

Natura semper in se curva

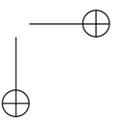
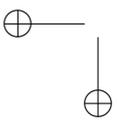
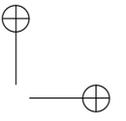
**A tradição da natureza curva,
de Agostinho a Duns Escoto**



Diogo Morais Barbosa

2013

www.lusosofia.net





LUSOSofia:PRESS

Covilhã, 2013

FICHA TÉCNICA

Título: *Natura semper in se curva*. A tradição da natureza curva, de Agostinho a Duns Escoto

Autor: Diogo Morais Barbosa

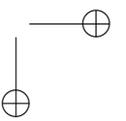
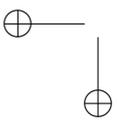
Colecção: Artigos LUSOSOFIA

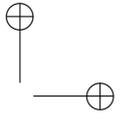
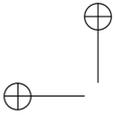
Design da Capa: António Rodrigues Tomé

Composição & Paginação: Filomena S. Matos

Universidade da Beira Interior

Covilhã, 2013





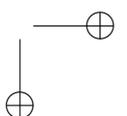
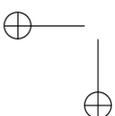
Natura semper in se curva
**A tradição da natureza curva, de
Agostinho a Duns Escoto**

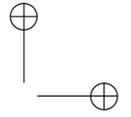
Diogo Morais Barbosa*

Índice

1. Agostinho na esteira de uma tradição	4
2. Bernardo de Claraval	11
3. Filipe o Chanceler	13
4. Escola dominicana – Alberto Magno e Tomás de Aquino	15
5. Escola franciscana – a <i>Summa Halesiana</i> e Duns Escoto	20

*Doutorando e membro do instituto Linguagem, Interpretação e Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Praça da Porta Férrea, 3004-539, Coimbra, Portugal; diogobarb@gmail.com. Uma primeira versão deste artigo foi apresentada ao ciclo de conferências *Questões sobre a natureza (humana e divina) na Filosofia Medieval*, no dia 24 de Maio de 2012. A comunicação teve lugar na Faculdade de Letras da Universidade do Porto.





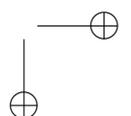
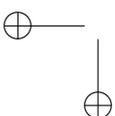
1. Agostinho na esteira de uma tradição

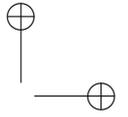
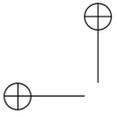
Um estudo sobre a tradição da natureza curva começa, (quase) inevitavelmente, *medias in res*. De facto, é difícil (se não mesmo impossível) detectar quando nasceu esta imagem, que mais parece acompanhar a filosofia desde os seus primeiros passos. Já os Antigos adoptavam o contraste entre a posição erecta do corpo humano e a posição curva do corpo animal como símbolo de uma importante diferença: enquanto os animais estão condenados a olhar para baixo, os homens dispõem de um ângulo sensorial muito menos restrito – são capazes de olhar para diante e para o alto. Dado que os seus corpos não estão fisicamente curvados¹, dispõem da possibilidade de ultrapassar a esfera restrita dos animais. Tal possibilidade é tomada pelos Antigos como símbolo de um poder ainda maior: a *capacidade humana de transcendência*, não só no domínio físico mas também no campo espiritual.²

No início do livro XII do *De trinitate*, Agostinho manifesta ter percebido bem a imagem dos Antigos. Adopta-a e desenvolve-a. Ao tratar das características do homem exterior, escreve: «em tudo isto, distamos dos irracionais apenas porque pela figura do corpo andamos erectos e não curvados. Nesta diferença, alerta-nos aquele que nos criou para não sermos, na melhor parte de nós, isto é, no espírito, semelhantes aos animais irracionais, dos quais nos distanciamos pela posição erecta do corpo. [...] Mas, da mesma forma que o corpo se eleva naturalmente em direcção àqueles que são os corpos mais elevados, isto é, os celestes, assim também o

¹Escreve-se «não estão *fisicamente* curvados» porque, como se verá, estão-no num outro sentido.

²Cfr., ROSELLI, A., «Il volto e le mani – Materiali per un commento a Greg. Nyss. De hominis opificio, cap. 8 (PG 44, pp. 144-9)», in *L'homme grec face à la nature et face a lui-même*, ed. J.-M., Galy *et al.*, Association des Publications de la Faculté de Lettres de Nice, Nice, 2000, pp. 323-40, em particular pp. 323-8.



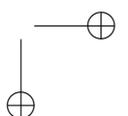
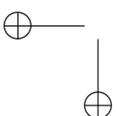


nosso espírito, que é substância espiritual, se deve elevar, não pela arrogância do orgulho, mas pela piedade da justiça, até aos corpos mais sublimes, na natureza espiritual».³ Veja-se como, à semelhança dos Antigos, Agostinho produz uma transferência do âmbito físico para o domínio espiritual: assim como o homem exterior é chamado a ultrapassar a esfera restrita da animalidade, assim também o homem interior está convidado a ser mais do que aquilo que é. É justamente este convite a ser mais que está implicado na possibilidade de o Homem elevar a sua alma até aos corpos mais sublimes, de natureza espiritual. Embora, na verdade, a possibilidade contrária também esteja aí: se é certo que o Homem pode tornar-se mais, menos certo não é que também pode tornar-se menos.

É neste pano de fundo que se deve situar a concepção agustiniana do Homem como imagem de Deus. Não sendo aqui o lugar para produzir um estudo exaustivo de tal conceito, um aspecto dele tem de ser vincado, a saber: a tese (de cunho eminentemente platónico) segundo a qual o ser humano se encontra numa *posição intermédia* entre um “mais” e um “menos”.⁴ Tal posição, longe de ser marcada por uma rigidez, remete para o carácter de *em tensão* (“em aberto”) do empreendimento humano. *É o próprio Homem*

³AGOSTINHO, *De trinitate*, XII, 1, 1: «in his omnibus non distamus a pecore nisi quod figura corporis non proni sed erecti sumus. qua in re admone-mur ab eo qui non fecit ne meliore nostri parte, id est animo, similes pecoribus simus a quibus corporeis erectione distamus. [...] sed sicut corpus ab ea que sunt excels corporum, id est ad cælestia, naturaliter erectum est, sic animus que substantia spiritalis est ad ea que sunt in spiritalibus excels eregendus est non elatione superbiæ sed pietate iustitiæ». A tradução é da autoria de Arnaldo do Espírito Santo, Domingos Lucas Dias, João Beato e Maria Cristina Pimentel (Paulinas, Porto, 2007).

⁴As passagens do *corpus augustinianum* em que se fala desta noção são inúmeras. Cfr., a título de exemplos, *Idem, Enarrationes in psalmos*, 38, n.º 13; *ibi*, 145, n.º 5; *idem, De libero arbitrio*, III, V, 15; *ibi*, III, XXIII, 71; *ibi*, III, XXIII, 71; e *ibi*, III, XIV, 73. A este respeito, cfr., ainda, O'DONOVAN, O., *The Problem of Self-Love in St. Augustine*, Wipf and Stock Publishers, Eugene, 2006, pp. 100-1.



que está em tensão para ser mais, sendo-lhe todavia possível tornar-se menos. Noutros termos, o Homem está, por uma parte, marcado por uma inalienável *dimensão de sobredimensionamento* (esta é a componente instauradora da imagem), mas, por outra parte, pode tornar-se menos (sendo daí que resulta a sua *miséria*). A tensão inaugurada pela sua posição (intermédia) é tal que, se o Homem pára, torna-se menos.

À desformalização concreta que faça subjaz, segundo Agostinho, ou uma *vontade boa* ou uma *vontade má*. Quando analisa este segundo conceito, Agostinho esclarece que, em sentido próprio, não se pode falar de uma vontade má: aceitá-lo seria conferir a uma faculdade (criada por Deus) um defeito de cariz ontológico.⁵ No entanto, em sentido corrente, diz-se vontade má toda a vontade que ama primeiramente o sujeito a que pertence.⁶ No extremo oposto, a vontade boa é aquela que *frui* apenas de Deus, de tal modo que *usa* tudo o mais em vista desse amor primeiro – a ponto de desprezar tudo o que dele afaste.⁷

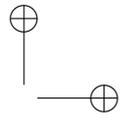
E aqui entra-se, a fundo, na imagem das duas cidades e na sua relação com a tradição da curvatura. É bem conhecido o dito de Agostinho segundo o qual dois amores erigiram duas cidades: o amor de si até ao desprezo de Deus levantou a cidade terrestre; e o amor de Deus até ao desprezo de si levantou a cidade celeste.⁸ Ora, é justamente ao adjectivar estes dois amores que Agostinho escreve: «a *vontade recta* é um amor bom e a *vontade curva* é um

⁵Cfr. AGOSTINHO, *De civitate dei*, XIV, VIII.

⁶Excepto se o sujeito for Deus, como será manifesto por aquilo que se dirá mais adiante.

⁷A propósito da problemática do «frui» e do «uti», cfr, a título de meros exemplos de algo que perpassa o *corpus agustinianum*, AGOSTINHO, *De trinitate*, X, VII, n.ºs 10-3; *idem*, *Enarrationes in psalmos*, 4, n.º 8; *ibi*, 102, n.º 8; *ibi*, 121, n.º 3; *ibi*, 139, n.º 10; e *ibi*, 143, n.º 18. Todas as traduções de passagens das *Enarrationes* são da minha autoria. Os itálicos também são meus.

⁸Cfr. *idem*, *De civitate dei*, XIV, XXVIII.



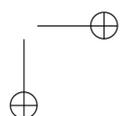
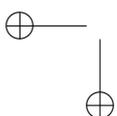
amor mau».⁹ Ao dizer que uma vontade é recta na justa medida em que é um amor bom, Agostinho está claramente a fazer alusão ao amor que erige a cidade celeste, isto é, a cidade levantada pelo amor de Deus até ao desprezo de si. Em contrapartida, ao dizer que uma vontade é curva na justa medida em que é um amor mau, está indubitavelmente a referir-se ao amor que levanta a cidade terrestre, ou seja, a cidade erigida pelo amor de si até ao desprezo de Deus.

Neste sentido, vê-se que Agostinho concebe a existência daquilo que se poderia chamar um “*endeusamento lícito*”. De facto, quando opta por Deus até ao desprezo de si, o que o Homem acaba por conseguir é, justamente, um sobredimensionamento tal que chega a participar na vida trinitária «*ad intra*». Não se trata apenas de Deus conferir ao Humano graças «*ab extrinseco*». Segundo Agostinho, é a trindade (ela própria e sem eufemismos) que assenta a sua morada na alma recta. Tudo isto é possibilitado pelo facto de se ser imagem de Deus. *No entanto*, aquando da queda original, o ser humano optou efectivamente por aquilo que se poderia designar como um “*endeusamento ilícito*”. Quer dizer, escolheu o amor de si até ao desprezo de Deus. Decidiu-se pela cidade terrena. E as consequências não se fizeram esperar. A «*deflexio imaginis*» é a primeira: embora não tenha desaparecido, a imagem de Deus no Homem ficou *desbotada*.¹⁰ Ora, o mesmo é dizer (note-se bem) que *a alma ficou decisivamente encurvada*.

Esta é a *primeira vertente da curvatura*, tal como ela se acha tratada por Agostinho. A curvatura consiste, em primeiro lugar, numa opção pela cidade terrestre e na consequente *perda da pos-*

⁹*Ibi*, XIV, VII: *recta* [...] *voluntas* est bonus amor, et *voluntas perversa* malus amor. A tradução e o itálico são meus.

¹⁰Cfr., por exemplo, *idem*, *Enarrationes in psalmos*, XXII, p. II, n.º 16: «Na tua mente está a imagem de Deus. A mente do homem contém-na. Recebeu-a e, inclinando-se para o pecado, *desbotou-a*»; «In animo tuo est imago Dei, mens hominis capit eam. Accepit eam et, inclinando se ad peccatum *decoloravit eam*». A tradução e o itálico são meus.

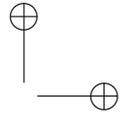


tura erecta da alma. O que Agostinho está a dizer é que, paradoxalmente, ao ter desejado ser mais do que aquilo que é, o Homem acabou por *escolher* ser menos. Justamente porque o amor de si até ao desprezo de Deus destrói qualquer possibilidade de endeusamento lícito. A sugestão de Lúcifer («sereis como deuses»¹¹) é tomada por Agostinho como interpelação a um endeusamento ilícito. O qual, enquanto desviado da *participação* de Deus, só pode ter como consequência, não o endeusamento efectivo, mas sim a *curvatura da alma*. O excerto que se segue resume esta primeira vertente da curvatura: «O Diabo não teria, portanto, surpreendido o homem em evidente e manifesto pecado de fazer o que Deus tinha proibido, se ele não tivesse começado já a comprazer-se em si mesmo. Já se deleitava com o dito: *sereis como deuses*. Tê-lo-iam sido melhor se se conservassem unidos pela obediência ao verdadeiro e supremo princípio. Porque deuses criados não são na verdade deuses por si mesmos mas pela participação do verdadeiro Deus. Mas encontra menos de ser ao procurar mais de ser, aquele que, ao escolher bastar-se a si, se afasta daquele que, na verdade, lhe basta».¹²

Esta vertente da curvatura implica uma *segunda*: a *curvatura do corpo*. Ora, o primeiro aspecto que importa ter presente a tal respeito é precisamente este: a curvatura do corpo não é causa, mas sim *consequência* da queda original. Pois, como se indicou, esta consistiu primeiramente numa curvatura *da alma*. Contra qualquer concepção da queda original como sendo primordialmente um

¹¹Gen., III, 5: «Eritis sicut dii».

¹²AGOSTINHO, *De civitate dei*, XIV, XIII: «Manifesto ergo apertoque peccato, ubi factum est quod Deus fieri prohibuerat, diabolus hominem non cepisset, nisi jam ille sibi ipsi placere cœpisset. Hinc enim et delectavit quod dictum est, *Eritis sicut dii* (Gen. III, 5). Quod melius esse possent summo veroque principio cohærendo per obedientiam, non suum sibi existindo principium per superbiam [...] Plus autem appetendo, minus est: qui dum sibi sufficere diligit, ab illo qui ei vere sufficit, deficit». As traduções do *De civitate dei* são da autoria de J. Dias Pereira (vol. II, 4ª ed., Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2011)



pecado do corpo, Agostinho põe em evidência que «não foi a carne corruptível que tornou pecadora a alma, mas foi a alma pecadora que tornou o corpo corruptível».¹³ A ordem da curvatura é esta, e não outra: a alma encurvou-se e, ao encurvar-se, encurvou o corpo (isto é, tornou-o corruptível). Por consequência, obstaculizou também a capacidade por ele concedida: pôs em causa a possibilidade humana de transcendência.

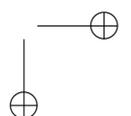
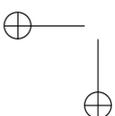
E assim se chega à *terceira vertente da curvatura*, a qual está intimamente relacionada com as anteriores e é desencadeada por aquilo que se pode denominar “*fenómeno do centramento em si*”. Este fenómeno tem por raiz o facto de o ponto de vista humano ser, não especulativo, mas sim fortemente *interessado* nas possibilidades de si.¹⁴ E não apenas nas possibilidades de si de modo abstracto, ou indiferenciado. Cada homem está *interessado* nas *melhores* possibilidades de desincumbência de si.¹⁵ Acontece que este fenómeno podia não passar de uma tendência passiva, sem consistir em nenhum acto de que o Homem fosse responsável.¹⁶ Mas a tese augustiniana consiste em afirmar que a queda original (acompanhada pelas consequentes curvaturas da alma e do corpo)

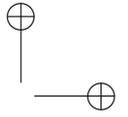
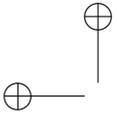
¹³*Ibidem*: «[...] nec caro corruptibilis animam peccatricem, sed anima peccatrix fecit esse corruptibilem carnem».

¹⁴Como fica claro pela oposição estabelecida, o uso que aqui se faz do termo “especulativo” nada tem que ver com o conceito grego de «περιωπή» (nem com o seu equivalente latino: «specula»). Isto é, nada tem que ver com a ideia de um acesso desangulado, menos fechado e a que corresponde um “espectáculo” mais abrangente ou até mesmo omni-abarcante – uma espécie de “ângulo total”, desprendido de qualquer ponto de vista. A noção de “especulativo” que aqui se usa opõe-se a “interessado”. Um especulativo neste sentido é um espectador, o qual como que “assiste ao desenrolar do acontecimento de si”. Segue “aquilo para que lhe dá”, como poderia ter seguido o contrário, já que não é puxado por nenhuma possibilidade de desincumbência de si.

¹⁵A este propósito, cfr. *idem*, *Enarrationes in psalmos*, XXII, p. II, s. II, n.º 15: «Melior te vis esse, novi, omnes volumus»; «queres ser melhor do que és, eu sei, todos o queremos».

¹⁶Como se verá, esta é a posição de Duns Escoto.



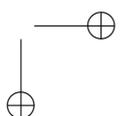
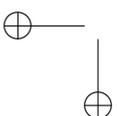


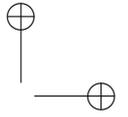
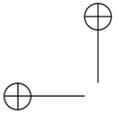
implicou uma efectiva *sujeição* a este fenómeno de centramento em si. Ou seja: deixado a si mesmo, o Homem ficou forçado a escolher as possibilidades que se lhe apresentam como mais vantajosas para o bem de si, mesmo que tais possibilidades subalternizem o bem em si. Sucede que, como já se viu, a escolha de tais possibilidades acaba por resultar num endeusamento ilícito. Daí ter-se dito que esta escolha do Homem por si é, na verdade, a sua miséria: sendo indubitável que o sobredimensionamento lhe conferia a possibilidade de tornar-se mais, dava-se igualmente a possibilidade de tornar-se menos. E o Homem escolheu de tal modo tornar-se menos que *já nem sequer pode querer aquilo que deve*. É certo que o dever de amar o bem em si acima do bem de si continua a vigorar. Mas a queda criou uma barreira, pessoalmente intransponível, entre o dever e o poder. Tudo isto envolve uma marcada *tensão do Homem*, não só *com Deus* mas também (e, segundo Agostinho, justamente por isso) *consigo próprio*: «Enfim e para o dizer em poucas palavras – que pena foi imposta neste pecado à desobediência senão a desobediência? Realmente, que mais é a miséria do homem do que desobediência dele próprio a ele próprio? Porque ele não quis o que podia, já não pode o que quer».¹⁷ E outra vez: «O homem foi a si mesmo abandonado porque abandonou Deus e em si mesmo pôs as suas complacências. Recusa-se a obedecer a Deus e por isso não pôde a si próprio obedecer. Daí a sua mais evidente desgraça: o homem já não vive como quer».¹⁸

Segundo Agostinho, as três vertentes da curvatura acima descritas podem ser compendiadas na expressão “*viver segundo a carne*”. Com efeito, a vida segundo a carne não se lhe apresenta

¹⁷*Idem, De civitate dei*, XIV, XV: «Denique, ut breviter diccatur, in illius peccati pœna quid inobedientiæ nisi inobedientia retributa est? Nam quæ hominis est alia miseria, nisi adversus eum ipsum inobedientia ejus ipsius, ut quoniam noluit quod potuit, quod non poestet velit?».

¹⁸*Ibi*, XIV, XXIV: «Donatus est itaque homo sibi, quia deseruit Deum pacendo sibi: et non obediens Deo, non potuit obedire nec sibi. Hinc evidentior misera, qua homo non vivit ut vult».





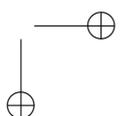
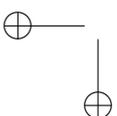
como um sinónimo de se seguir as inclinações do corpo. Pode até mesmo acontecer que o Homem despreze o corpo sem contudo viver de acordo com o espírito. Isso mesmo estava sugerido no primeiro excerto, citado logo no início desta comunicação: o Homem pode tentar elevar-se até às coisas mais sublimes tendo em vista primeiramente o amor de si (ou, como diz o excerto citado, «pela arrogância do orgulho»¹⁹). Também então está a viver segundo a carne. Porque a vida segundo a carne, longe de se identificar com a vida segundo o corpo, detém uma carga conceptual muito mais abrangente. Numa palavra, abarca *todas as formas encurvadas* que a existência humana pode assumir. Para Agostinho, *a vida segundo a carne é a consequência imediata e decisiva da curvatura*.

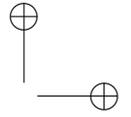
2. Bernardo de Claraval

Como se viu, Agostinho sistematizou vários aspectos da noção Antiga de curvatura. Mas continuava a faltar uma identificação clara entre esta e o conceito de natureza. Bernardo de Claraval (o pensador que agora cabe estudar) também não adopta a expressão “natureza curva” propriamente dita – com a curiosa diferença de ter ficado para a história da filosofia como o autor da célebre expressão «*natura semper in se curva, et ad se reflectitur*». “Curiosa”, porque tal expressão não figura em nenhum dos seus textos, tendo sido Boaventura o primeiro a atribuir-lhe (erradamente) a sua autoria.

Na verdade, a descrição de Bernardo é substancialmente idêntica à de Agostinho. O seu contributo para a tradição em estudo consistiu, não numa mudança de perspectiva, mas sim na apresen-

¹⁹Cfr. *Idem, De trinitate*, XII, 1, 1.





tação de um aparato de imagens que *clarificaram* a noção de curvatura já existente. São disso exemplo várias passagens do *De diligendo deo* – obra na qual Bernardo descreve o Homem como um ser marcado por uma *ambição insaciável*²⁰, que tudo quer experimentar com uma *curiosidade inquieta*²¹, sem mais produzir além de um *trabalho vão*²², porque se encontra numa permanente *corrida*²³, em *infinito rodeio*²⁴, num *caminho torcido*.²⁵

Mas o excerto que mais importa destacar no presente contexto encontra-se no *De canticum canticorum*. Naquela obra, são explanados muitos dos aspectos já apresentados por Agostinho, mas de uma forma de tal modo gráfica e esclarecedora que convém ceder algumas linhas ao próprio Bernardo. Ao introduzir a oposição entre a posição erecta do corpo e a posição curva da alma, Bernardo produz uma como que “imprecação” deste contra aquela: «Tem vergonha, alma minha, de ter trocado a semelhança de Deus pela semelhança de uma besta; tem vergonha de te deixares cair na lama, tu que és do céu. Tem vergonha, alma – diz o corpo – de estar na minha presença. Criada recta à semelhança do criador, recebeste-me também como auxiliar semelhante a ti, principalmente na postura de corpo erecta. Para qualquer lado que te voltes – seja para cima (para Deus), seja para baixo (para mim) – [...] são-te oferecidos por todos os lados imagens da tua beleza [...]. Todas as ajudas, que eu devia prestar-te, tu mesma converteste-as em motivo de confusão. Abusas dos meus serviços e, convertida em espírito bruto e bestial, és indigna de morar num corpo humano».²⁶

²⁰BERNARDO, *De diligendo deo*, VII, n.º 18: «insatiabilis ambitio».

²¹*Ibidem*: «inquieta curiositas».

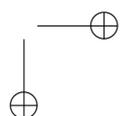
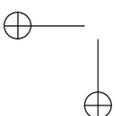
²²*Ibidem*: «inanis labor».

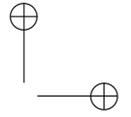
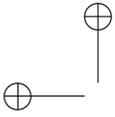
²³Cfr. *I Cor*, IX, 24-7.

²⁴BERNARDO, *De diligendo deo*, VII, n.º 20: «circuitus infinitus».

²⁵*Ibidem*: «distortum iter».

²⁶*Idem*, *De canticum canticorum*, XXIV, n.º 6: «Erubescere, anima mea, divinam pecorina comutasse similitudinem; crubescere volutari in cœno, quæ de





De entre os muitos aspectos sugeridos neste trecho, há-que destacar a tese segundo a qual a alma foi criada recta. Quer dizer, à semelhança de Agostinho, Bernardo considera que a curvatura *não é o constitutivo da natureza enquanto tal*. Trata-se tão-somente da sua condição. É a própria natureza humana que está encurvada, *em consequência* de a alma ter prescindido, voluntariamente, dos serviços que o corpo lhe devia (e queria) prestar.

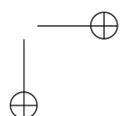
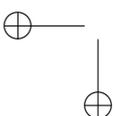
À luz destes elementos, percebe-se que a vertente da curvatura que Bernardo mais clarifica é aquela em que *o curvo se opõe ao que “deve ser”*. Afirmar que a alma é curva neste sentido é dizer que o Homem, no seu todo, se encontra desviado da relação à transcendência a que está chamado – encontra-se subjugado ao fenómeno do centramento em si. E a posição de Bernardo consiste em vincar que, no seu estado actual, a alma não só *está assim encurvada* como é até mesmo *incapaz de reerguer-se*. De tal modo que toda a natureza humana, abandonada a si mesma, se encontra condenada a fazer aquilo que não deve. Está *condenada à curvatura*.²⁷

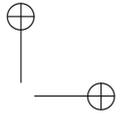
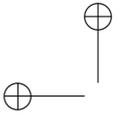
3. Filipe o Chanceler

Se Bernardo de Claraval foi o primeiro autor a quem se atribuiu a expressão «*natura semper in se curva, et ad se reflectitur*», a primeira ocorrência semelhante de que há registo encontra-se em

cælo es. Erubescere, anima, ait corpus, in mei consideratione. Creatura creanti similis recta, me quoque accepisti adiutorium simile tibi, utique secundum lineamenta corporeæ rectitudinis. Quocunque te vertas, sive ad Deum sursum, sive ad me deorsum (nemo siquidem carnem suam unquam odio habuit), ubique occurrit tibi species decoris tui [...]. Jam omne adiutorium, quod tibi ex me debebatur, vertisti tibi in confusionem; abuteris obsequio meo, indigne humanum corpus inhabitas, brutus et bestialis spiritus». A tradução é minha.

²⁷Cfr. *idem, De diligendo deo*, VIII, n.º 23.

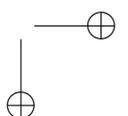
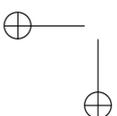


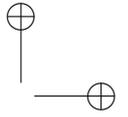
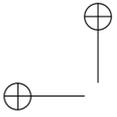


Filipe o Chanceler, que escreve: «A natureza está encurvada porque reflecte sobre si. O que se manifesta nos seres naturais, pois [cada um] cessa o acto procriativo antes do nutritivo, porquanto este é para a conservação do indivíduo, e aquele para a conservação da espécie»²⁸. Este facto é digno de nota por dois motivos. *Em primeiro lugar*, porque mostra que, a partir dos textos que chegaram à actualidade, a identificação explícita entre a imagem da curvatura e o conceito de natureza emerge já em pleno século XIII – ou seja, numa época muito mais tardia do que até há pouco tempo se conjecturava. *Em segundo lugar*, é digna de nota porque a primeira ocorrência daquela expressão encontra-se num autor que *não* defende a tese da natureza curva. Pelo contrário: em confronto explícito com o seu contemporâneo Guilherme de Auxerre²⁹, Filipe afirma que o amor natural de Deus pode superar o amor de si. O excerto acima citado é um dos «sed contra» que, em estilo escolástico, procurará contraditar. Tal circunstância permite validar (agora com maior propriedade de causa) as primeiras palavras desta exposição: de facto, um estudo sobre a tradição da natureza curva tem mesmo de começar *medias in res*. Porque nem sequer se sabe quem foi o primeiro autor a associar, de modo explícito, o conceito de natureza à imagem da curvatura. Com efeito, para Filipe o Chanceler citar esta expressão, é porque alguém a forjou antes dele. Mas quem? Não há registo.

²⁸FILIPPE O CHANCELER, *Summa de bono*, ed. Niklaus Wicki, *Corpus philosophorum Medii Aevi Opera philosophica Mediae Aetatis selecta*, 2, Berna, Francke, 1985, vol. I, p. 86: «natura in se curva quia ad se reflectitur. Quod apparet in naturalibus, prius enim cessat ab actu generative naturaliter quam nutritive, eo quod hec sit propter subiectum conservandum, ita propter speciem». A este propósito, cfr. OSBORNE, T., *Love of God and Love of Self in Thirteenth-Century Ethics*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2005, pp. 39-44.

²⁹Cfr., GUILHERME DE AUXERRE, *Summa Aurea*, II, 2, *passim*, vol. 1, ed. Jean Ribailier, *Spicilegium Bonaventurianum* 17, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris & Collegium S. Bonaventurae, Roma, 1982.





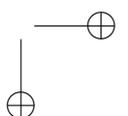
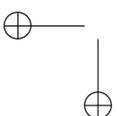
4. Escola dominicana – Alberto Magno e Tomás de Aquino

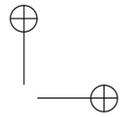
A inclusão das obras de Aristóteles no panorama filosófico-teológico medieval trouxe consigo novas e importantes questões. Também no que toca à tese da natureza curva. A partir daquele momento, a tradição da natureza curva assumiu uma nova face. De facto, a ética aristotélica atribuía ao homem virtuoso o amor pela comunidade acima de si próprio. Suscitava-se, por isso, o problema de saber se é efectivamente possível amar o bem comum acima do bem particular; e, a ser possível, havia que discutir se pode estabelecer-se uma continuidade entre esta capacidade e a eventual capacidade de amar Deus acima de si mesmo. Se a resposta a este duplo problema fosse afirmativa, tudo pareceria apontar para a inviabilização da tese da natureza curva. . .

A introdução dos textos de Aristóteles é acompanhada no tempo pelo surgimento das ordens dominicana e franciscana, bem como das suas escolas de pensamento. Importa agora focar as posições dos dominicanos Alberto Magno e Tomás de Aquino. Porque as suas descrições são exemplo, a vários títulos paradigmático, do desenvolvimento na concepção da natureza curva, nomeadamente dentro da própria escola dominicana.

Antes de qualquer outra consideração a este respeito, importa chamar a atenção para o seguinte facto: nem Alberto Magno nem Tomás de Aquino têm uma posição constante face à tese da natureza curva. Alberto começa por rejeitá-la e, depois, aceita-a. E se é certo que Tomás também começa por recusá-la, a verdade é que, depois, produz uma alteração de tal modo radical na compreensão daquela tese que se torna difícil afirmar (assim sem mais e de modo taxativo) que a aceita.

Comece-se por Alberto Magno. E parta-se do princípio de





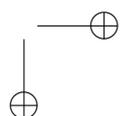
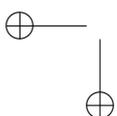
que os textos de maturidade expressam a sua posição definitiva.³⁰ Naqueles textos – por exemplo, na sua *Summa Theologiæ* – o amor natural é descrito como um amor necessariamente curvo. Deixada a si mesma, a natureza fruirá sempre de bens particulares (ou privados), de tal modo que a sua fruição será sempre uma fruição desordenada. Aí reside a sua curvatura. Por outras palavras, reside no facto de estar actualmente desviada da fruição recta.

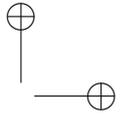
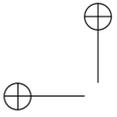
Até aqui nada de novo. O contributo de Alberto começa no facto de *associar* este estado de coisas à noção de *concupiscência*. Como é bem sabido, tal noção foi objecto de várias interpretações no decurso da história da filosofia. Mas, em Alberto, assume uma face digna de destaque: é *associada* à natureza. O que significa que o amor natural é, no estado actual, *um amor de concupiscência*. Qualquer que seja o objecto para que se volte, esse amor será um amor mau, ou curvo. No entanto, é importante ter presente que, segundo Alberto, esta curvatura *não é identificada* com a natureza ela mesma: é antes *resultado da queda original*. Sendo que, para se voltar a endireitar, a natureza necessita mesmo de um concurso especial vindo de fora. Só assim o amor se converte de concupiscência em *caridade*: «o amor de concupiscência pertence à natureza, a qual está sempre curvada em si; e esta, ame o que amar, volta-se sobre si, isto é, sobre o bem próprio e privado».³¹

O exposto mostra que a distinção (já presente nos autores precedentes) entre o amor natural e o amor informado pela graça é apresentada por Alberto à luz de uma tónica singular. A sua clara diferenciação entre o amor natural como concupiscência e o amor sobrenatural como caridade permite compreender a sua resposta ao problema duplo acima suscitado. Segundo Alberto, pode-se responder afirmativamente à primeira parte do problema, embora não

³⁰Para um estudo da posição inicial de Alberto Magno, cfr. OSBORNE, T., *op. cit.*, pp. 45-50 e 61-8.

³¹ALBERTO MAGNO, *Summa Theologiæ*, p. II, t. IV, q. 14, ad. 3: «Dilectio concupiscentiæ est naturæ, quæ semper curva est in seipsa: et quidquid diligit, ad seipsam retorquet, hoc est, ad bonum proprium et privatum».



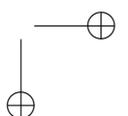
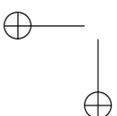


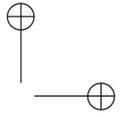
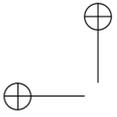
se possa aceitar a segunda. Quer dizer, é possível amar o bem comum acima do bem particular, mas a passagem deste amor para o amor de Deus consiste num *salto ilegítimo*. Isto porque, segundo Alberto Magno, o amor natural pela comunidade *não contraria a tese da natureza curva*, isto é, da natureza enquanto associada à concupiscência; mas o amor natural de Deus contraria-a, de facto. Por conseguinte, estabelecer uma continuidade entre ambos é comparar o que não é comparável, a saber, respectivamente: a fruição de bens criados (ou por participação) e a fruição do bem infinito (ou em si). Este último é imensamente superior à natureza. E, uma vez que esta se encontra curvada (voltada para baixo), tal fruição revela-se naturalmente impossível. Precisamente nesta medida, requer um concurso especial vindo de fora.

A solução de Alberto Magno para assegurar a curvatura é manifestamente *ad hoc*. Na verdade, não é nada claro não só que o amor pela comunidade seja um amor de concupiscência, mas também (e justamente por isso) que defender a continuidade deste amor com o amor de Deus seja um salto ilegítimo. Estes problemas dão azo a que Tomás de Aquino dê mais um passo fundamental dentro da tradição: aproveitando os argumentos do mestre a respeito da comunidade, e excluindo a solução *ad hoc*, Tomás bate-se pela possibilidade de se falar de um amor *natural* de Deus acima de si. Mas não se julgue que, ao sustentar tal possibilidade, Tomás de Aquino ignora a tese da natureza curva. Como se verá, também aqui há uma originalidade radical.

A enunciação do problema na *Summa Theologiae* (um dos seus textos de maturidade³²) é muito semelhante à de Filipe o Chanceler, o que sugere que este não lhe é desconhecido: Nos «sed contræ»,

³²Tal como se disse acima, a posição de Tomás de Aquino nos textos de maturidade é substancialmente diferente da dos textos anteriores. Tal como se fez no estudo de Alberto Magno, apresenta-se a posição mais tardia de Tomás de Aquino (por alegadamente ser a definitiva). Para um confronto com a sua posição inicial, cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De secundo libro sententiarum*, d. 3, q. 4, ad. 2.





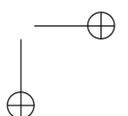
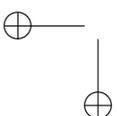
Tomás escreve: «A natureza reflecte sobre si: de facto, vemos que todo o agente age naturalmente em vista à conservação de si. Ora, a natureza não reflectiria sobre si se tendesse a alguma outra coisa além de si»³³.

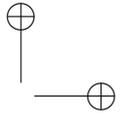
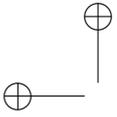
O carácter revolucionário da resposta tomista parte da radicalização da tese do próprio Alberto Magno. Segundo Tomás de Aquino, o indivíduo não só pode estar como *está mesmo* inclinado para o bem comum, mais do que para os bens particulares. Enquanto para Alberto esta era uma característica do homem virtuoso, para Tomás de Aquino esta é a *inclinação natural* de qualquer indivíduo. Trata-se da *tendência passiva* da natureza, de tal modo que não é marca distintiva do homem virtuoso. Apesar de esta tese ser contra-intuitiva (e mais parecer uma teorização em detrimento da experiência interna dos indivíduos), Tomás recorre a um exemplo forjado por Guilherme de Auxerre, a saber: o exemplo da mão que se auto-sacrifica quando o bem do corpo está em risco. Escreve Tomás: «de facto, vemos que a parte se expõe naturalmente para a conservação do todo: tal como a mão se expõe ao golpe, sem deliberação, para a conservação de todo o corpo».³⁴ Neste símile, a mão está para o corpo assim como o indivíduo está para o bem comum: ambos se auto-sacrificam em vista de um bem maior.

No seguimento da tese principal e deste exemplo, Tomás de Aquino afirma que o indivíduo deseja primeiramente o *bem da espécie*, e só depois o bem de si enquanto indivíduo. Quando se sacrifica pela espécie, o indivíduo manifesta o amor natural que tem por ela – o qual é alegadamente superior ao amor por ele mesmo.

³³*Idem, Summa Theologiae*, I.^a, q. 60, art. 5, arg. 3: «Natura reflectitur in seipsam: videmus enim quod omne agens naturaliter agit ad conservationem sui. Non autem reflectetur in seipsam natura, si tenderet in aliud quam in seipsam». A tradução é minha.

³⁴*Ibi*, resp.: «Videmus enim quod naturaliter pars se exponit, ad conservationem totius: sicut manus ictui, absque deliberatione, ad conservationem totius corporis». «Sem deliberação» («absque deliberatione») deve ser entendido como equivalendo a “de modo natural”.

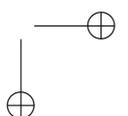
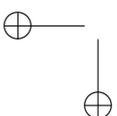


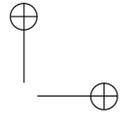
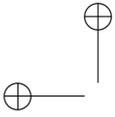


Isto sucede com qualquer natureza, seja ela vegetal, animal, ou humana. Mas Tomás de Aquino julga-se em condições para firmar uma aplicabilidade concreta ao caso da natureza humana. Tal aplicabilidade consiste no seguinte: assim como a mão se auto-sacrifica pelo corpo de que faz parte, assim também cada homem, *enquanto parte do bem em si*, é naturalmente capaz de amar o bem *ele mesmo*, acima do bem de si. Numa palavra: *o homem é naturalmente capaz de amar Deus acima de si*.

Já se está a ver que esta é, efectivamente, uma tese revolucionária: em diálogo com Aristóteles, recorrendo a uma tese de Alberto Magno e com um exemplo de Guilherme de Auxerre, Tomás de Aquino acaba por produzir uma verdadeira revolução dentro da tradição da natureza curva. O termo não é excessivo: é a concepção da natureza curva, ela mesma, que está a ser modificada nos seus alicerces básicos. De facto, Tomás defende o encurvamento da natureza, mas afirma, ao mesmo tempo, que a existência de tal encurvamento não implica um amor de si acima do amor de Deus. Em que sentido? No sentido em que o encurvamento da natureza não significa a vinculação a si enquanto natureza *individual*, mas sim enquanto natureza *comum*. Tomás sustenta esta tese a partir das duas aplicabilidades acima estudadas: (i) por um lado, o desejo – que é alegadamente desejo do indivíduo – de conservação da sua espécie acima da conservação própria; (ii) por outro lado – e alegadamente por inerência – a inclinação do Humano para o bem infinito (em si), mais do que para o bem (criado) de si. Assim se completa a resposta à objecção acima citada: deve-se dizer que a natureza reflecte sobre si mesma não apenas em relação àquilo que lhe é particular, mas muito mais em relação ao que lhe é comum: de facto, cada um se inclina não apenas para si enquanto indivíduo, mas também para a conservação da sua espécie. E cada um tem muito mais uma inclinação natural para aquilo que é o bem universal em absoluto»³⁵.

³⁵*Ibi*, ad. 3: «dicendum quod natura reflectitur in seipsam non solum quantum





Antes de concluir a exposição relativa à escola dominicana, importa realçar um ponto consensual a Alberto Magno e a Tomás de Aquino. Não obstante as marcadas diferenças que se viu existir entre eles, nem um nem outro abdicam da tese de que a curvatura da natureza no seu sentido tradicional³⁶ é resultado da queda. Esta é, de facto, uma marca da escola dominicana, no que à questão da natureza curva diz respeito: o primordial interesse do indivíduo pelas melhores possibilidades de si é considerado, pelos autores dominicanos, como o *estado actual* da natureza, e não como uma marca constitutiva. Quer dizer, a natureza original (não decaída) era recta. Não era constitutivamente marcada pelo fenómeno do centramento em si. Neste particular, Alberto Magno e Tomás de Aquino (representantes paradigmáticos da escola dominicana) seguem a descrição agustiniana da curvatura. Por isso, a revolução dentro da tradição ainda pode contar com novos capítulos. A escola franciscana tem uma palavra fundamental a dar.

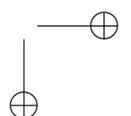
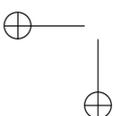
5. Escola franciscana – a *Summa Halesiana* e Duns Escoto

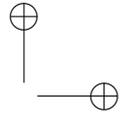
O contributo da escola franciscana para a tradição da natureza curva deixa-se estudar a partir de dois exemplos paradigmáticos, a saber: a *Summa Halesiana* e João Duns Escoto³⁷.

ad id quod est ei singulare, sed multo magis quantum ad commune: inclinatur enim unumquodque ad conservandum non solum suum individuum, sed etiam suam speciem. Et multo magis habet naturalem inclinationem unumquodque in id quod est bonum universal simpliciter».

³⁶Isto é, da curvatura enquanto inclinação do indivíduo para o indivíduo antes de tudo o mais.

³⁷Não se estranhe a omissão de um autor de peso como Boaventura. Na verdade, aquele autor recusou a tese da natureza curva. E, apesar de a sua solução



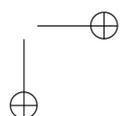
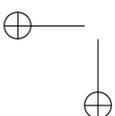


Tal como afirma Thomas Osborne³⁸, a *Summa Halesiana* foi completada por discípulos de Alexandre de Hales – um dos principais mestres de Paris, que assumiu entretanto o hábito franciscano e, assim, se tornou um dos principais representantes da ordem a leccionar naquela importante universidade. À semelhança de Alberto Magno, a concepção da natureza curva produzida na *Summa* parte da associação entre natureza e concupiscência. Mas as suas conclusões estão nos antípodas da posição de Alberto. Desde logo, porque a noção de concupiscência é identificada, não já com o amor dos bens criados, mas sim com o *interesse por si enquanto tal*. Isto é, quando a *Summa* se refere ao amor natural como um amor de concupiscência está a afirmar que o amor natural é um amor *por si* – e nada mais do que *por si*. Embora não figure nesta obra um confronto directo com a ética aristotélica, esta tese permite perceber quão abstrusa seria, para os autores da *Summa*, a possibilidade de um amor natural pelo bem comum acima do amor por si. Repita-se: este amor é um amor de concupiscência, e o amor de concupiscência é identificado com o amor por si.

Mas as diferenças relativamente à concepção de Alberto Magno não se ficam por aqui. Longe disso. A diferença crucial é outra: enquanto Alberto associa a concupiscência ao amor natural, a *Summa Halesiana* não só associa estas noções como as *identifica*. Assim mesmo: o amor natural é *identificado* com a concupiscência. Ora, basta recordar que a concupiscência é a marca da natureza curva para se concluir, com a *Summa*, que a curvatura natural não é um *estado* da natureza, mas sim uma *marca constitutiva*. Este é *um dos maiores pontos de viragem* dentro da tradição da natureza curva. Agostinho, Bernardo, Filipe o Chanceler e a escola dominicana descrevem a curvatura como efeito da queda, de tal modo que ela não é o constitutivo da natureza. Mas a escola franciscana,

ser relevante, optou-se por manter o critério e estudar apenas os pensadores que se inscrevem na tradição que está a ser apresentada.

³⁸Cfr. OSBORNE, T., *op. cit.*, p. 45.

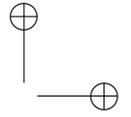
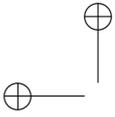


aqui representada pela *Summa Halesiana*, sustenta a tese contrária: a natureza, *precisamente enquanto natureza*, reflecte *necessariamente* sobre si. É *constitutivamente* curva. Nesta perspectiva, o amor natural é, *essencialmente*, um amor por si, e nada mais do que *por si*.

Se a *Summa* alude em textos dispersos a esta viragem decisiva, o *corpus scoticum* sistematiza-a com formulações exactas e inequívocas. Segundo Duns Escoto, o desejo de seguir as melhores possibilidades de si é um desejo marcado pela *necessidade*: «É manifesto que é marcado pela necessidade, porque a natureza não pode permanecer natureza senão enquanto inclinada para a sua perfeição, pois se lhe tiras essa inclinação, tiras-lhe a natureza»³⁹. Toda a natureza tem um olhar preso às possibilidades de si – este facto, só por si, inscreve Escoto na rejeição de que o ser humano seja um puro espectador, ou alguém que contempla o alegado “espectáculo” da sua vida. Mas as formulações de Escoto são exactas, também, quando se trata de vincar que o olhar não é apenas um olhar preso às possibilidades de si, assim sem mais. Não. É um olhar necessariamente voltado para as *melhores* possibilidades de si. Trata-se de um desejo de felicidade pessoal, acima de tudo o mais: «Que deseja na máxima medida [aquilo que é curvo], é provado pelo facto de que a inclinação máxima da natureza visa a perfeição máxima. [...] Ora, uma vez que a perfeição máxima da vontade é a felicidade, segue-se que a vontade enquanto natureza deseja-a acima de tudo»⁴⁰. O que aqui se acha em causa é, em certa medida, aquilo que se classificou como a terceira vertente da curvatura para Agostinho, ou seja: o fenómeno do centramento

³⁹ESCOTO, D., *Ord.* IV, d. 49, q. 10, n.º 447 (ed. Wadding): «Quod de necessitate, patet, quia natura non potest remanere natura, quin inclinetur ad suam perfectionem, quia si tollas illam inclinationem, tollis naturam». As traduções das passagens de Escoto são todas da minha autoria.

⁴⁰*Ibi*, n.ºs 448: Quod summe appetat, proba, quia summa inclinatio naturae est ad summam perfectionem: [...] sed summa perfectio voluntatis est beatitudo; ergo, etc.



em si. No entanto, este fenómeno é de tal modo reformulado por Escoto que coloca este pensador no extremo radical oposto ao de Tomás de Aquino. Segundo Escoto, *o fenómeno do centramento em si é a própria tendência passiva da natureza enquanto tal*. Quer dizer, tal fenómeno já não decorre, como em Agostinho, das duas primeiras vertentes da curvatura estudadas no primeiro capítulo. Ou seja, não está associado a uma perda do estado recto da alma e do corpo. Antes é a *essência mesma* da natureza. Trata-se da sua razão própria e constitutiva. Contrariamente a Tomás de Aquino, Duns Escoto defende, portanto, que o *constitutivo* da natureza é o desejo de *perfeição própria enquanto natureza individual*.

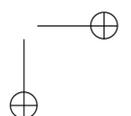
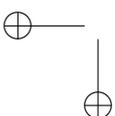
Numa tentativa de firmar a sua tese na tradição, Escoto recorre à terminologia de Anselmo de Cantuária. Anselmo descreve o Homem como um ser constitutivamente marcado por aquilo que chama «*affectio commodi*». Tal afecção assenta as suas bases na experiência de que «*todos desejam certamente o bem de si*»⁴¹, e de que, por natureza, «*nada se quer além daquilo que se julga de algum modo vantajoso para si*»⁴². Daí que Anselmo considere que «*pela afecção que inclina a querer o vantajoso, o Homem deseja sempre a felicidade e ser feliz*»⁴³. Segundo a interpretação que Escoto faz de Anselmo⁴⁴, esta é a única inclinação natural: a natureza é essencialmente uma tendência para o *mais vantajoso* tendo em vista o preenchimento de si.

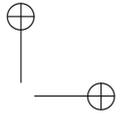
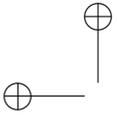
⁴¹ANSELMO, *De casu diaboli*, XII: «*Omnes quippe volunt bene sibi esse*» Itálico meu. Cfr., ainda, *Idem, De concordia præsscientiæ et prædestinationis nec non gratiæ dei cum libero arbitrio*, q. 3, XI.

⁴²*Idem, De casu diaboli*, XII: «*nullus vult, nisi quod aliquo modo putat sibi commodum*». Itálico meu.

⁴³*Idem, De concordia præsscientiæ et prædestinationis nec non gratiæ dei cum libero arbitrio* q. 3, XI: «*Per affectionem quidem quæ est ad volendum commoditatem, semper vult homo beatitudinem et beatus esse*».

⁴⁴Que não é, de modo algum, pacífica. A este propósito, cfr. KING, P., «*Scotus's Rejection of Anselm: The Two-Wills Theory*», in http://individual.utoronto.ca/pking/articles/Scotus_on_Anselm.pdf (consultado a 9 de Janeiro de 2013).

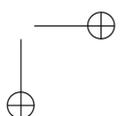
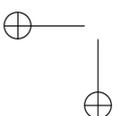


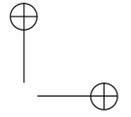


Posto isto, fica ainda mais claro que, no que respeita à concepção da natureza curva, Duns Escoto tem a posição exactamente contrária à de Tomás de Aquino. E se a posição de Tomás é revolucionária, a de Escoto ainda mais revolucionária é. As duas posições como que configuram os *extremos radicais* da tradição da curvatura. Num extremo, a natureza é curva porque se identifica com uma tendência passiva *para o bem comum* acima do bem particular – eis a posição de Tomás. No outro extremo, a natureza é curva porque se identifica com a tendência passiva *para o bem particular* acima do bem comum – eis a posição de Duns Escoto. Estas posições são de tal modo opostas que um confronto entre elas pode ajudar a captar aspectos que ainda permaneçam na obscuridade – e, assim, encaminhar para uma conclusão. Tendo em vista a consecução deste fito, tomar-se-á como fio condutor a distinção vinte e sete do terceiro livro da *Ordinatio*, sem todavia se esquecer as objecções que surjam da parte de Tomás de Aquino.

Leia-se, em primeiro lugar, o modo como Duns Escoto resume a exposição de Tomás: «a parte ama mais a existência do todo do que a sua própria existência. [...] pois a mão expõe-se mais em vista da conservação da cabeça do que em vista de si ou de qualquer outro membro, de tal modo que ama mais a conservação da cabeça do que qualquer outra parte – e até mesmo mais do que a sua própria conservação. Pois a conservação da cabeça é a conservação de todos os membros, no que diz respeito ao desempenho da vida e das influências vitais»⁴⁵. Também não é esquecido aquilo que se designou como a aplicabilidade tomista da tese geral ao caso concreto do humano: «A partir daqui, vai-se mais longe: uma vez que toda a criatura é participação da bondade divina, amará mais o

⁴⁵ESCOTO, D., *Ordinatio* III, d. 27, q. un, n.º 31-2 (ed. Wadding): «pars magis diligit *esse* totius quam esse sui ipsius. [...] magis exponit se manus ad salvandum caput, quam se, vel aliud membrum, tanquam magis appetens salutem capitis quam aliorum, et in hoc magis quam sui ipsius, quia salus capitis est salus omnium membrorum, quantum ad operationem vitæ et influentias vitales».





bem de Deus do que o seu próprio bem. E, por conseguinte, a natureza racional poderá, a partir da sua própria natureza, amar mais o bem divino do que qualquer outro bem».⁴⁶

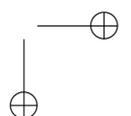
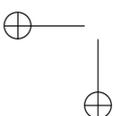
Como se indicou em momento oportuno, o exemplo clássico da mão parece ser uma teorização em detrimento da experiência interna dos indivíduos. Mas, segundo Escoto e contrariamente a Tomás, o exemplo forjado por Guilherme de Auxerre não prova nada de contra-intuitivo. Prova tão-só que «*o todo ama mais o bem de si, ou [ama mais] a parte mais importante do que a menos importante para o todo*»⁴⁷. Neste sentido, o sacrifício da mão não será um *auto-sacrifício* – mas sim *acção de outro*. Não decorre de um amor daquela parte pelo todo que é o corpo, mas do amor que têm por si o próprio todo enquanto tal ou uma qualquer parte mais importante para a conservação do todo (por exemplo, a cabeça). Sempre segundo Escoto, este facto é particularmente flagrante no caso do ser humano: «é o Homem no seu todo que, considerando as partes, valoriza mais umas do que outras tendo em vista a sua própria conservação».⁴⁸ Para a mão ser sacrificada, é portanto necessário que se exerça sobre ela uma acção *violenta*. Justamente «porque a mão não se dispõe por seu desejo em prol de todo o corpo. Mas *o homem*, considerando aquelas partes – uma como mais importante, outra como menos importante – expõe a menos importante (que pode perder-se sem perigo para o todo), *para salvar quer o todo quer alguma parte importante* (que não pode perder-se sem perigo para o todo)»⁴⁹. A conclusão de Escoto não se faz esperar: «a

⁴⁶*Ibidem*: «Ex hoc ultra, cum quælibet creatura sit participatio bonitatis divinæ, magis appetit esse boni Dei quam sui ipsius, et per consequens natura rationalis poterit ex naturalibus magis diligere bonum divinum quam aliud quodcumque».

⁴⁷*Ibidem*: «*totum diligit magis bonum sui ipsius, vel partis principalioris quam minus principais totius*». Itálico meu.

⁴⁸Cfr. *ibi*, n.º 36.

⁴⁹*Ibidem*: «porque a mão [continua] *ex suo appetitu* exponit se pro toto corpore, sed *homo* habens illas partes unam tanquam principalem, et aliam tan-



parte, deixada a si mesma e considerada segundo a sua inclinação, *nunca se dispõe a não existir em prol de outro*».⁵⁰

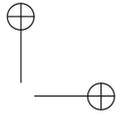
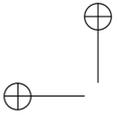
Importa dar agora a palavra a Tomás de Aquino. Porque não é nada claro que se possa estabelecer uma distinção tão vincada entre o bem do indivíduo e o bem do todo. Esta distinção parece embater contra os pilares da noção de participação, que atravessa todos os autores medievais desde Agostinho até Tomás de Aquino (pelo menos). Na verdade, segundo aquela noção, a mão sacrificar-se-á porque, ao garantir o bem do todo que é o corpo, está de certa forma a garantir o seu próprio bem. O mesmo se aplica à relação entre indivíduo e espécie: aquele sacrifica-se a si mesmo porque, ao fazê-lo, está de certo modo a preservar-se a si próprio. Se se quiser adoptar a terminologia escolástica, dir-se-á que o bem da mão e do indivíduo são bens «secundum quid». Os quais participam do bem «simpliciter» que é o todo e a espécie, respectivamente. Segundo Tomás, não faz portanto sentido estabelecer-se uma distinção entre os bens particulares e a sua *categoria* de bens enquanto tal.

A primeira pergunta que Duns Escoto poderia fazer a Tomás de Aquino é esta: em derradeira análise, o amor da parte pelo todo é um amor pelo todo *enquanto todo*? Ou é antes um amor pelo todo enquanto *categoria* de que a parte é parte? Por outras palavras: a parte ama o todo pelo todo ou ama-o por ser bem da parte? Se o ama por ser bem da parte, então o amor da parte pelo todo é um amor *derivado*: decorre de o seu bem ser «secundum quid». E nada mais. Tratar-se-á, pois, de uma mera desformalização da «*affectio commodi*» anselmiana: um olhar preso à melhor possibilidade que de cada vez se apresenta para o bem do indivíduo *enquanto indivíduo*.

Mas mais. Duns Escoto até poderia aceitar a aplicabilidade do

quam minus principalem, exponit minus principalem quam potest amittere sine periculo totius, *ad salvandum totum, et aliquam partem principalem*, quam non potest perdere sine periculo totius». Itálico meu.

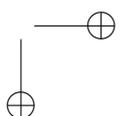
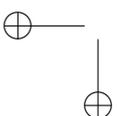
⁵⁰*Ibi*, n.º 37: «*pars sibi dimissa et considerata secundum inclinationem suam, nunquam exponit se ad non esse pro alio*» Itálico meu.

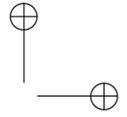
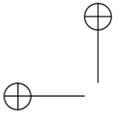


símile ao caso do bem comum. O que não aceita, de modo nenhum, é a continuidade entre esta e a aplicabilidade ao caso concreto do ser humano. À primeira vista, Escoto limita-se a seguir a posição do próprio mestre de Tomás de Aquino, quando este afirma que, embora o amor pela comunidade seja natural, daí não se segue um amor natural por Deus acima de si. Mas, na verdade, vai mais longe do que Alberto Magno, porque não responde a partir da via *ad hoc*. Escoto começa por negar o símile entre “mão-todo” e “Homem-bem em si”: de modo radicalmente distinto ao que acontece com a mão, *o Homem não é nem pode ser visto como uma parte do bem em si*. E a sua recusa é ainda mais clara quando se trata de desformalizar a noção de bem em si como Tomás o faz, isto é: aplicando tal noção a Deus. É certo que Escoto comunga com Tomás na tese de que o bem de si é «secundum quid». Todavia, não aceita que daí se possa inferir que o Homem seja uma parte naturalmente inclinada para o todo que, alegadamente, Deus é. Apenas se pode inferir que o bem do ser humano é bem por *participação* no bem em si, no sentido augustiniano deste conceito. É por isso que, após recusar liminarmente que o Homem seja uma parte de Deus, Escoto acrescenta: «embora seja um ‘algo’ de Deus, enquanto efeito, ou enquanto participa dele».⁵¹ Neste mesmo sentido, «o símile peca porque, ainda que fosse verdade o que diz respeito às partes (que são realmente algo do todo, e salvando o todo salvam-se a elas mesmas, enquanto partes do todo que são) *a criatura não é algo de Deus deste modo, assim como que parcialmente*».⁵² Se não se está em erro, garantir a validade do símile equivale, para Escoto, a inaugurar uma espécie de panteísmo. O máximo que se poderá dizer sem cair neste absurdo é que o símile deixa entrever que «Deus

⁵¹*Ibidem*: «licet sit aliquid Deo, ut effectus, vel participans ipsum».

⁵²*Ibidem*: «*peccat similitudo, quia etsi verum esset, quod accipitur de partibus istis, istæ sunt aliquid totius realiter, et in salvando totum salvant se ipsas, in quantum habent esse in toto; non sic autem creatura est aliquid Dei, quasi partialiter*» Itálico meu.





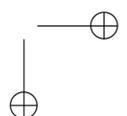
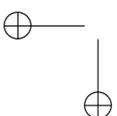
ama mais o bem do universo do que o bem de uma parte, ou [ama mais] uma parte importante do que outra menos importante».⁵³

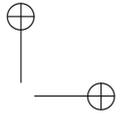
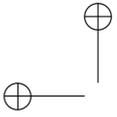
Feito este breve confronto entre os maiores representantes das escolas dominicana e franciscana, exige-se uma conclusão. No extremo oposto a Tomás de Aquino, Duns Escoto quis garantir que a tese da natureza curva significa uma reflexão do indivíduo sobre si mesmo enquanto indivíduo. Nesta perspectiva, qualquer eventual possibilidade de contrariar o fenómeno do centramento em si terá de partir de outro domínio que não a natureza. Dizer que a desvinculação pode partir da natureza será, então, uma contradição nos próprios termos. Porque, contrariamente a Tomás de Aquino, a natureza é tomada por Escoto como sendo a própria vinculação a si.

Mesmo assim, Escoto concebe uma possibilidade de desvinculação. Não sendo aqui o lugar para estudar esta tese, importa contudo referir que ela passa por uma concepção antropológica libertária, segundo a qual o Homem é capaz de transcender a sua tendência natural; e, mediante a sua vontade livre, visar o bem em si – independentemente de este convergir ou divergir do bem de si.

Se, por outro lado, se estranhar a maior insistência na resposta de Escoto do que na eventual reacção tomista, saiba-se que ela é voluntária. É que, se não se está em erro, a ulterior tradição da natureza curva seguiu, fundamentalmente, a tese da escola franciscana. Com efeito, a descrição da tendência natural como intrínseca inclinação para o bem do indivíduo é incorporada em autores tão relevantes como Lutero. Certamente que Lutero recusa a versão libertária sugerida por Escoto, podendo-se mesmo dizer que, neste particular, está no extremo oposto – pois defende o servo-arbítrio. Mas se, por isso, não partilha da possibilidade de desvinculação avançada por Escoto, a verdade é que a sua perspectiva do «*homo*

⁵³*Ibidem*: «Deus magis diligit bene esse universi, quam bene esse unius, vel bene esse partis principalis quam alterius minus principalis».





incurvatus in se» é um claro seguimento da concepção franciscana da natureza curva.

Mas este já é motivo para outra exposição.⁵⁴

⁵⁴Para um desenvolvimento da tradição de curvatura desde Lutero até à actualidade, cfr. JENSON, M., *The Gravity of Sin – Augustine, Luther and Barth on ‘Homo incurvatus in se’*, T&T Clark, Londres, 2006, pp. 47-191.

