

---

# Lutero e a crítica teológica à definição filosófica tradicional do homem: Uma leitura das três primeiras teses da *Disputatio de Homine* (1536)

Luther and the theological criticism to the traditional philosophical definition of man: A reading of the three first theses of the *Disputatio de Homine* (1536)

Marcos Aurélio Fernandes\*

**Resumo:** Este artigo pretende expor e comentar a crítica teológica à definição filosófica do homem nas três primeiras teses da *Disputatio de homine* (1536). De início, apresenta a proveniência histórica da definição do homem como “animal racional”. Depois, indica a sua assunção na tradição teológica cristã. Em terceiro lugar, aponta que esta definição estava também subjacente à concepção a respeito do homem no Renascimento. Em seguida se expõem e se comentam as três primeiras teses da *Disputatio*. A tese 1 apresenta o modo como a filosofia define o homem. Ao seu fundo está o horizonte da “Árvore de Porfírio” e o problema da pluralidade das formas. A tese 2 alude, negativamente, à questão da animalidade do homem. A tese 3 ressalta a sua mortalidade e toca a questão da imortalidade da alma.

**Palavras-chave:** Lutero, Aristóteles, homem, animalidade, imortalidade da alma.

**Abstract:** This article aims to expose and comment the theological critique of Luther of the philosophical definition of man in the first three theses of *Disputatio de homine* (1536). At the outset, it presents the historical provenance of the definition of man as a "rational animal". Then indicates its assumption in the Christian theological tradition. Third, it points out that this definition was also subjacent to the conception of man in the Renaissance. Posteriorly, it exposes and comments the first three theses of the *Disputatio*. Thesis 1 presents the way in which philosophy defines man. At its bottom is the horizon of the "Porphyry Tree" and the problem of the plurality of forms. Thesis 2 refers negatively to the question of man's animality. Thesis 3 emphasizes its mortality and touches the question of the immortality of the soul.

**Key words:** Luther, Aristotle, man, animality, immortality of the soul.

---

\*Doutor em Filosofia. Professor do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília. E-mail: maffernandes69@gmail.com.

O escopo deste estudo é apresentar a crítica de Lutero à definição filosófica tradicional do homem na sua *Disputatio de Homine*, de 1536<sup>1</sup>. Esta *disputatio* compõe-se de 40 teses. Da primeira à décima nona tese apresenta-se uma discussão com a compreensão filosófica do homem. Da vigésima à quadragésima, expõe-se a compreensão teológica do homem. Entre a compreensão filosófica e a teológica há uma contraposição irreduzível. As teses, de fato, se fundam sobre a contraposição sem compromissos entre a razão humana fundada sobre si mesma e a fé despertada pela palavra da Sagrada Escritura. Emerge, ali, uma diferença inconciliável entre a definição do homem dada no âmbito da filosofia e aquela dada no âmbito da teologia. Entretanto, o escopo deste trabalho não é discutir todo o texto da “*disputatio de homine*”. Aqui vamos dar apenas um primeiro passo na direção desta discussão. Vamos tratar apenas das três primeiras teses, em que Lutero põe e expõe, de maneira crítica, partindo da teolo-

gia, a definição filosófica tradicional do homem.

## 1. A definição de homem na tradição filosófica do ocidente

A primeira tese diz: “*Philosophia, sapientia humana, definit hominem esse animal rationale, sensitivum, corporeum*” (A filosofia, sapiência humana, define ser o homem animal racional, sensitivo, corpóreo). Assim é posta por Lutero a definição filosófica tradicional do homem. Conhecemo-la, porém, de modo mais abreviado: “*homo est animal rationale*” (homem é animal racional). A união do gênero próximo “*animal*” e da diferença específica “*rationale*” na definição do homem está plena de implicações lógicas, ontológicas e psicológicas, de modo que se torna foco da compreensão da realidade, das realizações e do real como um todo<sup>2</sup>. Antes de procurarmos entender o modo como Lutero põe e expõe a definição de homem, vamos fazer um passo para trás na sua história. Esta fórmula antropológica é car-

<sup>1</sup> Cf. D. Martins Luther Werke: *kritische Gesamtausgabe* 39. Band – *Erste Abteilung*. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1926, p. 175-177.

<sup>2</sup> Cf. Ebeling, Gerhard. *Lutherstudien Band II. Disputatio de Homine (Zweiter Teil: Die Philosophische Definition des Menschen – Kommentar zu These 1-19)*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1982, p. 2. Este estudo será a base de nossa exposição das três primeiras teses da “*Disputatio de Homine*” de Lutero.

deal na escolástica medieval. Sua envergadura histórica parte da filosofia grega e chega até os nossos dias. Antes de expormos o pensar de Lutero a seu respeito, tentemos tornar presente a significância histórica desta definição filosófica tradicional do homem no pensamento ocidental.

A origem da fórmula “*animal rationale*” está na expressão grega: ζῷον λόγον ἔχον (*zoon logon echon*). A definição tradicional, que se tornou um fio condutor decisivo para a compreensão do ser do homem no ocidente, se apoia sobre uma determinada posição da mirada da consideração do pensamento e uma determinada perspectiva a respeito desse mesmo ser. No modo como ela é de costume assumida, no entanto, permanece inquestionada no tocante ao seu sentido e no tocante aos seus motivos originários. Ela se apresenta, usualmente, desarraigada do chão de sua origem<sup>3</sup>.

Este chão encontra-se na filosofia grega. Uma indicação decisiva nos vem de Aristóteles, mais precisamente da sua *Ética a Nicômaco*

(cf. I, 7, 1098 a 3 s). Em jogo está a investigação a respeito do mais alto bem entre os bens alcançáveis através da ação, a saber, a εὐδαιμονία (*eudaimonía*), a felicidade. Esta, enquanto estado de plenitude de realização do ser do homem, é o fim de todas as ações humanas. A felicidade é o bem mais perfeito; é aquilo que o homem, em última instância, busca por si mesmo: é escolhida por si mesma e não em vista de outra coisa. Ela é um bem autossuficiente. É mais do que um bem funcional, isto é, limitado por um préstimo e uma serventia. Por ser o bem mais perfeito e por ser autossuficiente, a felicidade é o sumo bem do homem. É o penhor pelo qual se empenham todas as ações humanas. É o que consuma, preenche, dá plenitude à ação. O bem de um ente acontece à medida que ele corresponde ao conceito de sua essência. Isto é: quando este ente realiza a sua obra mais própria a partir de sua atividade. Mas, qual é a obra (ἔργον- *érgon*) e a atividade (πράξις- *práxis*) própria do homem? O viver (ζῆν *zên*) não é a obra própria do homem, com

<sup>3</sup> Cf. Heidegger, Martin. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* – Gesamtausgabe Band 63. Tübingen: Vittorio Klostermann, 1995, p. 26.

efeito, ele tem em comum o viver com as plantas. Também a vida dos sentidos (ζωή αἰσθητική- *zoé aisthētiké*) não é a realização própria do homem, com efeito, ele tem em comum essa vida sensitiva com o cavalo, com o boi, ou com qualquer outro animal. Resta, portanto, a vida que se caracteriza como πρακτική τις τοῦ λόγον ἔχοντος (*praktiké tis toû lógon échontos*), isto é, certa vida concernente à práxis, à ação, que tem por característica ater-se ao “lógos”.

É neste contexto que surge o que se tomou, no ocidente, por definição do homem. O ἄνθρωπος (*ánthropos*: homem) é o ζῷον (*zôon*: vivente, animal) ao qual se atribui o viver na πράξις (*práxis*: ação) se atendo ao λόγος (*lógos*). As três determinações conjugadas constituem a essência do homem: ζωή/πρακτική/ τοῦ λόγον ἔχοντος (*zoè / praktikè / toû lógon échontos*). O homem é o vivente que, segundo o seu modo de ser, tem a possibilidade de agir. Para ele, ser é viver, e viver é agir. A sua não é mera vida, ζωή (*zoé*), mas sim βίος (*bíos*), vida, no sentido de

“existência”, isto é, de ação<sup>4</sup>. A ação não é, aqui, mera atividade. Mas é o empenho do cuidado com as coisas, com o humano mesmo, com tudo o que é, enfim, com o Todo. Esta é a vida que é própria do homem. A questão que surge, então, é: qual é o máximo βίος (*bíos*), quer dizer, a suprema possibilidade existencial do cuidado, o modo de ser, no qual o homem satisfaz ao seu poder-ser próprio em máxima medida, aquele em que o homem propriamente é? Há o comportamento prático que é dirigido para a realização de algo pertencente à vida em comunidade, ao βίος πολιτικός (*bíos politikós*)<sup>5</sup>. Este, no entanto, se dá no momento prático, o καιρός (*kairós*: momento oportuno), e visa uma obra, uma realização momentânea, algo determinado temporalmente, algo historicamente delimitado, e, enquanto tal, está orientado para um ser, que, para os gregos, não é propriamente ser, não é o ser autêntico: o temporal, o que está submetido ao movimento (em sentido amplo), isto é, à mudança.

O propriamente ser, para os gre-

<sup>4</sup>A palavra “existência” tem, aqui, o sentido restrito ao modo de ser humano, enquanto um ente determinado pela liberdade e pelo referimento de ser ao ser do ente como um todo (insistência na verdade do ser).

<sup>5</sup>Cf. Ética a Nicômaco I, 5, 1095 b 18.

gos, com efeito, é o que é sempre, o que permanece, o que se dá em presença estável, constante. Por isso, o modo de ser mais elevado, a possibilidade existencial suma, se dará com a orientação do comportamento humano para o ἀεὶ ὄν (*aei on*), o que está sendo sempre. Isto que está sendo sempre, não é algo que o homem possa ter em mãos, mas sim algo que o homem pode ter em vista, no sentido do considerar e do investigar, a saber, no sentido do θεωρεῖν (*theoreîn*), da indagação e perscrutação pura do ser como tal, que não objetiva resultados práticos, mas que tem como escopo a verdade pela verdade, isto é, o desvelamento pelo desvelamento. Nisso, o homem obtém a máxima proximidade possível ao que maximamente é, embora o homem só consiga manter-se nesta realização por determinado tempo, tendo que retornar sempre de novo aos apertos, às premências da ação, quer dizer, do cuidado, na vida em comunidade<sup>6</sup>.

Entretanto, o que significa o λόγος (*lógos*) neste contexto? Certa-

mente, não significa o mesmo que “*ratio*”, razão. Significa, antes, fala, no sentido do discurso, da conversa<sup>7</sup>. O λόγος (*lógos*) é, aqui, mais do que φωνή (*voz*). É o falar no sentido do falar uns com os outros em comunidade, no mundo compartilhado da convivência, na ação, isto é, nas ocupações e preocupações do cuidado cotidiano. Isso implica um falar do homem a respeito do mundo em que ele é, vive, existe (no sentido do agir, do cuidar). O mundo é tido pelo homem como aquilo de que ele fala na comunicação com os outros, na conversa. O λόγος (*lógos*) é tanto o falar como o falado. Ele tem a função de ἀποφαίνεσθαι (*apophainesthai*): deixar e fazer ver aquilo de que fala para quem se fala. No discurso, aquilo de que se fala, aquilo a partir de que se discorre, há de se tornar manifesto e acessível para os outros<sup>8</sup>. O discurso deve ter a função de δηλοῦν (*deloûn*), isto é, de trazer uma coisa que está em questão para o seu mostrar-se no falar, que é, ao mesmo tempo, um falar sobre algo, um falar uns com os outros e

<sup>6</sup>Cf. Ética a Nicômaco X, 8, 1178 b 3 s; 1178 b 28 ss. Também: Heidegger, Martin. *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* – Gesamtausgabe Band 22. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993, p. GA 22, p. 312-313.

<sup>7</sup> Cf. Heidegger, Martin. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* – Gesamtausgabe Band 63. Tübingen: Vittorio Klostermann, 1995, p. 21.

<sup>8</sup> Cf. Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1986, p. 32-33.

um falar no sentido de pronunciar-se de quem fala. É trazer isso que se fala à sua datidade, de modo que se possa experimentar como a coisa é<sup>9</sup>. O λόγος (*lógos*), assim, está em função do ἀληθεύειν (*aletheúein*): do desvelamento do ente no seu ser.

A tradução de ζῶον λόγον ἔχον (*zôon lógon échon*) não é uma mera transposição de uma língua para outra. É o salto de um horizonte de experiência histórica para outro. Nele, perde-se o chão do ἀληθεύειν (*aletheúein*), da experiência da verdade enquanto desvelamento. A “*veritas*” romana é uma experiência diversa da ἀλήθεια (*alétheia*) grega. Esta palavra decisiva para se acessar a humanidade histórica grega, ἀλήθεια (*alétheia*), foi traduzida por “*veritas*” em latim.

Os latinos traduziram-na por *veritas*, uma experiência comunitária totalmente diversa, que veio dar nas línguas neolatinas as formas de *verdade*, *verità*, *vérité*, *verdad*, etc. É toda uma outra palavra, com toda uma outra experiência comunitária de mundo, de universo e realidade. O eixo de concentração e recolhimento do processo histórico

se desloca dos espetáculos dados nas realizações pela retirada de retração da realidade para os ordenamentos imperiais e as decisões curiais impostos por um parâmetro de rendimento e disposição. Começa a rolar história abaixo a avalanche da funcionalidade, que vai aumentando por todos os lados a voracidade de sua força de redução e estreitamento<sup>10</sup>.

O “*homo*”, enquanto “*animal rationale*”, da humanidade histórica romana, é o “*homo loquax*” (eloquente) e, ao mesmo tempo, o “*homo faber*” (fazedor): o homem marcado pelo pragmatismo na vida, pelo utilitarismo na política, pelo realismo na arte. A compreensão romana da verdade (*veritas*) traz consigo uma perspectiva como que jurídica. A “*veritas*” (verdade) é uma espécie de justiça (*iustitia*): é a “*aequitas*” (equidade) enquanto “*rectitudo*” (retidão) da “*recta ratio*” (da reta razão). Junto com a tradução de ἀλήθεια (*alétheia*) por “*veritas*”, se deu a tradução de λόγος (*lógos*) por “*ratio*”. Também aqui a tradução se deu deixando para trás o solo da expe-

<sup>9</sup> Cf. Heidegger, Martin. *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* – Gesamtausgabe Band 18. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002, p. 19-20.

<sup>10</sup> Leão, Emmanuel Carneiro. *Filosofia Grega: uma introdução*. Teresópolis-RJ: Daimon, 2010, p. 243-244.

riência grega da linguagem e do pensamento. No contexto da própria língua latina, “ratio” remete ao verbo “reor”: tomar algo por algo, supor, asserir, julgar, contar com algo. Daí: comparar, avaliar, ponderar, calcular. Tudo isso supõe, pois, a dimensão *operativa* de um pensamento *calculador, funcional, no exercício do poder*. A “ratio”, razão, é o pensamento que discorre, isto é, que corre de referência em referência, de algo para algo; é o pensamento discursivo que *presta contas* do ente e de suas conjunturas: dos casos, das ocorrências, dos estados-de-coisa, em que a realidade se efetiva. “*Rationem reddere*” é, justamente, dar razão de alguma coisa, ou seja, prestar contas e *justificar, fundamentar*, enfim. É com base nesta “ratio” que o ocidente elegerá, na técnica, a verdade do fazer; na ciência, a verdade do conhecer; e no cristianismo, a verdade do crer.

A romanidade constitui o horizonte do humanismo ocidental-europeu. Nela, a autocompreensão do homem se transforma: o ζῷον λόγον ἔχον (*zôon lógon échon*) – o vivente que é constituído pelo seu relacionamento com o λόγος (*lógos*), da tradição grega, se torna o

“*animal rationale*”: o vivente que discursa, raciocina, calcula. *É pela mediação do romano, que o grego irá ser recebido, quer dizer, compreendido e interpretado, na Europa, que terá no elemento romano um de seus componentes essenciais*. Isto vale tanto para a época do *humanismo medieval*, latino ou bizantino, que assimilará também a determinação bíblica do homem como ser criado “à imagem e semelhança de Deus” (cfr. Gn. 1, 27) e como “filho de Deus” (cfr. 1 Jo 3, 2); como para a época do *humanismo moderno*, que irá compreender o ser do homem como “*subjectum*”, como sujeito, isto é, como fundamento e sustentáculo da totalidade do real, interpretado como *obiectum*; sujeito, que, como agente, impele todas as coisas para uma produção incessante, segundo os cálculos da ciência e da técnica, decretando, assim, o poder planetário do “*homo faber*”.

## 2. A assunção da definição filosófica do homem no horizonte da compreensão teológica

A definição do ζῷον λόγον ἔχον (*zôon lógon échon*), interpretada no horizonte da experiência romana do “*animal rationale*”, foi absor-



vida, na história do cristianismo, pela concepção bíblica do homem que emerge no livro do Gênesis (1, 26), que assim diz:

Καὶ εἶπεν ὁ θεός. Ποιήσομεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ ὁμοιωσιν.

(E disse Deus: “façamos o homem à nossa imagem e semelhança”)<sup>11</sup>. Trata-se do homem como εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ (*eikòn kai dóxa theoû*): imagem e glória de Deus (1 Cor 11, 7); ou melhor: do homem que foi predestinado para ser conforme à imagem do Filho de Deus: συμμόρφους τῆς εικόνας τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ (*symmórfous tes eikónos tou huiou autoû*) (Rm 8, 29).

Agostinho, num de seus comentários ao livro do Gênesis, observa que a Escritura diz que o homem foi criado no mesmo dia que os demais animais, admitindo certa conjunção do homem com os demais animais da terra. Entretanto, ressalta que “*propter excellentiam rationis*” (por causa da excelência da razão) “*secundum quam ad ima-*

*ginem Dei et similitudinem efficitur homo*” (segundo a qual o homem foi feito à imagem e semelhança de Deus), há uma separação dele em relação aos demais animais<sup>12</sup>.

Tomás de Aquino também realiza esta subsunção do “*animal rationale*” na sua explicitação sobre a concepção bíblica do homem. Na esteira de João Damasceno, ao explicar a expressão bíblica “*ad imaginem Dei*” que se refere à “*productio hominis*” (criação do homem), remete às características humanas, a saber, a de ser “*intellectuale*” (intelectual ou inteligente), dotado de “*liberum arbitrium*” (livre-arbítrio), de ser “*per se potestativum*” (senhor de si mesmo). Assim ao elaborar o seu discurso “*de homine*” (a respeito do homem) diz: “*secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens, et suorum operum potestatem*” (segundo o que, também, ele é princípio das suas obras, tendo, assim, livre arbítrio e poder sobre suas obras)<sup>13</sup>.

Calvino e Zwinglio salientam a

<sup>11</sup>Na versão da Septuaginta.

<sup>12</sup> Cf. *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, Migne, vol. XXXIV, Paris, 1845, c. 16, 55, p. 241 – Apud Heidegger, Martin. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* – Gesamtausgabe Band 63. Tübingen: Vittorio Klostermann, 1995, p. 23.

<sup>13</sup> Cf. S. th. I, q. XCIII, *prologus*. Apud Heidegger, Martin. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* – Gesamtausgabe Band 63. Tübingen: Vittorio Klostermann, 1995, p. 31.



transcendência do homem como a característica distintiva do seu ser imagem e semelhança de Deus. *Calvino* diz: “A primeira condição do homem distinguiu-se pelos dons preclaros como razão, inteligência, prudência, juízo, não apenas para prover o governo da vida terrena, mas também para transcender até Deus e à felicidade eterna”<sup>14</sup>. Vê-se, aqui, que esta transcendência é uma marca da razão ou da inteligência humana, certamente também no seu sentido especulativo, mas sobretudo no seu sentido prático, isto é, no sentido da capacidade de julgar e de discernir. Assim, a racionalidade do homem está em vista tanto da sua vida terrena quanto e sobretudo em vista de sua felicidade eterna. Por sua vez, *Zwinglio* entende a transcendência como a marca distintiva do “ser imagem e semelhança de Deus”, retomando a concepção medieval do “*homo erectus*” (homem ereto). Ele diz: “Pois que o homem tenha seu olhar para cima, para Deus e sua palavra, demonstra claramente que por sua natureza nasceu vizinho a Deus,

que se lhe assemelha e tem uma tendência para ele, tudo isso decorre sem dúvida de ter sido criado à imagem de Deus”<sup>15</sup>.

Lutero, por sua vez, nas teses “*de homine*”, que aqui tomamos em consideração, separa a definição filosófica do homem daquela teológica. E, ao expor a definição teológica do homem, que ele considera total e perfeita, expõe que o homem é “criatura de Deus, constante de carne e alma vivente, feita desde o início à imagem de Deus, sem pecado, para que gerasse e dominasse as coisas e nunca morresse” (Tese 21). Numa perspectiva soteriológica, ele menciona a queda do homem, que o torna submisso ao diabo, ao pecado e à morte, e a sua libertação a partir de Jesus Cristo, filho de Deus, e seu acesso ao dom da vida eterna, caso creia. Lutero polemiza com a definição filosófica do homem que lhe parece parcial e imperfeita. Vamos tentar ver agora, como ele expõe as três primeiras teses sobre a definição filosófica do homem, segundo a sua perspectiva crítica.

---

<sup>14</sup> *Institutio* I, 15, § 8. Apud Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1986, p. 49.

<sup>15</sup> *Von Klarheit und gewüsse des worts Gottes* (Deutsche Schriften I, 58). Apud Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1986, p. 49.

### 3. O hiato entre Lutero e a concepção renascentista do homem

O modo como Lutero tematiza a definição filosófica do homem não somente repercute toda a tradição filosófica originada a partir dos gregos e toda a tradição escolástica medieval que tem suas raízes na Escritura e nos Padres da Igreja, mas também ressoa a questão da compreensão do ser do homem no Renascimento. Desde *Francesco Petrarca* (séc. XIV) o homem recebe uma nova e especial atenção. Esta se torna crescente no século XV e nos inícios do século XVI. Em *Nicolau de Cusa* (séc. XV) o homem aparece como uma individualidade singular que concentra em si todo o cosmos, a totalidade do real e o universo das realizações<sup>16</sup>.

Não só isso: uma nova experiência de ser homem irrompe epocalmente com uma nova parusia da realidade. Mais do que uma nova definição, o humanismo traz uma nova atmosfera, um novo espírito, na autocompreensão e auto-interpretação do homem que vige agora em toda a modernidade. Isso

se pode intuir sobretudo através da arte.

Se contemplarmos o *Cristo do Juízo Final* de Michelangelo (c. 1540) e o *Pensador (Poeta)* na *Porta do Inferno* de Rodin (1880-1917) podemos colher algo do espírito desta nova autocompreensão e auto-interpretação. Embora de tempos diferentes, ambas as obras mostram uma mesma estrutura. Na obra de Rodin, o “pensador” (poeta) parece corresponder ao Cristo na obra de Michelangelo. O *homem* mesmo aparece agora no lugar do *juiz universal*. Nesses tempos a história sofre uma guinada: aparece “o homem como medida de todas as coisas, a história como sua própria obra, o espírito enquanto o poder de uma produção sem limites. O homem como criador”<sup>17</sup>. Poeta e pensador se unificam, uma vez que criar e julgar são um na nova configuração do ser humano. É verdade que sobre este homem pairam as sombras. Estão ali para abençoá-lo? Para protegê-lo? Ou para condená-lo? De onde vem

<sup>16</sup> Leão, Emmanuel Carneiro. *Aprendendo a Pensar I: o pensamento na modernidade e na religião*. Teresópolis-RJ: Daimon, 2008, p. 280.

<sup>17</sup> Rombach, Heinrich. *Leben des Geistes: Ein Buch der Bilder zur Fundamentalgeschichte der Menschheit*. Freiburg / Basel / Wien: Herder, 1977, p. 33.

o direito do homem de assim se conceber como juiz universal? Falam as sombras da dor do despertar do homem para a incumbência da razão? Evocam a dor do esforço de se emancipar a partir da razão? O exercício da autonomia lhe impõe um peso? Convida-o a despedir-se da felicidade?<sup>18</sup> O pensador (poeta) pode ser lido como a imagem da experiência do homem moderno. Nesta experiência, o homem se torna para si mesmo o centro. Pensar é, agora, viver a partir do próprio fundo, quer dizer atividade criativa. Esta mobiliza forças desconhecidas em tensão em seu interior. O homem passa tudo pelo crivo de sua crítica, discerne, separa, julga. Enquanto homem que cria, ele se entrega ao instável, ao sempre novo, ao ousado. Ele vive na inquietude. Está sempre de novo se lançando além de si mesmo, deixando-se crescer no imensurável. Ele é um novo Prometeu<sup>19</sup>. Do fogo que roubou dos deuses muitas criações emergem,

mas também muita coisa já constituída se desfaz<sup>20</sup>.

Uma outra imagem eloquente do novo ser humano é a “Mona Lisa” de Leonardo da Vinci. Ela evoca o ideal do “*Uomo Universale*”<sup>21</sup>. O “homem humano” é, aqui, o “homem universal”, que é, ao mesmo tempo, o “homem natural”. Há algo de simples, de solto, de aberto, de livre, nesta figura. Conjuga ânimo livre e razão aberta para o Todo. É um ser humano livre das preocupações das convenções, dos méritos e dos artifícios, que, jovial e calmo, repousa em si mesmo<sup>22</sup>.

Dois grandes documentos desta nova concepção do homem são a *Oratio de hominis dignitate* (discurso sobre a dignidade do homem) de Pico della Mirandola (1486) e o *Liber de sapiente* de Charles de Bouelles (*Carolus Bovillus*: 1509)<sup>23</sup>. Neles, a definição clássica do homem (*animal rationale*) não é mencionada explicitamente. Os homens do renascimento operaram uma ruptura com o domínio da ló-

<sup>18</sup> Cf. Rombach, Heinrich. Op. cit. p. 34-35.

<sup>19</sup> Compare-se o “*Pensador*” de Rodin com o “*Prometeu*” de Francisco Goya (Litografia de 1800).

<sup>20</sup> Cf. Rombach, Heinrich. Op. cit. p. 30.

<sup>21</sup> Cf. Rombach, Heinrich. Op. cit. p. 240.

<sup>22</sup> Compare-se a “*Mona Lisa*” de Da Vinci com o “*Concerto Campestre*” de Giorgione (1474-1510) [ou Ticiano?] e com “*Déjeuner sur l’herbe*” de E. Manet.

<sup>23</sup> A *oratio “De hominis dignitate”* é introdução às “Novecentas Teses” (*Conclusiones DCCCC, philosophicae, cabalisticæ et theologicae quas olim Romae disputandas exhibuit*).

gica escolástica. Seu interesse não é pela definição do homem. Mas ela está no plano de fundo de seus discursos sobre a dignidade humana. Para *Pico della Mirandola*, o homem é um *microcosmo*, um mundo menor, que, numa síntese de corpo, alma e espírito, é a convergência de todos os modos de ser presentes no universo (*mineralia, vegetalia, sensualia, rationalia, intellectuality*). É investido de grande dignidade. Pode elevar-se do mundo corpóreo ao mundo espiritual e, até mesmo, ir além dos anjos, chegando a Deus. Ele é animal digno de admiração, animal sapientíssimo. Filho de Deus. Para *Bovillus*, em todo homem encontram-se *substantia, vita, sensus* e *ratio*. Para além disso é preciso pensar o homem a partir de duas categorias: os insipientes e os sapientes. De fato, ou pensamos o homem simplesmente como homem, no que é comum a insipientes e sapientes, a saber, o homem como vivente composto de corpo humano e alma racional; ou pensamos o homem sapiente, que não somente traz em si o ser homem por natu-

reza, mas também realiza o ser homem na maturidade do ânimo alcançada com a idade e na perfeição da virtude<sup>24</sup>. O sábio é aquele que reúne as três características essenciais para o agir do homem livre: razão, imaginação e sentidos.

Também estes autores mesclam a compreensão filosófica do homem, herdada da tradição grega, com a compreensão teológica, assumida no cristianismo. Não podemos nos esquecer, porém, do vínculo da Renascença dos séculos XIV e XV com a romanidade. A tradição grega é retomada pela mediação do “*homo romanus*”, entendido como o “*homo humanus*” em contraposição ao “*homo barbarus*”. Só que agora o inumano, o “bárbaro”, é identificado com escolástica medieval<sup>25</sup>.

Apenas estes acenos são suficientes para se notar que há um hiato entre a concepção renascentista do homem e aquela de Lutero. Nas teses “*De homine*” a posição de Lutero na história da humanidade ocidental ou do espírito europeu, entre a escolástica, por um lado, e o renascimento, por ou-

<sup>24</sup> Cf. Ebeling, Gerhard. Op. cit. p. 3-4.

<sup>25</sup> Heidegger, Martin. *Sobre o Humanismo*. Rio de Janeiro-RJ: Tempo Brasileiro, 1967, p. 35-36.

tro lado, deve poder emergir de modo exemplar. A *disputatio* “*De homine*” é, de acordo com o seu contexto histórico, uma verdadeira confrontação, tanto com a concepção de homem herdada da escolástica, quanto com a concepção em irrupção no humanismo renascentista.

#### 4. A TESE 1: A filosofia e a definição de homem no horizonte da árvore porfiriana. O problema da pluralidade das formas

A primeira das teses “*De homine*” soa: “*philosophia, sapientia humana, definit hominem esse animal rationale, sensitivum, corporeo*” (A filosofia, sapiência humana, define o homem como sendo animal racional, sensitivo, corpóreo). Ela diz: “*philosophia... definit hominem...*”. Lutero se refere “à” filosofia, sem distinções ou restrições. É como se a definição de homem como “*animal rationale*” fosse

um patrimônio comum da filosofia. Assim era o parecer de Gabriel Biel, representante da *via moderna*, vale dizer, do nominalismo de Guilherme de Ockham, na Alemanha do século XV, que fora estudado por Lutero<sup>26</sup>. Biel, na discussão da questão “*Utrum Christus in triduo fuerat verus homo*” (Se Cristo no tríduo de sua sepultura fora verdadeiro homem)<sup>27</sup>, põe à prova a definição de homem. Um homem morto é um verdadeiro homem? Caso se negue, entra-se numa difícil contradição com o dogma, uma vez que a assunção da natureza humana pela segunda pessoa da Trindade, o Filho, vale para o dogma como algo permanente, que nunca é suspenso. Os principais teólogos da idade média responderam fazendo distinções subtis (Hugo de São Victor, Pedro Lombardo, Boaventura e Duns Scotus). Para Biel, estas distinções são apenas terminológicas, não atingindo a coisa em questão. Este aponta para o significado da palavra “*homo*” (homem):

<sup>26</sup>Ockham segue a *via moderna* da *philosophia sermocinalis*, que privilegia a linguagem, melhor, a lógica do discurso como instância privilegiada de discussão das questões filosóficas, contrapondo-se, assim à via tradicional da *philosophia realis*, mais voltada para as coisas do real do que para a linguagem do pensamento. Os representantes da via moderna nas Universidades de Erfurt e de Wittenberg se denominavam de “*Gabrielistas*”, em referência a Gabriel Biel. Os professores de Lutero no claustro agostiniano, Staupitz e Nathin, foram alunos, em Tübingen, de Biel. Segundo o testemunho de Melancton, Lutero, no claustro, estudara Biel e Ailly. Cf. Überweg, F. & Geyer, B. *Grundriss der Geschichte der Philosophie (Zweiter Teil: Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit)*. Berlin: E.S. Mittler & Sohn, 1927, p. 612.

<sup>27</sup> Coll. III dist. 22 q. un. A. 1 not. 3 E, 33 f.

“*animal rationale*”. Assim, “*homo*”, na acepção própria da palavra, quer dizer “*animal rationale*”; ora, todo animal é corpo, porque animal é espécie de corpo. Ora, na morte do homem, separa-se a alma do corpo. Com isso, a rigor, não há mais o “animal”. Isso leva Biel a concluir que, na morte, Cristo não tenha sido verdadeiro homem, não obstante corpo e alma de Cristo, em seu ser separado, continuassem unidos em virtude da união hipostática com a natureza divina. Caso se tome como certa a definição de homem como animal racional esta seria a consequência inevitável<sup>28</sup>.

Lutero diz, na tese 1, porém, que homem, segundo a definição filosófica, é “*animal rationale, sensitivum, corporeum*” (animal racional, sensitivo, corpóreo). Neste modo de enunciar a definição de homem se dá a reminiscência do problema da pluralidade das formas substanciais. Já o teólogo franciscano Pe-

*dro de João Olivi* (+ 1298) ensinou que a alma racional não era por si, isto é, imediatamente, a forma essencial do corpo, mas só mediatamente, através das formas sensitiva e vegetativa, realmente distintas da forma racional<sup>29</sup>. Na sua esteira seguiu *Guilherme de Ockham*, que admitiu no homem tríplice forma essencial: a *forma intellectiva*, a *forma sensitiva* e a *forma corporeitatis*<sup>30</sup>. Lutero, porém, na *disputatio* de Heidelberg (4<sup>a</sup> *conclusio* da série de teses *ex philosophia*) (1518), declara seguir a *communis opinio* da *unica forma substantialis* no homem<sup>31</sup>. Esta era também a posição de *Biel* e de *Usingen*. Lembremos que o *Concílio de Viena* (1311-1312) tinha declarado que a alma racional é a forma do corpo humano “*per se et essentialiter*”<sup>32</sup>.

A formulação de Lutero espelha o procedimento de definição da “árvore de Porfírio” (*arbor Porphyriana*). A fórmula “*animal ratio-*

<sup>28</sup> Cf. Ebeling, Gerhard. Op. cit. p. 7-8.

<sup>29</sup> Ott, Ludwig. *Grundriss der Dogmatik*. Basel / Freiburg / Wien: Herder, 1959, p. 117-118.

<sup>30</sup> Para Guilherme de Ockham não havia uma distinção real, no entanto, entre “*anima vegetativa*” e “*anima sensibilis*”. Cf. Ebeling, Gerhard. Op. cit. p. 15.

<sup>31</sup> Cf. Ebeling, Gerhard. Op. cit. p. 9.

<sup>32</sup> Mais distante ainda do que a doutrina da pluralidade das formas fica a doutrina de Platão, Descartes e Leibniz, segundo a qual a unidade de alma e corpo é externa, como continente e conteúdo, como o navio e o piloto.

<sup>33</sup> Porfírio diferencia entre categorias e categoremáticas. *Categorias são tipos de predicados, são predicamentos; categoremáticas são formas de predicação, são predicáveis*. Categoremáticas ou predicáveis designam os modos em que um predicado se predica de um sujeito, ou seja, as diversas formas de relações lógicas que o predicado pode ter com o sujeito: *gênero, espécie, diferença, próprio e acidente*. A compreensão destes predicáveis pode ser articulada em relação a dois

*nale, sensitivum, corporeum*”, remete para a doutrina dos predicáveis<sup>33</sup>. Já em 1518, Lutero faz notar, numa carta a Spalatin, que o uso linguístico bíblico é diverso daquele filosófico. Por exemplo: na árvore de Porfírio, corpo significa coisa constante de matéria e forma. Já na Escritura (p. ex: Mt 10, 28), corpo quer dizer apenas matéria<sup>34</sup>. Lutero, além disso, se precava contra a super-exaltação do homem posta em obra pela árvore porfiriana. Esta, de fato, põe o homem, enquanto racional, a par dos deuses. Ao se louvar o homem como racional, esquece-se de toda a sua vaidade e miséria.

A definição do homem como “*animal rationale, sensitivum, cor-*

*poreum*” é dada pela filosofia, “*sapientia humana*”. Esta definição, apresentada na tese 1, está em anotação com a tese 20, que remete à teologia, que evoca a “*plenitudo sapientiae*” (plenitude da sabedoria): “*Theologia vero de plenitudine sapientiae suae hominem totum et perfectum definit*” (A teologia, porém, a partir da plenitude de sua sapiência, define o homem todo e perfeito). A diferença entre ambas, filosofia e teologia, se decide por suas fontes: a fonte da filosofia é natural; a da teologia, sobrenatural. Assim, para Tomás de Aquino, a “*sapientia hominum*” (sabedoria dos homens) se adquire pela razão humana; enquanto a “*sapientia sanctorum*” (sabedoria dos san-

---

critérios: se o predicado pode ser conversível com o sujeito, ou seja, se pode haver uma permuta entre o predicado e o sujeito sem alterar o significado da proposição; e se o predicado é essencial ou não ao sujeito. A *definição* é um predicado conversível e essencial a um sujeito. O *próprio* é um predicado conversível, mas não essencial a um sujeito. O *gênero* é um predicado não conversível, mas essencial ao sujeito. O *acidente* é um predicado que não é nem conversível nem essencial ao sujeito. A “*scala praedicamentalis*”, que ficou conhecida como “*arbor Porphyriana*” é uma escada que articula os predicáveis, descendo do gênero supremo através das várias diferenças específicas até a espécie ínfima e, por fim, ao indivíduo. A árvore porfiriana é, portanto, uma escala descendente. E a descendência se diz tanto em sentido de um movimento que vai de alto a baixo, do gênero supremo, que é a substância, até a espécie ínfima, que é o homem, e, para além dela, até os indivíduos humanos – Sócrates, Platão, etc.; quanto no sentido de um movimento por assim dizer geracional, que constitui uma ordem de proveniência, ao ritmo da sucessão dos gêneros. Com efeito, a palavra grega “*génos*”, na linguagem corrente, significava origem, família, descendência, estirpe. Claro que, aqui, não se tratam propriamente de uma geração física. Trata-se, antes, de um movimento de proveniência, que se estabelece na dinâmica dos predicáveis, no reino enigmático dos universais, isto é, da linguagem-conceito, com suas correspondências ontológicas (metafísicas, transcendentais, *a priori*) e também ônticas (físicas, imanentes, empíricas). Por um lado, é um movimento de descendência através de diversas formas de unidade (genérica, específica e numérica), onde a cada nível inferior se evidencia mais e mais a multiplicidade. Trata-se, por outro lado, também de um movimento de contínua e crescente determinação, onde o que aparece vai se definindo cada vez mais de maneira precisa e vai ganhando cada vez mais em nitidez.

<sup>34</sup> Cf. Ebeling, Gerhard. Op. cit. p. 13, nota 33.

<sup>35</sup> S. th. 2, II q. 113 a 1 ad 1. LS p. 17.

<sup>36</sup> Esta superioridade é mantida, por exemplo, por *Bovillus*, no renascimento. Ele diz que a “*sapientia*” é “*trina*”: divina, angélica e humana. Cada sabedoria é conhecimento de si mesmo. A sabedoria divina é uma: é somente conhecimento de si. A sabedoria angélica é dual: é conhecimento de si e conhecimento de Deus. A sabedoria



tos) se tem por inspiração divina<sup>35</sup>. Esta é, portanto, superior àquela<sup>36</sup>. Em Lutero a fórmula “*sapientia humana*” evoca, por sua vez, o uso linguístico da Sagrada Escritura (cf. 1 Cor. 2 e 3). Trata-se da sabedoria “*huius vita*” (desta vida) e “*huius mundi*” (deste mundo). É a sabedoria do “*homo animalis*” (cf. 1 Cor. 2, 14); este homem que foi submetido à vaidade de suas cogitações (cf. 1 Cor. 3, 20). Esta “*sapientia humana*” ou “*sapientia mundi*” está em antítese com a “*sapientia divina*”, que é “*sapientia in mysterio abscondita*” (sabedoria escondida no mistério). Embora a sabedoria seja um bem e, enquanto tal, provenha de Deus (seja um dom de Deus ao homem), no seu uso, o homem incorre no abuso. O “homem animal” acaba tomando-a para se auto-justificar e se auto-glorificar.

## 5. TESE 2: A questão da animalidade do homem

As teses de 2 a 19 desenvolvem

a descrição da arrogância que envolve o uso da razão filosófica por parte do homem. Elas são um desdobramento da primeira tese. Elas se voltam, na verdade, não tanto contra a definição em si, mas contra o abuso da razão por parte do homem. O abuso acontece ali onde a razão humana não guarda seu limite, sua finitude. Mostra-se, ali, que a definição do homem pela filosofia é tão questionável quanto questionável é o próprio homem em si mesmo<sup>37</sup>.

A segunda tese enuncia-se assim: “*neque disputare nunc necesse est, an proprie vel improprie homo vocetur animal*” (Não é necessário disputar agora, se de modo apropriado ou inapropriado o homem é chamado animal). Ela, juntamente com a terceira tese, é uma exposição mais precisa da definição anunciada na primeira tese. “*Definitio fit per genus proximum et differentia specifica*” (A definição se faz pelo gênero próximo e a diferença específica)<sup>38</sup>. Tomando-se

humana, por sua vez, é tripla: conhecimento de si, dos anjos e de Deus: *De Sapiente* c. XXX (360). Cf. Ebeling, Gerhard. Op. cit. p. 17.

<sup>37</sup> Cf. Ebeling, Gerhard. Op. cit. p. 23.

<sup>38</sup> Trata-se, aqui, de definição em sentido rigoroso, como definição essencial, de cunho metafísico, ou seja, uma definição que precisa e determina os constitutivos da essência da coisa, isto é, o gênero próximo e a diferença específica. Assim, segundo a antropologia filosófica tradicional, definir “homem” é dizer “animal racional”, sendo “animal” o gênero próximo da espécie “homem” e “racional” a diferença que determina a especificidade da espécie “homem”, destacando-a do fundo indeterminado do gênero “animal”.

a definição “*homo est animal rationale*”, as teses de 4 a 9 desdobram a diferença específica “*rationale*” e as teses 2 e 3 tratam do gênero próximo “*animal*”. A tese 2 trata da animalidade do homem. Já a tese 3 trata do tema conexo, a saber, a mortalidade do homem. As teses de 4 a 10 tratam, por sua vez, da “*ratio*” (razão). Vamos nos restringir, aqui, às teses 2 e 3, que desdobram a tese 1.

A tese 2 enfatiza a não-necessidade de disputar se homem é chamado de animal em sentido próprio ou impróprio. Qual o plano de fundo desta indicação enfática? Trata-se de uma problemática da escolástica. A *propositio* “*homo est animal*” é um problema. Prescindindo da diferença específica (“*rationale*”), esta proposição predica o *genus* (gênero: *animal*) da *species* (espécie: *homo*). O horizonte de significação do gênero

é mais amplo do que o da espécie. O termo “*homo*” (homem) significa, com efeito, menos do que o termo “*animal*” (animal). Neste sentido, do ponto de vista lógico, a palavra ou termo (*vox*) “*homo*” pode ser tomado como parte de “*animal*”<sup>39</sup>. Com efeito, com o conceito de “*animal*” se compreende muito mais do que “*homo*”. Mas, por outro lado, enquanto na significação “*homo*” está incluída a diferença específica “*rationale*” (racional), ela contém mais do que a significação de “*animal*”. Uma pergunta que se ergue, aqui, neste contexto, é sobre a verdade da proposição “*homo est animal*”. Várias são as perspectivas na resposta a esta pergunta. Na perspectiva de Ockham, os termos “*homo*” e “*animal*” supõem por alguma coisa<sup>40</sup>. Para ele, no entanto, a predicação “*homo est animal*” não é necessária. Se não houvesse nenhum ho-

<sup>39</sup>*Summa logicae* I, 21, 16-18. LS p. 25.

<sup>40</sup>No pensamento de Guilherme de Ockham, O conceito corresponde ao *termo simplex* do discurso mental (*sermo*) operado pela razão. Os termos da linguagem são *sinais*. O conceito é, neste contexto, o sinal primordial (*signum primarium*) da linguagem mental ou pensamento discursivo. Enquanto sinal, o conceito deixa a coisa vir de encontro ao pensamento que discorre. Ele a representa, no sentido de fazer as vezes dela, de estar em seu lugar, de assumir a sua posição. O conceito supõe (*supponit*) a coisa; acontece com base nessa suposição da coisa (*suppositio: quae pro alio positio*). Um termo funciona numa *suppositio personalis* se deixar vir ao encontro a coisa em sua auto-doação intuitiva. Neste caso, ele está para uma coisa na sua singularidade (ex.: *Homo currit* – um homem ou este homem corre). Funciona numa *suppositio simplex* se está para uma pluralidade ou comunidade de coisas abarcadas por um mesmo conceito abstrato (ex.: *Homo est species* – “Homem” é uma espécie). Funciona, enfim, numa *suppositio materialis* se está para um termo oral ou escrito: *supponit vel pro voce vel pro scripto* (ex.: “*Homo est nomen, substantivum* – “Homem” é nome, substantivo).

<sup>41</sup>*Summa Logicae* I, 22, 24-17. LS p. 25, nota 11.

mem, ela seria falsa<sup>41</sup>. Ela é uma predicação contingente. Para ser verdadeira, pressupõe a existência factual de algum homem. Já para *Biel*, no caso da não existência da *species homo* a proposição “*homo est animal*” contém algo de verdadeiro no sentido de um juízo de possibilidade: neste caso, a cópula, a significação de “*est*” (é), determinante do *modus praedicandi* (modo de predicar), não tem o sentido de ser da atualidade, mas sim o sentido de ser da possibilidade. Isso quer dizer: a significação de “*esse*” (ser) é tomada, aqui, no sentido de “*posse esse in natura*” (poder ser na natureza). A proposição “*homo est animal*” seria verdadeira, ainda que nenhum homem existisse, no seguinte sentido: “*homo potest esse animal*” (homem pode ser animal). Já para *Pico della Mirandola*, a verdade da proposição “*homo est animal*” vale de modo irrestrito; ela independe da existência factual do homem. Ainda que desaparecessem todos os indivíduos da espécie humana, essa proposição seria verdadeira<sup>42</sup>.

Outra questão é se, na proposição “*homo est animal*” o termo

“*animal*” é unívoco ou equívoco. *Biel* considera que, para a verdade de qualquer proposição categórica afirmativa se requer, como condição *sine qua non*, que os extremos suponham pelo mesmo, isto é, que haja a mesmidade daquilo pelo que os nomes do sujeito e do predicado supõem (no caso da proposição “*homo est animal*”: *homo* e *animal* são os extremos). Não há verdade da proposição afirmativa, quando os extremos são disparatados na sua significação, como, por exemplo, na proposição “*homo est asinus*” (homem é asno). Para *Biel*, na proposição “*homo est animal*” o termo “*animal*” é unívoco (homem é dito animal de modo próprio). No entanto, *Biel* distingue dois tipos de univocidade: a do “unívoco específico” e a do “unívoco de acordo com a representação”. O termo “*animal*” não é unívoco “*ad suas species homo, asinus*”, uma vez que o homem é animal em virtude da alma racional, criada imediatamente por Deus e infundida no corpo; já o asno é animal em virtude da alma sensitiva educada a partir da potência da matéria. Trata-se, portanto, de uma

<sup>42</sup> Cf. Ebeling, Gerhard. Op. cit. p. 28.

“univocidade de acordo com a representação”: o termo animal quer dizer, em ambos, o mesmo, mas em sentidos diversos.

A tese 2 se dispensa da referência direta a esta problemática antropológica ou a problemáticas conexas no campo cristológico. A questão se “*animal*” tem uma significação unívoca ou equívoca no uso linguístico da proposição “*homo est animal*” não é colocada. Para Lutero, seguindo na esteira de Biel, “*animal*” é predicado de “*homo*” em sentido unívoco. O termo “*animal*” é tomado no sentido amplo de uma designação de gênero. Ele convém ao “*homo*” e a outras espécies de “*animalia*” segundo uma

compreensão própria, isto é, em sentido unívoco. Certamente, embora “*animal*”, se predicado de “*homo*” e se predicado de “*asinus*”, se refira ao mesmo, este mesmo, visto mais de perto, não é igual, mas diferente em seu sentido. O “*homo*” é “*animal*” em virtude da “*anima rationale*”; já o “*asinus*” é “*animal*” em virtude da “*anima sensitiva*”.

Conexo a esta problemática aparece a questão da origem da alma (*origo animae*). Esta questão é um nó tanto de problemas filosóficos quanto teológicos. Por um tempo, traducianismo e criacionismo disputavam entre si a resposta a ela. Na escolástica, firmou-se a posi-

<sup>43</sup>Desde a época dos Padres da Igreja o problema da origem da alma se impôs no cristianismo. Orígenes defendeu a pré-existência da alma, na esteira de Platão. Ele e os seus seguidores (Evágrio Pôntico, Nemésio de Emessa) defenderam a posição de que a alma existia já antes da sua união com o corpo. Esta união acontece como castigo pelo pecado. Esta doutrina dos origenistas foi condenada pelo Concílio de Constantinopla (543). Tertuliano defendeu que a alma, assim como o corpo, tem sua origem no ato generativo dos pais. Sua doutrina generacionista é, mais precisamente, um traducianismo, isto é, ensina que, na geração, com as sementes corporais, uma parte da substância dos pais é transmitida (*tradux*) para a criança. Para Tertuliano, que segue na esteira dos estoicos, a alma é material, corpórea (aérea). Do contrário, ela não poderia atuar sobre o corpo ou sofrer com o corpo. A alma da criança surge da semente dos pais, como um rebento deles. Na verdade, cada alma humana é um rebento da alma de Adão. Com a alma os filhos herdaram as características espirituais dos pais; por isso, o pecado hereditário que todo o homem herda de Adão. Justamente por causa da doutrina do pecado hereditário é que também Agostinho pende para o generacionismo ou traducianismo, embora tenha permanecido em dúvida quanto a esta questão (cf. *Retractationes* I, 1, n. 3). Agostinho se atém firme à espiritualidade da alma. Não obstante, a alma poderia ser transmitida no ato mesmo da geração. O papa Bento XII, por ocasião da união com os Armênios (1341), atendendo a uma condição imposta por eles, condenou o traducianismo. O criacionismo, por sua vez, ensina que cada alma é criada por Deus de modo imediato e a partir do nada e infundida no corpo com o qual se une. A maioria dos padres gregos e também Jerônimo defenderam o criacionismo. Na escolástica ficou sendo a posição dominante. Tomás de Aquino considerava o generacionismo uma doutrina herética (S. Th. I 118, 2). Havia na Idade Média uma doutrina de cunho aristotélica segundo a qual no embrião humano as três diversas formas de vida vão se seguindo temporalmente uma à outra, de modo que a seguinte forma, a cada vez, assumia para si as funções da forma precedente. As três formas são: a vegetativa, a sensitiva e a racional (espiritual). A alma espiritual apareceria, dentro do quadro evolutivo, aos 40, para uns, para outros, aos 90 dias de gestação. Distinguia-se entre *foetus informis* e *foetus formatus*, baseando-se na versão grega da Bíblia (Septuaginta): Ex. 21, 22s. A aniquilação do feto formado equivaleria a homicídio. Para Tomás de Aquino, porém, o aborto do feto, ainda que *informis*, embora não pudesse ser chamado de homicídio, era um pecado grave (In IV Sent., d.31, q.2, a.3). Sobre a embriologia de Tomás de Aquino: Amerini, Fabrizio. *Tommaso d'Aquino. Origine e fine della vita humana*, ETS, Pisa, 2009.

ção do criacionismo<sup>43</sup>. Já vimos que Biel adota a posição criacionista; isto é: a posição segundo a qual a alma do homem é imediatamente criada por Deus e não, como no caso da alma dos outros *animalia*, eduzida da potência da matéria. Isto quer dizer que a comunidade com os outros animais acaba reduzida a um mínimo, visto que a animalidade do homem concerne à *anima rationale* e animalidade dos demais animais concerne à *anima sensitiva* simplesmente. Aparece, assim, um certo fosso entre o homem e os demais animais, entre a animalidade humana e a animalidade dos bichos. A oscilação semântica na tradução da palavra latina “*animal*” para a língua alemã como “*Lebewesen*” (ser vivo, animado) e “*Tier*” (bicho = *bestia*) denuncia esta dificuldade. Lutero vê nisso um indício do caráter problemático da expressão “*homo est animal*”.

A questão da animalidade do homem aparece, em Lutero, na preleção sobre o livro do Gênesis (1535/1545), quando comenta Gn

2, 7<sup>44</sup>. Diferentemente do que na criação dos demais animais, o homem é criado por dois atos: uma *formatio* (formação) e uma *inspiratio* (inspiração). Tomás de Aquino interpretava a “*inspiratio*” como uma mera explicação da “*formatio*”, compreendendo a alma como “*forma corporis*” (forma do corpo). Lutero interpreta como dois momentos diversos do ato criador de Deus: primeiramente Deus forma o homem, depois o vivifica. Estes dois momentos aconteceriam também no útero materno: formação e vivificação. Com a vivificação, no caso do relato da criação de Adão, porém, Lutero tem em mente não a simples animação com a “*anima intellectiva*”, mas sim a animação com o Espírito Santo. A “*inspiratio*” remete, assim, ao Espírito Santo, que vivifica verdadeiramente o homem. Ele tem em mente, assim, não simplesmente a alma racional como princípio de vida do homem, mas o Espírito Santo como fundamento da vida, por ser o que dá à alma a verdadeira vida, isto é, torna-a alma vi-

<sup>44</sup>Na Vulgata Latina se lê: “*formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terræ et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ et factus est homo in animam viventem*”. A Bíblia de Lutero diz: “*Und Gott der HERR machte den Menschen aus einem Erdenkloß, und blies ihm ein den lebendigen Odem in seine Nase. Und also ward der Mensch eine lebendige Seele*” (E os Senhor Deus fez o homem de um torrão, e soprou no seu nariz o respiro vital. E assim o homem se tornou uma alma vivente).

vente. Lutero adota, assim, uma interpretação que tanto Agostinho quanto Tomás de Aquino tinham rejeitado<sup>45</sup>. Tomás remete a Paulo (1 Cor 15, 45), que relaciona a expressão “*anima vivens*” com a “*vita animalis*”. Ele entende, aqui, na esteira de Aristóteles, a “*anima*” como “*forma corporis*”, como “*unica forma substantialis*” do homem. Lutero, porém, tem em mente o homem como “*imago Dei*” (imagem de Deus).

Que Deus não crie o homem como os demais animais, por um mandato de sua palavra, mas que, por um imediato agir, o forme e que lhe inspire, é, para ele, um indício do caráter do homem como “*imago Dei*” e de sua participação na “*imortalitas*” (imortalidade). Lutero lê a passagem do Gênesis, com efeito, de modo escatológico<sup>46</sup>. Lutero anota que Aristóteles se desmancharia em gargalhadas se escutasse que o homem foi feito de um torrão e que foi criado pela sabedoria divina capaz de imortalidade. Tomaria isso como uma fá-

bula absurdíssima<sup>47</sup>. No entanto, o texto do Gênesis apenas mostra que o homem está nas mãos de Deus desde a sua criação, como um vaso na mão do oleiro, conforme sugere o profeta Isaías (Is 64, 8). Isso acarreta uma restrição ao seu livre arbítrio: este vale para aquilo que é “*infra nos*” (abaixo de nós), não para aquilo que é “*supra nos*” (acima de nós). A metáfora do vaso de barro nas mãos do oleiro sugere que o homem está em face de Deus como “*mera potentia passiva*”, não como “*potentia activa*”. Aí não elegemos. Aí somos eleitos. Isso, porém, não é indício de um rebaixamento do homem, muito pelo contrário, assinala a sua grandeza. Para Lutero, se, por um lado, é verdade que, no tocante à vida animal, não há nenhuma diferença entre o homem e o asno; por outro, no tocante à vida do relacionamento do homem com Deus, ao homem concerne não somente uma “*anima vivens*” (alma vivente), mas uma “*anima excellenter vivens*” (alma vi-

---

<sup>45</sup>Cf. Agostinho, *De civitate Dei* XIII, 24; Tomás de Aquino: S. Th. I q. 91 a. 4.

<sup>46</sup>Cf. neste sentido a afirmação de D. Bonhoeffer: “A Igreja da Sagrada Escritura – e não há outra – vive a partir do fim. Por isso lê a Escritura Sagrada inteira como o livro do fim, das coisas novas, de Cristo. Com efeito, a Escritura Sagrada, sobre a qual se funda a Igreja de Cristo, no falar da criação, do princípio, não pode dizer outra coisa do que isto, a saber, que só a partir de Cristo nos é dada a possibilidade de saber o que é o princípio...”. Bonhoeffer, Dietrich. *Creazione e Caduta*. Opere di Dietrich Bonhoeffer volume 3. Brescia: Queriniana, 1992, p. 20.

<sup>47</sup> 63, 34-64, 18. Cf. Ebeling, Gerhard. Op. cit. p 46.

vente de modo excelente), pois seu ser consiste na “*imago Dei*”<sup>48</sup>. Certamente, se se tomar isso como parâmetro, apenas impropriamente o homem pode ser chamado de animal.

Como, entretanto, Lutero pode responder à objeção (de Tomás, por exemplo), de que Paulo (1 Cor 15, 45) estabelece uma antítese entre as expressões “*anima vivens*” (alma vivente) do livro do Gênesis e “*spiritus vivificans*” (espírito vivificante)? Lutero entende que esta expressão se refere escatologicamente à vida do “último Adão” (Cristo), que não necessita da vida animal, nem daquilo que concerne à vida animal (vida corporal e suas necessidades). Se o primeiro homem não tivesse pecado, seria transferido, após a sua vida animal, a esta vida espiritual. Ele seria vivificado com uma vida espiritual, eterna, sem a vida animal e suas carências. A passagem da vida animal para a vida puramente espiritual, no entanto, não seria tormentosa, cheia de calamidades e moléstias, como agora ela é, em razão do pecado. Nós não passamos da vida animal para

a vida espiritual a não ser pela morte e depois de infindos perigos e sofrimentos. Para Lutero, portanto, na antítese de Paulo, não está em questão a diferença, simplesmente, entre animal e homem, mas a diferença entre homem e homem. Está em questão a decisão soteriológica-escatológica sobre o verdadeiro ser do homem. Põe-se em relevo uma dupla vida: a “*vita animalis*” e a “*vita spiritualis*” do homem. A “*anima vivens*”, no sentido da “*anima intellectiva*”, concerne à “*vita animalis*”, a “*haec vita*” (esta vida). O “*spiritus vivificans*”, por sua vez, concerne à vida no último Adão, Cristo, a “*futura vita*”, a vida eterna.

Entretanto, qual a posição de Lutero em relação à questão da origem da alma? Traducianismo ou criacionismo? Na sua preleção sobre o livro do Gênesis (1535/1545) ele distingue entre a “*prima origo hominis*” (primeira origem do homem), que é o surgimento do gênero humano, e a origem de cada homem no estado atual. A primeira origem decorre de uma ação imediata de Deus. A segunda, decorre da reprodução sexuada, a

<sup>48</sup> Cf. Ebeling, Gerhard. Op. cit. p 42-43.



qual é igual no homem e no animal. Lutero pende para o traducianismo, sem problematizar a ruptura com o criacionismo. A escolástica ensinava o traducianismo no tocante à “*anima vegetativa*” e à “*anima sensitiva*”. O problema dizia respeito à “*anima intellectiva*”. Lutero, porém, se cala sobre este problema. Onde fala, pende para o traducianismo<sup>49</sup>. Na defesa de tese de Pedro Hegemon (1545), contudo, Lutero mostra-se contrário à dogmatização do criacionismo. Ao mesmo tempo, reservado na defesa do traducianismo. Para ele, nós não sabemos nada sobre isso e também não precisamos saber. Não há nenhum perigo para o cristão em ignorar isso. Não há problema em oscilar, indeciso, como aconteceu com Agostinho, entre ambas as possibilidades. Entretanto, Lutero pende para o traducianismo, em diferença de *Melanchthon*, que

pende para o criacionismo. A preferência pelo traducianismo, em Lutero, se dá em virtude da melhor conexão desta concepção sobre a origem da alma com o pecado hereditário<sup>50</sup>. Para Lutero, porém, a origem da alma por reprodução sexual não constitui uma oposição ou uma concorrência com a criação divina. A Deus não é impossível fazer surgir a alma imortal da semente humana. Uma vez que Deus faz surgir o corpo mortal daí, por que não poderia fazer surgir a alma imortal? Se Deus faz surgir a flor da árvore, porque não pode fazer surgir a alma do corpo? Aquele que do nada pode fazer algo, pode fazer surgir de algo mortal e perituro algo imortal<sup>51</sup>.

Por que Lutero afinal não quer entrar na discussão? Para evitar a aparência de que a relação entre animal e homem seja a questão decisiva. Depois, para evitar que a

---

<sup>49</sup> Cf. Ebeling, Gerhard. Op. cit. p 46-48.

<sup>50</sup> Pecado hereditário é aquele estado, no qual todo homem vem a nascer, enquanto é causado pelo pecado original do primeiro homem, Adão. O pecado hereditário põe cada homem diante de Deus em situação de desgraça. Entretanto, não pode ser confundido com um pecado pessoal (livremente decidido). Na Bíblia, os escritos de Paulo são os que mais explicitamente dão a base para esta doutrina (1 Cor. 15, 21s; Rm 5, 12-21). Esta se tornou uma tese fundamental da antropologia teológica. Segundo esta doutrina o primeiro homem, Adão, era o representante de todos os homens. Neste sentido, Adão é todo o homem e todo homem é Adão. Seu não a Deus é o não de todos os homens a Deus. Este não é o que põe o homem no estado de perda da graça, isto é, de des-graça, e, por conseguinte, de de-generação de sua natureza. O pecado hereditário consiste, pois, na perda da elevação sobre-natural a que o homem, desde a sua criação, fora destinado. Por outro lado, o pecado hereditário, fere a natureza do homem, despotencializando suas faculdades naturais. A redenção, porém, é o sim de Deus ao homem, pela encarnação do Lógos (Cristo Jesus), e pela sua paixão e morte na cruz, que concede ao homem a vida eterna.

<sup>51</sup> Cf. Ebeling, Gerhard. Op. cit. p. 52.

discussão se tornasse uma discussão sobre palavras e não a respeito da coisa mesma. Assim como todas as palavras fundamentais da linguagem humana, também a palavra “*homo*” tem um novo sentido em teologia. E é deste novo sentido que ele quer falar na parte teológica destas teses (20 a 40).

## 6. TESE 3: A questão da mortalidade do homem (e da imortalidade da alma)

A terceira tese se enuncia assim: “*Sed hoc sciendum est, quod haec definitio tantum mortalem et huius vitae hominem definit*” (No entanto, se há de saber isso: que esta definição define somente o homem mortal e desta vida). Se na tese 2 Lutero recusa-se a entrar em discussão em pontos controversos sobre a animalidade do homem, na tese 3 ele traz à fala o que é controverso: sua mortalidade.

A mortalidade é um traço fundamental da definição filosófica do homem. Desde tempos antigos a definição mais precisa de homem assim soava: “*homo est animal rationale mortale*” (Homem é animal racional mortal). Agostinho considerava já em seu tempo a definição de homem como animal racional e mortal como algo pertencente a uma antiga tradição<sup>52</sup>. De fato, Aristóteles, ao perguntar o que é o homem, e ao apontar o que lhe é próprio, entre outras coisas, apontou para o seu ser um vivente mortal: τί ἐστὶν ἄνθρωπος; ζῶον θνητόν, ὑποποῦν, ἄπτερον- o que é o homem? Um vivente mortal, com pés, e em verdade com dois pés, sem asas<sup>53</sup>. E Cícero disse: “*si homo est, animal est mortale ratione particeps*” (se é homem, é animal mortal, partícipe da razão)<sup>54</sup>. Agostinho, na Cidade de Deus, nos informa sobre a diferenciação neoplatônica de “animal racional” em “mortal” e “imor-

<sup>52</sup>De Trinitate XV, 7 2s.

<sup>53</sup>Anal. Post. L. II, 5 91b 39s

<sup>54</sup>Acad. 2, 21.

<sup>55</sup>Segundo nos reporta Agostinho, os neoplatônicos diziam haver três espécies de animais racionais: os homens, os demônios e os deuses (Cfr. Cidade de Deus, l. VIII, c. 15). Cada tipo de “animal racional”, por sua vez, traz uma forma de corporeidade própria. Os homens possuem corpo terreno; os demônios, corpo aéreo – são “espíritos dos ares”, como dizia S. Paulo (Ef 6, 10); e os deuses, que têm corpo celeste ou etéreo. Os homens e os deuses são os dois extremos do gênero “animal racional”. Entre estes dois extremos se colocam, pois, os demônios. Estes têm em comum com os deuses a imortalidade e com os homens as paixões da alma. Já os deuses são etéreos, impassíveis e imortais. Por causa desta posição mediana dos demônios, Porfírio atribuiu-lhes um papel de mediadores entre os deuses e os homens. Na Cidade de Deus, Agostinho busca refutar esta atribuição de mediação dada por Porfírio aos demônios e busca mostrar que o único mediador entre os homens e Deus (e não “os deuses”) é Cristo (Cidade

tal”<sup>55</sup>. Esta diferenciação é retomada por Boécio. Este, ao tratar da *Árvore de Porfírio*, seguindo a tradição neoplatônica, depois de apresentar a divisão de animal em racional e irracional, ainda apresenta a diferenciação de animal racional entre mortal (homem) e imortal (as divindades corporais, que são viventes pensantes, mas imortais). Entretanto, na Idade Média, Gilberto Porreta, coloca a questão se o ser mortal pertence à essência do homem; neste caso, de fato, os resuscitados já não seriam homens! E responde, então, dizendo que o ser mortal não pertence à essência do homem, mas sim ao seu *status corruptionis*. E, no entanto, o ser mortal continuou sendo considerado pertencente à definição de homem, como se pode constatar, por exemplo, em Tomás de Aquino<sup>56</sup>. *Usin-gen* esclarecia que Boécio apresentou o “mortal” na definição de homem no contexto da divisão da *Árvore de Porfírio* seguindo o costume dos gregos e a representação pagã das divindades e que isso não fazia

mais sentido no contexto cristão; entretanto, entendia que o ser mortal pertencia essencialmente ao ser animal. Para ele, “*homo*” e “*animal rationale*” são convertíveis e “*mortal*” está implícito em “*animal*”<sup>57</sup>.

Lutero, ao apresentar a definição filosófica de homem na tese 1 não incluiu o predicado “mortal”. Já na tese 3 traz o tema da mortalidade do homem para a discussão. Em todo o caso, este tema se encontra na interface entre filosofia e teologia. Lutero afirma que a definição filosófica de homem enquanto “*animal rationale, sensitivum, corporeum*”, diz respeito unicamente ao “homem mortal e desta vida”. Ela não pode transcender este limite. Pressupõe-se, aqui, a duplicidade da vida: esta vida e a vida futura. Isso traz à tona o problema da imortalidade da alma, presente na tradição filosófica. A alma humana é imortal? Nessa tradição temos dois extremos: Platão, que responde sim; e Epicuro, que responde não. A respeito, porém, da posição de Aristóteles, há contro-

de Deus, l. IX, c. 15). Na visão cristã, em lugar de demônios e deuses teremos, então, demônios e anjos. E o nome “demônio” perde o seu sentido neutro, de divindade inferior, que, na visão neoplatônica podia ser boa ou má, ou às vezes boa e às vezes má, e recebe um sentido exclusivamente negativo, identificando-se com o “diabólico”, o “satânico”. Seja como for, a perspectiva cosmológica neoplatônica (Apuleio, Porfírio) permitia pensar espécies diferentes de “animal racional”, e não somente uma única espécie, ou seja, o homem.

<sup>56</sup> S. th. I q. 97 a. 1 obi.

<sup>57</sup> Cf. Ebeling, Gerhard. Op. cit. p. 61-62.

vérsias.

A escolástica medieval debateu bastante o problema na interface entre filosofia e teologia. Um exemplo sobre o modo como o problema era posto é o pensamento de Tomás de Aquino. O problema da imortalidade da alma se põe em torno da noção de “*incompactibilis*” (incompactibilidade) da alma. A morte é a “*separatio animae et corpore*” (separação de alma e corpo). A questão concerne à compactibilidade da alma nesta separação: ela acontece ou não? A resposta articula a concepção hilemórfica da substancialidade do homem com a concepção bíblico-teológica dos estados do homem quanto à história da salvação (inocência, pecado e glória). Pressuposto é, aqui, que o homem é uma substância composta de corpo e alma, onde o corpo corresponde à matéria e a alma à forma desta substância. Segundo a natureza, há duas possibilidades de compactibilidade: a material (dos corpos celestes) e a imaterial ou formal-espiritual (das substâncias separadas da matéria como as inteligências ou anjos). O

homem, no seu estado de inocência, estado originário, era destinado à imortalidade não por natureza, mas por um dom divino, sobrenatural. Tratava-se, portanto, de uma imortalidade “*ex causa efficientis*” (da parte da causa eficiente), isto é, de Deus. Este dom foi perdido com o pecado original. Com a redenção, porém, no estado de glória, a imortalidade será concedida ao homem “*ex parte formae*” (da parte da forma), isto é, da parte da alma, que, plenamente satisfeita, santificada, beatificada, irá imunizar o corpo da compactibilidade. A alma, com a plenitude da sua saúde (salvação), irá comunicar ao corpo o vigor da compactibilidade<sup>58</sup>.

Mas, o que dizer do homem no “*status corruptionis*”? O homem é naturalmente compactível segundo a natureza da matéria, mas não segundo a natureza da forma<sup>59</sup>. Assim, a sua alma, por natureza, é compactível. No entanto, ela é invulnerável. Com efeito, ela é o “*primum subiectum originalis peccati*” (primeiro sujeito do pecado original). É nela, de fato, mais pro-

<sup>58</sup> Cf. S. th. I q. 97 a. 1 crp.

<sup>59</sup> Cf. S. th. 1, II q. 85 a. 6 crp.

<sup>60</sup> Cf. S. th. 1, II q. 83 a. 2 crp; a. 3 crp.

priamente, na sua vontade, que o pecado original acontece<sup>60</sup>. Ora este pecado é chamado de “*peccatum mortale*” (pecado mortal)<sup>61</sup>. Então a alma morre? Tomás explica que “*mortale*” na expressão “*peccatum mortale*” tem um sentido metafórico. O pecado mortal se opõe ao pecado venial. O pecado é de certo modo uma enfermidade da alma. A partir da semelhança entre pecado e doença pode-se dizer que há um pecado que é como uma doença mortal, isto é, que constitui um defeito irreparável para a alma (intrinsecamente). Tratam-se dos pecados que desviam o homem do seu fim último, que é Deus. Tais pecados são ditos mortais, por serem irreparáveis (intrinsecamente), ou por serem apenas reparáveis pela virtude de Deus<sup>62</sup>. Assim como o pecado (defeito) da alma redundava em malefício para o corpo, a salvação da alma redundava em benefício para o corpo, no estado de glória, que inclui a ressurreição da carne.

Para Tomás de Aquino, a doutrina da imortalidade da alma é

sustentada por infindas autoridades bíblicas<sup>63</sup>. No entanto, ele procura apresentar também argumentos de razão (fundamentação filosófica) em favor desta doutrina. Assim, procura sustentar racionalmente que a alma humana, que é um princípio intelectual, é incorruptível. Procura demonstrar que a alma intelectual, enquanto forma subsistente, à qual se atribui uma autonomia em relação à matéria, também depois da separação do corpo pode subsistir como “*anima separata*” (alma separada). A alma intelectual é capaz de entender, ato que transcende ao que é material e que não se exerce por nenhum órgão corporal. Ela é capaz da inteligência do universal, de reflexão ou autoconsciência, bem como de conhecer todos os corpos. A alma intelectual transcende, assim, a vida corpórea e sensitiva. É uma forma espiritual, autossubsistente. Com efeito, aquilo que opera por si, existe por si, uma vez que a operação não é outra coisa que uma manifestação do ser<sup>64</sup>. Da espiritualidade da alma, isto é, do fato

---

<sup>61</sup> Cf. S. th. 1, II q. 88 a. 2 crp.

<sup>62</sup> S. th. 1, II q. 88 a. 1 crp.

<sup>63</sup> Cf. S. c. g. II, 79.

<sup>64</sup> Cf. S. th. I, q. 75, a. 2.

de ser ela uma forma subsistente, espiritual, segue a sua incorruptibilidade. A alma comunica aquele ser pelo qual ela subsiste à matéria com a qual ela se une em uma única substância, de tal modo que o ser do composto é o ser da alma; o que não acontece com as outras formas, que não são subsistentes; e por isso, a alma humana conserva o seu próprio ser, quando é destruído o corpo, o que não acontece com as outras formas<sup>65</sup>. O que vale para a “*anima intellectiva*” do homem não vale para as “*animae brutorum*” (almas dos bichos). O intelecto se dirige ao ser de modo absoluto e onitemporal, enquanto os sentidos se dirigem para o ser apenas de modo relativo ao “*hic et nunc*” (aqui e agora)<sup>66</sup>. Seu desejo natural de eternidade, que, por ser natural, não pode ser em vão, segue, pois, esta sua capacidade de dirigir-se ao que é sempre.

*Grabiell Biel*, entretanto, contestou, na esteira de Guilherme de Ockham, que a incorruptibilidade da alma intelectual pudesse ser provada seja a partir da experiência, seja a partir da razão. As razões

que se podem aduzir a favor desta tese, pensa, não são indubitáveis. Resta que a doutrina da imortalidade da alma é um artigo de fé apenas. Não obstante isso, Biel não deixa de aduzir uma doutrina sobre a imortalidade da alma. Ele salienta que é o homem que morre e não só o seu corpo. A morte do homem não é outra coisa do que a separação de alma e corpo. Uma vez que a alma é separada do corpo, é o composto (isto é, o homem) que morre, deixando de ser. A carne, com a morte, se corrompe, porque é privada de forma, isto é, da alma, que é essencialmente vida. A alma, ainda que possa ser aniquilada, uma vez permanecendo, não morre, porque essencialmente vive, isto é, vive por si e não por algo que lhe é acrescentado. É impossível a alma ser e não viver, assim como é impossível a alma ser e não ser alma<sup>67</sup>.

No início do século XVI, graças à emergência de um neoaristotelismo, irrompeu uma nova controvérsia sobre a posição de Aristóteles em relação à questão da imortalidade da alma. Lutero em seu

<sup>65</sup> Cf. S. th. I, q. 76 a. 1.

<sup>66</sup> Cf. S. th. I, q. 75 a. 6 crp.

<sup>67</sup> Cf. Ebeling, Gerhard. Op. cit. p. 69, nota 31.

juízo histórico, se alinha com o neoaristotelismo, considerando que o “miserável homem” (*der elend Mensch*), isto é, Aristóteles, no seu melhor livro, isto é, o *De Anima* (Da alma), ensinou que a alma é mortal juntamente com o corpo<sup>68</sup>. Ele aprecia mais aqueles filósofos que, como Sócrates e Cícero, ensinavam a imortalidade da alma<sup>69</sup>. No entanto, semelhantemente a Ockham e a Biel, ele considerava que não se podia provar racionalmente, de modo indubitável, nada nem a favor nem contra a imortalidade da alma. Essa tese não se poderia, assim, filosoficamente, nem ser provada nem ser refutada.

Na terceira das teses filosóficas de Heidelberg (1518) Lutero mostra como Aristóteles foi coerente, ensinando, ao mesmo tempo, a mortalidade da alma e a eternidade do mundo. Lutero diz: “*facile fuit Aristoteli mundum aeternum opinari, quando anima mortalis est eius sententia*” (fácil foi para Aristóteles opinar que o mundo é eterno, uma vez que é sua sentença que a alma é mortal)<sup>70</sup>. A razão

disso é: a imortalidade da alma se opõe fortemente à opinião da eternidade do mundo, uma vez que, neste caso, é necessário admitir infinitas almas, o que é de todo inconveniente. Se o universo fosse eterno, haveria infinitos homens, logo, infinitas almas racionais. Mas é impossível que haja um infinito em ato (infinitas coisas simultaneamente). Logo, a imortalidade da alma implica a não eternidade do mundo. E vice-versa: a mortalidade da alma implica a eternidade do mundo.

A argumentação de Lutero parece com a de *Boaventura de Bagnoregio*. É impossível que possam haver infinitas coisas simultaneamente<sup>71</sup>. Aristóteles, na sua doutrina sobre o *continuum*, mostrou que as linhas não podem consistir de infinitos pontos *reais* (como supõem os paradoxos de Zenão), mas apenas podem ser divididas infinitamente. Isto quer dizer: pode-se conceder um infinito potencial, mas não um infinito atual. A esta premissa se acrescenta uma segunda: se o homem pode usar de

---

<sup>68</sup> Cf. Ebeling, Gerhard. Op. cit. p. 69, nota 33.

<sup>69</sup> Cf. Ebeling, Gerhard. Op. cit. p. 70, n. 35.

<sup>70</sup> Cf. Ebeling, Gerhard. Op. cit. p. 80.

<sup>71</sup> Aristóteles, Física III, 5.



tudo como meio, então o mundo nunca foi sem o homem. Com outras palavras: todas as coisas são, de certo modo, por causa do homem. Se o mundo é eterno, sem princípio, uma vez que não é sem o homem e o homem dura um tempo finito, logo houve infinitos homens. Mas houve tantos homens quantas almas racionais: logo, houve infinitas almas. Mas quantas almas houve, tantas são, porque são formas incorruptíveis: logo, há infinitas almas<sup>72</sup>. Com outras palavras: isso não somente quer dizer que houve infinitos homens, mas que – sob a pressuposição de que as almas racionais são imortais – atualmente deve haver infinitas almas ao mesmo tempo. Não se pode, portanto, negar a possibilidade de uma infinidade atual – com exceção de Deus – e ao mesmo tempo ensinar a eternidade do mundo<sup>73</sup>.

Tomás de Aquino concede certa probabilidade aos argumentos de Boaventura<sup>74</sup>. Todavia, considera que eles não levam a uma conclu-

são necessária. Quanto ao argumento concernente às almas ele considera o mais difícil<sup>75</sup>. A dificuldade está no fato de que este argumento supõe muitas coisas (é cheio de pressuposições). Pressupõe já a refutação das teses que ensinam a mortalidade da alma humana, ou que ensinam a imortalidade unicamente do intelecto separado (agente, segundo alguns; ou também possível, segundo outros), ou que ensinam a metempsicose. De resto, não se deve esquecer que há também a teoria aristotélica de que de maneira alguma há um inconveniente (um contrassenso) em admitir um infinito atual naquelas coisas que não estão em uma determinada ordem. Além disso, ele não considera forçoso que um mundo eterno inclua que sempre tenha havido homens<sup>76</sup>. Assim, declara que a fé católica não se constitui sobre a base de argumentos deste tipo, mas na solidíssima doutrina (Palavra) de Deus.

Por sua vez, *Guilherme de*

<sup>72</sup> Cf. Sent. II dist. 1 pars 1 a. 1 q. 2.

<sup>73</sup> Bonaventura, Thomas von Aquin, Boethius von Dacien. *Über die Ewigkeit der Welt* – Mit einer Einleitung von Rolf Schönberger; Übersetzung und Anmerkungen von Peter Nickl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000, p. XXIII; p. 14-15.

<sup>74</sup> ScG II, 38 (1142).

<sup>75</sup> ScG II, 38 (1148). Cf. também S. th. I, 46, 2 ad 8; Sent. II d. 1, 1, 5 ad 6 in contr.

<sup>76</sup> S. th. I, 46, 2 ad 8. *De aeternitate mundi* 89, 301-306. P. XXVI.

Ockham considera que o pensamento da eternidade do mundo não inclui nenhuma contradição em si. Nenhuma das concepções opostas pode ser conclusivamente refutada. De resto, se Deus pode fazer tudo aquilo que não inclui contradição, poderia ter feito o mundo “*ab aeterno*”. Quanto ao argumento da impossibilidade de haver infinitas almas racionais existentes em ato, ele diz que concede que poderia haver infinitas almas em ato e infinitas paixões da alma em ato, mas afirma que disso não segue que algo além de Deus seja dotado de infinita perfeição<sup>77</sup>.

Lutero, porém, em oposição a Tomás e a Guilherme de Ockham considera o argumento como concludente. Para ele, as duas concepções, de que o mundo é eterno e de que a alma é imortal, são inconciliáveis. Lutero fala, porém, de modo cauteloso. Não fala de uma contradição entre ambas, mas de uma resistência de ambas para se deixarem conciliar. Quanto à tese de que a eternidade do mundo condicione a existência de infinitas almas, ele não fala de absurdo, mas

sim de uma forte inconveniência (*quod nimis abhorret*).

Lutero procura mostrar que é concepção de Aristóteles que o mundo é eterno e que também a alma é mortal. A demonstração (*probatio*) de que é opinião de Aristóteles que o mundo eterno é feita remetendo a alguns textos de Aristóteles onde a tese da eternidade do mundo aparece, segundo Lutero, de modo não problemático, mas assertivo. O primeiro texto é do “*De caelo et mundo*” (II, 1). Aristóteles se ri do mito de Atlas sustentador do céu, diz Lutero. E, no entanto, apresenta a tese de que o mundo é eterno como aquela que daria sustentação à concepção mítico-religiosa de que os deuses são imortais. Lutero esclarece o sentido da fala de Aristóteles: se pomos o mundo como eterno, então nós podemos também tomar os deuses como imortais<sup>78</sup>. Outro texto mencionado por Lutero é o livro VIII da *Física*<sup>79</sup>. Aristóteles, ali, do movimento perpétuo e sempiterno, conclui a existência de um movedor perpétuo. Aristóteles considerava demonstrado que

<sup>77</sup> Sent. II q. 8 A e B.

<sup>78</sup> Cf. Ebeling, Gerhard. Op. cit. p. 472-473.

<sup>79</sup> Física VIII, 6 (259 a 15 – 19).

sempre deveria haver, necessariamente, movimento. Se porém, o movimento necessariamente sempre é, então também necessariamente deve haver movimento contínuo. Com efeito, o ser perpétuo é contínuo. Se o movimento é contínuo, então é naturalmente um. Um único movimento, entretanto, tem sua causa em um único movedor e pertence a um único movido. Em terceiro lugar, Lutero remete à conclusão que Aristóteles oferece nas análises a respeito da causa eficiente de que há um ente perpétuo que move por um tempo infinito. Lutero remete para o ensinamento de Aristóteles na *Metafísica*, a saber, de que é necessário que haja alguma substância imóvel perpétua<sup>80</sup>; uma substância eterna, imóvel e separada do sensível<sup>81</sup>; que move por um tempo infinito<sup>82</sup>. Para Lutero, a doutrina da eternidade do mundo de Aristóteles decorre já da sua concepção de Deus como “*ens perpetuum infinito tempore movens*” (ente perpétuo, que move por um tempo infinito).

De modo bem mais extenso, Lu-

tero procura mostrar que é opinião de Aristóteles que a alma é mortal. Aqui não podemos expor pormenorizadamente a sua demonstração (*probatio*). Sejam dadas apenas algumas indicações. Ele diz: *Doubus modis de anima iuxta Aristotelem licet philosophari: Primo secundum eius principia, secundo secundum eius recitata* (de dois modos pode-se filosofar sobre a concepção de alma de Aristóteles: primeiramente, segundo seus princípios; em segundo lugar, segundo aquilo que ele, de modo recitativo, refere a propósito do tema). Os argumentos levantados por Lutero que partem dos princípios de Aristóteles mesmo são oito<sup>83</sup>.

1. Primeiramente, parte da definição de alma, a saber, que ela é o ato de um corpo que tem potencialidade para viver, e mostra que isso a alma humana tem em comum com outras almas (dos animais). Se as outras almas são mortais então também a alma humana mesma é mortal. Se outro fosse o caso, Aristóteles teria dado

<sup>80</sup> *Metafísica* XI, 6 1071 b 4s.

<sup>81</sup> *Metafísica* XI, 7 1073 a 3-5

<sup>82</sup> *Metafísica* XI, 7 1073 a 7.

<sup>83</sup> Cf. Ebeling, Gerhard. Op. cit. p. 86-103.

uma definição própria para a alma humana.

2. O composto é corruptível. Alma e corpo, a modo de matéria e forma, perfazem um contínuo e composto. A corrupção do composto, neste caso, é também a corrupção da matéria e da forma, isto é, do corpo e da alma.
3. Quando Aristóteles concede que a alma é “algo divino” e que participa da imortalidade, ele quer dizer, com isso, que o ser (a entidade do ente) enquanto tal da alma tem algo de divino e é partícipe da perpetuidade, não que a própria alma seja perpétua, imortal ou deus.
4. Alexandre de Afrodísia, insigne comentador de Aristóteles, assere que a alma, segundo a concepção de Aristóteles, é mortal. Há que se conceder que um tal discípulo conhecesse bem a opinião de seu mestre.
5. Segundo Aristóteles, é uma única coisa: matéria, forma e o

composto. Uma vez que o homem é um composto corruptível, a alma, que é parte do composto corruptível (forma deste), também é corruptível.

6. Não há nenhum movedor, ali onde não há nada a se mover. Ora, a alma é o que põe o corpo em movimento (é o movedor do corpo). Logo, a alma cessa de existir, se o seu corpo cessa de ser em movimento.
7. Aristóteles é falastrão (*verbosus*) e audaz e prolixo, naquelas coisas que ele conhece. Entretanto, a respeito desta questão somente, como se estivesse mudo, em nenhuma parte ele institui uma discussão, e sobre isso ele não diz mais do que uma dezena de palavras. Isso mostra sua nesciência no tocante à questão da imortalidade da alma.
8. Aristóteles, para evadir à angústia e evitar o impasse, quis escrever sobre alma em geral, ocultando, assim, a sua ignorância a respeito da alma humana.

Lutero procura mostrar que Aris-

---

<sup>84</sup> Cf. Ebeling, Gerhard. Op. cit. p. 103-127.

tóteles não ensinou a imortalidade da alma também *secundum eius recitata*<sup>84</sup>. Ele faz ver que o Estagirita, a respeito da questão da imortalidade da alma, não escreve de modo disputativo, mas recitativo, nada provando, como já salientava Usingen. Assim, no capítulo 2 do livro 2 do “*De anima*”, ele sugere que a alma humana é de um gênero diferente, e por isso é como se fosse perpétua. Ao falar, porém, da alma intelectiva como sendo separada, Aristóteles, segundo Lutero, está falando de uma separação de operação, não de uma separação substancial, ou seja, que ela é sem matéria. No livro 3 do “*De anima*”, o Estagirita fala do intelecto separado. Aqui, porém, ele está tratando do intelecto não enquanto coisa (*res*), isto é, em seu ser por si, mas em relação para com os possíveis objetos do intelecto (*in ordine ad intelligibilia*). Lutero toma em consideração, numa leitura cuidadosa, o capítulo 5 do livro 3 do “*De anima*”. A sua interpretação segue uma perspectiva não tanto ontológica, mas gnoseológica. A separação do intelecto, neste sentido, segundo ele, não há de ser to-

mada no sentido de uma separação substancial, mas sim no sentido de uma separação abstrativa (em pensamento). Quer dizer, o intelecto não é tomado em seu ser por-si, mas sim em seu ser em relação a outro, a saber, em referência ao objeto (o inteligível). O intelecto agente e o intelecto possível são considerados, como forma e matéria, na perspectiva de seu composto comum, isto é, a ciência. O intelecto agente só é separável em relação a este composto. A imortalidade do intelecto agente não é outra do que aquela que se pode asserir de toda e qualquer forma, isto é, no sentido de uma participação no ser divino: ser é algo de divino; algo tem tanto de divino quanto tem de entidade. Lutero insiste, pois, que Aristóteles, com suas expressões ambíguas, não estava falando da alma intelectiva como um todo, mas apenas do intelecto agente enquanto forma<sup>85</sup>.

De modo diverso em relação à tradição escolástica, Lutero renuncia a uma fundamentação metafísica da imortalidade da alma. Quando ele fala da imortalidade da alma, ele a entende a partir

<sup>85</sup> Cf. Ebeling, Gerhard. Op. cit. p. 141-144.

da relação do homem com Deus, do homem como “*animal racional*” numa perspectiva cristológica e soteriológica. Para ele, a imortalidade da alma é questão de fé. Entretanto, ele se volta contra a dogmatização da imortalidade da alma no V Concílio do Latrão<sup>86</sup>. Em todo o caso, a definição filosófica

tem uma validade restrita: define o homem apenas no que concerne à vida mortal, isto é, a esta vida. A imortalidade é coisa da fé e diz respeito à relação do homem com Deus, enquanto está referida à vida eterna e à ressurreição da carne<sup>87</sup>.

## Referências bibliográficas

- Amerini, Fabrizio. (2009). *Tommaso d'Aquino: Origine e fine della vita umana*. Pisa: ETS.
- Aristotele. (1998). *Etica Nicomachea*. Milano: Rusconi.
- Bonaventura, Thomas von Aquin, Boethius von Dacien. (2000). *Über die Ewigkeit der Welt*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Bonhoeffer, Dietrich. (1992). *Creazione e Caduta*. Opere di Dietrich Bonhoeffer volume 3. Brescia: Queriniana.
- Ebeling, Gerhard. (1982). *Lutherstudien Band II: Disputatio de Homine - Zweiter Teil: Die philosophische Definition des Menschen (Kommentar zu These 1 - 19)*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Heidegger, Martin. (1967). *Sobre o Humanismo*. Rio de Janeiro-RJ: Tempo Brasileiro.
- \_\_\_\_\_. (1986). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- \_\_\_\_\_. (1993). *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie - Gesamtausgabe Band 22*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- \_\_\_\_\_. (1995). *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität) - Gesamtausgabe Band 63*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- \_\_\_\_\_. (2002). *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie - Gesamtausgabe Band 18*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

---

<sup>86</sup> Cf. Ebeling, Gerhard. Op. cit. p. 145-155.

<sup>87</sup> Cf. Ebeling, Gerhard. Op. cit. p. 181-182.

- Leão, Emmanuel Carneiro. (2008). *Aprendendo a Pensar I: o pensamento na modernidade e na religião*. Teresópolis-RJ: Daimon.
- \_\_\_\_\_. (2010). *Filosofia Grega: uma introdução*. Teresópolis-RJ: Daimon.
- Luther, Martin. (1926). *D. Martins Luther Werke: kritische Gesamtausgabe 39. Band – Erste Abteilung*. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger.
- Ott, Ludwig. (1959). *Grundriss der Dogmatik*. Basel / Freiburg / Wien: Herder .
- Rombach, Heinrich. (1977). *Leben des Geistes: Ein Buch der Bilder zur Fundamentalgeschichte der Menschheit*. Freiburg / Basel / Wien: Herder.
- Überweg, Friedrich. & Geyer, Bernhard (1927). *Grundriss der Geschichte der Philosophie (Zweiter Teil: Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit)*. Berlin: Mittler & Sohn.