas; por exemplo, da convergência das paralelas ou da observação de objetos quadrangulares vistos como circulares; e em catóptrica, que trata em geral das várias reflexões da luz<sup>242</sup>.

Dito de outro modo: a óptica é o estudo da visão, aí compreendidas a teoria da perspectiva (óptica propriamente dita) e a teoria dos espelhos (catóptrica).

Euclides escreveu uma *Óptica* e – para Proclo, mas não para a crítica moderna – também uma *Catóptrica*<sup>243</sup>. Heron de Alexandria e Arquimedes também se destacam. Bem mais tarde, Ptolomeu compôs a síntese definitiva das duas disciplinas da óptica grega nos cinco livros de sua *Óptica*. Talvez não tenha sido equivocado

---

<sup>236</sup> Smith, A. Mark. “Greek Optics”, in Alexander Jones (Ed.), *The Cambridge History of Science*, p. 413.

<sup>237</sup> Smith, A. Mark, *ibid.*, p. 415.

<sup>238</sup> Arquitas apud Porfírio, *Comentário à Harmônica de Ptolomeu*, in Thomas, Ivor. *Greek Mathematics*, vol. I, p. 4-5.

<sup>239</sup> Heath, Thomas. *A History of Greek Mathematics*, vol. I, p. 17.

<sup>240</sup> Aristóteles, *Física* II, 2.

<sup>241</sup> “A proposição de uma ciência não pode ser provada por outra ciência, exceto quando a relação é tal que as proposições de uma estão subordinadas às da outra, como as proposições da óptica estão subordinadas à geometria e as da harmonia à aritmética”. Aristóteles, *Analíticos Posteriores* I 7, 75 b 14-16.

<sup>242</sup> Proclo, *Commento al 1 libro degli Elementi di Euclide*, XIII, 40.

<sup>243</sup> Debates sobre o pseudo-Euclides, autor da *Catóptrica*, em Heath, Thomas. *A History of Greek Mathematics*, p. 441, e Lejeune, Albert. *Recherches sur la Catoptrique Grecque*, p. 112 ss.

dizer que se trate de uma síntese<sup>244</sup>, pois, ainda que a *Óptica* de Ptolomeu marque o estado mais evoluído da óptica grega, muito já havia sido feito desde Euclides. E o próprio Euclides parece se destacar não tanto pela novidade quanto pela sistematização do material pré-existente: “Em suma, com Euclides nós nos encontramos não no começo, mas sim em um estágio relativamente avançado na evolução da óptica matemática”<sup>245</sup>.

Isso é importante, porque abre a possibilidade de a óptica se encontrar, já nos tempos de Platão, em algum grau de desenvolvimento, ainda que inferior às disciplinas matemáticas “puras”. Abre-se especialmente a possibilidade de, nos *Diálogos*, encontrarmos, se não uma tematização profunda da óptica, como o fez Euclides, se não tampouco uma consideração da óptica como ciência, como o fez Aristóteles, ao menos um registro do interesse de Platão por alguns de seus conceitos mais básicos, como os de raio visual, posição da imagem no plano, reflexão e refração<sup>246</sup>. Procurando por esse registro, chegamos ao *Primeiro Alcibíades*, 132d-133b.

Antes, porém, de tratar da passagem, discutiremos a respeito da óptica como disciplina puramente matemática em Platão.

## 2. A óptica como ciência matemática

Os antigos pareciam concordar quanto ao aspecto físico inerente à óptica. De fato, se a óptica é o estudo da visão, e se a visão for entendida como certa percepção sensível de objetos sensíveis, então “até mesmo a pura óptica geométrica falha em evitar a física”<sup>247</sup>. Esse é um argumento mais grave contra reconhecer à óptica o estatuto de ciência matemática, no sentido platônico da expressão, do que a constatação de que, na suma das matemáticas do século V a.C. apresentada no Livro VII da *República*, nenhuma menção é feita à óptica<sup>248</sup>. Pois as matemáticas, em Platão, se definem, em síntese, (i) como um caminho que de hipóteses tomadas como princípios conduz para conclusões (ii) sem recurso à percepção sensível<sup>249</sup>. Se à óptica é inerente a percepção sensível, logo a óptica não é uma ciência matemática, ao menos para Platão.

Por outro lado, embora “não esteja escrito claramente em nenhum dos seus livros [i.e., de Platão]”, talvez possa ser “do caráter platônico”<sup>250</sup> pensar exatamente o oposto: que a óptica é uma ciência matemática, e que nada tem a ver com a percepção sensível.

---

<sup>244</sup> Sobre a *Óptica* de Ptolomeu, Lejeune afirma: “É a última tentativa de síntese dos conhecimentos adquiridos no domínio da óptica, síntese à qual o autor incorpora, sem as distinguir, suas contribuições pessoais”. Lejeune, id., p. 6.

<sup>245</sup> Smith, A. Mark. “Greek Optics”, p. 414. Lejeune diz que as duas disciplinas da óptica “aparecem com Euclides já bem elaboradas”. Lejeune, id., p. 4.

<sup>246</sup> Os *Diálogos* poderiam ser incluídos na categoria que Lejeune denomina “literatura não especializada”: livros que, embora sem relação imediata à óptica, contêm aqui e ali “indicações fragmentárias” que, postas à luz dos conceitos da óptica, assumem todo o seu significado. Lejeune, id., p. 6-7.

<sup>247</sup> Mansfeld, Jaap. *Prolegomena Mathematica: from Apollonius of Perga to the Late Neoplatonists*, p. 58, n. 191.

<sup>248</sup> Platão, *República* VII, 525c-530d.

<sup>249</sup> Sobre (i): Platão, *República* VI, 510b-511e. Sobre (ii): “Os estudos exigidos são tais que elevam a alma do Devir para o Ser; portanto, eles nada têm a ver com os objetos da sensação, o mutável, o perecível, que são o domínio da opinião somente, e não do conhecimento [...]. A ciência, então, concerne apenas a realidades independentes da percepção sensível; sensação, observação e experimento são inteiramente excluídos dela”. Thomas Heath, *Aristarchus*, p. 245-246.

<sup>250</sup> Plutarco, *Quaestiones Convivales*, I.

Consideremos, primeiro, o seguinte. Para cada uma das disciplinas estudadas no Livro VII da *República*, Platão distingue uma espécie vulgar, presa no sensível, e uma espécie matemática, puramente inteligível. Tomemos um exemplo: a astronomia. Existem a astronomia “que agora se aprende” e a astronomia do “verdadeiro astrônomo”<sup>251</sup>. A primeira se satisfaz com a observação empírica: trata-se de olhar para o céu para ver os “ornamentos” “incrustados no visível”<sup>252</sup>. A segunda exige raciocínio dedutivo: trata-se de encontrar “os métodos numéricos, geométricos e gráficos” que explicam o mecanismo do sistema planetário<sup>253</sup>. O mesmo esquema talvez possa se aplicar à óptica: seja, portanto, nesses mesmos termos, uma óptica vulgar e uma óptica matemática.

Dito isso, afirma-se agora que, tal como a astronomia vulgar, a óptica vulgar conduz a equívocos, e pelo mesmo motivo: ambas dependem da percepção sensível. Um equívoco da astronomia vulgar diz respeito ao movimento dos planetas: observando o céu a olho nu, pode-se concluir que os planetas são “errantes” (*planetes*), pois alternam movimento direto (leste/oeste), retrógrado (oeste/leste) e velocidade sem uma ordem aparente<sup>254</sup>. Mas isso é, como dito, um equívoco, pois o movimento planetário é rigorosamente geométrico: como um “verdadeiro astrônomo”, Eudoxo de Cnido, concluiu em sua teoria das esferas concêntricas, um planeta se move descrevendo uma hipópede no plano celeste<sup>255</sup>:

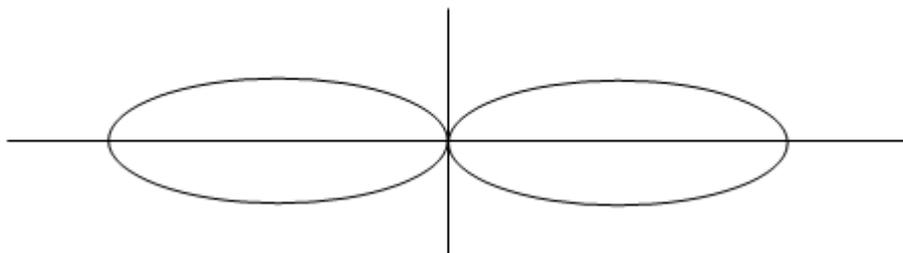


Fig. 1. Representação da hipópede

O mesmo pode ser dito da óptica: como Proclo já indica<sup>256</sup>, a óptica vulgar cria “falsas aparências”, porque está baseada na percepção sensível, e a óptica matemática “explica a causa”, porque está baseada na medida. Exemplos de falsas aparências criadas pela óptica vulgar poderiam ser os seguintes, presentes no Livro X da *República*:

[...] a mesma grandeza, vista a nossos olhos de perto e de longe, não parece igual.

Pois não.

E os mesmos objetos parecem tortos ou direitos, para quem os observa na água ou fora dela, côncavos ou convexos, devido a um erro no

<sup>251</sup> Platão, *República* VII, 529c-530a.

<sup>252</sup> Platão, *República* VII, 529c.

<sup>253</sup> Neugebauer, Otto. *A History of Ancient Mathematical Astronomy*, p. 1.

<sup>254</sup> Platão, *Leis* VII, 821b.

<sup>255</sup> Aristóteles, *Metafísica* Λ 8; Simplicio, *Comentário à Metafísica de Aristóteles*, apud Heath, Thomas. *Aristarchus*, p. 202.

<sup>256</sup> V. nota 8.

aspecto das cores [διὰ τὴν περὶ τὰ χρώματα αὐτὴν πλάνην τῆς ὄψεως], e é evidente que aqui há toda a espécie de confusão na nossa alma<sup>257</sup>.

Em outras palavras: observado a olho nu, um objeto (i) visto de perto ou de longe, não parece igual, (ii) visto na água ou fora dela, parece torto ou direito, (iii) côncavo ou convexo. “Mas”, logo acrescenta Platão, “não se inventaram a medição, o cálculo, a pesagem, como auxiliares preciosos contra esses inconvenientes?”<sup>258</sup> Nesse contexto, ele só pode estar se referindo à óptica matemática, isto é, à teoria da perspectiva, que dá a causa de (i), e à teoria dos espelhos, que dá a causa de (ii) e de (iii).

Vejamus um exemplo de como a óptica matemática explica a causa das falsas aparências criadas pela percepção visual. Consideremos (i), por exemplo, à luz da Proposição 5 da *Óptica* de Euclides. Essa proposição estabelece que: “Objetos de tamanho igual a distâncias desiguais parecem desiguais e o que está mais próximo do olho sempre parece maior”<sup>259</sup>. As quatro definições cabíveis são as seguintes:

1. Assuma-se que linhas traçadas diretamente a partir do olho passe através de um espaço de grande extensão;
2. e que a forma do espaço incluído dentro de nossa visão é um cone, com seu vértice no olho e sua base nos limites da nossa visão;
3. e que as coisas sobre as quais a visão incide são vistas, e as coisas sobre as quais a visão não incide não são vistas;
4. e que as coisas vistas dentro de um ângulo maior parecem maiores, e as vistas dentro de um ângulo menor parecem menores, e as vistas dentro de ângulos iguais parecem do mesmo tamanho

Sejam, então, dois segmentos de reta congruentes, AB e CD, que representam dois objetos, a distâncias desiguais do ponto E, que representa o olho, e tracem-se os segmentos de reta EA, EB, EC e ED, formando os cones AEB e CED, que representam o espaço visual, como ilustrado a seguir:

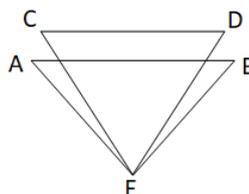


Fig. 2. Proposição 5 da *Óptica* de Euclides

Formam-se os dois ângulos agudos  $\widehat{AEB}$  e  $\widehat{CED}$ . Como  $\widehat{AEB}$  é maior do que  $\widehat{CED}$ , AB, que está mais próximo do olho, parece maior do que CD.

Veja-se que, recorrendo apenas a quantidades contínuas (linhas e cones), e deduzindo a partir de hipóteses (as quatro definições), a óptica matemática faz o que a óptica vulgar, baseada na percepção sensível, não é capaz de fazer: explicar a causa do que se está vendo, desfazendo a falsa aparência de que a mesma grandeza possa não ser igual a si mesma em duas posições desiguais.

<sup>257</sup> Platão, *República* X, 602c-d.

<sup>258</sup> Platão, *República* X, 602d.

<sup>259</sup> Euclides, *Optics*, Prop. 5. Embora Euclides mencione dois objetos e Platão apenas um, o problema parece suficientemente semelhante.

Dos exemplos expostos se pode chegar a algumas conclusões. Primeiro, que, por definição, a óptica matemática não pode recorrer à percepção sensível: a percepção sensível cria falsas aparências, a óptica matemática explica a causa. O que significa que a óptica matemática deve ser colocada do lado das ciências dedutivas, como a astronomia matemática. Só que – segunda conclusão – a óptica matemática de fato não parece existir como disciplina matemática autônoma, mas se encontra subordinada à geometria<sup>260</sup>: ela lida com entes geométricos – quantidades contínuas, especialmente a linha (quantidade contínua bidimensional) e o cone (quantidade contínua tridimensional) – segundo o método geométrico (deduções, proposições). Por outras palavras: a óptica, como disciplina puramente matemática, resolve-se na geometria. Logo, se a óptica matemática pode de direito figurar (ainda que não figure de fato) no currículo do Livro VII da *República*, isso só se dá na condição de ciência da quantidade acrescida de magnitude (geometria plana) e da magnitude acrescida de profundidade (estereometria).

### 3. A fisiologia da visão

Mas parece que resolver a óptica na geometria, nos termos acima, tem um preço evidente: deve-se dissociar a óptica de qualquer conteúdo sensível relacionado à percepção visual. Pela coerência, todo esse conteúdo remanescente deve ser reunido em algum ponto. A esse ponto se poderia chamar de fisiologia da visão.

Pode-se dizer que, no que se refere à visão, a fisiologia está para a óptica como, mais modernamente, a psicologia para a lógica: assim como a lógica não se interessa pelo processo psicológico do raciocínio, mas das razões válidas do raciocínio, assim também a óptica não se interessa pelo processo fisiológico da visão, mas das proporções geométricas da visão; assim como é equivocado resolver a lógica na psicologia (supondo, por exemplo, que o silogismo é somente um produto da mente), assim também é equivocado resolver a óptica na fisiologia (supondo, por exemplo, que o objeto da óptica seja o objeto que se vê). Apesar disso, assim como a lógica sempre supõe um processo psicológico, a óptica sempre supõe um processo fisiológico. Se, em Platão, o fundamento da óptica matemática é o currículo das ciências exatas apresentado no Livro VII da *República*, o fundamento da fisiologia da visão é a descrição da criação do corpo humano pelos deuses no *Timeu*.

Euclides se alinha a Platão quanto à fisiologia da visão, na medida em que ambos assumem que o olho é fonte de luz, e que nenhum objeto é visto a menos que o olho o ilumine – o que se chama teoria da extramissão<sup>261</sup>. A ideia de que o olho é fonte de luz vinha dos tempos de Empédocles e colecionou adversários. Um entre eles, Aristóteles escreveu:

Se o órgão visual realmente fosse fogo, que é a doutrina de Empédocles, uma doutrina ensinada também no *Timeu*, e se a visão fosse o resultado da luz emitida do olho como de uma lanterna, por que o olho não deveria ter o poder de ver também no escuro?<sup>262</sup>

Mas qualquer leitor do *Timeu* perceberia que essa crítica, apesar da autoridade do seu autor, não procede. Na verdade, envolvidos no “poder de ver” estão três

---

<sup>260</sup> V. nota 7.

<sup>261</sup> Smith, A. Mark. “Greek Optics”, p. 415.

<sup>262</sup> Aristóteles, *De Sensu*, 437b10.

espécies de fogo<sup>263</sup>: (i) a luz do dia, “aquilo que emana da chama [i.e., o Sol], que não queima, mas fornece aos olhos a luz”<sup>264</sup>; (ii) os olhos ou a visão propriamente, “o fogo puro que há dentro de nós”<sup>265</sup>; (iii) a cor, “uma chama que emana de todos os corpos, cujas partículas têm a mesma dimensão que as do raio de visão de modo a produzir a sensação”<sup>266</sup>. A primeira condição de toda percepção visual é que os três tipos de fogo estejam alinhados:

Deste modo, quando a luz do dia [i] cerca o fluxo da visão [ii], o semelhante recai sobre o semelhante, tornam-se compactos, unindo-se e conciliando-se num só corpo ao longo do eixo da visão; o que acontece onde quer que aquele fogo que sai do interior entre em contato com o que vem do exterior [i e iii]<sup>267</sup>.

Essa primeira condição pode ser representada como um triângulo inscrito em um círculo, como segue:

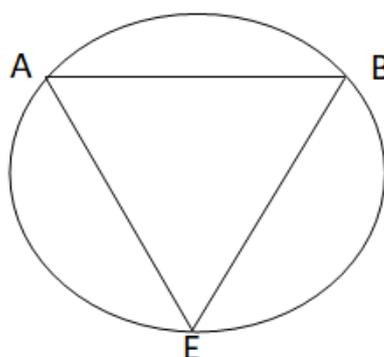


Fig. 3. O círculo, o triângulo AEB e o segmento AB representam, respectivamente, (i), (ii) e (iii)

Quando a condição é preenchida, os três fogos tornam-se um só corpo homogêneo e compacto que, a partir de então, funcionará como um condutor: tocando em um objeto, ou sendo tocado por ele, o corpo constituído pelos três fogos alinhados “distribui os seus movimentos [i.e., do objeto] por todo o corpo [do observador] até à alma [do observador], e produz a sensação a que nós chamamos ver”<sup>268</sup>.

Note-se, ainda, que o fim da visão é descrito como uma separação entre os fogos:

Quando o fogo se afasta ao cair da noite, separa-se do fogo de que é congênere; por cair sobre algo que lhe é dissemelhante, ele altera-se e extingue-se, pois a sua natureza não é congênere à do ar que o rodeia, já que este não tem fogo. Então, a visão acaba e gera-se o convite ao sono<sup>269</sup>.

<sup>263</sup> Cornford, Francis Ford. *Plato's Cosmology*, p. 151

<sup>264</sup> Platão, *Timeu*, 58c.

<sup>265</sup> Platão, *Timeu*, 45b.

<sup>266</sup> Platão, *Timeu*, 67c.

<sup>267</sup> Platão, *Timeu*, 45c.

<sup>268</sup> Platão, *Timeu*, 45c-d.

<sup>269</sup> Platão, *Timeu*, 45d.

Talvez não seja obrigatório entender “o fogo [que] se afasta” somente como (i)<sup>270</sup>; ele também pode significar (ii), e a referência ao sono e às pálpebras que se fecham (na sequência) podem servir como corroboração. Mais importante, porém, contra entender a expressão como (i) somente é que parece existir pelo menos um caso em que bastam (ii) e (iii) para haver percepção visual: trata-se da observação dos corpos celestes no céu noturno, em que há o encontro de dois fogos, um proveniente do olho (ii) e outro do astro (iii), os quais, mesmo sem a luz do dia (i), bastam para formar aquele corpo homogêneo e compacto que transmite o movimento do astro até o corpo do observador e deste para alma.

Sendo essa a fisiologia da visão para Platão, pode-se concluir que a interpretação de Aristóteles, citada acima, é restrita demais: com efeito, ela considera apenas (ii). Pode-se concluir, outrossim, que as Definições 1 a 4 da *Óptica* de Euclides, transcritas mais acima, também consideram apenas (ii), confirmando-se que Euclides se alinha a Platão no que diz respeito à fisiologia da visão: de fato, Euclides “incorpora a mesma ideia do processo da visão que encontramos em Platão, nomeadamente que ela é devida a raios que procedem dos nossos olhos e recaem sobre o objeto, ao invés de outra maneira”<sup>271</sup>.

#### 4. *Speculum oculi*

Aceite-se, por ora, o lugar da óptica dentre as ciências matemáticas e a diferença entre óptica matemática e fisiologia da visão, esta última pressuposta por (mas não idêntica à) aquela. Vejamos, agora, o que se pode dizer, em termos óptico-matemáticos, no *Primeiro Alcibiades*, 132d-133b.

A passagem em questão é uma ilustração (*παράδειγμα*) da qual Platão lança mão para interpretar o verdadeiro sentido da máxima délfica “conhece-te a ti mesmo”. A ilustração começa da seguinte forma:

Examina também: suponha que ao invés de a um homem fosse dito ao olho de um de nós, como um conselho: “Veja a ti mesmo”. Como devemos apreender o sentido da admoestação? Não seria que o olho deve olhar para aquilo no qual ele vê a si mesmo?

Certamente.

Consideremos: olhando para qual objeto nós podemos ver tanto a ele quanto a nós mesmos?

Está claro, ó Sócrates, que para um espelho e coisas assim [εἰς κάτοπτρά τε καὶ τὰ τοιαῦτα]<sup>272</sup>.

Suponhamos ocorrendo aqui um caso de reflexão em um espelho plano. A reflexão especular, segundo o *Timeu*, ocorre quando “os dois fogos, interior e exterior” (i.e., o olho e a luz do dia), conjugados, encontram “qualquer superfície refletora lisa”<sup>273</sup>. Quando isso ocorre, há a formação de “um único fogo”, ou seja, a imagem. A imagem gerada na reflexão especular é enantiomorfa, no sentido de que o observador e a sua imagem são simétricos, porém não são passíveis de se sobrepor um ao outro. Em outras palavras, “a esquerda parece estar à direita”, e isso porque “partes

---

<sup>270</sup> Como Cornford interpreta.

<sup>271</sup> Heath, Thomas. *A History of Greek Mathematics*, p. 441.

<sup>272</sup> Platão, *Primeiro Alcibiades*, 132d-e.

<sup>273</sup> Platão, *Timeu*, 46a.

inversas do raio visual [que parte do olho] entram em contato com partes inversas [da luz que parte da imagem]”<sup>274</sup>.

Até aí, trata-se apenas de fisiologia da visão (conjugação dos fogos envolvidos na percepção visual). Em termos de óptica geométrica, poderíamos representar essa situação como segue. Trata-se de construir um ponto-imagem para um ponto-objeto qualquer em um espelho plano qualquer. Para isso, podemos dispensar os fogos envolvidos na percepção visual e lidar somente com definições, leis e deduções. Seja, então, o olho do observador o vértice  $o$  da qual partem duas retas geratrizes que tocam a superfície plana espelhada  $AB$  nos pontos de reflexão  $A'$  e  $B'$ , formando-se o cone  $A'OB'$  (primeira definição de Euclides). Seja, também, que, quando as geratrizes incidem sobre a superfície plana espelhada  $AB$ , forma-se determinado ângulo  $i$  com a reta normal. Seja ainda que, ao incidirem da maneira descrita, as geratrizes refletem formando o ângulo  $r$  de igual abertura ( $r = i$ , terceira lei de Ptolomeu)<sup>275</sup>. A imagem  $o'$  é formada no encontro do prolongamento das geratrizes refletidas e à mesma distância de  $o$ :

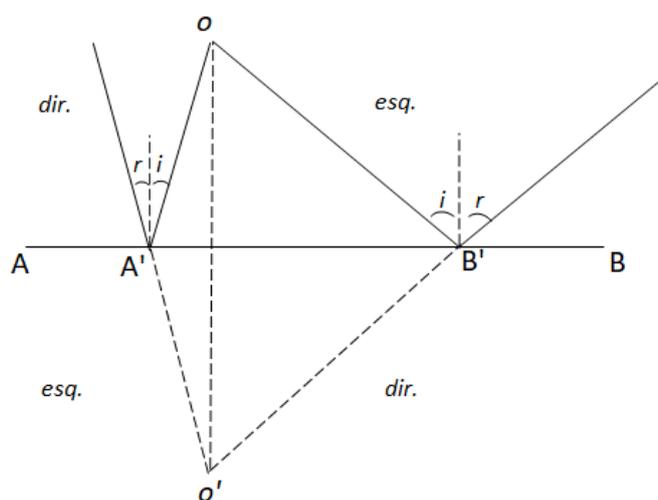


Fig. 4. Representação geométrica de *Prim. Alc.* 132d-e

Eis como, em termos óptico-geométricos, é possível esquematizar a passagem 132d-e do *Primeiro Alcibíades*. Mas a ilustração proposta por Sócrates prossegue, e onde esperaríamos encontrar o espelho  $AB$  descobrimos estar, na verdade, um outro olho:

Sócrates – Muito bem. E existe algo desse tipo [dos espelhos] nos olhos com os quais vemos?

Certamente.

E você já observou que a face da pessoa que vê os olhos de outra aparece nos olhos que a veem, como em um espelho, e nós chamamos isso de pupila, pois de algum modo é uma imagem da pessoa que vê?

É verdade.

<sup>274</sup> Platão, *Timeu*, 46b.

<sup>275</sup> Lejeune, Albert. *Recherches sur la Catoptrique Grecque*, p. 33.

Então um olho olhando outro olho, e olhando sua parte mais perfeita, aquilo com o qual ele vê, irá então ver a si mesmo<sup>276</sup>.  
Aparentemente.

Temos, então, dois olhos,  $o_1$  e  $o_2$ , que, postos um diante do outro, refletem um ao outro como dois espelhos planos, formando as imagens  $o'_1$  e  $o'_2$ .

Contudo, quando se associam dois espelhos planos, formam-se, na verdade, mais do que duas imagens. Em uma associação angular, o número de imagens de um objeto colocado perante dois espelhos é proporcional ao ângulo formado pelos espelhos. Entretanto, não pode ser esse o caso, pois, para que dois olhos reflitam um ao outro, é necessário que estejam um defronte do outro, ou seja, só pode se tratar de uma associação paralela. Se esse for o caso, então o número de imagens formadas é infinito, pois cada imagem  $o'$  aparecerá como objeto para outra imagem, digamos  $o''$ , e assim sucessivamente.

Ou seja: dados dois olhos,  $o_1$  e  $o_2$ , postos um diante do outro e refletindo-se um ao outro como dois espelhos planos, definem-se as imagens formadas pelo conjunto infinito

$$I = \{o'_1, o'_2, o''_1, o''_2, o'''_1, o'''_2 \dots\}.$$

E isso pode ter alguma relevância para entender o desfecho da ilustração proposta por Sócrates.

## 5. A descoberta do divino

O sentido verdadeiro da máxima délfica “conhece-te a ti mesmo”, diz Sócrates, é este:

Então, se um olho deve olhar a si mesmo, ele deve olhar para um olho, e para aquela região do olho onde está a excelência de um olho; e isso, eu presumo, é a visão.

Assim o é.

Então, meu querido Alcibíades, se também a alma deve conhecer a si mesma, ela deve certamente olhar para uma alma, e especialmente para aquela região dela onde está a excelência de uma alma, a sabedoria, e para qualquer outra parte de uma alma que se pareça com isso?

Eu concordo, Sócrates.

E podemos encontrar uma parte da alma que possamos chamar mais divina do que essa que é o assento do conhecimento e do pensamento?

Não podemos.

Então essa parte da alma se assemelha ao deus, e quem olhar para ela, e chegar a conhecer tudo o que é divino, obterá o melhor conhecimento de si mesmo.

Aparentemente.<sup>277</sup>

---

<sup>276</sup> Platão, *Primeiro Alcibíades*, 132e-133a.

<sup>277</sup> Platão, *Primeiro Alcibíades*, 133b.

Conhecer-se a si mesmo é conhecer a própria alma; mais do que isso, é conhecer o intelecto, que é onde está a excelência em todas as almas; mais do que isso, é conhecer o intelecto de proporções cósmicas, isto é, o deus.

Em suma, conhecer-se a si mesmo “é fazer uso de seu intelecto, cujo objeto não é o particular, mas o universal [...] não é tomar-se como indivíduo, mas se lançar para o universal.”<sup>278</sup> O espelho dos olhos, com sua sugestão implícita ao infinito, é apropriado para ilustrar esse sentido universalista. O filósofo deseja exatamente aquilo que fala.

## Bibliografia

ARISTÓTELES. *Metafísica di Aristotele*. Milano: Il Pensiero Occidentale, 2019.

\_\_\_\_\_. *Physics*, vol. I, books 1-4. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

\_\_\_\_\_. *Posterior Analytics*. Cambridge: Harvard University Press, 1960.

\_\_\_\_\_. *The Parva Naturalia*. Oxford: Clarendon Press, 1908.

CORNFORD, Francis. *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1935.

EUCLIDES. “Optics”, in *Journal of the Optical Society of America*, vol. 35, nº 5, maio de 1945.

HEATH, Thomas. *A History of Greek Mathematics*, vol. I. Oxford: Clarendon Press, 1921.

\_\_\_\_\_. *Aristarchus of Samos. The Ancient Copernicus*. New York: Dover Publications, 2004.

LEJEUNE, Albert. *Recherches sur la Catoptrique Grecque*. Bruxelles: Palais des Académies, 1957.

MANSFELD, Jaap. *Prolegomena Mathematica: from Apollonius of Perga to the Late Neoplatonists*. Boston: Brill, 1998.

NEUGEBAUER, Otto. *A History of Ancient Mathematical Astronomy*. New York: Springer, 2004.

PLATÃO. “Lois”, in BRISSON, Luc (Org.). *Platon: Oeuvres Complètes*. Paris: Flammarion, 2002.

---

<sup>278</sup> Brisson, Luc (Org.). *Platon. Oeuvres Complètes*, p. 1.

\_\_\_\_\_. “Premier Alcibiade”, in BRISSON, Luc (Org.). *Platon: Oeuvres Complètes*. Paris: Flammarion, 2002.

\_\_\_\_\_. “République”, in BRISSON, Luc (Org.). *Platon: Oeuvres Complètes*. Paris: Flammarion, 2002.

\_\_\_\_\_. “Timée”, in BRISSON, Luc (Org.). *Platon: Oeuvres Complètes*. Paris: Flammarion, 2002.

PLUTARCO. “Platonicae Quaestiones”, in PLUTARCO. *Moralia*. Vol. XIII:I. Cambridge: Harvard University Press, 1976.

PORFÍRIO. “Commentary on Ptolemy’s Harmonics”, in THOMAS, Ivor. *Greek Mathematical Works*, vol. I. Cambridge: Harvard University Press, 1939.

PROCLO. *Commento al I Libro degli Elementi di Euclide*. Pisa: Giardini Editori, 1978.

SMITH, A. Mark. “Greek Optics”, in JONES, Alexander; TAUB, Liba (Ed.), *The Cambridge History of Science*, vol. I, Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

## Poder e direito na Idade Média e na modernidade: um estudo comparado

Jonathas Ramos de Castro

**Resumo:** Este artigo compara os discursos e as práticas políticas e jurídicas medievais e modernas. Seu argumento principal é o de que, na passagem da Idade Média para a modernidade, ocorreu uma inversão na forma como se pensava e como se praticava o poder e o direito.

**Palavras Chave:** poder; direito; Idade Média; modernidade.

**Abstract:** This article compares modern and medieval political-juridical discourses and practices. Its main argument is that the ways of thinking and practising power and law have been reversed in the passage from Medieval Age to modernity.

**Keywords:** power; law; Medieval Age; modernity.

O presente trabalho tem como objetivo demonstrar como, na passagem da Idade Média à modernidade, a maneira como se pensava e como se praticava o poder e o direito se inverteu. Inicia-se partindo das análises de Paolo Grossi, dando destaque à sua tese da incompletude do poder político medieval. Segundo essa tese, a autoridade política do medievo (aqui chamada *regnum* em contraposição a *sacerdotium*, mas não a *imperium*) era caracterizado pela ausência da intenção ou da capacidade de assumir a tutela das relações sociais como um todo. Essa circunstância, argumenta-se, limitava o alcance do direito positivo (assim consideramos o ato de vontade da autoridade política que se reconhece como norma geral e obrigatória), dando espaço para que outras fontes normativas, como o costume e o direito canônico, pudessem ser aplicadas de forma autônoma.

O Estado moderno pode ser encarado como a inversão simétrica do *regnum*, na medida em que, ao contrário deste, pretendeu assumir para si a organização da sociedade em seu detalhe e, conseqüentemente, o monopólio da produção do direito. Essa pretensão totalizante é abordada, por este trabalho, de duas formas. De um lado, recorre-se ao pensamento de Jean Bodin e Thomas Hobbes para mostrar como ela se traduziu, ao nível do discurso, na formulação da teoria da soberania, justificativa teórica necessária para que o Estado pudesse reunir em si as figuras do detentor do poder político e do produtor exclusivo de normas. De outro lado, apoia-se nos trabalhos historiográficos de Alexis de Tocqueville e Michel Foucault para mostrar como, ao nível das práticas, aquela pretensão se traduziu na instalação de um mecanismo burocrático e disciplinar.

### 1. Poder e direito na Idade Média

De acordo com Paolo Grossi, o poder político medieval apresenta uma característica fundamental que o acompanha, com poucas variações, ao longo de toda a Idade Média, inobstante as mudanças ocorridas a partir dos séculos XI e XII: sua incompletude<sup>279</sup>.

---

<sup>279</sup> GROSSI, Paolo. *A Ordem Jurídica Medieval*, p. 49-64.

Por incompletude do poder político Grossi entende, basicamente, ausência do Estado. O conceito de Estado, nessa definição, não é usado à maneira da teoria do direito e da ciência política, isto é, para indicar uma substância ficcional ou real (uma pessoa jurídica ou um aparelho governamental organizado com poder soberano). O uso do conceito por Grossi parece mais próximo daquele que dele faz Michel Foucault, isto é, para indicar uma prática. Com efeito, se Estado é, para Foucault, uma “maneira de governar”<sup>280</sup>, para Grossi é um “programa”<sup>281</sup>. Programa, esse, em que se trata de fazer “o objeto do poder coincidir com a totalidade das relações sociais”. Em suma, “Estado” indica uma prática orientada à constituição de um “fato global e assimilador de todas as manifestações sociais”<sup>282</sup>, capaz de garantir a “efetividade de poder em toda a projeção territorial”<sup>283</sup>. Não é preciso dizer que é esse o programa ou a maneira de governar consagrada pela teoria política dos séculos XVI e XVII.

Dessa forma, assim se pode compreender a tese da incompletude do poder político medieval: que o *regnum* foi uma maneira de governar caracterizado pelo “acentuado desinteresse por uma ampla área do social”, pelo “olhar rarefeito e alheio à experiência social e econômica”, pela incapacidade de suplantar poderes concorrentes no governo das relações intersubjetivas<sup>284</sup>.

Outra maneira – essa situada mais no plano simbólico do que no plano factual – de compreender a característica do poder político medieval que Grossi tenta isolar recorrendo ao conceito de incompletude passa por aquilo que se poderia chamar de história do conceito de rei na Idade Média. Essa é, certamente, a história de uma mudança: do rei justo e misericordioso que corrige os corpos ao rei prudente que coordena os ofícios humanos<sup>285</sup>. Mudança que pode ser explicada pelo renascimento econômico e social a partir do século XI, quando um gestor de negócios se torna mais necessário do que um vingador de pecados, e que já aponta para aquela vocação totalizante que caracterizará o Estado enquanto maneira de governar. Mas essa mudança não anula uma constante fundamental, a saber: tanto o rei que corrige corpos quanto o rei que preside negócios são um ofício eclesiástico, ou seja, um ministério a serviço da Igreja. Parece razoável afirmar que essa condição está na raiz do que Grossi chama de incompletude: porque, sendo por definição uma atividade humana assimilada à Igreja, o reino não tem condições de se apresentar como uma maneira de governar capaz de assimilar todas as atividades humanas. Tomás de Aquino pode mesmo definir o reino como a *comunitas perfecta*; contudo, não pode deixar de defini-lo também como um simples meio ordenado a um fim<sup>286</sup>.

Da tese da incompletude do poder político medieval segue outra, também proposta por Grossi, segundo a qual a autoridade política medieval nutria uma relativa indiferença pelo direito. A relação lógica entre as duas teses parece suficientemente consistente: pois dizer que o *regnum* não tinha a função de tutelar as relações sociais é dizer que ele não tinha a função de ditar as normas gerais e obrigatórias pelas quais essas relações seriam tuteladas.

---

<sup>280</sup> FOUCAULT, Michel. *Sécurité, Territoire, Population*, p. 253.

<sup>281</sup> GROSSI, Paolo. *A Ordem Jurídica Medieval*, p. 56.

<sup>282</sup> *Ibidem*, p. 50 e 56.

<sup>283</sup> GROSSI, Paolo. *A Ordem Jurídica Medieval*, p. 51.

<sup>284</sup> *Ibidem*, p. 56-57 e 50.

<sup>285</sup> As fontes dessas afirmações são: a *IV Homilia sobre Uzias*, na qual São João Crisóstomo afirma que “ao rei foram confiados os corpos”; as *Etimologias* de São Isidoro de Sevilha, onde está dito que governar é corrigir e agir corretamente, e que as virtudes reais específicas são a justiça e a misericórdia; e, finalmente, o *Do Governo dos Príncipes ao Rei de Cipro*, de Tomás de Aquino, que afirma: “[O rei] deve presidir todos os ofícios humanos, e ordená-los com o império do seu governo”. JEAN CHRYSOSTOME. *Homélies sur Ozias*, IV, 4-5, p. 163-165; ISIDORE OF SEVILLE, *The Etymologies*, IX.iii.4, p. 200; TOMÁS DE AQUINO. *Do Governo dos Príncipes ao Rei de Cipro*, p. 123.

<sup>286</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Do Governo dos Príncipes ao Rei de Cipro*, p. 31-32 e 123.

“O detentor do poder”, afirma Grossi, “não concebe o direito enquanto tal como objeto necessário de suas atenções e instrumento obrigatório de seu regime”<sup>287</sup>. A expressão “direito enquanto tal”, nessa afirmação, indica o direito positivo, conforme a definição apresentada *supra*: a norma geral e obrigatória posta pela autoridade política. Isso não significa, porém, que o poder medieval não tenha legislado; ao contrário. Desde as invasões germânicas os detentores do poder estiveram às voltas com a atividade legislativa, do que dão exemplos a Lei Sállica, o Breviário de Alarico, os capitulários carolíngios. Esses documentos, porém, se limitavam a disciplinar o exercício e a conservação do poder; portanto, questões como a administração das penas e as relações entre o poder político e o poder eclesiástico<sup>288</sup>. Todas as demais questões – civis, comerciais, agrárias, sucessórias, matrimoniais – escapavam do interesse do *regnum*, predominando, nesses assuntos, uma “extrema raridade e, portanto, a quase irrelevância das intervenções legislativas, por parte dos príncipes”<sup>289</sup>. Essa raridade foi a condição para que outras fontes normativas pudessem reger a vida privada de forma autônoma, isto é, sem interferência – e mesmo com o consentimento – do poder político. A natureza, as Escrituras, os costumes germânicos, o direito justiniano, o direito feudal<sup>290</sup>: fontes que, ao longo do período medieval, formaram, ao lado do direito “oficial”, posto pelo detentor do poder, um direito “vulgar”<sup>291</sup> autônomo. Essa dinâmica foi ilustrada por Grossi com alguns exemplos, dentre os quais pode-se citar o caso francês:

Na França, foi minuciosamente evidenciada “la timidité”, até mesmo “la relative aphasie” dos monarcas capetíngios para intervir no território do direito privado, e constatou-se que, ainda “au XIIIe siècle, en France, l’empire de la coutume est universel”<sup>292</sup>.

As questões envolvidas na tese de Grossi a respeito da relativa indiferença do poder medieval pelo direito podem ser formuladas como se segue. Em primeiro lugar, a lei positiva não era e nem pretendia ser a única fonte de direito. Segundo, a lei positiva não era a fonte de direito predominante: a autoridade política – um monarca, um senhor feudal, uma cidade livre, um juiz – tem a consciência de que deve respeitar o direito vulgar mais do que alterá-lo<sup>293</sup>. Finalmente, a lei positiva não era o único parâmetro da interpretação jurídica, nem o predominante: Grossi aponta que, ainda no final da Idade Média, distinguia-se quatro princípios hermenêuticos legítimos, a saber, o ato normativo do príncipe, o costume, o juiz e o mestre<sup>294</sup>.

Em síntese, importa perceber como, na Idade Média, o poder político não apresentava aquela centralidade jurídica que lhe será reconhecida posteriormente pela Era Moderna. Ao contrário do que passou a ocorrer a partir dos séculos XVI e XVII, no medievo o detentor do poder político e o produtor do direito não coincidiam, ou não coincidiam totalmente<sup>295</sup>.

## 2. Poder e direito na modernidade

Outra é a relação entre o poder e o direito na modernidade. Agora, o detentor do poder tem a pretensão de assumir para si a tutela de todas as relações

<sup>287</sup> GROSSI, Paolo. *A Ordem Jurídica Medieval*, p. 61.

<sup>288</sup> Ibidem, p. 61 e 69; LOPES, José Reinaldo de Lima. *O Direito na História*, p. 54.

<sup>289</sup> GROSSI, Paolo. *A Ordem Jurídica Medieval*, p. 263.

<sup>290</sup> Ibidem, p. 67.

<sup>291</sup> Ibidem, p. 64-65.

<sup>292</sup> Ibidem, p. 164. Os trechos entre aspas e em francês, como no original, são citações do autor de fontes francesas.

<sup>293</sup> GROSSI, Paolo. *A Ordem Jurídica Medieval*, p. 67.

<sup>294</sup> Ibidem, p. 204-205.

<sup>295</sup> Ibidem, p. 191.

intersubjetivas em um território; se faz necessário, conseqüentemente, que ele monopolize a produção legislativa. Esse monopólio, porém, deve parecer legítimo, seja a partir de uma base secular (a conquista, a história), teológica (as Escrituras) ou racional (o direito natural). É para atender a essa necessidade de legitimação que se mobilizam os juristas a formularem o conceito de soberania<sup>296</sup>.

Podemos acompanhar essa transição de um poder relativamente indiferente a um poder radicalmente interventor com o auxílio de Alexis de Tocqueville, que analisa especificamente o caso francês. Para essa transição foi fundamental a instalação da burocracia. A burocracia disponibilizou ao poder a possibilidade de capilarizar suas decisões e fiscalizar seu cumprimento, do que resultou duas conseqüências: de um lado, o detentor do poder viu-se capaz de subjugar a autoridade dos poderes concorrentes; de outro, viu-se capaz de se apresentar como “a única força atuante da máquina social, o agente único e necessário da vida pública”<sup>297</sup>. Em outras palavras, a burocracia promoveu a concentração ou centralização política. O poder assim centralizado vai, primeiro, buscar tomar conhecimento de tudo o que se passa em todas as províncias francesas, rurais e urbanas, e, segundo, dirigir todas as manifestações sociais em seu detalhe, inclusive as festas<sup>298</sup>. A planificação que se seguiu foi tal que, descreve Tocqueville, nenhum lugar, por menor que fosse – cidade, aldeia, estabelecimento assistencial, fábrica, convento, colégio –, podia ter “uma vontade independente em seus assuntos particulares”, nem mesmo “administrar seus próprios bens como quisesse”<sup>299</sup>.

Da assunção da tutela da integridade das manifestações sociais segue-se a monopolização da produção do direito: ao se apresentar como único gestor da máquina social, o poder moderno se apresenta também como única fonte de normas ordenadoras. Assim, no Estado moderno, ao contrário do que acontecia na Idade Média, o detentor do poder e o produtor do direito coincidem perfeitamente: *lex et potestas convertuntur*<sup>300</sup>. O conceito de soberania ofereceu a essa configuração de forças um princípio de naturalização ou de racionalidade. “Soberania”, nesse sentido, indica a justificativa teórica necessária para que o poder moderno pudesse concentrar o poder político e monopolizar a produção do direito<sup>301</sup>.

Os dois principais fundadores do poder moderno, Jean Bodin e Thomas Hobbes, conceberam a soberania como – para usar uma expressão de Pierre Bourdieu – o “monopólio do direito de dizer o direito”<sup>302</sup>, isto é, o poder exclusivo de “dar a lei a todos em geral e a cada um em particular”<sup>303</sup>, de definir, pela lei civil, o meu e o teu, o bom e o mau, o legítimo e o ilegítimo<sup>304</sup>. Produtor exclusivo do direito, o detentor do poder não pode ser juridicamente limitado, porque não há direito (logo, não há poder) antes que ele os produza. Significa dizer, o poder moderno não é declaratório, é constitutivo: esse é o sentido da metáfora contratualista de Hobbes. No interior do seu território, o Estado não reconhece nenhum direito, nenhum poder; antes, ele os constitui, *quia rex in regno suo imperator est*. A fonte de legitimidade de todo direito e de todo poder em um território passa, necessariamente, pelo soberano; se o costume,

---

<sup>296</sup> Desse ponto de vista, Foucault tem razão, quando afirma: “Foi a pedido do poder régio, foi igualmente em seu proveito, foi para servir-lhe de instrumento ou de justificação que se elaborou o edifício jurídico de nossas sociedades. O direito no Ocidente é um direito de encomenda régia”. FOUCAULT, Michel. *Em Defesa da Sociedade*, p. 23.

<sup>297</sup> TOCQUEVILLE, Alexis de. *O Antigo Regime e a Revolução*, p. 67, 76-77.

<sup>298</sup> Ibidem, p. 54-55.

<sup>299</sup> Ibidem, p. 60.

<sup>300</sup> BOBBIO, Norberto. “Do poder ao direito e vice-versa”, in \_\_\_\_\_. *Direito e Poder*, p. 212

<sup>301</sup> BARROS, Alberto Ribeiro Gonçalves de. *O Conceito de Soberania na Filosofia Moderna*, p. 11-12.

<sup>302</sup> BOURDIEU, Pierre. *La Force du Droit: Eléments pour une Sociologie du Champ Juridique*, p. 4.

<sup>303</sup> BODIN, Jean. *Os Seis Livros da República*, I, 10, p. 298.

<sup>304</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*, II, 18, p. 114.

o juiz ou o mestre têm alguma autoridade, isso se deve exclusivamente ao soberano, que ou os nomeia expressamente ou os tolera através de seu silêncio<sup>305</sup>.

Isso não significa, porém, que o detentor do poder moderno não encontre freio algum; os autores iluministas devem ser lidos com reservas quando culpam os fundadores do Estado moderno de despotismo (assim como estes, por sua vez, devem ser lidos com reservas quando culpam os canonistas de despotismo). Se ao detentor do poder é reconhecida a possibilidade de, livremente, produzir o direito, é para que ele tenha condições de atualizar a finalidade que lhe é atribuída, qual seja, garantir as necessidades básicas da vida individual e coletiva, a paz e a defesa de todos<sup>306</sup>. Em suma, o detentor do poder assume a produção exclusiva do direito para que possa dar conta da tutela da vida social; tutela, essa, que deve ser feita no detalhe. No texto de Hobbes pode-se encontrar aquele Estado fortemente interventor descrito por Tocqueville. Tratando da educação, por exemplo, Hobbes afirma: “só o monarca, ou a assembleia soberana, possui abaixo de Deus autoridade para ensinar e instruir o povo”<sup>307</sup>. O monarca também tem autoridade exclusiva para assegurar a prosperidade material dos súditos, o que significa intervir na economia, controlando firmemente o trabalho e o emprego, o comércio interno e externo, o fluxo da moeda<sup>308</sup>. Em suma, planificação, controle, intervenção do Estado na vida social, viabilizado pelo monopólio da produção do direito, garantido àquele pelo conceito de soberania.

Os procedimentos de controle que se reparam nos textos de Tocqueville e Hobbes podem ser melhor compreendidos recorrendo àquilo que Michel Foucault chama de poder disciplinar. De fato, Foucault afirma que todas as intervenções que caracterizam o que ele denomina racionalidade governamental mercantilista só puderam ocorrer através da implantação de um “sistema jurídico e disciplinar de limitações, de obrigações, de vigilância permanente”<sup>309</sup>. Cabe observar que “sistema jurídico” e “sistema disciplinar”, “direito” e “mecanismo disciplinar” ou ainda “soberania” e “disciplina” são conceitos distintos: grosso modo, correspondem a práticas que visam objetivos diferentes e empregam técnicas diferentes – o que não significa dizer que não sejam práticas contemporâneas, nem que não se reforcem mutuamente<sup>310</sup>. Em um caso, trata-se de fazer reprimir: conquista-se um território e, no interior dele, impõe-se uma lei, define-se o permitido e o proibido, fixa-se uma punição à infração<sup>311</sup>. No outro caso, trata-se de fazer produzir: delimita-se um espaço e, no interior dele, distribui-se, classifica-se e controla-se elementos tendo como referência uma norma e como objetivo a criação de “indivíduos” dóceis e úteis<sup>312</sup>. O direito, ou a soberania, busca expropriar: expropriar a liberdade, pela prisão, o corpo, pelo suplício, a morte, pela pena capital. A disciplina busca adestrar: “ou sem dúvida adestrar para retirar e se apropriar ainda mais e melhor”<sup>313</sup>.

No curso *Segurança, Território, População*, Foucault identifica esse mesmo mecanismo disciplinar, praticado no interior de determinadas instituições (a fábrica, o convento, a prisão, a escola, o quartel), nas técnicas de gestão político-econômica do Estado mercantilista<sup>314</sup>. Pode-se entender por quê: um pensamento característico dos

---

<sup>305</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*, II, 18, p. 114-115; II, 26, p. 166. Lembre-se de que, como já observamos, a Idade Média considerava de forma totalmente diferente a relação entre o poder, de um lado, e o juiz, o costume e o mestre, de outro.

<sup>306</sup> BODIN, Jean. *Os Seis Livros da República*, I, 1, p. 74-75; HOBBS, Thomas. *Leviatã*, II, 18, p. 113.

<sup>307</sup> HOBBS, Thomas. *Leviatã*, II, 23, p. 151.

<sup>308</sup> *Ibidem*, I, 13, p. 81; II, 17, p. 109; II, 24, p. 156-157.

<sup>309</sup> FOUCAULT, Michel. *Sécurité, Territoire, Population*, p. 34.

<sup>310</sup> FOUCAULT, Michel. *Sécurité, Territoire, Population*, p. 7-11.

<sup>311</sup> *Ibidem*, p. 22, 31.

<sup>312</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*, p. 132-133.

<sup>313</sup> *Ibidem*, p. 164.

<sup>314</sup> FOUCAULT, Michel. *Sécurité, Territoire, Population*, p. 33-34.

sistemas mercantilistas em geral é o de que a riqueza de um Estado depende da quantidade de moeda – essa “corrente sanguínea” que alimenta, à medida que passa, todas as partes do Estado<sup>315</sup> – que ele possui; conseqüentemente, para enriquecer um Estado, trata-se de aumentar os estoques monetários<sup>316</sup>. Trata-se, em suma, de fazer produzir; o que tornava necessário um procedimento disciplinar de delineamento de um espaço (o Estado) e de controle dos elementos em seu interior (a produção, as exportações, o consumo, os preços).

Em síntese: ao contrário (ou, mais precisamente, ao inverso) do que ocorria na Idade Média, o poder político moderno, o Estado, está ou pretende estar no centro da sociedade, como seu único e fundamental promotor. Para se apresentar como tal, ele precisava de uma justificativa para o monopólio da produção do direito – que lhe foi dada pelo conceito de soberania – e de um sistema unificado de controle da sociedade em seu detalhe – garantido pela instalação da burocracia e pela generalização dos mecanismos disciplinares.

### **Bibliografia**

- BARROS, Alberto Ribeiro Gonçalves de. *O Conceito de Soberania na Filosofia Moderna*. São Paulo: Barcarolla/Discurso Editorial, 2013.
- BOBBIO, Norberto. “Do poder ao direito e vice-versa”, in \_\_\_\_\_. *Direito e Poder*. São Paulo: UNESP, 2008.
- BODIN, Jean. *Os Seis Livros da República*, 6 vol. São Paulo: Ícone, 2011.
- BOURDIEU, Pierre. "La Force du Droit: Eléments pour une Sociologie du Champ Juridique". In : *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*. Vol. 64, septembre 1986, p. 3-19.
- FOUCAULT, M. *Em Defesa da Sociedade*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Sécurité, Territoire, Population*. Paris: Seuil/Gallimard, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- GROSSI, Paolo. *A Ordem Jurídica Medieval*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. Coleção Os Pensadores, vol. XIV. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- HUGON, Paul. *História das Doutrinas Econômicas*. São Paulo: Atlas, 1976.
- ISIDORE OF SEVILLE, *The Etymologies*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2006.
- JEAN CHRYSOSTOME. *Homélie sur Ozias*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1981.
- LOPES, José Reinaldo de Lima. *O Direito na História*. São Paulo: Atlas, 2011.
- TOMÁS DE AQUINO. *Do Governo dos Príncipes ao Rei de Cipro*. São Paulo: Edipro, 2013.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. *O Antigo Regime e a Revolução*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016.

---

<sup>315</sup> HOBBS, Leviatã, II, 24, p. 157.

<sup>316</sup> HUGON, Paul. *História das Doutrinas Econômicas*, p. 68-70.