

COR
ACADEMY

HYPOSTØSIS

INTERNATIONAL JOURNAL
ON PHILOSOPHY AND HUMANITIES



Reason, Meaning, and the Human Condition

Vol. 1, n.º 1, 2026

Editors

Fábio Bertato

Frederico Bonaldo

COR
ACADEMY



HYPOSTØSIS

INTERNATIONAL JOURNAL
ON PHILOSOPHY AND HUMANITIES

Reason, Meaning,
and the Human
Condition

Hypostasis, São Paulo, v. 1, n.º 1, June 2026



HYPOSTØSIS

Copyright © 2026 by COR Academia
de Estudos e Ensino Ltda.

Direitos reservados aos autores.

EXECUTIVE DIRECTOR / DIRETORA-GERAL:

Adriana Sacchetto de Góes Almeida

EDITORS-IN-CHIEF / EDITORES-CHEFES:

Fábio Bertato

Frederico Bonaldo

EDITORIAL BOARD / CONSELHO EDITORIAL:

Juan Fernando Sellés (Filosofia, Universidad de Navarra, Espanha)

Luciano Laise (Direito, Universidad Austral, Argentina)

Daniel Nunes Pêcego (Direito, UERJ)

Gabriel Maino (Direito, Universidad Católica Argentina)

Alexandre Gonçalves (Jornalismo, University of Illinois at Urbana-Champaign)

Evandro Luis Gomes (Filosofia, Universidade Estadual de Maringá)

ASSISTANT EDITOR / EDITOR ASSISTENTE:

Gesiel Borges da Silva

JUNIOR EDITORIAL ASSISTANT /

ASSISTENTE EDITORIAL JUNIOR:

Everson Quirino

TRANSLATION AND TECHNICAL REVIEW /

TRADUÇÃO E REVISÃO TÉCNICA:

Adolfo Angel Rojas Zamora

GRAPHIC DESIGN AND LAYOUT /

PROJETO GRÁFICO E DIAGRAMAÇÃO:

Eduardo Santana

SUMMARY

SUMÁRIO

Editorial	5
<i>Editorial</i>	9
JOHAN GÄRDEBO	
Is Thiel nihilistic enough?	13
<i>Thiel é niilista o suficiente?</i>	23
JUAN FERNANDO SELLÉS	
Contemporary philosophical anthropologies	33
<i>Antropologias filosóficas contemporâneas</i>	81
JOEL GRACIOSO	
The virtue of religion according to Saint Thomas Aquinas	129
<i>A virtude da religião segundo São Tomás de Aquino</i>	143
MARCUS P. R. BOEIRA	
Normative logic in the Late Middle Ages	157
<i>Lógica normativa no Medievo Tardio</i>	215
PAULO R. A. PACHECO	
Language, truth, and freedom in the digital age: digital idolatry and the crisis of interiority	275
<i>Linguagem, verdade e liberdade na era digital: idolatria digital e a crise da interioridade</i>	289



EDITORIAL

The launch of *Hypostasis: International Journal on Philosophy and Humanities* arises from a conviction that is both classical and urgently contemporary: philosophy cannot flourish in isolation from the wider humanities, nor can the humanities dispense with philosophical reflection without risking the loss of conceptual depth, critical clarity, and intellectual orientation. The journal aims to serve as an international forum dedicated to rigorous dialogue between philosophy and the many disciplines concerned with human experience and culture.

Hypostasis welcomes original contributions not only in philosophy, but also in psychology, sociology, literary studies, history, anthropology, political theory, cultural studies, and related fields. What unites these areas is not merely thematic proximity, but a shared commitment to analytical rigor and engagement with the fundamental questions that shape intellectual and cultural life.

As an initiative of COR Academy (Brazil), *Hypostasis* is shaped by a broader intellectual and educational vision centered on integral human formation and on the role of philosophy as a reflective and unifying dimension of culture. The name COR — from the Latin *cor* (“heart”) — evokes the classical understanding of the heart as the center of life, judgment, courage, and moral orientation, where truth and love converge. In response to a contemporary context often marked by fragmentation, reductionism, and ideological polarization, COR Academy seeks to foster a deeper engagement with reality grounded in intellectual rigor, openness to truth, and the cultivation of the human person in all dimensions of existence. Within this broader horizon, *Hypostasis* seeks to provide a space for rigorous scholarship, interdisciplinary dialogue, and intellectually honest reflection on enduring human questions.

The title *Hypostasis* was chosen deliberately. Historically associated with notions of underlying reality, subsistence, and personhood,

the term ὑπόστασις (*hypóstasis*) evokes the search for what is fundamental beneath appearances and conceptual divisions. In this spirit, the journal encourages investigations that seek not merely to accumulate information, but to deepen understanding. We are particularly interested in works capable of illuminating the conceptual, ethical, cultural, political, and spiritual dimensions of human existence in a world marked simultaneously by extraordinary technological development and crises of meaning.

At a time when academic work is increasingly fragmented into highly specialized domains, *Hypostasis* seeks to recover a more integrated vision of the humanities. The journal is grounded in the belief that philosophy remains a privileged space for reflection upon the foundations, methods, meanings, and implications of human inquiry. Rather than treating philosophy as an isolated discipline, we understand it as uniquely capable of fostering dialogue across areas of knowledge.

An essential aspect of the journal's mission is its commitment to accessibility and intellectual openness. Whenever possible, *Hypostasis* will publish bilingual versions (English–Portuguese) of its articles, fostering international circulation while maintaining a strong connection to Lusophone scholarship and intellectual traditions. Published in both online and print formats, and freely available to readers, the journal seeks to widen access to high-level academic discussion and contribute to the broader circulation of knowledge.

The journal also seeks to cultivate an academic environment marked by openness, candor, and intellectual honesty. Contemporary academic debate often suffers either from ideological polarization or from forms of sterile neutrality incapable of addressing questions of genuine existential and cultural importance. Without compromising scholarly rigor, the journal seeks to provide a space in which different perspectives may encounter one another seriously and respectfully, guided above all by the pursuit of truth and understanding rather than by intellectual conformity.

The inaugural issue, *Reason, Meaning, and the Human Condition*, reflects this spirit. Bringing together studies ranging from philosophical anthro-

pology and medieval logic to contemporary debates on language, religion, nihilism, and digital culture, the volume illustrates the breadth of themes and approaches that *Hypostasis* intends to foster. Despite their diversity, the contributions gathered here share a common concern with the rational, symbolic, moral, and existential dimensions of human life.

More than a publication venue, *Hypostasis* hopes to become a genuine meeting point for scholars who recognize that the central human questions transcend disciplinary boundaries and require sustained philosophical reflection. If the humanities are to remain intellectually vital, they must preserve not only technical competence, but also the courage to confront questions of truth, meaning, freedom, virtue, and human destiny.

It is in this spirit that we present *Hypostasis: International Journal on Philosophy and Humanities* to the academic community.

The Editors

EDITORIAL

O lançamento de *Hypostasis: International Journal on Philosophy and Humanities* nasce de uma convicção ao mesmo tempo clássica e urgentemente contemporânea: a filosofia não pode florescer isolada das humanidades em sentido amplo, nem as humanidades podem prescindir da reflexão filosófica sem correr o risco de perder profundidade conceitual, clareza crítica e orientação intelectual. A revista pretende servir como um fórum internacional dedicado ao diálogo rigoroso entre a filosofia e as muitas disciplinas voltadas à experiência humana e à cultura.

Hypostasis acolhe contribuições originais não apenas em filosofia, mas também em psicologia, sociologia, estudos literários, história, antropologia, teoria política, estudos culturais e áreas afins. O que une esses campos não é meramente uma proximidade temática, mas um compromisso comum com o rigor analítico e com o enfrentamento das questões fundamentais que moldam a vida intelectual e cultural.

Como uma iniciativa da COR Academia (Brasil), *Hypostasis* é moldada por uma visão intelectual e educacional mais ampla, centrada na formação humana integral e no papel da filosofia como dimensão reflexiva e unificadora da cultura. O nome *COR* — do latim *cor* (“coração”) — evoca a compreensão clássica do coração como centro da vida, do juízo, da coragem e da orientação moral, onde verdade e amor convergem. Em resposta a um contexto contemporâneo frequentemente marcado pela fragmentação, pelo reducionismo e pela polarização ideológica, a COR Academia busca promover um engajamento mais profundo com a realidade, fundamentado no rigor intelectual, na abertura à verdade e no cultivo da pessoa humana em todas as dimensões da existência. Nesse horizonte mais amplo, *Hypostasis* busca oferecer um espaço para pesquisa rigorosa, diálogo interdisciplinar e reflexão intelectualmente honesta sobre questões humanas permanentes.

O título *Hypostasis* foi escolhido deliberadamente. Historicamente associado às noções de realidade subjacente, subsistência e personalidade, o termo ὑπόστασις (*hypóstasis*) evoca a busca por aquilo que é fundamental sob as aparências e divisões conceituais. Nesse espírito, a revista incentiva investigações que busquem não meramente acumular informação, mas aprofundar a compreensão. Temos especial interesse em trabalhos capazes de iluminar as dimensões conceituais, éticas, culturais, políticas e espirituais da existência humana em um mundo marcado simultaneamente por extraordinário desenvolvimento tecnológico e por crises de sentido.

Em um contexto acadêmico cada vez mais fragmentado em domínios altamente especializados, *Hypostasis* busca recuperar uma visão mais integrada das humanidades. A revista fundamenta-se na convicção de que a filosofia permanece um espaço privilegiado de reflexão sobre os fundamentos, métodos, significados e implicações da investigação humana. Em vez de tratar a filosofia como uma disciplina isolada, compreendemo-la como singularmente capaz de promover diálogo entre diferentes áreas do conhecimento.

Um aspecto essencial da missão da revista é seu compromisso com a acessibilidade e a abertura intelectual. Sempre que possível, *Hypostasis* publicará versões bilíngues (inglês–português) de seus artigos, promovendo a circulação internacional sem perder uma forte conexão com a produção intelectual e acadêmica lusófona. Publicada em formatos impresso e digital, e disponível gratuitamente aos leitores, a revista busca ampliar o acesso a debates acadêmicos de alto nível e contribuir para uma circulação mais ampla do conhecimento.

Hypostasis também busca cultivar um ambiente acadêmico marcado pela abertura, pela franqueza e pela honestidade intelectual. O debate acadêmico contemporâneo frequentemente sofre seja com a polarização ideológica, seja com formas de neutralidade estéril incapazes de enfrentar questões de genuína importância existencial e cultural. Sem comprometer o rigor acadêmico, a revista busca oferecer um espaço em que diferentes perspectivas possam se encontrar de maneira séria e respeitosa, guiadas

acima de tudo pela busca da verdade e da compreensão, e não pela conformidade intelectual.

O número inaugural, *Reason, Meaning, and the Human Condition* (*Razão, Significado e Condição Humana*), reflete esse espírito. Reunindo estudos que vão da antropologia filosófica e da lógica medieval a debates contemporâneos sobre linguagem, religião, niilismo e cultura digital, o volume ilustra a amplitude de temas e abordagens que *Hypostasis* pretende fomentar. Apesar de sua diversidade, os trabalhos aqui reunidos compartilham uma preocupação comum com as dimensões racionais, simbólicas, morais e existenciais da vida humana.

Mais do que um espaço de publicação, *Hypostasis* espera tornar-se um verdadeiro ponto de encontro para pesquisadores que reconhecem que as questões humanas centrais transcendem fronteiras disciplinares e exigem reflexão filosófica contínua. Se as humanidades desejam permanecer intelectualmente vitais, devem preservar não apenas a competência técnica, mas também a coragem de enfrentar questões de verdade, sentido, liberdade, virtude e destino humano.

É nesse espírito que apresentamos *Hypostasis: International Journal on Philosophy and Humanities* à comunidade acadêmica.

Os Editores



IS THIEL NIHILISTIC ENOUGH?

Johan Gärdebo¹

ABSTRACT: This essay critically examines Peter Thiel's interpretation of the Antichrist and the *katechon* as frameworks for understanding the contemporary crisis of Western civilization. It argues that the central challenge facing the West is not merely the threat of eschatological collapse, but the emergence of a new form of nihilism rooted in the decline of shared religious and cultural foundations. Drawing on Nietzsche, Girard, Dostoevsky, and European intellectual history, the article suggests that contemporary nihilism may function not only as a symptom of decline but also as a source of new forms of meaning, sacrifice, and collective purpose. The question is therefore not how to prevent nihilism, but whether its energies can be directed toward a constructive civilizational future.

Keywords: Nihilism; Peter Thiel; *Katechon*; Antichrist; Western Civilization.

In Spring 2026, I was invited to discuss “the Antichrist” with Peter Thiel. His private lecture series stir public debate. Or, at least, they stir the public pot. It seems any idea of the tech bros is, by continuation, understood as a bid for upcoming policy in the Trump administration. It has long been unspoken that the driving seat of the administration, the country-listening heartlanders, follow the lead of the West Coast right.

Such political machinations are true, but equally: Thiel's *specific* interest in the Antichrist is no mere will to power. His diagnosis concerns us in the West, in particular. Our civilization is haunted by it. Our philosophy of history, our event horizon of the possible, is constantly oscillating between two extremes. Either we get perpetuated progress, or the End Times.

In brief, Antichrist is more than memetic talking-points for following Orange Man (as suggested by that useless Spectator piece). Antichrist helps

¹ Clare Hall, University of Cambridge, Cambridge, UK.

us — now speaking as a Nordic European — to pin down the specific problems that increasingly plague the West. I'm talking about *nihilism*.

“Antichrist” does ring strange to the modern ear. So the great Josef Pieper remarked, and Thiel picks up on this. This is because we have by now forgotten how obsessed Christian societies were with the coming of a false Messiah. If we want an indication of Western society's ‘post-Christian’ quality, the queer sound of the A-word is not a bad canary.

One used to call out political opponents for being the Antichrist. When Ian Paisley accused the European Union of culpability, he spoke only for the lingering quadrant of Protestant politics that is Northern Ireland. He was met not with shock but with all the incomprehension of the committee of sneers. Columbanus' work, undone at last.

After three hundred years of scientific revolution and Enlightenment, with empiricism morphing into empire, we in the West eventually forgot about the Antichrist. The Christian wars of religion terminated in Prague, in 1648, outside London's Banqueting House, in 1649, and at Fontainebleau, in 1685. Never again would public morality rest in something so incendiary as metaphysics.

Was it ever otherwise? The modern mind cannot comprehend.

Whilst almost all human cultures have had some account of the world's origins and eventual fate, Thiel's contention is that Christianity gave history a direction towards a certain end, where Antichrist arrives as a sign of the End Times.

The End Times, then, is very much a thing. In fact, Armageddon is the one meme that has pushed the ambitions of modernity furthest, giving rise to unprecedented global regulatory institutions. Within living memory we have witnessed numerous attempts at erecting international frameworks: against nuclear holocausts; against climate change; against pandemics; against AI.

While atomic bombs, fossil fuels, lab-grown viruses and generative computing are very much products of modernity, Thiel observes how this modern paradigm has driven us towards ever-growing attempts at con-

trolling human ingenuity. We have seen the Western zeitgeist shift from production to control: from producers to controllers. These controllers rose to power under the pretext of promising safety for all. One world, or none, so Oppenheimer prophesied, in fear and trembling.

We no longer speak about the Antichrist, Thiel contends, because the Antichristians won. Their eschatology — that another world is possible — is paradoxically predicated on a mistrust against anything innovative. Since Creativity and Destruction are kindred spirits, Promethean humans can no longer remain unbound. This is what it means to live at the End of History. That is to say, at the end of *Christian* History.

What would it take in our present day and age to keep the human spirit going? What is strong enough to withhold the coming of Antichrist? This is Thiel's question and, in it, his revolt against the modern world. In order to stand up against eschatology, against the Eschaton, Thiel argues that we must once again seek the *Katechon* (you may want to look up these terms).

Thus far, most critique against Thiel has taken the form of ridicule, and can be summarized along three lines of thinking. First, is not Thiel himself the Antichrist? Secondly, is not the Katechon just self-serving code for military products that Thiel himself invests in? And third, is not eschatology a bit *too much*? Too esoteric? Too nihilistic? Perhaps all talk of the Antichrist can best be dismissed as the nihilistic rants of a rich, bored man?

Woe to modern-day critics: they are too predictable. They are obsessed with, as mentioned above, the *general* concerns of modern society. And modern politics is all about the physical, and never about metaphysics.

Put differently, our critics reflect the very nihilism that refutes the possibility of a *specific* civilizational challenge facing the West, in this case the coming of the Antichrist. It is this nihilism that underpins and fuels eschatology, which is precisely the object that Thiel is now mounting an assault on.

But what if we were to *affirm* nihilism? If we play affirmative, acknowledging our present-day lack of meaning, we may more swiftly arrive at a new starting point from which action *gives* meaning.

The novelty and strangeness of this idea, I believe, stems from living in a historical period that as of yet lacks the language for describing our way out of it. So, while lacking the Word, as Faust remarked, “In the beginning was the Deed”.

This is the real concern that Thiel brings home, namely: that the Antichrist is not *enough*. Not esoteric enough. Not nihilistic enough.

It is not enough for *LIFE*, which is to be pronounced with so much spirit and spittle that italics and capitals are opportune.

After all, the Antichrist was not enough for Nietzsche. He busied himself with whole books on getting *Beyond Good & Evil*, and the ‘New Artists’ who might walk those unlit mountains. So, in his own way, did Goethe.

The Antichrist accelerates but does not arrive

When Thiel describes the Antichrist it is as a force gaining velocity, but never arriving. Acceleration and alarm, but no rupture in the world’s fabric. The end is near, but never here. Why is this?

While the Western man of today is by and large secular, when he thinks of the Antichrist he thinks as a *Christian* would. Or as they say in old England, as a *small-c conservative* would. To that Christian and conservative, the take-away message is to keep the world from ending. Like staving off the bursting of a speculative real-estate bubble. Beyond that bubble awaits only the Abyss, into which he does not dare plunge.

Thiel is no small-c conservative. We might do better to understand him as a *small-k katechon*. Or at least, Thiel’s great fortune gives him some katechontic power.

But Thiel's katechontic power is not enough to avert the Antichrist. What must be done instead, and what is more likely to happen, is that those with katechontic power prepare for what is coming.

The katechon of the 21st century, put bluntly, prepares for war.

What would that war look like? Or, if we stay within the language of Christian theology, what does the Antichrist look like?

The closest Thiel has gotten to describing the coming of the End Times is through the following Girard-inspired reading (if I recall correctly, Thiel told us):

The Antichrist will be a great individual. He will be the philosopher to end all philosophers, the individual to end all individuals, and the man to end all men.

What Thiel is saying is that the logic of Christian History has abolished scapegoating, up to the point that Antichrist can rise to power under the cover of darkness. Or, in some of his less esoteric words, Christianity has taken our eye off the kettle; now it might finally boil.

Herein lies a grim prophecy. If Christian History abolished scapegoating, it also follows that we now find ourselves in a novel, *strange*, situation where neither Pagan sacrifices, nor Christian forgiveness, any longer works for keeping Armageddon at bay.

This is the same as saying that Christian History is no longer enough. Not katechontic enough.

Recent European memory reflects the diminishing katechontic power of Christian history. The generations growing up after World War II were less likely to ask "What would Jesus do?", because they were too focused on "What would Hitler do?"

This "Nürnberg Christianity", as a friend recently described the Post-World War II consensus, reduced fundamental questions about the good life to a sort of social programming: de-Nazification, anti-racism, and being against anything carrying the semblance of nationalism.

European geostrategy, most notably that of the European Union, became by necessity a peace project. That is to say, a *negative* project formulated as a cautionary tale to ward off the evils of the past. To avoid Hitler, defang Europe.

From a spiritual point of view, Christian History and Christian democracies sapped our *vitality*.

To the secular Christian of today, who grew up under Nürnberg Christianity, “being good” and “not being evil” may sound similar. In reality, it is the difference between living life *with* or *without* spirit.

And as it turns out, the generations coming of age now no longer ask themselves, “What would Hitler do?”. *That* history, and its katechontic power (if ever it had any), has run its course. It has *run out*. The new generations are hungry for spirit.

So what kind of history are we in now?

We are still human. However much our sense of ourselves and our place in the world has been transformed since the World Wars, we still desire to belong. We still define ourselves in relation to others, still compare and compete, still this desire that fuels rivalries and conflicts, in ways that give meaning to our lives. And it is this pursuit of meaning that still makes sacrifice possible.

But in a godless world, where neither scapegoating nor forgiveness has power, where does that desire to belong drive us? It drives us towards what we are left with, that great modern creation: the self.

Unable to form group-level identities, and subsequently unable to use group-level sacrifice, our desire to belong focuses on individual identities. We come to desire our own suffering, to sacrifice ourselves, and in the process create meaning for ourselves.

We ended the war of all against one, only to end up with wars of one against anything.

This comes both before and beyond believing. It is about feeling, to feel *something*.

Why else would Nietzsche call himself the Antichrist? To be anything at all, you affirm your existence with a hammer.

Another way of understanding this state of mind is what is sometimes described as “Nordic courage”. You act recklessly so as to achieve a sense of immortality. Men have always wanted immortality. But to attain it through the machinations of the self, its queer innerness, and rampant action, is definitively modern.

There would be nothing Periclean in this new bid to be remembered. Going Berserk was not about being ‘expressive’ or engaging in some form of self-realisation. Berserks are bound to Odin through the ritual that is frenzied recklessness. Violence to these warriors is religious, like the sex of Corinthian prostitutes. Victory to the gods.

Could not all of this, too, be passed off as nihilism? If so, it would be as a new kind of *ironic* nihilism. The kind that leaves you puzzled as to why someone acts recklessly.

Like Dostoevsky’s Underground Man, stripping his own skin to prove he does not desire according to an algorithm.

Like that Penguin from Werner Herzog’s movie *Encounters at the End of the World*, running off into the hinterland, towards the Abyss.

Is that Penguin the Übermensch, or the Last Man?

Understanding what kind of nihilism we are witnessing now is crucial for understanding what kind of history we are in now.

I ask these because I do not believe that the Katechon of our time, nor Thiel himself, is about to reboot Christianity. Rather, what we are to discover is something new, a revision of our entire *operating* system, our conception of self at the most fundamental level.

We can draw on Christian language as a way of discussing these deeper questions, but we can draw equally upon other, older, traditions too.

For us Nordics, at least, it is easy to see how the West's intellectual landscape has long operated on Christian software, but it still runs on Pagan hardware.

The West wants something holy

An Apocalypse of a kind — the end of one world, and the beginning of a new — is on the horizon. As the structure of the world in which we have grown up crumbles, new conflicts arise, not just in the East but also within the West. I concede my view is very much tainted by recent European experiences, the geopolitical upheaval that Europe is undergoing. All the same, a pattern is by now taking shape across the board.

In the decades to come, there will be new leaders who can imagine what replaces our current forms, beyond the current political event horizon, beyond liberal democracy. To the Boomers, this does sound like the End Times. Peace and Safety is no longer our future. It's easy to understand how, in the face of that eschatology, one might go looking for a Katechon.

But this is a quest for older generations, those with much to lose. To the young nihilist European, I wonder, is there not more to be gained from the twilight of the old gods?

Materially speaking, the young European has less buy-in with the present-day regime. No home ownership. No kids. No job that defines you. And what job there is may soon be done by AI.

This is not about averting that future, but about spelling out its implications, for clarity, so as to ask the right questions: Generation Alpha will have the largest proportion of idle members in World History. What would a 21st century Katechon look like to them? What will be holy to them?

The Young European that I see coming of age is more likely to long for a battlefield to die on. Like the riders of Rohan at the Fields of Pelennor, “for ruin, and the world's ending”.

Recklessness will be Alpha's generational bottom. This is the abyss staring back at them.

With *nothing to die for*, then, will it be possible to *die for nothing*? When there is no reason to call a crusade, can a crusade be called because there is no reason not to? Are there grounds for the Deed, even if it leads to your own undoing?

And so, finally, here at the start of something new, I propose the challenge facing a Katechon of the early 21st century is whether this nihilistic spirit can be directed, and if so to what end. Regardless of what we wanted to believe about modern life, the world still fights holy wars. And the West wants something holy.



THIEL É NIILISTA O SUFICIENTE?

Johan Gärdebo¹

RESUMO: Este ensaio examina criticamente a interpretação de Peter Thiel acerca do Anticristo e do *katechon* como categorias para compreender a crise contemporânea da civilização ocidental. Sustenta-se que o principal desafio enfrentado pelo Ocidente não é apenas a ameaça de um colapso escatológico, mas o surgimento de uma nova forma de niilismo, enraizada no declínio dos fundamentos religiosos e culturais compartilhados. Com base em Nietzsche, Girard, Dostoiévski e na história intelectual europeia, o artigo argumenta que o niilismo contemporâneo pode funcionar não apenas como sintoma de decadência, mas também como fonte de novas formas de significado, sacrifício e propósito coletivo. A questão central, portanto, não é como impedir o niilismo, mas se suas energias podem ser orientadas para um futuro civilizacional construtivo.

Palavras-chave: Niilismo; Peter Thiel; *Katechon*; Anticristo; Civilização Ocidental.

Na primavera de 2026, fui convidado para discutir “o Anticristo” com Peter Thiel. Suas séries de palestras privadas agitam o debate público. Ou, pelo menos, agitam o ambiente público. Parece que qualquer ideia dos *empresários da indústria de tecnologia* é, por extensão, interpretada como uma proposta para a futura política do governo Trump. Há muito tempo é tácito que o assento de comando da administração, os interioranos que escutam o país, seguem a liderança da direita da Costa Oeste.

Tais maquinações políticas são verdadeiras, mas igualmente: o interesse *específico* de Thiel pelo Anticristo não é mera vontade de poder. Seu diagnóstico diz respeito a nós, no Ocidente, em particular. Nossa civilização é assombrada por ele. Nossa filosofia da história, nosso hori-

1 Clare Hall, Universidade de Cambridge, Cambridge, Reino Unido.

zonte de eventos do possível, oscila constantemente entre dois extremos. Ou teremos progresso perpétuo, ou o Fim dos Tempos.

Em suma, o Anticristo é mais do que pontos de conversa meméticos para seguir o Homem Laranja (como sugerido por aquele inútil artigo da revista *Spectator*). O Anticristo nos ajuda — falando agora como um europeu nórdico — a identificar os problemas específicos que afligem cada vez mais o Ocidente. Estou falando de *niilismo*.

“Anticristo” de fato soa estranho ao ouvido moderno. Assim observou o grande Josef Pieper, e Thiel retoma a ideia. Isso ocorre porque já esquecemos quão obcecadas eram as sociedades cristãs com a vinda de um falso Messias. Se quisermos um indício do caráter ‘pós-cristão’ da sociedade ocidental, a estranheza com que a palavra começada com “A” soa aos ouvidos modernos não é um mau sinal de alerta.

Costumava-se acusar opositores políticos de serem o Anticristo. Quando Ian Paisley acusou a União Europeia de cumplicidade, falava apenas pelo remanescente quadrante da política protestante que é a Irlanda do Norte. Ele foi recebido não com choque, mas com toda a incompreensão do comitê de escárnios. A obra de Columbano, desfeita por fim.

Após trezentos anos de revolução científica e Iluminismo, com o empirismo se transformando em império, nós, no Ocidente, acabamos por nos esquecer do Anticristo. As guerras religiosas cristãs terminaram em Praga, em 1648, diante da *Banqueting House*, em Londres, em 1649, e em Fontainebleau, em 1685. Nunca mais a moralidade pública repousaria em algo tão incendiário quanto a metafísica.

Já foi de outra forma? A mente moderna não consegue compreender.

Embora quase todas as culturas humanas tenham tido alguma explicação para as origens e o destino final do mundo, a tese de Thiel é que o Cristianismo deu à história uma direção em direção a um fim determinado, onde o Anticristo chega como sinal do Fim dos Tempos.

O Fim dos Tempos, portanto, é algo muito real. De fato, o Armagedom é o meme que mais longe levou as ambições da modernidade, dando origem a instituições regulatórias globais sem precedentes. Na memória

viva, testemunhamos inúmeras tentativas de construir marcos internacionais: contra holocaustos nucleares; contra as mudanças climáticas; contra pandemias; contra a IA.

Embora bombas atômicas, combustíveis fósseis, vírus criados em laboratório e computação generativa sejam, em larga medida, produtos da modernidade, Thiel observa como esse paradigma moderno nos conduziu a tentativas cada vez mais amplas de controlar a engenhosidade humana. Vimos o *Zeitgeist* ocidental se deslocar da produção para o controle: de produtores a controladores. Esses controladores ascenderam ao poder sob o pretexto de prometer segurança para todos. Um mundo, ou nenhum, assim profetizou Oppenheimer, em temor e tremor.

Não falamos mais sobre o Anticristo, sustenta Thiel, porque os anticristãos venceram. Sua escatologia — a de que outro mundo é possível — é paradoxalmente assentada numa desconfiança de tudo que seja inovador. Como Criatividade e Destruição são espíritos afins, os humanos prometaicos não podem mais permanecer sem correntes. É isso que significa viver no Fim da História. Ou seja, no fim da História *Cristã*.

O que seria necessário, em nossos dias, para manter vivo o espírito humano? O que é forte o suficiente para conter a vinda do Anticristo? Esta é a questão de Thiel e, nela, sua revolta contra o mundo moderno. A fim de se opor à escatologia, ao *Eschaton*, Thiel argumenta que devemos novamente buscar o *Katechon* (talvez valha a pena pesquisar esses termos).

Até agora, a maior parte das críticas a Thiel assumiu a forma de ridicularização, e pode ser resumida em três linhas de pensamento. Primeiro, não seria o próprio Thiel o Anticristo? Segundo, não seria o *Katechon* apenas um código conveniente para produtos militares nos quais o próprio Thiel investe? E terceiro, a escatologia não seria um *pouco demais*? Esotérica demais? Niilista demais? Talvez toda conversa sobre o Anticristo possa ser descartada como os devaneios niilistas de um homem rico e entediado?

Ai dos críticos contemporâneos, são previsíveis demais. Estão obcecados com, como mencionado acima, as preocupações *gerais* da sociedade

moderna. E a política moderna ocupa-se inteiramente do físico, nunca da metafísica.

Dito de outra forma, nossos críticos refletem o próprio niilismo que nega a possibilidade de um desafio civilizacional *específico* enfrentado pelo Ocidente, neste caso a vinda do Anticristo. É esse niilismo que sustenta e alimenta a escatologia, precisamente o objeto contra o qual Thiel agora dirige seu ataque.

Mas e se fôssemos *afirmar* o niilismo? Se assumirmos uma postura afirmativa, reconhecendo a falta de sentido de nosso tempo presente, talvez possamos chegar mais rapidamente a um novo ponto de partida, a partir do qual a ação passa a *conferir* sentido.

A novidade e a estranheza dessa ideia, acredito, decorrem de vivermos em um período histórico que ainda carece da linguagem para descrever nossa saída dele. Assim, por falta da Palavra, como observou Fausto, “No princípio era o Ato”.

Esta é a preocupação real que Thiel traz à tona, a saber: que o Anticristo não é *suficiente*. Não é esotérico o suficiente. Não é niilista o suficiente.

Não é suficiente para a *VIDA*, que deve ser pronunciada com tanto ânimo e entusiasmo que os itálicos e as maiúsculas são oportunos.

Afinal, o Anticristo não bastou para Nietzsche. Ele dedicou-se a livros inteiros sobre ir *Além do Bem e do Mal*, e os “Novos Artistas” que poderiam trilhar aquelas montanhas sem luz. Goethe, à sua maneira, fez o mesmo.

O Anticristo acelera, mas não chega

Quando Thiel descreve o Anticristo, é como uma força que ganha velocidade, mas nunca chega. Aceleração e alarme, mas nenhuma ruptura no tecido do mundo. O fim está próximo, mas nunca aqui. Por que isso ocorre?

Embora o homem ocidental de hoje seja, em grande medida, secular, quando pensa no Anticristo, pensa como pensaria um *Cristão*. Ou, como

se diz na velha Inglaterra, como pensaria um *conservador com ‘c’ minúsculo*. Para esse cristão e conservador, a mensagem central é impedir que o mundo chegue ao fim, como quem tenta adiar o estouro de uma bolha imobiliária especulativa. Além dessa bolha aguarda apenas o Abismo, no qual ele não ousa mergulhar.

Thiel não é um conservador com ‘c’ minúsculo. Poderíamos compreendê-lo melhor como um *katechon* com ‘k’ minúsculo. Ou, ao menos, a grande fortuna de Thiel lhe confere algum poder katechônico.

Mas o poder katechônico de Thiel não é suficiente para deter o Anticristo. O que deve ser feito, e o que é mais provável que aconteça, é que aqueles com poder katechônico se preparem para o que está por vir.

O *katechon* do século XXI, dito sem rodeios, prepara-se para a guerra.

Como seria essa guerra? Ou, se permanecermos dentro da linguagem da teologia cristã, como seria o Anticristo?

O mais próximo que Thiel chegou de descrever o Fim dos Tempos foi por meio da seguinte leitura inspirada em Girard — se bem me recordo, Thiel nos disse:

O Anticristo será um grande indivíduo. Ele será o filósofo que colocará fim a todos os filósofos; o indivíduo que porá fim a todos os indivíduos, e o homem a encerrar todos os homens.

O que Thiel está dizendo é que a lógica da História Cristã aboliu o mecanismo do bode expiatório, a tal ponto que o Anticristo pode ascender ao poder sob o manto das trevas. Ou, em algumas de suas palavras menos esotéricas, o Cristianismo desviou nosso olhar da chaleira; agora ela talvez finalmente ferva.

Aqui reside uma profecia sombria. Se a História Cristã aboliu o mecanismo do bode expiatório, disso também decorre que agora nos encontramos em uma situação nova e estranha, em que nem os sacrifícios pagãos nem o perdão cristão funcionam para manter o Armagedom à distância.

Isso equivale a dizer que a História Cristã já não é suficiente. Não é catechônica o suficiente.

A memória europeia recente reflete o poder catechônico decrescente da história cristã. As gerações que cresceram após a Segunda Guerra Mundial tinham menos probabilidade de perguntar “O que Jesus faria?”, porque estavam muito focadas em “O que Hitler faria?”

Esse “Cristianismo de Nuremberg”, como um amigo descreveu recentemente o consenso pós-Segunda Guerra Mundial, reduziu questões fundamentais sobre a boa vida a uma espécie de programação social: a desnazificação, o antirracismo, e a oposição a qualquer coisa que carregue a aparência do nacionalismo.

A geoestratégia europeia, notadamente a da União Europeia, tornou-se, por necessidade, um projeto de paz. Ou seja, um projeto *negativo* formulado como um conto de advertência para afastar os males do passado. Para evitar Hitler, desarmar a Europa.

De um ponto de vista espiritual, a História Cristã e as democracias Cristãs minaram nossa *vitalidade*.

Para o Cristão secular de hoje, que cresceu sob o Cristianismo de Nuremberg, “ser bom” e “não ser mau” podem soar coisas semelhantes. Na realidade, trata-se da diferença entre viver a vida *com* ou *sem* espírito.

E, como se constata, as gerações que agora chegam à idade adulta não mais se perguntam, “O que Hitler faria?”. *Essa* história, e seu poder catechônico (se é que alguma vez teve algum), já cumpriu seu curso. Ela *esgotou-se*. As novas gerações têm fome de espírito.

Então, em que tipo de história estamos agora?

Ainda somos humanos. Por mais que nosso sentido de nós mesmos e de nosso lugar no mundo tenha se transformado desde as Guerras Mundiais, ainda desejamos pertencer. Ainda nos definimos em relação aos outros; ainda comparamos e competimos; ainda é esse desejo que ali-

menta rivalidades e conflitos, de formas que conferem sentido às nossas vidas. E é essa busca de sentido que ainda torna o possível sacrifício.

Mas, em um mundo sem Deus, no qual nem o mecanismo do bode expiatório nem o perdão têm poder, para onde nos conduz esse desejo de pertencer? Conduz-nos em direção ao que nos resta, essa grande criação moderna: o eu.

Incapazes de formar identidades em nível coletivo e, consequentemente, incapazes de recorrer ao sacrifício coletivo, nosso desejo de pertencimento concentra-se em identidades individuais. Passamos a desejar nosso próprio sofrimento, a sacrificar-nos e, nesse processo, a criar sentido para nós mesmos.

Encerramos a guerra de todos contra um, apenas para acabar com guerras de um contra tudo e todos.

Isso vem antes da crença e vai além dela. Trata-se de sentir — de sentir *algo*.

Por que mais Nietzsche chamaria a si mesmo de Anticristo? Para ser alguma coisa, qualquer coisa, afirma-se a própria existência com um martelo.

Outra maneira de compreender esse estado de espírito é aquilo que, às vezes, se descreve como "coragem nórdica". Age-se de modo imprudente a fim de alcançar uma sensação de imortalidade. Os homens sempre desejaram a imortalidade. Mas alcançá-la por meio das maquinações do eu, de sua estranha interioridade, e de uma ação descontrolada, é algo propriamente moderno.

Não haveria nada de periclino nessa nova tentativa de ser lembrado. Entrar em estado de *berserk* não tinha a ver com ser "expressivo" nem com engajar-se em alguma forma de autorrealização. Os *berserkers* estão ligados a Odin pelo ritual que é a imprudência frenética. A violência para esses guerreiros é religiosa, como o sexo das prostitutas coríntias. Vitória aos deuses.

Não poderia tudo isso também ser passado por niilismo? Se sim, seria como um novo tipo de niilismo *irônico*, do tipo que deixa você perplexo sobre por que alguém age de forma imprudente.

Como o Homem do Subsolo de Dostoiévski, arrancando sua própria pele para provar que não deseja conforme o algoritmo.

Como aquele pinguim do filme de Werner Herzog *Encontros no Fim do Mundo*, que foge para o interior, em direção ao Abismo.

Aquele pinguim é o *Übermensch*, ou o Último Homem?

Compreender que tipo de niilismo estamos testemunhando hoje é crucial para entender em que tipo de história nos encontramos.

Faço essas perguntas porque não acredito que o *Katechon* de nosso tempo, nem o próprio Thiel, esteja prestes a reinicializar o Cristianismo. Ao contrário, o que devemos descobrir é algo novo, uma revisão de todo o nosso sistema *operacional*, nossa concepção de nós mesmos no nível mais fundamental.

Podemos nos basear na linguagem cristã como forma de discutir essas questões mais profundas, mas podemos igualmente nos basear em outras tradições mais antigas também.

Para nós, nórdicos, pelo menos, é fácil ver como a paisagem intelectual do Ocidente há muito tempo opera em software cristão, mas ainda roda em hardware pagão.

O Ocidente quer algo sagrado

Esse tipo de Apocalipse — o fim de um mundo e o início de um novo — está no horizonte. À medida que a estrutura do mundo em que crescemos desmorona, surgem novos conflitos, não apenas no Oriente, mas também dentro do Ocidente. Reconheço que minha visão é muito marcada pelas recentes experiências europeias, pela turbulência geopolítica que a Europa atravessa. Mesmo assim, um padrão já começa a tomar forma em toda parte.

Nas próximas décadas, surgirão novos líderes capazes de imaginar o que substituirá nossas formas atuais, além do atual horizonte de eventos políticos, além da democracia liberal. Para os *boomers*, isso de fato soa como o Fim dos Tempos. Paz e Segurança não são mais nosso futuro. É fácil entender como, diante daquela escatologia, alguém pode sair em busca de um *Katechon*.

Mas esta é uma busca para as gerações mais velhas, aquelas com muito a perder. Para o jovem europeu niilista, pergunto-me, não há mais a ganhar com o crepúsculo dos deuses antigos?

Materialmente falando, o jovem europeu tem menos comprometimento com o regime atual. Sem casa própria. Sem filhos. Sem emprego que o defina. E o emprego que existe pode em breve ser feito por IA.

Não se trata de evitar esse futuro, mas de explicitar suas implicações, com clareza, de modo a fazer as perguntas certas: a Geração Alpha terá a maior proporção de membros ociosos na História Mundial. Como seria um *Katechon* do século XXI para eles? O que será sagrado para eles?

O jovem europeu que vejo chegar à maturidade parece mais inclinado a ansiar por um campo de batalha onde morrer. Como os cavaleiros de Rohan nos Campos de Pelennor, “pela ruína, e o fim do mundo”.

A imprudência será o abismo geracional dos jovens da geração Alpha. Este é o abismo que os encara de volta.

Com *nada pelo que morrer*, então, será possível *morrer por nada*? Quando não há razão para convocar uma cruzada, pode uma cruzada ser convocada porque não há razão para não fazê-lo? Há fundamento para o Ato, mesmo que leve à própria ruína?

E assim, finalmente, aqui no início de algo novo, proponho que o desafio que enfrenta um *Katechon* do início do século XXI é se esse espírito niilista pode ser direcionado, e se sim, para qual fim. Independentemente do que quisemos acreditar sobre a vida moderna, o mundo ainda trava guerras santas. E o Ocidente quer algo sagrado.



CONTEMPORARY PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGIES

Juan Fernando Sellés¹

ABSTRACT: This paper is divided into 8 sections: 1) Anthropological precedents in modern philosophy. 2) Intuitions and problems in existentialist anthropologies. 3) The noetic limit of phenomenological anthropology. 4) Lights and shadows in realist anthropologies. 5) The aporia of ‘totalizing’ anthropologies. 6) Advances and setbacks in theological anthropologies. 7) Cultural anthropologies or culturalism? 8) Postmodern antipersonalism.

Keywords: existentialist, phenomenological, realist, ‘totalizing’, theological, and post-modern anthropologies.

1. Modern antecedents

Two opposing tendencies can be distinguished in the anthropology of modern philosophy: rationalism and voluntarism, which persisted for three centuries (17th–19th), from Descartes to Hegel. Each one focused attention on a specific facet of the superior human ‘having’ (which in classical terms may be called the human ‘essence’), that is, on a concrete power that the human person has at its disposal: the first, on reason and its operativity; the second, on will and its productive action. Indeed, rationalism was the tendency to identify the distinctively human with reason²,

1 Full Professor, Philosophy Department, University of Navarra.

2 These currents of thought have been rather rationalist in orientation — rationalism, mechanism, the Enlightenment, idealism, phenomenology, hermeneutics, analytic philosophy, structuralism, etc.

while voluntarism was the tendency to equate it with will³. But by that very token, both forgot the person (a distinctly Christian discovery of the first centuries of our era, later taken up by the subsequent medieval Christian doctors⁴), which may be termed — in scholastic language — the personal ‘act of being’ of the human person, really distinct from and superior to everything the person has, the ‘essence’.

If the foregoing was the legacy of modern philosophy, contemporary philosophy — post-Hegelian and hence anti-Hegelian — attempted to overcome that model by tentatively exploring two other possible alternatives. One did so by elevation, focusing attention on the subject, which was assumed to be irreducible to those two faculties. The other, for lack of inspiration, set aside both the subject (whose knowledge became problematic in existentialism) and those superior faculties — so as to avoid repeating a thoroughgoing rationalism like Hegel’s, or a radical and irrational voluntarism like Nietzsche’s. Instead, it focused on other, lesser human dimensions: the social, language, work, culture, technology, economics, etc. The first approach gave rise, first, to existentialism⁵, since

3 These philosophical currents have been more inclined toward voluntarism: empiricism, romanticism, voluntarism, vitalism, pragmatism, etc.

4 Cf. POLO, L., *La originalidad de la concepción cristiana de la existencia*, in *Obras Completas*, Series A, vol. XIII, Pamplona, Eunsá, 2015. The distinction between person and nature in man is a Christian discovery, first formulated with respect to God and Christ in the early ecumenical councils. Later it is found, for example, in ST. JOHN DAMASCENE, *De fide orthodoxa*, III (PG MG, 44, 985–988); also in ST. THOMAS AQUINAS: “person signifies what is most perfect in all nature,” *S. Theol.*, I ps., q. 29, a. 3 co.; “this name ‘person’ was not imposed to signify the individual on the part of nature, but to signify the subsistent reality in such a nature,” *Ibid.*, I ps., q. 30, a. 4 co.

5 From that root came the philosophy of the existentialists Jaspers, Heidegger, Sartre, etc., whose precedents can be found in Kierkegaard. All of them hold that the human subject cannot be known in a natural way, although some of them, such as the thinker from Copenhagen, admit that this matter can be accessed only through supernatural faith, which is why their proposals become more or less problematic.

this understood the subject as a human biographical existence subject to all manner of difficulties, and then to personalism⁶, which set out to defend the dignity of the human person despite the problematic vicissitudes that man's biographical journey may encounter. The second gave rise to a multitude of 'philosophies of' that are still current today. We shall now summarize the anthropological keys of the most noteworthy philosophical currents of the past century.⁷

2. Intuitions and problems in existentialist anthropologies

Kierkegaard is considered the father of existentialism.⁸ Prominent 20th-century thinkers commonly grouped under this movement include,

6 Some thinkers of existentialism (Kierkegaard, Marcel, etc.) or of neo-Thomism (Maritain, etc.) have placed the center of attention on the person. Some representatives of phenomenology (Hildebrand, Stein, etc.) have also pointed to the person, although they speak rather of the heart. Likewise, some representatives of the philosophy of dialogue (Buber, Levinas) or of personalism (Mounier). All these positions attempt to offer positive solutions to the question of the human person. But in these philosophical currents one does not usually distinguish with precision between what characterizes the person and what corresponds to human nature and essence.

7 Obviously this is a summary, since it should be borne in mind that if in the 20th century around 150 philosophers stand out, only about 50 of them dealt with anthropology. Nevertheless, among these latter the prominent ones are around 20, and among those who may be called outstanding in this discipline do not exceed 5. The most prominent currents in this subject have been: existentialism, personalism, phenomenology, philosophy of dialogue, and realism. Of lesser anthropological depth have been: psychoanalysis, historicism, vitalism, positivism, utilitarianism, evolutionism, neo-Kantianism, neo-idealism, neo-Marxist materialism, various sociological and psychological schools, hermeneutics, structuralism, analytic philosophy, pragmatism, etc.

8 Cf. our work: *La antropología de Kierkegaard*, Pamplona, Eunsá, 2014.

for example, Jaspers⁹, Heidegger¹⁰, Sartre¹¹, and Marcel.¹² Mounier wrote that existentialism can be characterized “as a reaction of the philosophy of man against the excess of the philosophy of ideas and the philosophy of things.”¹³ Berdiaeff, on his part, characterized existentialism with a series of features that contrast with preceding philosophy: the primacy of freedom over being; the primacy of subjective existence over the objective world; dualism; voluntarism; dynamism; activism; personalism; anthropologism; and philosophy of the spirit.¹⁴ Fontán described it as “the product of a situation of profound crisis,”¹⁵ the fruit of a process of depersonalization on several planes — the philosophical (idealism, materialism), the sociopolitical (totalitarianism), and the labor-related (capitalism-communism) — against which existentialism reacts by attempting to recover subjectivity.

9 Cf. JASPERS, K., *Filosofía*, II (1932), trans. by F. Vela, Madrid, Revista de Occidente, 1958. Cf. on his anthropology: FERRER, U., “La antropología existencial de Jaspers”, in *Propuestas antropológicas del s. XX* (I), 2nd ed., Pamplona, Eunsas, 2006, 163-188.

10 Cf. HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, Spanish ed. translated by Gaos, J., México, FCE, 1989. Cf. on Heideggerian anthropology: BERCIANO, M., “Heidegger: antropología problemática”, in *Propuestas antropológicas del s. XX* (I), Pamplona, Eunsas, 3rd ed., 2006, 77-103.

11 Cf. SARTRE, J. P., *El ser y la nada*, Madrid, Alianza, Losada, D.L., 1984. Cf. on his anthropology: LÓPEZ SÁENZ, C., “Apuntes antropológicos basados en una relación: M. Merleau-Ponty y J. P. Sartre”, in *Modelos antropológicos del s. XX*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, no. 166, Pamplona, Publications Service of the University of Navarra, 2003, 83-114.

12 Cf. MARCEL, G., *Être et avoir*, Paris, Philosophie européenne, Aubier-Montaigne, 1991. Cf. on his anthropology: URABAYEN, J., *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel: un canto al ser humano*, Pamplona, Eunsas, 2000; “Gabriel Marcel: una imagen digna del hombre”, in *Propuestas antropológicas del s. XX* (I), ed. cit., 327-343.

13 MOUNIER, E., *Introducción a los existencialismos*, Madrid, Revista de Occidente, 1949, 3. Italics in the original.

14 BERTIAEFF, N., *Cinq méditations sur l'existence*, Paris, Aubier, 1936, 25.

15 FONTÁN JUBERO, P., *Los existencialismos: claves para su comprensión*, Madrid, Cincel, 1985, 17-22.

Other authors, rather than characterizing existentialism by contrast with prior philosophy, do so by the themes addressed throughout its development. For Reinhardt, for instance, the central themes of this movement are subjective truth, the experience of feeling like a stranger, existence and nothingness, existential anguish, individualism, being-in-a-situation, temporality and historicity, existence and death, and existence before God or before nothingness.¹⁶ Flynn, by contrast, summarizes them as follows: the greater relevance of existence over essence, time beyond essence, humanism, freedom, and ethics.¹⁷ Polo has recently remarked that “in the 19th century, the first thing is the work of Kierkegaard; the second is the work of Nietzsche; the so-called existentialism derives from these two thinkers, who already glimpsed the extreme gravity of the Hegelian crisis.”¹⁸ He adds that “from Kierkegaard derives not only existentialism, but also personalism. Yet neither of these continuations is faithful to the ultimate intention of the great Dane,”¹⁹ because Søren Kierkegaard placed the solution to the inherent aesthetic and ethical problem of human existence exclusively in the leap to the religious stage — a leap not taken by the most celebrated existentialists and attempted with little impetus by some of the personalists.

In existentialism, human existence is ordinarily understood as problematic. Strictly speaking, this conception is already found in Kierkegaard, and it is probably there because of his debt to Luther; for if one admits that human nature is corrupt, one has no choice but to accept that every

16 REINHARDT, K. F., *The Existentialist Revolt. The Main Themes and Phases of Existentialism*, New York, Fr. Ungar Publishing, 2nd ed., 1960, 228-243.

17 FLYNN, Th. R., *Existentialism. A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2006, 8.

18 POLO, L., *Hegel y el posthegelianismo*, in *Obras Completas*, Series A, vol. VIII, Pamplona, Eunsa, 2018, 72.

19 *Ibid.*, 176.

human being is existentially sick. Recall that the Danish thinker affirmed that despair affects every human being to a greater or lesser degree. The consequence of this thesis is sadness, an inherent mark in the life of the thinker of Copenhagen. But this, which is sheer existential pessimism, is not a *copyright* theme of existentialism; it derives from ancient nominalism²⁰ (recall that the vital tone of this current was called by its *Venerabilis Inceptor*, Ockham, *acedia* — ‘*tristitia spiritualis*’), from which not only modern rationalisms and empiricisms drew their influence²¹, but also contemporary voluntarisms²² and analytic philosophy as well.²³

“What is existence (for existentialism)?” asks Polo, and responds: “Existentialism holds that man exists, *is a pure existing*, which does not consist in any essentiality, but in pure *happening*. We are what we come to be, what we are in the process of being, what happens to us: *we are as we occur*. But if man is pure event, he is radically finite, and moreover with *an unsurpassable finitude*. But of unsurpassable finitude *we do not even know what it could mean*. Then human existence is absurd.”²⁴ It should be borne in mind that Kierkegaard does not distinguish between the act of being of man and his biographical-existential manifestation, and that, moreover, he admits human finitude and absurdity unless man corresponds to God solely through supernatural faith. But if one sets aside such faith, exis-

20 “Nominalism is the founder of existential pessimism.” Polo, L., *Presente y futuro del hombre*, in *Obras Completas*, Series A, vol. X, Pamplona, Eunsa, 2015, 250.

21 Cf. Our work: “Ockham y los racionalismos”, *Contrastes*, XIII/1-2 (2008), 239-252.

22 Cf. Our work: “La sombra de Ockham es alargada. La afinidad ockhamista en los voluntarismos filosóficos modernos”, in *Estudios Franciscanos*, 111 (2010) 119-142.

23 Cf. our article: “Ockham y la filosofía analítica”, *Observaciones Filosóficas*, no. 6, 2008, www.observacionesfilosoficas.net.

24 POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, in *Obras Completas*, Series A, vol. X, Pamplona, Eunsa, 2015, 325. Italics in the original.

tentialism leads to atheism, because within this current it is not admitted that access to God is natural to every man.²⁵

3. The noetic limit of phenomenological anthropology

Phenomenology has oscillated among three poles: the thought object, the thinking consciousness, and the subject. It has held that consciousness, i.e., knowing, is intentional with respect to the known object, and has set aside the intentionality of the latter. This approach is obviously far removed from the classical position, for in Aristotelian epistemology what is intentional is the known object, not the act of knowing it. Recall also that its best medieval commentator, Thomas Aquinas, held that intentional acts are not those of the intellect but those of the will. Furthermore, phenomenology has claimed the autonomy of the thought object with respect to the psychic fact — a correct point that represents a great advance over the preceding empiricisms.

For phenomenology, moreover, consciousness is broader than the thought object; it is what is called the ‘horizon’. Hence, consciousness is not exhausted in objectifying one object and can continue to objectify, which is likewise correct. It also holds that consciousness has its own temporality, which is equally real, though obviously not physical time. Added to this is the fact that such consciousness has an advantage over Kantian epistemology: it does not construct the object but presents it, which is again accurate.

25 “This is the most modern form of atheism: since we are affected by an unsurpassable finitude, we do not know what it means for God to exist. We remain in the sheer solitude of existence. Therein lies the crisis of the theistic conviction. If God exists, our finitude is not the only thing, nor does it even follow with respect to itself.” *Ibid.*, 137.

Phenomenology also admits that no thought object is possible without a thinking subject. In the Cartesian manner, it thus assigns what is thought to an *I*. As regards the nature of this *I*, it admits that if the known object and consciousness are not empirical, the thinking subject must be still less so — which is correct. Yet, phenomenology observes that this *I* does not present itself, does not objectify itself. And here lies the problem: how is the subject to be known from within the phenomenological method? In order to determine this, the best phenomenologists — Husserl²⁶, Scheler²⁷, Stein²⁸,

26 Cf. HUSSERL, E., *Investigaciones lógicas*, vol. 2, Madrid, Alianza Editorial, 1982; *Ideas*, vols. 1-3, Mexico, IIF-UNAM, 2013/1997/2000; *Renovación del hombre y de la cultura*, Barcelona, Anthropos, 2002; *Meditaciones cartesianas*, Mexico, FCE, 1973. Cf. on his anthropology: BOROBIA, J., “Elementos antropológicos en la fenomenología de Husserl”, *Anuario Filosófico*, XXXIX/1 (2006) 17-53; SELLÉS, J. F. – REYNA, R., “Revisión poliana de la antropología husserliana”, in *El hombre como solucionador de problemas*, Cuadernos de Pensamiento Español, no. 57, Pamplona, Publications Service of the University of Navarra, 2015, 37-63.

27 Cf. SCHELER, M., *El resentimiento en la moral*, Madrid, Caparrós, 2nd ed., 1998; *Los ídolos del conocimiento de sí*, Madrid, Cristiandad, 2003; *Fenomenología y metafísica de la libertad*, Buenos Aires, Nova, 1960; *Esencia y formas de la simpatía*, Buenos Aires, Losada, 3rd ed., 1957; *El formalismo de la ética y la ética material de los valores*, Spanish trans. *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Madrid, Caparrós, 2001; *Acerca de la idea de hombre*, Buenos Aires, Nova, 1970; *Amor y conocimiento*, Buenos Aires, Sur, 1960; *De lo eterno en el hombre. La esencia y los atributos de Dios*, Madrid, Revista de Occidente, 1940. Cf. on his anthropology: SELLÉS, J. F., *Intuición y perplejidad en la antropología de Scheler*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, no. 216, Pamplona, Publications Service of the University of Navarra, 2009; SANTAMARÍA, M., “El rendimiento de un método. Acto y persona en Max Scheler”, in *Modelos Antropológicos del s. XX*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, no. 166, Pamplona, Publications Service of the University of Navarra, 2004, 11-44.

28 Cf. STEIN, E., *La estructura de la persona humana*, trans. by José Mardomingo, Madrid, BAC, 1998; *Ser finito y ser eterno: ensayo de una ascensión al sentido del ser*, trans. by Alberto Pérez Monroy, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1994. Cf. on her anthropology: HAYA, F., “La estructura de la persona humana según Edith Stein”, in *Modelos antropológicos del s. XX*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, no. 166, Pamplona, Publications Service of the University of Navarra, 61-81.

and Hildebrand²⁹ — detected that the subject is neither an object nor can it be known by forming thought objects of it. Moreover, it is irreducible to its acts, including those of thought or consciousness. Some of them, like Scheler — following Kierkegaard — held that knowledge of the subject must be subjective, experiential, non-objective, but they did not adequately articulate what this mode of knowing consists in. Others, like Husserl, restricted themselves exclusively to objective knowledge, the kind that forms thought objects in knowing, since all other forms of knowing appeared to them as psychologism. However, if one can only know objectively, one cannot attain knowledge of one's own acts of knowing, the cognitive habits, the cognitive faculty of the intellect, or the knowing person, because none of these are thought objects, nor can they be known in the manner of thought objects, for if they are objectified they are idealized and lose their real character. It does not seem accidental, then, that these matters are not a topic of study in one of the most prestigious (and perhaps the most rigorous) currents of thought of the 20th century: phenomenology. *Nor, indeed, in the others.*

If, on the other hand, one can only know our intimacy experientially, it will be necessary to determine what that experience consists in. If the answer — with Stein and Hildebrand — is that it is affective, one must conclude that of our intimacy we can only know its affective dimension, reducible to affects. But if we are not satisfied with this answer and seek to connect such spiritual affectivity to an intellectual knowing, it will be necessary to investigate what kind of knowing, distinct from reason, is involved. Obviously, for anyone who uncritically accepts the modern

29 Cf. HILDEBRAND, D. von, *El corazón: un análisis de la afectividad humana y divina*, introd. by Alice von Hildebrand; trans. by Juan Manuel Burgos, Madrid, Palabra, 1997; *La afectividad cristiana*, trans. by Martín Ezcurdia, Madrid, FAX, 1968. Cf. on his anthropology: CRESPO, M., “La ceguera al valor moral. Consideraciones en torno a la ‘Antropología integral’ de Dietrich von Hildebrand”, in *Modelos antropológicos del s. XX*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, no. 166, Pamplona, Publications Service of the University of Navarra, 45-59.

philosophical paradigm according to which reason is the highest human cognitive faculty, the question becomes insoluble. On the other hand, for one who — in accordance with medieval classical thought — discovers that intellectual knowing (*intellectus*) is superior to rational knowing (*ratio*), it remains possible to continue investigating whether we have an intellectual knowing that reaches our personal intimacy.

Is there a classical answer to the preceding question? Not a sufficiently explicit one, because, although its protagonists (Thomas Aquinas, for example) spoke of an ‘originary habit’ through which the soul knows itself³⁰, they did not articulate the nature of this cognitive level. Is there a current solution to such a pressing problem? Continuing from the classical thinkers, perhaps the most rigorous proposal is the following: “the *habit of wisdom* reaches the methodological-thematic radicality: the person cannot be thematically distinct from the method by which she is attained... In the habit of wisdom, method and theme are solidary; if they were not, the person would attend as a spectator to her own self-knowing, i.e., would presuppose herself with respect to it and, strictly speaking, would not know herself. The person is in solidary with her own self-attainment.”³¹

30 It is worth bringing in a note by Polo, in which he indicates the Thomistic passages in which this is stated: “Thomas Aquinas says: ‘as regards habitual knowledge, the soul knows itself by its essence’ (*De Ver.*, q. 10, a. 8, *co.*), and this does not require an acquired habit, but rather, with respect to habitual knowledge, the habit is the soul: ‘The knowledge by which the soul knows itself is not, insofar as it knows itself, in the genus of accident..., but rather the knowledge by which the mind knows itself is inherent in the soul as its own substance’ (*Ibid.*, ad 14). ‘The mind has habitual knowledge of itself by which it knows that it exists’ (*Ibid.*, ad 1).” POLO, L., *Escritos Menores*, I, in *Obras Completas*, Series A, vol. IX, Pamplona, Eunsa, 2017, 156, note 16.

31 POLO, L., *Antropología trascendental*, in *Obras Completas*, Series A, vol. XV, Pamplona, Eunsa, 2015, 208. For a better exposure of this habit, cf. these works: SELLÉS, J. F., “El hábito de sabiduría según Leonardo Polo”, *Studia Poliana*, 3 (2001), 73-102; “El método del conocimiento personal”, in *Antropología de la intimidad*, Madrid, Rialp, 2013, 19-40; CORAZÓN, R., “El hábito de sabiduría y el carácter de además”, in *Studia Poliana*, 20 (2018) 33-63.

4. Lights and shadows in realist anthropologies

Perhaps the greatest contribution of the realist anthropologies of the 20th century has been the distinction between ‘person’ and ‘nature’ in man — a distinction absent from modern philosophy (after Descartes) and from contemporary philosophy (after Hegel). It was markedly set out for the first time in the second Scheler, that of the Catholic period (1912–1921), from whom it was taken up by at least Nédoncelle³² and V. E. Frankl.³³ Of the three, the one who articulated it most clearly was undoubtedly the most intuitive, the thinker of Munich, followed by the Parisian, and in third place by the Viennese; for the latter, although in most of his writings he clearly distinguished the person from the psychic and the corporeal in man, in some passages did not free himself from a ‘totalizing’ view of the person, since he there described the person as the ‘human whole’, which is aporetic for the reasons to be set out below.

The person-human nature distinction is clearly found in the 20th century also in Marcel, who, practically a contemporary of Nédoncelle, articulated it with a different but well-coined terminology: that of ‘being’ and ‘having’, with which he titled precisely one of his most representative anthropological books. In the same direction, though later than both, Julián Marías noted the real distinction between person and human nature, and also between person and *I*.³⁴ Yet both the French neo-Socratic thinker and the Spanish humanist had — like many others of their era — a

32 Cf. our work: *La antropología trascendental de M. Nédoncelle*, Madrid, Ápeiron, 2015.

33 Cf. our study: *¿Es trascendental la antropología de V. E. Frankl?*, Madrid, Ápeiron, 2015.

34 Cf. MARÍAS, J., *El tema del hombre*, Madrid, Revista de Occidente, 1943, *Antropología metafísica. La estructura empírica de la vida humana*, Revista de Occidente, Madrid 1970, *Mapa del mundo personal*, Madrid, Alianza, 1993, *Persona*, Madrid, Alianza, 1996. Cf. on his anthropology: ARAUJO, A. M., *La antropología filosófica de Julián Marías*, Bogotá, Catálogo Científico, 1986; SELLÉS, J. F., “¿Es de orden trascendental la antropología de Julián Marías?”, in A. M. Araujo (ed.), *Julián Marías: un pensador de nuestro tiempo*, Bogotá, Universidad de la Sabana, 2016, 155–168.

‘totalizing’ view of the person³⁵, in the sense already indicated that they regarded the person as the ‘human whole’. Indeed, despite establishing the aforementioned distinctions, the former held that “I am my body,”³⁶ and the latter likewise wrote that “‘I am’ corporeal,”³⁷ so that both considered the person as the ensemble of diverse human elements, not as what is radical or active with respect to them. Other philosophers who dealt with the real distinction in the 20th century were clearly the Thomists — Gilson, Fabro, etc. — but they addressed it principally in metaphysics, making little or no reference to it in the domain of anthropology. Another realist, Pieper, did address anthropology, highlighting above all that man is a being of hope.³⁸ Taylor’s anthropology also remains open to divine transcendence.³⁹

Another thinker in whom the real distinction between the personal act of being and the human essence appears prominently is Leonardo Polo. The exploration of this distinction in his anthropology comes late in his work, specifically in the 1990s. This penetrating and demanding Spanish philosopher has a tripartite vision of man, distinguishing, from lower to higher, the following dimensions: a) ‘Received life’, which he calls human ‘nature’, i.e., the corporeal endowment inherited from one’s parents. b) ‘Added life’, which — in parallel with medieval tradition — he calls the ‘essence’ of man, encompassing the *I* and the two immaterial faculties

35 Cf. our work: “La aporía de las antropologías ‘totalizantes’ como pregunta a los teólogos”, *Salmanticenses*, LVII/2 (2010) 273-297.

36 MARCEL, G., *Ser y tener*, Madrid, Caparrós, 1996, 22.

37 MARÍAS, J., *Antropología metafísica*, Madrid, Revista de Occidente, 1973, 274.

38 Cf. SCHUMACHER, B. N., *Una filosofía de la esperanza: Josef Pieper*, Pamplona, Euns, 2005; FRANCK, J. F., “El hombre ‘bajo todo aspecto posible’. La antropología de Joseph Pieper”, in *Anuario Filosófico*, XXXIX/1 (2006) 133-162.

39 Cf. on his anthropology: LLAMAS, E., *Charles Taylor: una antropología de la identidad*, Pamplona, Euns, 2001.

(intellect and will), and consisting in the perfection with which each person, over the course of his or her life, endows that *I* by forming within it a personality, and those faculties by shaping in them habits and virtues respectively. c) ‘Personal life’, which he terms — following that nomenclature — the personal ‘act of being’, i.e., the spirit or human intimacy, formed by these transcendental dimensions: free coexistence, personal knowing, and personal loving.⁴⁰

Yet, neither Polo cited Scheler, Nédoncelle, and Frankl on this topic, nor did Nédoncelle and Frankl cite Polo, which suggests they were unaware of each other’s respective anthropological contributions. Furthermore, it is clear from dates that Scheler could not have known either Nédoncelle’s anthropology, since he died when the latter was 23 years old — the first work of the French personalist in which he marks the real distinction in anthropology was published when he was 37 years old — nor that of V. E. Frankl, since the first writings of the father of logotherapy post-date Scheler’s Catholic period. Moreover, both authors explicitly acknowledge their deep debt to Scheler, not the reverse. Nor could Scheler obviously have known Polo’s anthropology, since he died when the Spanish thinker was two years old.

Another recent philosopher in whom the real distinction between person and human nature appears is Spaemann.⁴¹ But in this author the distinction is, in our judgment, treated less satisfactorily than in the preceding

40 Cf. POLO, L., *Antropología trascendental*, in *Obras Completas*, Series A, vol. XV, Pamplona, Eunsa, 2015. Cf. a systematic exposition of this anthropology in: PIÁ-TARAZONA, S., *El hombre como ser dual. Estudio de las dualidades radicales según la ‘Antropología trascendental’ de Leonardo Polo*, Pamplona, Eunsa, 2001. Cf. also our publications: *Antropología para inconformes*, Madrid, Rialp, 3rd ed., 2011; *Antropología de la intimidad*, Madrid, Rialp, 2014.

41 Cf. SPAEMANN, *Personas. Acerca de la distinción entre ‘algo’ y ‘alguien’*, Pamplona, Eunsa, 2000; *Lo natural y lo racional*, Santiago de Chile, Instituto de Estudios de la Sociedad, 2011; *El rumor inmortal*, Madrid, Rialp, 2010. Cf. on his anthropology our publication: “R. Spaemann: ¿Antropología o Ética?”, *Intus-Legere*, 7/1 (2013) 79-98.

thinkers, because, although it has certain undeniable positive points, it also has negative ones. Among the former, the following may be noted: that the person is indeed really distinct from her nature; that the person is a Christian discovery (not always well interpreted); that the person denotes personal relation and is open to divine transcendence. Among the latter, the following may be mentioned: his view that ‘having a nature’ is the ‘being’ of the person, which involves a *quid pro quo*; that the person ‘is temporal’; that — in keeping with Kantian thinking — the person is ‘an end in herself’; that the person ‘is known through reflection and acceptance’; that ‘she is known through repentance and symbol’; that ‘persons are only known through their manifestation via nature’. This philosopher, moreover, does not appear to have been influenced on this point by the authors previously named, since he drew his information from the patristic tradition.

Together with the preceding, some contemporary scholars have argued that one may speak in certain respects of a real distinction between act of being and essence in the anthropologies of other thinkers of the past century, such as N. Hartmann⁴², Ph. Lersch⁴³, or J. Maritain.⁴⁴ Such nuances, however, require a separate study that cannot be undertaken here. It is of course true that many other 20th-century philosophers alluded to personal intimacy as distinct from human manifestations — for example, the Germans E. Stein, D. von Hildebrand, and M. Buber, or the

42 Cf. HARTMANN, N., *Il problema dell'essere spirituale*, Firenze, La Nuova Italia, 1971.

43 Cf. LERSCH, Ph., *La estructura de la personalidad*, Barcelona, Ed. Scientia, 4th ed., 1966.

44 Cf. MARITAIN, J., *Humanismo integral*, Buenos Aires, Lohlé, 1966; *La persona y el bien común*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1946; *Para una filosofía de la persona humana*, Buenos Aires, Cursos de Cultura Católica, 1937; *El hombre y el Estado*, Madrid, Encuentro, 1983. Cf. on his anthropology: BURGOS, J. M., “La antropología de Jacques Maritain”, in *Propuestas antropológicas del s. XX* (I), ed. cit., 105-135.

Spaniards Ortega and Zubiri⁴⁵, Millán Puelles⁴⁶, the early Laín Entralgo⁴⁷, etc. — but the features with which they describe intimacy, or the dimensions they ascribe to it (intellect, will, etc.), do not belong to it in any way; rather, they are diverse attributes to be predicated of what we have called the human ‘essence’.

Nor have there been lacking in that century thinkers — such as H. Arendt⁴⁸ — who, after noting intimacy as distinct from the various human manifestive dimensions, held that intimacy is difficult to know, and therefore oriented their anthropology toward explaining some of the manifestive facets of man (society, work, culture, etc.). We consider this hypothesis to be incorrect, not only because the person — intimacy, spirit, or human heart — can be attained naturally, but also because the explanation of any human manifestive dimension is secondary to and dependent upon the former.

In contrast to the preceding approaches, the aforementioned anthropologies of the second Scheler, Nédoncelle, and L. Polo stand out: rather than limiting themselves to explorations that seek to set out what is common to the human, they bear upon what is radical or intimate, what is novel and unrepeatable, the each-one, the person or human spirit,

45 Cf. our work: “Luces y sombras en tres versiones distintas de la Intimidad humana: Ortega, Zubiri y Marías”, in *Dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, J. SAN MARTÍN – T. D. MORATALLA (eds.), Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 2010, 271-281.

46 Cf. in this regard: SELLÉS, J. F., *Sustancia, autoconciencia y libertad en A. Millán-Puelles*, Cuadernos de Pensamiento Español, no. 48, Pamplona, Publications Service of the University of Navarra, 2013.

47 Cf. on this extreme our study: *Del dualismo alma-cuerpo al monismo corporalista. La antropología de Pedro Laín Entralgo*, Cuadernos de Pensamiento Español, no. 53, Pamplona, Publications Service of the University of Navarra, 2014.

48 Cf. ARENDT, H., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2005. Cf. on her anthropology: LASAGA, J., “El modelo antropológico de Ana Arendt. La condición del animal humano”, in *Modelos antropológicos del s. XX*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, no. 166, Publications Service of the University of Navarra, Pamplona, 2004, 115-141.

and it is therefore only in them that one may speak — in greater or lesser degree — of transcendental anthropology.⁴⁹ We consider this approach to be the most promising for the future.

5. The aporia of ‘totalizing’ anthropologies

Let us begin by illustrating with an example extrinsic to man what will be indicated below regarding what is meant by ‘totalizing’ anthropologies. Let us take the university as a model and ask whether the university is a ‘collection’ or ‘totality’ of Faculties and Departments. How many? Is there a stipulated number? If the answer is, in principle, ‘all of them’, one can continue asking: if some area of knowledge happens to be missing — for example, veterinary medicine or astronomy — can the institution no longer be considered a university? However, if the university is not a collection — larger or smaller — of summands, then what constitutes it? Surely the unity among the disciplines, as the very term ‘*uni*-versity’ suggests. But how are the diverse disciplines united? By summing them with one another? By mixing them? By gluing them together with some extrinsic element? What unites them? How is unity to be achieved? Perhaps by the imposing force of academic authority? By always fostering strict obedience? If there is no unity among the degree programs, and each

49 Here ‘transcendental’ is not understood as something adjectival, that is, as meaning that the human features so designated are or are taken to be ‘important’ or ‘relevant’, but as something substantive. Even more, as something verbal, that is, active. Nor is the term ‘transcendental’ meant to indicate — as it is ordinarily understood — that man is manifestively open to family, education, society... through dialogue, ethics..., since all these openings are secondary with respect to the constitutive and more relevant opening that is the human person in his intimacy. Man is ‘social’ by nature because he is a ‘transcendental relation’ as person. In other words, he does not desire to attend to human ‘having’, but to personal ‘being’. This entails maintaining that, in anthropology, one can observe that the person, the human ‘act of being’, is really distinct, by being superior, from what is common to men, that is, from the psychic — human essence — and from the human body — human nature.

Faculty or School goes its own way, each Department its own, and each professor his or her own, would it be easy in that situation to achieve the much-recommended 'interdisciplinarity'? According to that model, could one speak of a '*uni*-versity', or rather of a '*pluri*-diversity'?

It should be borne in mind that in man there are more components, and more diverse ones, than in a university, and that each of them possesses a certain sufficiency or autonomy, though obviously not complete. On account of that partial independence, one can have a disease of the eyes, for example, and have healthy ears; one can have great rational capacity and little force of will, etc. And yet it is clear that it is the same person who suffers even if only one of his human dimensions is affected. Following the earlier example, if we ask what makes a university a university, we are asking about the bond of cohesion of the higher institution of learning. If we then compare that human reality which is the university with man himself, in this case we must ask about the nexus that unites the different human dimensions.

The foregoing leads us to think comparatively that it is the superior human dimensions that bind the inferior ones, not vice versa; that the inferior must be subordinated to the superior, not the reverse; that the superior can exist without the inferior, but not conversely. Let us pass, then, to the question at hand — anthropology — and ask: will an anthropology that 'sums up', 'collects', 'totalizes' the multiple human dimensions it deems important and even inescapable (for example: soul, body, ethics, society, thought, will, language, history, work, culture, technology, economics, circumstances, rest, etc.) be a sound anthropology? Will it cease to be anthropology if it fails to account for one of them — for example, play? Or is a better anthropology one that reaches the root of the human (the 'act of being', in medieval terminology) and from it explains in an ordered fashion what arises from it and develops out of it — the human dispositions and manifestations (the 'essence' of man, following that terminology)? In addition to these 'havings', which always accompany man and are immaterial (intellect, will, etc.), the human being

also possesses a corporeal 'nature', more or less endowed and not always with him (after death). Must it therefore be said that the human person is the 'whole' of these elements? What if one is missing? For example, if someone is lame, or blind, or ugly, or has a two-month-old body, or is incapable of developing his intellect, must it then be said that he is not a person or that he is 'less' of a person?

'Totalizing' anthropologies of the 20th century include that offered in many passages by E. Stein⁵⁰; that of Scheler's third period⁵¹, the most celebrated and, in our judgment, the least profound of his three periods; that of G. Marcel⁵²; that of M. Buber⁵³;

50 "The human soul, with its personal structure and its individual qualification, has revealed itself to us as the form of the whole corporeal and animate individual. I also usually call it the core of the person, because everything to which we give the name human person has in it the center of its being". STEIN, E., *La estructura de la persona humana*, BAC., Madrid, 1998, 175. Cf. *Ibid.*, 180; *Ser finito y eterno*, FCE., Mexico, 1994, 383; *Ibid.*, 388; *¿Qué es el hombre? La antropología de la doctrina católica de la fe*, in *Obras Completas*, IV, Monte Carmelo, Burgos, 2003, 789; *¿Qué es filosofía?*, II. *Los problemas de la subjetividad*, in *Obras Completas*, II; ed. cit., 2005, 776; *Ibid.*, 788.

51 The person is "the active center in which the spirit manifests itself within the spheres of finite being, in rigorous difference from all the functional centers 'of life', which, considered from within, are also called psychic centers". SCHELER, M., *El puesto del hombre en el universo*, Losada, Buenos Aires, 7th ed., 1967, 57. Cf. *Ibid.*, 98 and 99.

52 "I am my body, that is, I cannot treat as absolutely distinct from my body what would stand with it in a determining relation... it is evident that my body, in this precise sense, is myself, since I cannot distinguish myself from it except on the condition of turning it into an object, that is, of no longer treating it as an absolute mediator". MARCEL, G., *Ser y tener*, Madrid, Madrid, Caparrós, 1996, 22-23. Cf. also: *Filosofía concreta*, Madrid, Revista de Occidente, Madrid, 1959, 29; *Diario metafísico*, Guadarrama, Madrid, 1969, 235.

53 "Man can reflect on himself only if the knowing person, that is, the philosopher who does anthropology, reflects on himself as a person... It is not enough for him to place his I as the object of knowledge. He can know the totality of the person and, through it, the totality of man, only if he does not leave his subjectivity outside and does not remain as an impassive spectator... As long as we content ourselves with 'possessing' as an object, we shall not enter into man except as into one thing among others, and the totality we are trying to grasp will not

that of P. Ricoeur⁵⁴; and paradigmatically that of X. Zubiri.⁵⁵ These are followed by those of many other contemporary thinkers less well known than the preceding. These positions are aporetic for two reasons: a) because someone lacking any component of the human composite (e.g., sight) would not be a person, while at the same time someone more abundantly endowed in each and every one of those dimensions (e.g., ‘miss universe’) would be ‘more’ of a person; b) because one could not speak of a person after death, since after death we clearly lack one of the human components: the body. But that this is absurd is self-evident.

Let us now consider a problem derived from the ‘totalizing’ conception of the human person: that of conceiving the body as a ‘part’ of the ‘whole’. To understand this error, note that ‘uniting’ is not ‘totalizing’. If the body is separated from the human person, can one no longer speak of a person, or explain her? If the body is included as a ‘part’ of the human person, what is the difference between this approach and the Hegelian dialectical one, according to which uniting is equivalent to negating the par-

become present to us”. BUBER, M., *¿Qué es el hombre?*, Mexico, FCE., 13th repr., 1986, 20-21. Cf. also: *Yo y tú*, Madrid, Caparrós, 1993, 9; *El camino del ser humano y otros escritos*, Salamanca, Kadmos, 2004, 63.

54 “The concept of person... is not a second referent distinct from the body, like the Cartesian soul, but rather a mode, still to be determined, of a single referent endowed with two series of predicates, physical predicates and psychic predicates. The possibility that persons are also bodies is maintained in reserve in the general definition of basic particulars, according to which these are bodies or possess bodies. To possess a body is what persons do, or rather what persons are”. RICOEUR, P., *Si mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996, 9.

55 “Between ‘soul’ and ‘organism’ there is no ‘relation’ of act and potency, but rather a ‘relation’ of mutual co-determination in primary coherent unity, that is, there is unity of structure, not unity of substance... Man is composed of a psychic substance and of millions of material substances. But all of them constitute a single structural unity. Each substance has its own properties, but the structure confers on them a unique substantivity”. *Siete ensayos de antropología filosófica*, Universidad Sto. Tomás, Bogotá, 1982, 73. Cf. *Ibid.*, 74, 75, 76, 77, 79, 99; *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza Editorial, 1984, 39.

ticularity and separation (negation of negation) of an element — his image of a circle of circles? Furthermore, if it is admitted that the human person — together with her body — is a complete ‘whole’, does that preclude her from growing, becoming more, being elevated? Is it not curious that the human body is designed to grow, that the immaterial potencies are designed to grow without restriction, that personal intimacy is designed to be elevated, and yet one seeks to close off growth with the notion of ‘whole’? Or is the whole also susceptible to growth? Is such growth real or only logical? On the other hand, is the ‘whole’ compatible with freedom, or is it compatible with determinism? Is it compatible with time, since where there is time there is change? Can time be totalized? But if freedom and time are real, why is the ‘whole’ incompatible with them?

As can be seen, ‘totalizing’ means gathering in a system what is present, at the cost of leaving outside the ensemble future increment. Yet, man is a being of projects, because he is himself a project as man. In sum, the person is not the whole of the human, simply because the whole is not real but mental. Indeed, ‘whole’ does not mean ‘being’, but the mental unification of distinct thought items. Hence, if the notion of person designates a reality, it cannot be equivalent to that of ‘whole’. Equally, if the notion of the human body designates a reality, it cannot be equivalent to the concept of a ‘part’ of the person, because ‘part’ is likewise a mental notion. May it not be that one is attempting to know what is real with a mental mode of proceeding that serves only to know matters that are merely logical? Does the real coincide with the mental? Was Parmenides right in saying that thinking and being are one and the same?

To avoid aporia it is better to replace the ‘totalizing’ model (which is idealist) with that of the real distinction between act and potency (which is realist), and to understand person as the ‘act of being’. In this way it becomes clear that persons are persons with or without a body, with or without the development of any immaterial faculty, etc., and that none of them is reducible to all their immaterial and corporeal faculties. The advantage of this realist model lies, then, in the real distinction between

person and nature in all personal beings, since it is evident that no person is equivalent to her nature, and it is clear that the resemblance among persons lies precisely in personal being, not in their natures.

6. Advances and setbacks in theological anthropologies

Not only great 20th-century philosophers, but also prominent theologians of that century have offered considerable contributions to the understanding of man. Among the latter, it suffices to mention, for example, the Russians V. Soloviev (who died, fairly young, just at the start of that century) and P. Florenski; the German dialectical theologians K. Barth, R. Bultmann, D. Bonhöffer, O. Cullmann; and others of different orientations, such as von Balthasar⁵⁶ and K. Rahner⁵⁷ (who, incidentally, gave his theology an anthropological turn); also French theologians such as J. Mouroux⁵⁸ and H. de Lubac⁵⁹; and, of course, the Polish K. Wojtyła.⁶⁰ For reasons of space, however, we can concentrate in this work on pre-

56 Cf. BALTHASAR, H. U. von, *Teodramática*, II: *Le persone del drama. L'uomo in Dio*, Milan, 1982; III. *L'uomo in Cristo*, Milan, 1983. Cf. on his anthropology: FISICHELLA, R., "La antropología de Hans Urs von Balthasar", in *Propuestas antropológicas del s. XX* (II), ed. cit., 248-259.

57 Cf. RAHNER, K., *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás de Aquino*, Barcelona, Herder, 1963; *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, Barcelona, Herder, 1967. Cf. in this regard: SARANYANA, J. I., "La antropología trascendental rahneriana", in *Propuestas antropológicas del s. XX* (I), ed. cit., 301-326.

58 Cf. MOURoux, J., *Sentido cristiano del hombre*, Madrid, Palabra, 2001. Cf. on his anthropology: ALONSO, J., "Sentido cristiano del hombre", *Anuario Filosófico*, XXXIX/1 (2006) 179-210.

59 DE LUBAC, H., *Surnaturel: études historiques*, Paris, Aubier, 1946; *El misterio de lo sobrenatural*, Madrid, Encuentro, 1991. Cf. on his anthropology: GALVÁN, J. M., "H. de Lubac: el misterio del hombre en el misterio de Dios", *Anuario Filosófico*, XXXIX/1 (2006) 163-177.

60 Cf. WOJTYŁA, K., *Persona y acción*, Madrid, B.A.C., 1982. Cf. on his anthropology: REIMERS, A. J., "La antropología personalista de Karol Wojtyła", in *Propuestas antropológicas del s. XX* (II), ed. cit., 309-328.

senting the anthropological keys of the following two, who in our judgment are the most relevant to the question at hand: R. Guardini⁶¹ and J. Ratzinger.⁶²

As regards the topic, Guardini holds that the human person is equivalent to intimacy, and he is correct in recognizing that at this level the person is constitutively a relation, i.e., bound to the divine personal being.⁶³

61 As is known, among his various anthropological works one may highlight *Mundo y persona*, Madrid, Encuentro, 2000; *La aceptación de sí mismo*, Madrid, Cristiandad, 1983; *Cartas sobre la formación de sí mismo*, and other brief writings.

62 The central book for discerning his anthropology is *Introducción al cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1970. In addition to this, one may consult his works *El Dios de Jesucristo* and *La Palabra en la Iglesia* and his *Escatología*, which, according to him, is his most elaborate and carefully crafted work. Cf. on his anthropology: BLANCO SARTO, P., “La teología de la persona en Joseph Ratzinger”, in *Propuestas antropológicas del s. XX* (II), ed. cit., 353-382.

63 “Man knows who he is insofar as he understands himself from God. To this end he must know who God is... If he confronts God, if he conceives Him erroneously, he loses all knowledge of his own being. This is the fundamental law of all knowledge of man”. GUARDINI, R., *Quien sabe de Dios conoce al hombre*, Madrid, PPC., 1995, 160-161. Elsewhere he writes: “my existence is a mystery. Thus it must express itself that it wishes to penetrate into the essential... Insofar as I draw near to God and participate in Him, I draw near to my own understanding. The seat of the meaning of my life is not in me, but above me. I live from what is above me. Insofar as I enclose myself within myself — which amounts to the same thing — I enclose myself in the world, I deviate from my trajectory... I am in harmony with myself, I understand my existence, only insofar as I accept myself as proceeding from the freedom of God”. *La existencia del cristiano*, Madrid, BAC, 1997, 180-181. Indeed, “who I am — he writes elsewhere — I understand only in Him who is above me... Man cannot understand himself by starting from himself”. *La aceptación de sí mismo*, Madrid, Cristiandad, 1983, 35. “God created me, but not as an object... He created me by calling me to be His thou. Now, the response to the call consists in my being the ‘He’ who called me to be and realizes my life, playing the role of ‘thou’ with respect to Him... This relation constitutes the truth of my being, as well as the foundation of my reality... the human person is, in his deepest sense, the response to the call that God addresses to him as to a ‘thou’”. *La existencia del cristiano*, ed. cit., 179 and 467. According to Guardini, this imprint stems from Augustine of Hippo: “the ‘O God! You have created us for Yourself’ is not to be understood in an enthusiastic or edifying way, but correctly. God has established a relation with man, without which he can neither exist nor be understood... Man

This bond is what in the Christian tradition is called ‘vocation’.⁶⁴ Each person, then, has a distinct personal meaning from the outset. He likewise discovers that each person can freely come to know this meaning progressively during this life until its complete divine manifestation *post mortem*.⁶⁵ However, in his excessive insistence that such meaning is attained

can be understood not as something closed that lives and rests upon itself, but as someone whose existence consists in a relation: from God, toward God. This relation is not something secondary added on to his being, so that he could continue existing even without it, but rather his being rests upon it”. *Ibid.*, 155. Note the insistence on emphasizing that man’s being is relation to God, that is, that this respective character is not an ‘accidental’ addition to human being, but his own nature. By this it is not meant that the relation is ‘substantial’, because both substance and accidents belong to the categorial or predicamental order, whereas the human radical is not of that nature. For this reason he adds that “the relation of which we are speaking is, on the contrary, of another order; in this relation I-thou consists his being”. *Quien sabe de Dios conoce al hombre*, 156.

64 “Precisely because God calls him, He lays the foundations of his being, and for that very reason he is constituted as person. Man consists in being-called by God, and in that alone. Apart from this, nothing remains for him. If man could detach himself from this being-called, he would become a phantom, even more, nothing... Only from this point can man be understood, and if one wishes to understand him from elsewhere, one commits a grave error concerning him”. GUARDINI, R., *Quien sabe de Dios conoce al hombre*, 157. This indicates that human personal being is not one’s own invention, but that God grants to each person a distinct personal meaning. Therefore, each man can understand himself only in correlation with God. Also for the reason indicated, insofar as man loses sight of God, he becomes meaningless to himself: “by abandoning God, he becomes incomprehensible to himself. His innumerable attempts at self-interpretation always end in these two extremes: in absolutizing himself or in becoming immolated, that is, in claiming absolute existence for himself in dignity and responsibility, or in surrendering himself to a profound ignominy such as he will never experience again”. *Ibid.*, 160. In short: “if he [man] rebels against God, if he thinks wrongly of Him, then he loses knowledge of his own being”. *Ibid.*, 161.

65 “If one reviews the answers man gives to the question concerning the meaning of his life — not only some of them, but all; not only the courageous ones, but the desperate ones; not only the noble ones, but also the base ones — one must conclude that man does not know who he is. He has merely become so accustomed to this not-knowing that he finds it correct”. GUARDINI, R., *Ibid.*, 162. “What man is, if he attains an authentic image, will be manifested

through supernatural revelation, he fails to make clear that this meaning can also be discovered, gradually, in a natural way — i.e., that each human person possesses an adequate natural noetic level for progressively knowing her own personal meaning.⁶⁶ But since this knowledge exists and can be accounted for, it may be concluded that we are dealing with a thinker who combines an indubitable thematic achievement with a methodological deficit.⁶⁷

For Ratzinger, thematically, the person — both in God and in man — is above all a relation; not a substance with accidents⁶⁸, but a coexistential

at the end”. *Ibid.*, 168. “The true name is a goal that will never be attained. But there is another reason why the true name is not reached during our temporal existence, namely that it would have to belong to a concrete man — and also to each one —”. *Ibid.*, 174. “Only in God is each human being rooted. Only in the encounter with Him does he learn who he is, for only God can tell him. Only the love of God definitively constitutes him in his own self. And, therefore, God is also the only one who authentically says ‘thou’ to him. His true name is the expression of this knowledge that God has of him and that he has learned from God about himself... God makes known to him who he must be eternally; He lovingly assumes him into His eternal life... This name is protected. ‘No one knows it’; only God and he, he in God”. *Ibid.*, 176. A similar allusion to love is found in another of his works: “The power that governs it is not the spirit but the hearth. With hearth we mean something radically different from emotionalism and sentimentality. The hearth is that living union of blood and spirit that characterizes man”, GUARDINI, R., *The Last Things*, Indiana, University of Notre Dame Press, 1965, 75.

66 “The first definition that man knows through revelation is: man is the image of God. The second: he has rebelled against the relation with his original, but without being able to invalidate it. Therefore he is a distorted image. And this distortion fully confirms how he understands himself, what he does, who he is. Then came revelation and redemption, which was carried out along the narrow line of Old Testament history and was consummated in Christ. Through it, man was told who he is, and also who God is. Knowledge of God and knowledge of man once again formed a whole, and the image once more recovered its meaning... From this point onward he could understand himself again”. GUARDINI, R., *Quien sabe de Dios conoce al hombre*, 162-3.

67 “Some areas of my interiority are evident to me, but others are hidden from me”. GUARDINI, R., *Ibid.*, 173.

68 The mentality of describing man as a composite of substance and accidents is ancient, and

bond.⁶⁹ With regard to the noetic method for accessing personal reality, he holds that access to intimacy can only be achieved by abandoning

is seconded in our time by some authors — Millán-Puelles, for example. But to Ratzinger it does not seem adequate because, if one affirms that the human relation is accidental, one could think that it is either a native accident or an acquired one. If it is considered acquired, one would be implicitly affirming that man is not natively open to God and that, therefore, atheism is the natural and proper state of man, which is erroneous. If it is considered innate, man's openness to God would be natural, but in any case of little relevance, that is, accidental, which is also erroneous.

- 69 “The person is not a mere individual... but person. Greek thought has always been seen in individual essences only individuals... The Christian sees in man a person, not an individual. It seems to me that in this passage from the individual to the person lies the great division between antiquity and Christianity, between Platonism and faith... If the person is something more than the individual, if the multiple is also what is proper and not what is secondary, if there is a primacy of the particular over the general, then unity is not the only and ultimate thing; multiplicity too has its own proper and definitive right. This expression, deduced with inner necessity from the Christian option, leads us, as if by the hand, to the overcoming of the conception of a God who is pure unity. The inner logic of Christian faith in God surpasses pure monotheism and leads us to faith in the triune God”. RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1970, 132. As can be seen, he considers that ‘person’ denotes personal openness; it therefore implies — in divine being and in man — the existence of a plurality of persons. Let us attend to other relevant passages from this work on the content of the term ‘person’: “The simple one — as we read further on — that which neither has nor can have relations, cannot be person. There is no person in absolute singularity. This is shown by the words in which the concept of person developed: the Greek word *prosopon* means ‘respect’; the particle *pros* means ‘to’, ‘toward’, and includes relation as constitutive of the person. The same occurs with the Latin word *persona*: ‘to sound through’; the particle *per* (= ‘to’, ‘toward’) indicates relation, but this time as communicability”. *Ibid.*, 149. In other words: what Christianity adds to Greek philosophy at this point is that, above thought — both in divine being and in human being — there underlies a constitutively coexistent reality: “God is not only *Logos*, but dialogue, not only idea and intelligence, but dialogue and word united in the one who speaks. The ancient division of reality into substance, the authentic and accidental, the purely causal, is thereby surpassed. It is therefore clear that, alongside substance, dialogue and relation stand as an equally original form of being”. *Ibid.*, 152. Further on we read: “The person is the pure relation of what is referred, nothing more. Relation is not something added to the person... but the person consists in referability”. *Ibid.*, 152.

‘objective knowledge’, the kind that forms ideas through abstraction.⁷⁰ This is, then, a natural knowing constitutive of man, which can be exercised freely as long as one does not restrict oneself to knowing according to thought objects, for the person thought is an idea, not the real person. With respect to this author’s proposal, one may therefore say that we are confronted with a double achievement: methodological and thematic.

In contrast to both theologians, and by way of comparison, one may allude with regard to the anthropological topic to the anthropology of the Protestant theologian Pannenberg⁷¹, who, while agreeing with both preceding authors that man is a relation to God⁷² and with Ratzinger that

70 If one asks how Ratzinger was able to come to know the person as relation, the answer he himself gives is that he abandoned ‘objective knowledge’, because in this kind of knowing ideas that are thought are separated or isolated from one another. Indeed, in abstractive knowledge, if one thinks, for example, ‘cat’, one does not at the same time think ‘dog’, and so it is with all abstract concepts, for here what Aristotle said of this cognitive level applies: ‘only one thing is thought’. He surpasses this mode of knowing when he deals with the person, and expresses it in these terms: “With this, it becomes possible to overcome what today we call ‘objectified thinking’; with this, a new plane of being is revealed to us”. RATZINGER, J., *Ibid.*, 153. It is clear that this author detects this limit in the work we are now commenting on: “Without being able to find a concept that encompasses them, both things — for example, the structure of corpuscles and waves — must be considered as an anticipation of the whole in its unity, to which we have no access, owing to the limitation of our visual field. What happens in the field of physics as a consequence of our limitation is also valid, and with much greater reason, for spiritual realities and for God”. *Ibid.*, 144.

71 Cf. PANNENBERG, W., *El problema del hombre. Hacia una antropología teológica*, Barcelona, Herder, 1976; *El destino del hombre*, Salamanca, Sígueme, 1981. Cf. on his anthropology: O’CALLAGHAN, P., “Aspectos de la antropología de Wolfhart Pannenberg”, in *Propuestas antropológicas del s. XX* (I), ed. cit., 253-271.

72 Cf. PANNENBERG, W., *El problema del hombre*, ed. cit., 12-13. In essence, “openness to the world, real in man, connotes a relation to God... The openness of human life is not exhausted in its meaning if one intends to understand man as destined merely for culture... To that environmental and vital bond which characterizes the animal there corresponds in man not a relation with the natural world, nor a familiarity with the world of culture, but an indigent dependence upon God of an absolute character. What the environment is for the animal, God

“all human interest is concentrated on the future,”⁷³ differs from both in affirming that the soul arises from the body and is not distinct from it; strictly speaking, that the person is a ‘whole’, meaning that the soul cannot exist apart from the body.⁷⁴ And therefore that life *post mortem* is admissible only with corporeal life.⁷⁵ But this entails a double error: philosophical and theological. Philosophical, because it is clear that act can exist and can be explained independently of the potencies it activates. Theological, because it leads him to eliminate at a stroke the entire intermediate eschatology⁷⁶ — an error that Catholic doctrine in no way can accept. As regards

is for man: the goal in which alone his impulses can find rest and in which his destiny must be fulfilled”. *Ibid.*, 25-26.

- 73 PANNENBERG, W., *Ibid.*, 64. This is coherent with the revealed message, since “the biblical promises were those that inaugurated the idea of the new”. *Ibid.*, 66.
- 74 Indeed, for him, who agrees with ‘modern anthropology’, the soul is not distinct from the body, since he maintains that everything called psychic is born from the corporeal. It should be recalled that the Thomistic tradition held that the lower powers arise from the higher, not the reverse, since everything potential in us — and the body obviously is such — arises from act. In accordance with his preceding thesis, Pannenberg maintains that “the distinction between inner and outer world is not a primordial reality, but a derived and deduced one, made possible only on the basis of man’s bodily behavior. From this it follows that in man there is no autonomous reality called ‘soul’, in contrast to that other reality called ‘body’; nor is it true that there is a body that moves mechanically and unconsciously. Both one thing and the other are mere abstractions. What alone is real is a living being, called man, who moves and behaves in a determinate way before the world. With this, the basic presupposition of the thought of an immortality of the soul is rendered void”. PANNENBERG, W., *Ibid.*, 73. “That idea, understood in the sense that a part of man continues, remaining incorruptible after death, cannot be sustained. In it the true tragedy of death is ignored, which truly signifies the end of all that we are”. *Ibid.*, 74. “The secret life of our consciousness is so bound to the functions of our body that it cannot continue by itself independently of the latter”. *Ibid.*, 75.
- 75 “The thought of a life beyond death is in reality imaginable in some form only if it is understood as a bodily rising again”. PANNENBERG, W., *Ibid.*, 75.
- 76 For this reason he admits that God’s judgment of each man will take place in the resurrection of the dead, not after one’s own death. Cf. PANNENBERG, W., *Ibid.*, 116-117.

the noetic method, Pannenberg proposes history⁷⁷, but that this is unable to account for personal intimacy is evident, simply because it belongs to the domain of human manifestations.⁷⁸

7. Cultural anthropologies or culturalism?

The current state of anthropology seems to be characterized by the substitution of the reality of the *I* with what narratives say about it. In parallel, philosophy in our day seems to resolve itself into literature.

77 Pannenberg considers that every anthropology is a partial vision, because it is abstract, of the individual being of man, and that sociology completes that vision, because it considers man as linked with others. Nevertheless, he thinks that sociology too is partial because it does not study the becoming of men. Thus, for him, the broadest science concerning man “is the one capable of pursuing these real transformations in the life of individuals and in the course of human groups. This is the science of history”. PANNENBERG, W., *Ibid.*, 193. “It may be said that the science of history is the culmination of all the anthropological sciences”. *Ibid.* And yet history too is in a certain sense abstract, “since it is never in a position to encompass the infinite number of circumstances and events that make up a determinate human destiny”. *Ibid.* As can be seen, the underlying thesis in his conception is that “man is time” — “man is by definition a historical being”. *Ibid.*, 194. “The *principium individuationis* in man is the history of his life, the existential path that differentiates him from others”. *Ibid.*, 195-196, a thesis that has many precedents — Nietzsche, Marx, Dilthey, Heidegger — and that is clearly contrary to the Aristotelian one: “to think time is not time”; therefore, if man transcends time by thinking it, he is not physical time. Nevertheless, he affirms that this biographical course always remains open to God: “the historicity of man is founded on his openness to God”. *Ibid.*, 197.

78 It can be seen, Pannenberg does not notice that human personal intimacy transcends what is common to human corporeal nature and to the immaterial human faculties — intelligence and will — which are likewise natively common to the human genus. For this reason, he holds that sociology, which studies what is common, is superior to anthropology, which attends to personal intimacy. And the same may be said of his opinion regarding history. Had he noticed what is transcendental or radical in man, he would not have maintained that man is a “historical being”, not only because in the higher human faculties there exist kinds of time that are not physical, but because, if man is designed for God and God is eternity, the key to man lies in the fact that he is capable of being eternalized.

Since literature speaks above all of the human, its creations revolve around the characterization of characters, and these in turn seem to constitute an *I* formed by narration. In this view, the person amounts to no more than a presupposition. Foucault⁷⁹, for example, considered the *I* to be a Kantian invention, though strictly speaking it was such for Kant himself too, for according to the philosopher of Königsberg, claiming to know the subject as real is to incur ‘paralogism’. But if the *I* is reduced to what is said of it, to literature, strictly speaking only linguistic truth about it is possible, but no genuine knowledge of its reality. Were this so, speaking about the real subject would be meaningless, as Wittgenstein noted in his *Tractatus*. But clinging exclusively to linguistic truth makes it difficult to account, in terms of truth, for language itself.

Culture is everything that man produces. But man cannot be measured exclusively by his cultural products. If this is done, cultural anthropology becomes culturalist. Yet “the most abusive and dangerous interpretation of culture is the one that anchors man entirely in his supposed consistency: in the identification between the being of man and his action resides one of the recurring motifs of modern anthropology. It is the decision to commit man entirely to his realizations.”⁸⁰ Cultural anthropology is more closely bound to and more dependent on will than on intellect, because the thought object is not transferred to action without the mediation of will. Thought objects are unreal; the acts of will, by contrast, are real, and they adapt to real goods. Action would not be real if it were only planned objectively by the intellect, without being willfully impelled into action by the will. On this account, the culturalist *I* seems more precisely a reduction of the modern voluntarist *I*. As is well known, the will can perform diverse acts;

79 Cf. FOUCAULT, M., *Hermenéutica del sujeto*, ed. and trans. by F. Álvarez-Uría, Madrid, Ediciones de La Piqueta, 1994.

80 POLO, L., *Antropología trascendental*, in *Obras Completas*, Series A, vol. XV, Pamplona, Eunsu, 2015, 545.

some bearing on the end and others on the means. If someone polarizes his will by adapting it exclusively to the means, he becomes a culturalist. This constriction is easier to yield to today than in past epochs due to the current hypertrophy of means and the neglect of ends.

Culture as the theme of cultural anthropology belongs to the domain of the contingent and changing. This discipline, very much in vogue today, studies various artistic manifestations of diverse societies, tribes, or civilizations, ancient or modern. These, as human manifestations, are respectable. Nevertheless, if some are more human than others and humanize more than others, they will be more worthy. As a method, cultural anthropology typically employs hermeneutics, interpretation — that is, a use of practical reason (so called by the medievals). It is clear that this method is appropriate for better understanding what is not entirely clear, i.e., the plausible, the probable. However, with regard to what is obvious (the proper domain, according to that tradition, of theoretical reason), interpretation is superfluous.⁸¹ Hence the hermeneutic method should not be used abusively. Accordingly, one may ask whether we are capable of knowing truths ‘without remainder’, i.e., whether we are capable of discovering and contemplating axiomatic realities. Without this, neither metaphysics nor transcendental anthropology is possible. Recall that the medieval tradition assigned to these disciplines the cognitive level called ‘superior reason’, in which they typically distinguished two habits: that of first principles, the method of metaphysics which enables knowledge of real extra-mental first principles (which are necessary), and the habit of wisdom, the method of transcendental anthropology which provides access to the free personal being of the human person herself. It does

81 “Hermeneutics is animated by the intention of understanding what is, from the outset, scarcely intelligible by whatever reason. For this reason, it is not a valid method for what is intelligible in itself. For this reason, it is not a method applicable to metaphysics and to the deepest parts of philosophy”. POLO, L., *Nietzsche como pensador de dualidades*, in *Obras Completas*, Series A, vol. XVII, Pamplona, Eunsa, 2018, 57, note 1.

not seem fitting, therefore, to reduce the human person to what she does or can do. Nor does it seem appropriate to reduce understanding of the human person to the attempt to endow her actions and cultural products with meaning.

The real *I* is not cultural, in the sense of a product of culture, nor can it be. Furthermore, the person is not reducible to her *I* or personality (the personal ‘act of being’ is not reducible to the human ‘essence’). Nor are thinking and the thought object culture. The thought object that is transferred to productive action by configuring it is prior to that action and is its condition of possibility. Such an object is already in thinking, whereas cultural products are not in it. Moreover, it is the *I* that gives rise to thinking objects or not thinking about them, to being willing to realize them or to omitting their production. Nor is man reducible to culture understood as effective human doing or as what man can do, for man is not identical (contrary to what pragmatism holds) with his actions.⁸² Furthermore, man is not even reducible to his reason and will (and other faculties inferior to these) that make human actions possible. Moreover, human actions are not reducible to cultural achievements. From this it follows that man cannot make himself or others. Hence the understanding of man is not cultural. Were it so, something of man would always remain to be done, because culture does not reach completion. Added to this is the fact that culture always occurs in history, and history does not close; so that if one holds a culturalist understanding of man, one ends up holding that man cannot be fulfilled in happiness, which is equivalent to supposing that he is absurd. But that this position involves a *quid pro quo* is patent: why seek to endow human actions with a certain meaning if one holds that man, radically and ultimately, lacks meaning?

82 Cf. BARRENA, S. – NUBIOLA, J., “Antropología pragmática: el ser humano como signo en crecimiento”, in *Propuestas antropológicas del s. XX* (II), Pamplona, Euns, 2007, 39-58.

Consequently, one must move from a cultural study of the *I* to a higher, personal investigation of it, for without it the human ‘act of being’ is not known; and without the latter, neither is the nature of the *I*, i.e., of the ‘essence’ of man. Claiming to draw out that human root from cultural manifestations is — as the Spanish proverb goes — trying to pull up the radish by the leaves. Indeed, neither action nor its results exhaust the essence of man; and moreover, this essence is not identical with the human act of being. Man is not time or world, but rather *is in* time and in the world by means of his essence, not his act of being. Hence what corresponds to culture is his essence, not his act of being. Strictly speaking, man *has* culture but *is* not it, and he has it through his corporeality. Hence man is reducible neither to culture nor to his body.

At the same time, the *I* does not coincide with the person, because the *I* passes through various biographical phases over the course of life, in which it progressively matures. It also admits common typologies. The key of each person, by contrast, is novelty. Since the *I* must bear on reason and will and through them, and through other potencies, on diverse intramundane realities, the *I* acquires experiences and changes over time. Simultaneously, external reality changes, for from the inherited cultural possibilities it takes advantage of some while setting aside others. And yet the end of the person is neither the world, nor her potencies, nor her *I*. The person is a strict novelty, for neither do there exist, nor can there exist, two identical persons. Human corporeal nature and the human typological essence, by contrast, are common to the human genus. “In man one can distinguish between person, *I*, and individual; this distinction is vertical or hierarchical. Society as an extra-individual manifestation is inferior to the person but not to the individual,”⁸³ and culture is inferior to society. On this view, it is clear that man can exist without rational development, which indicates that the *I*

83 POLO, L., *Antropología trascendental*, in *Obras Completas*, Series A, Pamplona, Eunsa, 2015, 554-555.

cannot be reduced to human reason (or to will). On the other hand, it is clear that when the *I* is known, it is not always known in the same way. The *I* is known throughout human life as diverse, passing through various phases. This indicates not only that biography and history affect the *I*, but also that the human person is irreducible to her *I*. The *I* is, in each biographical phase, the mode-method-means by which the person knows what is inferior to her; through it she knows what belongs to her nature and essence, but the *I* is not the person one is, because that person is irreducible to such knowledge.

The real distinction '*actus essendi* — *essentia*' must be maintained both in the layers of human reality (Anthropology) and in its cognitive levels (Theory of Knowledge). It is therefore pertinent to note that seeking to satisfy the happiness that the human act of being demands by trying to saturate the human essence or the *I* would be — also in the Aristotelian way of speaking — a form of *akrasia* (strictly, a pretension of self, of identifying with the essence), indeed the highest form of it. That supposed happiness, impossible to attain through such a subordination of the superior to the inferior, would carry with it the abuse of the human essence. With this, the personal character would be forgotten, and the person would become obsessed with her *I*.

In sum, cultural anthropology must be redirected (explained, justified) to personal anthropology; the *I* is not reducible to what has been done nor to doing; nor to its reason and will, conditions of possibility of human action; it is not a subject or foundation, but a cognitive method (*synderesis*, in medieval terminology). Consequently, the best approach to the *I* will not be to regard it as a reality in itself to which the person must conform, but rather the key must be self-forgetfulness; for to the extent that one tries to conform to it or to turn it into an 'in itself', i.e., to make that method into a theme, its knowing is obstructed. If the *I* is not an 'in itself', it is consequently not an isolated theme. It must therefore be dualized in a twofold manner: with what is inferior and with what is superior to it. With what is inferior — intellect and will — the *I* is dualized by ac-

tivating and knowing those potencies. In activating them it perfects them (the notions of acquired habits and virtues). With what is superior, the *I* is dualized by allowing itself to be personalized by the human person. Seen from the person's side, the *I* is a mode of knowing that arises from the person and looks toward human nature. Hence the person, as superior, is irreducible to the *I*, and consequently the *I* is not the theme of the person. In sum, the *I* belongs to the essence of man, while the person is the personal act of being, whose theme can only be personal.

8. Postmodern antipersonalism

Following Heidegger's denunciation that the subject cannot be known through reason, those who continued to maintain the centrality of the subject attempted to reach knowledge of it by other, non-rational paths: feelings, as the philosopher of Freiburg himself proposed; intersubjectivity, as Mounier thought⁸⁴; supernatural revelation, in the manner of Buber⁸⁵; etc. — paths regrettably lacking in sufficient philosophical grounding. This deficiency gave rise to a profound crisis in which we are still immersed and which has come to be called postmodernity. This seems to consist in the final twist of the screw with respect to the loss of personal meaning. That last turn may be understood as the abandonment of the anthropological search. Postmodern philosophy maintains this position, declaring that it is meaningless to seek the truth of the individual, simply because the individual does not exist.⁸⁶ In this sense, this philosophy may be called a- or anti-personalist.

84 Cf. DÍAZ, C., "La antropología de Emmanuel Mounier", in *Propuestas antropológicas del s. XX* (I), ed. cit., 137-162.

85 Cf. GORDILLO, L., "Buber: un humanista trascendente", in *Propuestas antropológicas del s. XX* (I), ed. cit., 197-219.

86 Cf. VATTIMO, G., *Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, trans. by J. C. Gentile

If this work were to conclude with the preceding accusation, it could be characterized, with some justice, as postmodern, since it is typical of this current of thought to provoke human problems while refusing their solution. The response to antipersonalism must therefore indicate that the person exists, simply because she can be known, and this because that knowledge can be set forth. Another matter is whether someone does not see it or does not wish to see it; for if one does not see it, there is nothing to be done; and if one does not wish to see it, no one can be compelled to do so, since we are not dealing with a rational, and therefore necessary, form of knowing, but with a personal, and therefore free, form of knowing. And the free is superior to the necessary. In affirming that the person exists, what is meant by the term ‘person’ is not that the human body exists, which no one disputes. Nor does that term refer to the ‘whole’ of man, i.e., to the sensible and the immaterial, the ensemble of organs, faculties, etc., because ‘totalizing’ means encompassing, and in encompassing the real distinctions among what is grouped are lost and one incurs — as has been seen — irresolvable paradoxes. By person is meant what is most central to each one: human intimacy, the spirit, or, in classical expression, the act of being.

One difficulty in the exposition of the personal act of being lies in the fact that it is superior to what we can know of it, not only because it is growing, but because the knowing by which we attain it, without being rational, is inferior to the act of being: it is the habit of wisdom. This indicates that we overflow our own knowledge. It also reveals that in some way the knowledge by which we attain it is not alien to being, i.e., that no person is deprived of her own self-knowledge. At its core, this reveals that it is inexcusable for one who is a person not to know herself as such, and that if self-knowledge is solidary with personal being, not knowing oneself as a person entails renouncing being one. It also testifies that

Vitale, Barcelona, Paidós, 2nd ed., 1992.

the person is knowing; not that she *has* knowing, but that she *is* it. Being knowing and yet not knowing oneself entirely indicates that the theme of our knowing personal being is not ourselves, but something that transcends us personally. The foregoing shows that human personal being is not isolated but open, coexistent with. It also indicates that if coexistence is lost, the meaning of personal being is lost.

It can now be explained why antipersonalism ends in nothingness: because the loss of personal coexistence is the loss of the meaning of the human personal act of being. With this loss, that act is reduced to nothingness. This shows that the existence of a single, isolated person is natively impossible. Since no other human person corresponds coexistentially to the intimacy of a human person, it must be noted that either the opening of human intimate coexistence refers to God⁸⁷, or to nothingness. There is no native openness to nothingness, simply because, were that the case, human personal being would not exist. However, such openness to nothingness is possible because native personal openness is not necessary but free, and hence personal freedom can direct its activity co-personally or, on the contrary, a- or anti-personally.

The foregoing indicates that the human personal act of being is open toward the future, and that freely denying openness to it is precisely to accept nothingness, because to deny the future is to deny the human personal act of being. Thus the hopelessness and pessimism of antipersonalism are understood. On the other hand, novelty is possible only through the future. If the future is denied, nothing radically new is possible. Therefore the human person looks toward the metahistorical future — toward the new *par excellence*. Now, what is closest to nothingness without ever

87 “The question concerning God thus refers back to a question concerning man. And the philosophical possibility of the problem of God will consist in discovering the human dimension from which that question must be posed, or rather, is already posed”. ZUBIRI, X., “En torno al problema de Dios”, *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid, Alianza, 1994, 423.

actually being it is what lacks the possibility of novelty; indeed, without the possibility of growing renewal, one yields to decay and death. The foregoing explains why postmodernity represents something like the last swan song of the so-called ‘culture of death’. Hence it tends to turn even celebration into a funeral. And its secularizing interest is also understandable — more than of religion, of Christian revelation, since this is the only one that has known how to transform even sacrifice and even death into a celebration.⁸⁸ Moreover, the works of this antihumanist vision tend to be mediocre, since in looking with suspicion on the future its operativity is weak. And it will surely be the future that judges its labor.

One cannot pass *motu proprio* from not knowing oneself as a person to knowing oneself as a *who*. The reverse, however, is possible. No one gives herself being, above all when it is a matter of personal being; but one who is a human person can renounce her personal being and progressively lose it. The best objection to those who seek to deny personal being is not any argument, but the personal being itself of those who know themselves as persons and accept being so. What is the cause of progressive depersonalization? Perhaps the constant yielding to matters that are not personal — for example, sensory appetites. And yet, if an argument is requested to determine whether the subject exists, one may be offered: error. The subject exists because man makes errors, and not a few. Animals, after all, do not err. Hence they neither correct themselves nor can they ask forgiveness. In them one may improperly speak of error by virtue of defects inherent in their sensory knowing, but strictly speaking the animal does not err in itself, because it is not a *who*. Why? Because errors do not belong to knowing, since the knowing that is exercised knows at its own level. Knowing does not err. What errs is the person, for she asks of her knowing more than it offers her, or asks of it something other than what it gives. So that without a subject there is no error. But since there is an error,

88 Cf. PIEPER, J., *Una teoría de la fiesta*, Madrid, Rialp, 1974.

the subject exists. Moreover, since there is a superabundance of errors, one must conclude that the subject is superabundant, not only because its capacity for making errors is unlimited, but because it is not exhausted in making them, since it can correct them.

The technology of the mid-20th century gave man the possibility of the complete destruction of human nature. Yet, there remained something more radical to be annihilated in man, to which neither science nor technology had access: personal being, the human spirit. And it is at that critical point that the destructive work of the last philosophy of the past century — still current in the 21st — is concentrated. Will it achieve its purpose? Only in those who take as their own and without qualification the nihilistic character with which that philosophy describes the subject. Will it succeed in the present human situation? Only in post-history, where for that acceptance all possibilities relating to the growth of personal being are closed; but never in history, where there always exists the possibility of changing the personal meaning.

9. Bibliography

AAVV., *Catecismo de la Iglesia Católica*, Madrid, Impresa, 1992.

ALONSO, J., “Sentido cristiano del hombre”, in *Anuario Filosófico*, XXXIX/1 (2006) 179-210.

ARAUJO, A. M., *La antropología filosófica de Julián Marías*, Bogotá, Catálogo Científico, 1986.

ARENDT, H., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2005.

BALTHASAR, H. U. von, *Teodramática*, II: *Le persone del drama. L'uomo in Dio*, Milan, 1982; III. *L'uomo in Cristo*, Milan, 1983.

BARRENA, S. – NUBIOLA, J., “Antropología pragmatista: el ser humano como signo en crecimiento”, in *Propuestas antropológicas del s. XX* (II), Pamplona, Eunsa, 2007, 39-58.

BERCIANO, M., “Heidegger: antropología problemática”, in *Propuestas antropológicas del s. XX* (I), Pamplona, Eunsa, 3rd ed., 2006, 77-103.

BERDIAEFF, N., *Cinq méditations sur l'existence*, Paris, Aubier, 1936.

BLANCO SARTO, P., “La teología de la persona en Joseph Ratzinger”, in *Propuestas antropológicas del s. XX* (II), Pamplona, Eunsa, 2007, 353-382.

BOROBIA, J., “Elementos antropológicos en la fenomenología de Husserl”, *Anuario Filosófico*, XXXIX/1 (2006) 17-53.

BUBER, M., *¿Qué es el hombre?*, México, FCE, 13th repr., 1986.

— *Yo y tú*, Madrid, Caparrós, 1993.

— *El camino del ser humano y otros escritos*, Salamanca, Kadmos, 2004.

BURGOS, J. M., “La antropología de Jacques Maritain”, in *Propuestas antropológicas del s. XX* (I), Pamplona, Eunsa, 3rd ed., 2006, 105-135.

CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, Madrid, BAC, 2012.

CRESPO, M., “La ceguera al valor moral. Consideraciones en torno a la ‘Antropología integral’ de Dietrich von Hildebrand”, in *Modelos antropológicos del s. XX*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, no. 166, Pamplona, Publications Service of the University of Navarra, 45-59.

DÍAZ, C., “La antropología de Emmanuel Mounier”, in *Propuestas antropológicas del s. XX* (I), Pamplona, Eunsa, 3rd ed., 2006, 137-162.

FERRER, U., “La antropología existencial de Jaspers”, in *Propuestas antropológicas del s. XX* (I), ed. cit., 163-188.

FISICHELLA, R., “La antropología de Hans Urs von Balthasar”, in *Propuestas antropológicas del s. XX* (II), Pamplona, Eunsa, 3rd ed., 2007, 248-259.

FLYNN, Th. R., *Existentialism. A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

FONTÁN JUBERO, P., *Los existencialismo: claves para su comprensión*, Madrid, Cincel, 1985.

FOUCAULT, M., *Hermenéutica del sujeto*, ed. and trans. by F. Álvarez-Uría, Madrid, Ediciones de La Piqueta, 1994.

FRANCK, J. F., “El hombre ‘bajo todo aspecto posible’. La antropología de Joseph Pieper”, in *Anuario Filosófico*, XXXIX/1 (2006) 133-162.

GORDILLO, L., “Buber: un humanista trascendente”, in *Propuestas antropológicas del s. XX* (I), Pamplona, Eunsa, 3rd ed., 2006, 197-219.

GUARDINI, R., *The Last Things*, Indiana, University of Notre Dame Press, 1965.

— *Quien sabe de Dios conoce al hombre*, Madrid, PPC, 1995.

— *La existencia del cristiano*, Madrid, BAC, 1997.

HARTMANN, N., *Il problema dell'essere spirituale*, Firenze, La Nuova Italia, 1971.

HAYA, F., “La estructura de la persona humana según Edith Stein”, in *Modelos antropológicos del s. XX*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, no. 166, Pamplona, Publications Service of the University of Navarra, 61-81.

HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, Spanish ed. trans. by J. Gaos, Mexico, FCE, 1989.

HILDEBRAND, D. von, *El corazón: un análisis de la afectividad humana y divina*, introd. by Alice von Hildebrand; trans. by Juan Manuel Burgos, Madrid, Palabra, 1997.

— *La afectividad cristiana*, trans. by Martín Ezcurdia, Madrid, FAX, 1968.

HUSSERL, E., *Investigaciones lógicas*, vol. 2, Madrid, Alianza Editorial, 1982.

— *Ideas*, vols. 1-3, Mexico, IIF-UNAM, 2013/1997/2000.

— *Renovación del hombre y de la cultura*, Barcelona, Anthropos, 2002.

— *Meditaciones cartesianas*, Mexico, FCE, 1973.

JASPERS, K., *Filosofía*, II (1932), trans. by F. Vela, Madrid, Revista de Occidente, 1958.

JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, III (PG MG, 44, 985-988).

JUAN PABLO II, *Carta sobre algunas cuestiones referentes a la escatología*, Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith, Rome, May 17, 1979, in *Documenta*, Madrid, Palabra, 2007, 137-139. Cf. AAS 71 (1979) 939-943.

LASAGA, J., “El modelo antropológico de Ana Arendt. La condición del animal humano”, in *Modelos antropológicos del s. XX*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, no. 166, Pamplona, Publications Service of the University of Navarra, 2004, 115-141.

LERSCH, Ph., *La estructura de la personalidad*, Barcelona, Ed. Scientia, 4th ed., 1966.

LÓPEZ SÁENZ, C., “Apuntes antropológicos basados en una relación: M. Merleau-Ponty y J. P. Sartre”, in *Modelos antropológicos del s. XX*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, no. 166, Pamplona, Publications Service of the University of Navarra, 2004, 83-114.

LÓPEZ QUINTÁS, A., “La antropología relacional dialógica de Romano Guardini”, in *Propuestas antropológicas del s. XX (II)*, Pamplona, Eunsa, 3rd ed., 2007, 156-179.

MARCEL, G., *Filosofía concreta*, Madrid, Revista de Occidente, 1959.

— *Diario metafísico*, Madrid, Guadarrama, 1969.

— *Être et avoir*, Paris, Philosophie européenne, Aubier-Montaigne, 1991; Spanish trans.: *Ser y tener*, Madrid, Caparrós, 1996.

MARÍAS, J., *El tema del hombre*, Madrid, Revista de Occidente, 1943.

— *Antropología metafísica*, Madrid, Revista de Occidente, 1973.

— *Mapa del mundo personal*, Madrid, Alianza, 1993.

— *Persona*, Madrid, Alianza, 1996.

MARITAIN, J., *Para una filosofía de la persona humana*, Buenos Aires, Cursos de Cultura Católica, 1937.

— *La persona y el bien común*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1946.

— *Humanismo integral*, Buenos Aires, Lohlé, 1966.

— *El hombre y el Estado*, Madrid, Encuentro, 1983.

MOUNIER, E., *Introducción a los existencialismos*, Madrid, Revista de Occidente, 1949.

MOUROUX, J., *Sentido cristiano del hombre*, Madrid, Palabra, 2001.

O'CALLAGHAN, P., "Aspectos de la antropología de Wolfhart Pannenberg", in *Propuestas antropológicas del s. XX* (I), Pamplona, Eunsá, 3rd ed., 2006, 253-271.

PANNENBERG, W., *El problema del hombre. Hacia una antropología teológica*, Barcelona, Herder, 1976.

— *El destino del hombre*, Salamanca, Sígueme, 1981.

PIÁ-TARAZONA, S., *El hombre como ser dual. Estudio de las dualidades radicales según la 'Antropología trascendental' de Leonardo Polo*, Pamplona, Eunsá, 2001.

PIEPER, J., *Una teoría de la fiesta*, Madrid, Rialp, 1974.

POLO, L., *La originalidad de la concepción cristiana de la existencia cristiana*, in *Obras Completas*, Series A, vol. XIII, Pamplona, Eunsá, 2015, 247-270.

— *Escritos Menores*, I, in *Obras Completas*, Series A, vol. IX, Pamplona, Eunsa, 2017.

— *Antropología trascendental*, in *Obras Completas*, Series A, vol. XV, Pamplona, Eunsa, 2015.

— *Hegel y el posthegelianismo*, in *Obras Completas*, Series A, vol. VIII, Pamplona, Eunsa, 2018.

— *Nietzsche como pensador de dualidades*, in *Obras Completas*, Series A, vol. VIII, Pamplona, Eunsa, 2018.

— *Presente y futuro del hombre*, in *Obras Completas*, Series A, vol. X, Pamplona, Eunsa, 2015.

RAHNER, K., *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás de Aquino*, Barcelona, Herder, 1963.

— *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, Barcelona, Herder, 1967.

RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1970.

REIMERS, A. J., “La antropología personalista de Karol Wojtyła”, in *Propuestas antropológicas del s. XX* (II), Pamplona, Eunsa, 3rd ed., 2007, 309-328.

REINHARDT, K. F., *The Existentialist Revolt. The Main Themes and Phases of Existentialism*, New York, Fr. Ungar Publishing, 2nd ed., 1960, 228-243.

RICOEUR, P., *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996.

Santamaría, M., “El rendimiento de un método. Acto y persona en Max Scheler”, in *Modelos Antropológicos del s. XX*, ed. cit., 11-44.

Saranyana, J. I., “La antropología trascendental rahneriana”, in *Propuestas antropológicas del s. XX* (I), Pamplona, Eunsa, 3rd ed., 2006, 307-326.

Sartre, J. P., *El ser y la nada*, Madrid, Alianza, Losada, D.L., 1984.

- Scheler, M., *El resentimiento en la moral*, Madrid, Caparrós, 2nd ed., 1998.
- *Los ídolos del conocimiento de sí*, Madrid, Cristiandad, 2003.
- *Fenomenología y metafísica de la libertad*, Buenos Aires, Ed. Nova, 1960.
- *Esencia y formas de la simpatía*, Buenos Aires, Losada, 3rd ed., 1957.
- *El formalismo de la ética y la ética material de los valores*, Spanish trans. *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Madrid, Caparrós, 2001.
- *Acerca de la idea de hombre*, Buenos Aires, Ed. Nova, 1970.
- *Amor y conocimiento*, Buenos Aires, Sur, 1960.
- *De lo eterno en el hombre. La esencia y los atributos de Dios*, Madrid, Revista de Occidente, 1940.
- *El puesto del hombre en el universo*, Losada, Buenos Aires, 7th ed., 1967.
- Schumacher, B. N., *Une philosophie de l'espérance: la pensée de Josef Pieper dans le contexte du débat contemporain sur l'espérance*, Fribourg, Editions Universitaires, 2000.
- Sellés, J. F., “El hábito de sabiduría según Leonardo Polo”, *Studia Poliana*, 3 (2001) 73-102.
- “Ockham y la filosofía analítica”, *Observaciones Filosóficas*, no. 6, 2008, www.observacionesfilosoficas.net.
- “Ockham y los racionalismos”, *Contrastes*, XIII/1-2 (2008) 239-252.
- *Intuición y perplejidad en la antropología de Scheler*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, no. 216, Pamplona, Publications Service of the University of Navarra, 2009.
- “La aporía de las antropologías ‘totalizantes’ como pregunta a los teólogos”, *Salmanticenses*, LVII/2 (2010) 273-297.

- “La sombra de Ockham es alargada. La afinidad ockhamista en los voluntarismos filosóficos modernos”, *Estudios Franciscanos*, 111 (2010) 119-142.
- *Antropología para inconformes*, Madrid, Rialp, 3rd ed., 2011.
- “R. Spaemann: ¿Antropología o Ética?”, *Intus-Legere*, 7/1 (2013) 79-98.
- *Sustancia, autoconciencia y libertad en A. Millán-Puelles*, Cuadernos de Pensamiento Español, no. 48, Pamplona, Publications Service of the University of Navarra, 2013.
- *La antropología de Kierkegaard*, Pamplona, Eunsa, 2014.
- *Del dualismo alma-cuerpo al monismo corporalista. La antropología de Pedro Laín Entralgo*, Cuadernos de Pensamiento Español, no. 53, Pamplona, Publications Service of the University of Navarra, 2014.
- “Revisión de la antropología de Marías”, in A. M. Araujo (ed.), *Actas del Congreso Internacional sobre J. Marías* (2014), Universidad de La Sabana, 2015.
- *La antropología trascendental de M. Nédoncelle*, Madrid, Ápeiron, 2015.
- *¿Es trascendental la antropología de V. E. Frankl?*, Madrid, Ápeiron, 2015.
- “Luces y sombras en tres versiones distintas de la intimidad humana: Ortega, Zubiri y Marías”, in *Dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, J. San Martín – T. D. Moratalla (eds.), Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 2010, 271-281.
- Sellés, J. F. – Reyna, R., “Revisión poliana de la antropología husserliana”, in *El hombre como solucionador de problemas*, Cuadernos de Pensamiento Español, no. 57, Pamplona, Publications Service of the University of Navarra, 2015, 37-63.
- Spaemann, *Personas. Acerca de la distinción entre ‘algo’ y ‘alguien’*, Pamplona, Eunsa, 2000.

— *Lo natural y lo racional*, Santiago de Chile, Instituto de Estudios de la Sociedad, 2011.

— *El rumor inmortal*, Madrid, Rialp, 2010.

Stein, E., *Ser finito y ser eterno*, FCE, Mexico, 1994.

— *La estructura de la persona humana*, BAC, Madrid, 1998.

— *¿Qué es el hombre? La antropología de la doctrina católica de la fe*, in *Obras Completas*, IV, Monte Carmelo, Burgos, 2003.

— *¿Qué es filosofía?, II. Los problemas de la subjetividad*, in *Obras Completas*, II, Monte Carmelo, Burgos, 2005.

Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, in *Corpus Thomisticum*, at <http://www.corpusthomisticum.org>.

Urabayen, J., *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel: un canto al ser humano*, Pamplona, Eunsa, 2000.

— “Gabriel Marcel: una imagen digna del hombre”, in *Propuestas antropológicas del s. XX* (I), Pamplona, Eunsa, 3rd ed., 2006, 327-343.

Vattimo, G., *Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, trans. by J. C. Gentile Vitale, Barcelona, Paidós, 2nd ed., 1992.

Wojtyła, K., *Persona y acción*, Madrid, B.A.C., 1982.

Zubiri, X., *Siete ensayos de antropología filosófica*, Bogotá, Universidad Sto. Tomás, 1982.

— *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza Editorial, 1984.

— “En torno al problema de Dios”, *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid, Alianza, 1994.



ANTROPOLOGIAS FILOSÓFICAS CONTEMPORÂNEAS

Juan Fernando Sellés¹

RESUMO: este trabalho se divide em 8 *itens*: 1) Precedentes antropológicos na filosofia moderna. 2) Intuições e problemas nas antropologias existencialistas. 3) O limite noético da antropologia fenomenológica. 4) Luzes e sombras nas antropologias realistas. 5) A aporia das antropologias “totalizantes”. 6) Avanços e retrocessos nas antropologias teológicas. 7) Antropologias culturais ou culturalismo? 8) O antiperpersonalismo pós-moderno.

Palavras-chave: antropologias existencialistas, fenomenológicas, realistas, ‘totalizantes’, teológicas e pós-modernas.

1. Precedentes modernos

Na antropologia da filosofia moderna podem-se distinguir duas tendências opostas: a do racionalismo e a do voluntarismo, que perduraram durante três séculos (XVII-XIX), de Descartes até Hegel. Cada uma delas centrou a atenção em determinada faceta superior do “ter” humano (que em linguagem clássica se pode chamar “essência” humana), isto é, numa concreta potência que a pessoa humana tem à sua disposição: a primeira, na razão e em sua operatividade; a segunda, na vontade e sua ação produtiva. Com efeito, o racionalismo foi a tendência a identificar a razão como elemento humano distintivo², ao passo que o voluntarismo foi a tendência

1 Professor Titular do Departamento de Filosofia da Universidade de Navarra.

2 Seguiram uma orientação mais racionalista (objetualista) estas correntes de pensamento: racionalismo, mecanicismo, Ilustração, idealismo, fenomenologia, hermenêutica, filosofia analítica, estruturalismo, etc.

a fazê-lo equivaler à vontade³. Mas, por isso mesmo, ambas esqueceram a pessoa (límpida descoberta cristã dos primeiros séculos de nossa era e secundada pelos posteriores doutores cristãos medievais⁴), que se pode denominar – em linguagem escolástica – “ato de ser” pessoal humano, realmente distinto e superior a tudo aquilo que a pessoa tem, a “essência”.

Se o anterior foi o legado da filosofia moderna, a contemporânea – a filosofia pós-hegeliana, que, portanto, foi anti-hegeliana – tentou superar esse modelo sondando outras duas possíveis alternativas: uma por elevação, centrando a atenção no sujeito, o qual se supôs irredutível a essas duas faculdades; outra, por falta de inspiração, prescindindo tanto do sujeito (cujo conhecimento se tornou problemático no existencialismo) quanto de tais faculdades superiores (para não repetir um racionalismo extremado como o de Hegel, ou um voluntarismo radical e irracional como o de Nietzsche), e centrando-se em outras dimensões humanas menores: a social, a linguagem, o trabalho, a cultura, a técnica, a economia etc. O primeiro enfoque deu lugar, inicialmente ao existencialismo⁵, pois este entendeu o sujeito como existência biográfica humana submetida a todo

3 Foram mais propensas ao voluntarismo estas correntes filosóficas: empirismo, romantismo, voluntarismo, vitalismo, pragmatismo etc.

4 Cf. Leonardo Polo, *La originalidad de la concepción cristiana de la existencia*, em Obras Completas, Série A, vol. XIII, Pamplona, Eunsa, 2015. A distinção entre pessoa e natureza no homem é uma descoberta cristã que se encontra formulada em relação a Deus e a Cristo nos primeiros concílios ecumênicos. Posteriormente, encontra-se, por exemplo, em São João Damasceno, *De fide orthodoxa*, III (PG MG, 44, 985-988); também em São Tomás de Aquino: “pessoa significa o mais perfeito em toda a natureza”, *S. Theol.*, I ps., q. 29, a. 3 co; “este nome de pessoa não foi imposto para significar o indivíduo pela parte da natureza, mas para significar a realidade subsistente em tal natureza”, *ibid.*, I ps., q. 30, a. 4 co.

5 Desse caráter foi a filosofia dos existencialistas Jaspers, Heidegger, Sartre etc., cujos precedentes se podem encontrar em Kierkegaard. Todos eles estimam que o sujeito humano não pode ser conhecido de modo natural, embora alguns deles, como o pensador de Copenhague, admitam que só se pode ter acesso a tal assunto pela fé sobrenatural, de maneira que suas propostas se tornam mais ou menos problemáticas.

tipo de problemas, e, depois, ao personalismo⁶, que se propôs defender a dignidade da pessoa humana apesar dos avatares problemáticos pelos quais o percurso biográfico do homem pode passar. O segundo deu lugar a uma multidão de “filosofias de” que ainda seguem vigentes. Resumimos a seguir as chaves antropológicas das correntes filosóficas mais destacadas durante o século passado⁷.

2. Intuições e problemas nas antropologias existencialistas

Kierkegaard é considerado o pai do existencialismo⁸. Pensadores destacados do século XX que se costuma enquadrar nesse movimento são,

6 Alguns pensadores do existencialismo (Kierkegaard, Marcel etc.) ou do neotomismo (Maritain, entre outros) puseram o centro de atenção na pessoa. Também alguns representantes da fenomenologia (Hildebrand, Stein etc.) apontaram para a pessoa, embora falem antes de coração. Do mesmo modo, alguns representantes da filosofia do diálogo (Buber, Levinas) ou do personalismo (Mounier). Todas essas posturas tentam dar soluções positivas ao tema da pessoa humana. Mas nessas correntes filosóficas, não se costuma distinguir com precisão entre o que caracteriza a pessoa e o que corresponde à natureza e à essência humanas.

7 Obviamente, trata-se de oferecer um resumo, pois é preciso ter em conta que, se no século XX se destacam cerca de 150 filósofos, apenas cerca de 50 deles se ocuparam da antropologia. Contudo, entre estes últimos, os destacados são cerca de 20, e entre eles os que se podem chamar culminantes nessa disciplina não passam de 5. As correntes mais destacadas nesse tema foram: existencialismo, personalismo, fenomenologia, filosofia do diálogo e realismo. Tiveram menor alcance antropológico: psicanálise, historicismo, vitalismo, positivismo, utilitarismo, evolucionismo, neokantismo, neoidealismo, materialismo neomarxista, diversas escolas sociológicas e psicológicas, hermenêutica, estruturalismo, filosofia analítica, pragmatismo etc.

8 Cf. nosso trabalho *La antropología de Kierkegaard*, Pamplona, Eunsa, 2014.

por exemplo, Jaspers⁹, Heidegger¹⁰, Sartre¹¹ e Marcel¹². Mounier escreveu que o existencialismo pode ser caracterizado “*como uma reação da filosofia do homem contra o excesso da filosofia das ideias e da filosofia das coisas*”¹³. Por sua vez, Berdiaeff caracterizou o existencialismo com uma série de notas que contrastam com a filosofia precedente: primado da liberdade sobre o ser; primado da existência subjetiva sobre o mundo objetivo; dualismo; voluntarismo; dinamismo; ativismo; personalismo; antropologismo e filosofia do espírito¹⁴. Fontán descreveu-o como “o produto de uma situação de crise profunda”¹⁵, fruto de um processo de despersonalização em vários planos: o filosófico (idealismo, materialismo), o sociopolítico (totalitarismo) e o laboral (capitalismo-comunismo), diante dos quais o existencialismo se opõe, tentando recuperar a subjetividade.

9 Cf. Karl Jaspers, *Filosofía*, II (1932), trad. de F. Vela, Madrid, Revista de Occidente, 1958. Cf., sobre sua antropologia, Urbano Ferrer, “La antropología existencial de Jaspers”, em *Propuestas antropológicas del s. XX (I)*, 2ª ed., Pamplona, Euns, 2006, pp. 163-188.

10 Cf. Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, ed. espanhola traduzida por J. Gaos, México, FCE, 1989. Cf., sobre a antropologia heideggeriana, Modesto Berciano, “Heidegger: antropología problemática”, em *Propuestas antropológicas del s. XX (I)*, Pamplona, Euns, 3ª ed., 2006, pp. 77-103.

11 Cf. Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, Madrid, Alianza, Losada, D.L., 1984. Cf., sobre sua antropologia, Carmen López Sáenz, “Apuntes antropológicos basados en una relación: M. Merleau-Ponty y J. P. Sartre”, em *Modelos antropológicos del s. XX, Cuadernos de Anuario Filosófico*, Serie Universitaria, nº 166, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2003, pp. 83-114.

12 Cf. Gabriel Marcel, *Être et avoir*, Paris, Philosophie européenne, Aubier-Montaigne, 1991. Cf., sobre sua antropologia, Julia Urabayen, *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel: un canto al ser humano*, Pamplona, Euns, 2000; “Gabriel Marcel: una imagen digna del hombre”, em *Propuestas antropológicas del s. XX (I)*, cit., 327-343.

13 Emmanuel Mounier, *Introducción a los existencialismos*, Madrid, Revista de Occidente, 1949, 3. Itálicos no original.

14 Nicolas Berdiaeff, *Cinq méditations sur l'existence*, Paris, Aubier, 1936, p. 25.

15 Pere Fontán Jubero, *Los existencialismos: claves para su comprensión*, Madrid, Cincel, 1985, pp. 17-22.

Outros autores, por sua vez, mais do que caracterizar o existencialismo por oposição à filosofia anterior, caracterizam-no pelos temas abordados ao longo de sua evolução. Assim, por exemplo, para Reinhardt os temas centrais desse movimento são a verdade subjetiva, o viver sentindo-se estrangeiro, a existência e o nada, a angústia existencial, o individualismo, o estar em situação, a temporalidade e historicidade, a existência e a morte, e a existência diante de Deus ou diante do nada¹⁶. Flynn, em contrapartida, resume-os nestes pontos: a maior relevância da existência sobre a essência, o tempo fora da essência, o humanismo, a liberdade e a ética¹⁷. Recentemente, Polo assinalou que “no século XIX, o primeiro é a obra de Kierkegaard; o segundo é a obra de Nietzsche; o chamado existencialismo deriva desses dois pensadores, que já vislumbram a extrema gravidade da crise hegeliana”¹⁸. A isso acrescenta que “de Kierkegaard deriva não só o existencialismo, mas o personalismo. Mas nenhuma dessas continuações é fiel à última intenção do grande dinamarquês”¹⁹, porque Søren Kierkegaard situou a solução do inerente problema estético e ético da existência humana exclusivamente no salto ao estágio religioso, salto que não deram os mais célebres existencialistas e que, com pouco ímpeto, o fizeram alguns dos personalistas.

No existencialismo, a existência humana é entendida ordinariamente como problemática. A rigor, essa concepção já está em Kierkegaard; e certamente está por sua dívida com Lutero, pois se se admite que a natureza humana está corrompida, não há outro remédio senão aceitar que todo

16 Kurt F. Reinhardt, *The Existentialist Revolt. The main Themes and Phases of Existentialism*, New York, Fr. Ungar Publishing, 2ª ed., 1960, pp. 228-243.

17 Thomas R. Flynn, *Existentialism. A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 8.

18 Leonardo Polo, *Hegel y el posthegelianismo*, em *Obras Completas*, Série A, vol. VIII, Pamplona, Eunsa, 2018, p. 72.

19 *Ibid.*, p. 176.

ser humano está existencialmente doente. Recorde-se que o pensador dinamarquês afirmou que o desespero afeta, em maior ou menor medida, todo homem. A consequência dessa tese é a tristeza, marca inerente na vida do pensador de Copenhague. Mas este – que é puro pessimismo existencial – não é um tema exclusivo do existencialismo, mas procede do antigo nominalismo²⁰ (recorde-se que o tom vital dessa corrente foi chamado por seu *Venerabilis Inceptor*, Ockham, acídia – “*tristitia spiritualis*”), do qual tomaram sua influência não só os racionalismos e empirismos modernos²¹, mas também os voluntarismos contemporâneos²² e a filosofia analítica²³.

“O que é a existência (para o existencialismo)?”, pergunta Polo; e responde: “O existencialismo sustenta que o homem existe, *é um puro existir*, que não consiste em essencialidade alguma, mas em puro *acontecer*. Somos o que chegamos a ser, o que estamos sendo, o que nos acontece: *somos como ocorreremos*. Mas se o homem é puro acontecimento, então é radicalmente finito e, além disso, com *uma finitude insuperável*. Mas da finitude insuperável *não sabemos sequer o que pode querer dizer*. Então a existência humana *é absurda*”²⁴. Convém ter em conta que Kierkegaard não distingue entre o ato de ser do homem e sua manifestação biográfico-existencial, e que, além disso, admite a finitude e absurdidade humanas, a não ser que o homem se corresponda com Deus por meio da fé sobrenatural. Mas se se prescinde

20 “O nominalismo é o fundador do pessimismo existencial” (Leonardo Polo, *Presente y futuro del hombre*, em *Obras Completas*, Série A, vol. X, Pamplona, Euns, 2015, p. 250).

21 Cf. nosso trabalho “Ockham y los racionalismos”, *Contrastes*, XIII/1-2 (2008), pp. 239-252.

22 Cf. nosso trabalho “La sombra de Ockham es alargada. La afinidad ockhamista en los voluntarismos filosóficos modernos”, em *Estudios Franciscanos*, 111 (2010), p. 119-142.

23 Cf. nosso artigo “Ockham y la filosofía analítica”, *Observaciones Filosóficas*, n° 6 2008, disponível em www.observacionesfilosoficas.net.

24 Leonardo Polo, *Presente y futuro del hombre*, em *Obras Completas*, Série A, vol. X, Pamplona, Euns, 2015, p. 325. Itálicos no original.

de tal fé, o existencialismo desemboca no ateísmo, porque, dentro dessa corrente, não se admite que o acesso a Deus seja natural a todo homem²⁵.

3. O limite noético da antropologia fenomenológica

A fenomenologia oscilou entre três extremos: o objeto pensado, a consciência pensante e o sujeito. Considerou que a consciência, o conhecer, é intencional em relação ao objeto conhecido e prescindiu da intencionalidade deste. Obviamente, essa abordagem dista muito de ser clássica, pois, na teoria aristotélica do conhecimento, o intencional é o objeto conhecido, não o ato de conhecê-lo. Recorde-se também que seu melhor comentador medieval, Tomás de Aquino, sustentou que os atos intencionais não são os da inteligência, mas os da vontade. Além disso, a fenomenologia pretendeu a autonomia do objeto pensado em relação ao fato psíquico, ponto correto que representa um grande avanço em relação aos empirismos precedentes.

Além disso, para a fenomenologia, a consciência é mais ampla do que o objeto pensado; é o que se chama “horizonte”. Por isso, a consciência não se esgota em objetivar um objeto, pois pode seguir objetivando, ponto que também é correto. Considera também que a consciência tem sua própria temporalidade, o que também é real, embora, obviamente, não se trate do tempo físico. Acrescente-se que tal consciência tem uma vantagem sobre a teoria kantiana do conhecimento: não constrói o objeto, mas o apresenta, ponto também acertado.

25 “Esta é a forma mais moderna de ateísmo: como estamos afetados por uma finitude insuperável, não sabemos o que quer dizer que Deus exista. Ficamos na pura solidão da existência. Nisso reside a crise da convicção teísta. (Se Deus existe, nossa finitude não é a única coisa, nem mesmo em relação a si mesma)” (ibid., p. 137).

A fenomenologia admite ainda que não cabe objeto pensado sem sujeito pensante. Assim, ao estilo cartesiano, atribui o pensado a um eu. A respeito da índole deste, admite que se o objeto conhecido e a consciência não são empíricos, menos ainda o será o sujeito pensante, o que é correto. Contudo, a fenomenologia adverte que esse eu não se apresenta, não se objetiva. E é aqui que reside o problema: como conhecer o sujeito a partir do método fenomenológico? A fim de averiguar esse ponto, os melhores fenomenólogos – Husserl²⁶, Scheler²⁷, Stein²⁸ e Hildebrand²⁹ – detectaram

26 Cf. Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas*, vol. 2, Madrid, Alianza Editorial, 1982; *Ideas*, vols. 1-3, México, IIF-UNAM, 2013/1997/2000; *Renovación del hombre y de la cultura*, Barcelona, Anthropos, 2002, *Meditaciones cartesianas*, México, FCE, 1973. Cf., sobre sua antropologia, Jon Borobia, “Elementos antropológicos en la fenomenología de Husserl”, *Anuario Filosófico*, XXXIX/1 (2006) pp. 17-53; Juan Fernando Sellés e Rafael Reyna, “Revisión poliana de la antropología husserliana”, em *El hombre como solucionador de problemas*, *Cuadernos de Pensamiento Español*, n° 57, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2015, pp. 37-63.

27 Cf. Max Scheler, *El resentimiento en la moral*, Madrid, Caparrós, 2ª ed., 1998; *Los ídolos del conocimiento de sí*, Madrid, Cristiandad, 2003; *Fenomenología y metafísica de la libertad*, Buenos Aires, ed. Nova, 1960; *Esencia y formas de la simpatía*, Buenos Aires, Losada, 3ª ed., 1957; *El formalismo de la ética y la ética material de los valores*, trad. espanhola *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Madrid, Caparrós, 2001; *Acerca de la idea de hombre*, Buenos Aires, ed. Nova, 1970; *Amor y conocimiento*, Buenos Aires, Sur, 1960; *De lo eterno en el hombre. La esencia y los atributos de Dios*, Madrid, Revista de Occidente, 1940. Cf., sobre sua antropologia, Juan Fernando Sellés, *Intuición y perplejidad en la antropología de Scheler*, *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Serie Universitaria, n° 216, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2009; Mikel Santamaría, “El rendimiento de un método. Acto y persona en Max Scheler”, em *Modelos Antropológicos del s. XX*, *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Serie Universitaria, n° 166, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2004, pp. 11-44.

28 Cf. Edith Stein, *La estructura de la persona humana*, trad. de José Mardomingo, Madrid, BAC, 1998; *Ser finito y ser eterno: ensayo de una ascensión al sentido del ser*, trad. de Alberto Pérez Monroy, México, Fondo de Cultura Económica, 1994. Cf., sobre sua antropologia, Fernando Haya, “La estructura de la persona humana según Edith Stein”, em *Modelos antropológicos del s. XX*, *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Serie Universitaria, n° 166, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, pp. 61-81.

29 Cf. Dietrich von Hildebrand, *El corazón: un análisis de la afectividad humana y divina*, intr., Alice

que o sujeito nem é um objeto nem pode ser conhecido mediante a formação de objetos pensados sobre ele. Além disso, é irreduzível a seus atos, dentre os quais o de pensar e o da consciência. Alguns deles, como Scheler – ao estilo de Kierkegaard –, sustentaram que o conhecimento do sujeito deve ser subjetivo, experiencial, não objetivo, mas não delinearão bem como é esse modo de conhecer. Outros, porém – como Husserl –, limitaram-se exclusivamente ao conhecimento objetivo, aquele que forma objetos pensados ao conhecer, pois os demais modos de conhecer lhes pareceu psicologismo. Ora, se só se pode conhecer objetivamente, não chegamos a conhecer os próprios atos de conhecer, os hábitos cognoscitivos, a faculdade cognoscitiva da inteligência e a pessoa cognoscente, porque estes não são objetos pensados nem podem ser conhecidos como tais; ao ser objetivados, idealizam-se e perdem seu caráter real. Assim, não parece acidental que esses assuntos não sejam tema de estudo em uma das correntes de pensamento mais prestigiosas (e talvez a mais séria) do século XX: a fenomenologia. Tampouco, aliás, das demais.

Se, por outro lado, nossa intimidade só pode ser conhecida experiencialmente, será necessário averiguar como é essa experiência. Caso se responda – com Stein e Hildebrand – que ela é afetiva, deve-se concluir que só podemos conhecer de nossa intimidade sua vertente afetiva, isto é, aquela que se reduz a afetos. Ora, se não nos contentamos com esta resposta e tentamos vincular tal afetividade espiritual a um conhecer intelectual, então precisamos indagar de que tipo de conhecer – distinto do conhecer racional – se trata. Obviamente, para quem admite sem crítica o paradigma filosófico moderno, segundo o qual a razão é a instância cognoscitiva humana superior, a questão torna-se insolúvel. Ao contrário,

von Hildebrand; trad. de Juan Manuel Burgos, Madrid, Palabra, 1997; *La afectividad cristiana*, trad. de Martín Ezcurdia, Madrid, FAX, 1968. Cf., sobre sua antropologia, Mariano Crespo, “La ceguera al valor moral. Consideraciones en torno a la *Antropología integral* de Dietrich von Hildebrand”, em *Modelos antropológicos del s. XX, Cuadernos de Anuario Filosófico*, Serie Universitaria, nº 166, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, pp. 45-59.

para quem – de acordo com o pensamento clássico medieval – descobre que o conhecer intelectual (*intellectus*) é superior ao racional (*ratio*), é possível continuar a investigar, desde que se assuma que nós dispomos de um conhecer intelectual que alcança nossa intimidade pessoal.

Há resposta clássica à questão precedente? Não suficientemente explícita, porque, embora seus protagonistas (Tomás de Aquino, por exemplo) falem de um “hábito originário” mediante o qual a alma se conhece a si mesma³⁰, não explicitam a índole de tal nível cognoscitivo. Há solução atual para tão agudo problema? Dando continuidade aos clássicos, talvez a proposta mais rigorosa seja a seguinte: “o *hábito de sabedoria* alcança a radicalidade metódico-temática: a pessoa não pode ser tematicamente distinta do método com que se alcança... No hábito de sabedoria, o método e o tema são solidários; se não o fossem, a pessoa assistiria como espectadora a seu próprio conhecer-se, isto é, se pressuporia em relação a ele e, por conseguinte, a rigor, não se conheceria. A pessoa é solidária com seu próprio alcançar-se”³¹.

30 Cabe mencionar uma nota de Polo em que ele aponta as passagens tomistas em que isto está assinalado: “Diz Tomás de Aquino: ‘no que diz respeito ao conhecimento habitual, a alma se conhece por sua essência’ (*De Ver.*, q. 10, a. 8, co); e isso não requer hábito adquirido; antes, no que diz respeito ao conhecimento habitual, o hábito é a alma: ‘O conhecimento pelo qual a alma se conhece a si mesma não está, enquanto se conhece a si mesma, no gênero de um acidente [...], mas o conhecimento pelo qual a mente se conhece a si mesma é inerente à alma como sua própria substância’ (ibid., ad 14). ‘A mente tem conhecimento habitual de si, pelo qual sabe que existe’ (ibid., ad 1)” (Leonardo Polo, *Escritos Menores, I*, em *Obras Completas*, Série A, vol., IX, Pamplona, Euns, 2017, 156, nota 16).

31 Leonardo Polo, *Antropología trascendental*, em *Obras Completas*, Série A, vol. XV, Pamplona, Euns, 2015, 208. Para uma melhor exposição desse hábito, cf. estes trabalhos: Juan Fernando Sellés, “El hábito de sabiduría según Leonardo Polo”, *Studia Poliana*, 3 (2001), pp. 73-102; “El método del conocimiento personal”, em *Antropología de la intimidad*, Madrid, Rialp, 2013, pp. 19-40; Rafael Corazón, “El hábito de sabiduría y el carácter de además”, *Studia Poliana*, 20 (2018), pp. 33-63.

4. Luzes e sombras nas antropologias realistas

Seguramente a maior contribuição das antropologias realistas do século XX foi a distinção entre “pessoa” e “natureza” humana no homem, a qual não se encontra na filosofia moderna (após Descartes) nem na contemporânea (após Hegel). Apareceu marcadamente exposta pela primeira vez no segundo Scheler, o do período católico (1912-1921), do qual a tomaram ao menos Nédoncelle³² e Viktor E. Frankl³³. Dos três, quem melhor a delineou foi, sem dúvida, o mais intuitivo, o pensador de Munique, seguido pelo parisiense, e em terceiro lugar, pelo vienense, pois este, embora na maioria de seus escritos distinguisse nitidamente a pessoa do psíquico e do corpóreo do homem, em algumas passagens não se libertou de uma visão “totalizante” da pessoa, pois nelas descreveu a pessoa como o “todo humano”, o que é aporético pelas razões que serão expostas abaixo.

Claramente, a distinção entre pessoa e natureza humana também se encontra no século XX em Marcel, que, praticamente contemporâneo de Nédoncelle, a expôs com uma terminologia distinta, mas bem formulada: a de “ser” e “ter”, com a qual intitulou precisamente um de seus livros antropológicos mais representativos. Na mesma direção, mas posterior a ambos, Julián Marías notou tal distinção real entre pessoa e natureza humana, e também entre pessoa e eu³⁴. Contudo, tanto o pensador neosocrático francês quanto o humanista espanhol tiveram – como muitos

32 Cf. nosso trabalho *La antropología trascendental de M. Nédoncelle*, Madrid, Ápeiron, 2015.

33 Cf. nosso estudo *¿Es trascendental la antropología de V. E. Frankl?*, Madrid, Ápeiron, 2015.

34 Cf. Julián Marías, *El tema del hombre*, Madrid, Revista de Occidente, 1943; *Antropología metafísica. La estructura empírica de la vida humana*, Revista de Occidente, Madrid 1970; *Mapa del mundo personal*, Madrid, Alianza, 1993; *Persona*, Madrid, Alianza, 1996. Cf., sobre sua antropologia, Ana María Araujo, *La antropología filosófica de Julián Marías*, Bogotá, Catálogo Científico, 1986; Juan Fernando Sellés, “¿Es de orden trascendental la antropología de Julián Marías?”, em Ana María Araujo (ed.), *Julián Marías: un pensador de nuestro tiempo*, Bogotá, Universidad de la Sabana, 2016, pp. 155-168.

outros de sua época – uma visão “totalizante” da pessoa³⁵, no sentido já indicado de que a consideraram como o “todo humano”. Com efeito, apesar de estabelecer as aludidas distinções, o primeiro sustentou que “eu sou meu corpo”³⁶, e o segundo escreveu, igualmente, “que ‘sou’ corpóreo”³⁷, de modo que consideraram a pessoa como o conjunto dos diversos elementos humanos, e não como o elemento radical ou ativo em relação a eles. Outros filósofos que se ocuparam da distinção real durante o século XX foram claramente os tomistas – Gilson, Fabro etc. –, mas tiveram-na em conta sobretudo em sede metafísica, fazendo pouca ou nenhuma referência a ela no campo da antropologia. Outro realista, Pieper, abordou a antropologia, na qual destacou sobretudo que o homem é um ser esperançoso³⁸. Também a antropologia de Taylor está aberta à transcendência divina³⁹.

Outro pensador no qual aparece marcada a distinção real entre o ato de ser pessoal e a essência humana é Leonardo Polo. A exploração dela em sua antropologia é tardia em sua obra, em concreto, da década de 1990. Esse penetrante e difícil filósofo espanhol tem uma visão tripartite do homem, pois distingue, de inferior a superior, as seguintes dimensões: a) a “vida recebida”, à qual chama “natureza” humana, isto é, a dotação corpórea que herdamos de nossos pais; b) a “vida acrescentada”, à qual – em paralelismo com a tradição medieval – denomina “essência” do homem, que compreende o eu e as duas faculdades imateriais (inteligência

35 Cf. nosso trabalho “La aporía de las antropologías ‘totalizantes’ como pregunta a los teólogos”, *Salmanticensis*, LVII/2 (2010) pp. 273-297.

36 Gabriel Marcel, *Ser y tener*, Madrid, Caparrós, 1996, p. 22.

37 Julián Marías, *Antropología metafísica*, Madrid, Revista de Occidente, 1973, p. 274.

38 Cf. Bernard N. Schumacher, *Una filosofía de la esperanza: Josef Pieper*, Pamplona, Eunsas 2005; Juan Francisco Franck, “El hombre ‘bajo todo aspecto posible’. La antropología de Joseph Pieper”, em *Anuario Filosófico*, XXXIX/1 (2006) pp. 133-162.

39 Cf., sobre sua antropologia, Encarna Llamas, *Charles Taylor: una antropología de la identidad*, Pamplona, Eunsas, 2001.

e vontade), e que consiste na perfeição com que cada um dota ao longo de sua vida esse eu, formando nele a personalidade e essas faculdades, conformando nelas os hábitos e as virtudes, respectivamente; c) a “vida pessoal”, à qual denomina – seguindo tal nomenclatura – “ato de ser” pessoal, que é o espírito ou intimidade humana, conformado por estas dimensões transcendentais: a coexistência livre, o conhecer e o amar pessoais⁴⁰.

No entanto, quanto a este tema, nem Polo citou Scheler, Nédoncelle e Frankl, nem Nédoncelle e Frankl citaram Polo, o que leva a supor que desconheciam suas respectivas contribuições antropológicas. Ademais, é claro, pelas datas, que Scheler não pôde conhecer nem a antropologia de Nédoncelle, pois morreu quando este tinha 23 anos — a primeira obra do personalista francês em que se marca a distinção real em antropologia foi publicada quando ele tinha 37 anos — nem a de Viktor E. Frankl, pois os primeiros escritos do pai da logoterapia são posteriores ao período católico de Scheler. Além disso, ambos os autores reconhecem explicitamente sua acentuada dívida para com Scheler, e não o inverso. Obviamente, Scheler também não conheceu a antropologia de Polo, pois faleceu quando o pensador espanhol tinha dois anos de idade.

Outro filósofo recente no qual se encontra a distinção real entre pessoa e natureza humana é Spaemann⁴¹. Nesse autor, porém, tal distinção encontra-se, a nosso juízo, menos bem tratada do que nos precedentes,

40 Cf. Leonardo Polo, *Antropología trascendental*, em *Obras Completas*, Série A, vol. XV, Pamplona, Eunsá, 2015. Cf. uma exposição sistemática de tal antropologia em Salvador Piá-Tarazona, *El hombre como ser dual. Estudio de las dualidades radicales según la Antropología trascendental de Leonardo Polo*, Pamplona, Eunsá, 2001. Cf. também nossas publicações *Antropología para inconformes*, Madrid, Rialp, 3ª ed., 2011 e *Antropología de la intimidad*, Madrid, Rialp, 2014.

41 Cf. Robert Spaemann, *Personas. Acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”*, Pamplona, Eunsá, 2000; *Lo natural y lo racional*, Santiago de Chile, Instituto de Estudios de la Sociedad, 2011; *El rumor inmortal*, Madrid, Rialp, 2010. Cf., sobre sua antropologia, nossa publicação “R. Spaemann: ¿Antropología o Ética?”, *Intus-Legere*, 7/1 (2013) pp. 79-98.

porque, embora conte com indiscutíveis pontos positivos, também apresenta outros negativos. Entre os primeiros, cabe destacar os seguintes: a pessoa é, de fato, realmente distinta de sua natureza; a pessoa é uma descoberta cristã (nem sempre bem interpretada); a pessoa indica relação pessoal e está aberta à transcendência divina. Entre os segundos, cabe mencionar os que seguem: Spaemann considera que o “ter natureza” é o “ser” da pessoa, o que pressupõe um *quid pro quo*; a pessoa “é temporal”; de modo afim à mentalidade kantiana, sustenta que a pessoa é “fim em si”; a pessoa “se conhece por reflexão e aceitação”; “se conhece por meio do arrependimento e do símbolo”; “as pessoas só se conhecem por sua manifestação através da natureza”. Por outro lado, esse filósofo não parece ter recebido, quanto a este ponto, a influência dos anteriormente nomeados, pois buscou sua informação na patrística.

Junto aos precedentes, alguns estudiosos atuais defenderam que, de certa maneira, se pode falar de distinção real entre ato de ser e essência nas antropologias de outros pensadores do século passado como, por exemplo, em Nicolai Hartmann⁴², Philipp Lersch⁴³ e Jacques Maritain⁴⁴. Ora, tais matizes requerem um estudo à parte que não é o momento de levar a cabo. Evidentemente, muitos outros filósofos do século XX aludiram à intimidade pessoal como distinta das manifestações humanas – por exemplo, os alemães E. Stein, D. von Hildebrand e M. Buber, bem como os espa-

42 Cf. Nicolai Hartmann, *Il problema dell'essere spirituale*, Firenze, La Nuova Italia, 1971.

43 Cf. Philipp Lersch, *La estructura de la personalidad*, Barcelona, Ed. Scientia, 4ª ed., 1966.

44 Cf. Jacques Maritain, *Humanismo integral*, Buenos Aires, Lohlé, 1966; *La persona y el bien común*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1946; *Para una filosofía de la persona humana*, Buenos Aires, Cursos de Cultura Católica, 1937; *El hombre y el Estado*, Madrid, Encuentro, 1983. Cf., sobre sua antropología, Juan Manuel Burgos, “La antropología de Jacques Maritain”, em *Propuestas antropológicas del s. XX (I)*, cit., pp. 105-135.

nhóis Ortega, Zubiri⁴⁵, Millán Puelles⁴⁶, o primeiro Laín Entralgo⁴⁷ etc. –, mas as notas com que descrevem a intimidade ou as dimensões que lhe atribuem (a inteligência, a vontade etc.) não pertencem a ela em absoluto, sendo antes diversos atributos que devem ser referidos ao que chamamos “essência” do homem.

Também não faltaram, nesse século, pensadores – como por exemplo Hannah Arendt⁴⁸ – que, após advertirem a intimidade como distinta das diversas dimensões manifestativas humanas, sustentaram que ela é dificilmente cognoscível, razão pela qual orientaram sua antropologia para a explicação de alguma das facetas manifestativas humanas (sociedade, trabalho, cultura...). No entanto, estimamos que esta hipótese é incorreta, não só porque se pode alcançar de modo natural a pessoa – a intimidade, o espírito ou o coração humano –, mas também porque a explicação de qualquer dimensão manifestativa humana é secundária e dependente daquela.

Pois bem, diante das abordagens precedentes, ressaltam as aludidas antropologias do segundo Scheler, Nédoncelle e Leonardo Polo, que, sem se contentarem com as explorações em que procuram expor aquilo que há de comum no humano, incidem no radical ou íntimo, no novo e irrepetível,

45 Cf. nosso trabalho “Luces y sombras en tres versiones distintas de la *Intimidad humana*: Ortega, Zubiri y Marías”, em J. San Martín e T. D. Moratalla (eds.), *Dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 2010, pp. 271-281.

46 Cf. a respeito Juan Fernando Sellés, *Sustancia, autoconciencia y libertad en A. Millán-Puelles*, *Cuadernos de Pensamiento Español*, nº 48, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2013.

47 Cf. nosso estudo *Del dualismo alma-cuerpo al monismo corporalista. La antropología de Pedro Laín Entralgo*, *Cuadernos de Pensamiento Español*, nº 53, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2014.

48 Cf. Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2005. Cf., sobre sua antropologia, José Lasaga, “El modelo antropológico de Ana Arendt. La condición del animal humano”, em *Modelos antropológicos del s. XX*, *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Serie Universitaria, nº 166, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2004, pp. 115-141.

em cada “quem”, na pessoa ou espírito humano e, portanto, só neles cabe falar – segundo um mais e um menos – de antropologia transcendental⁴⁹. Assim, consideramos que este enfoque é o mais promissor para o futuro.

5. A aporia das antropologias ‘totalizantes’

Começemos por ilustrar com um exemplo extrínseco ao homem o que se quer indicar mais abaixo sobre o que se entende por antropologias ‘totalizantes’. Tomemos como modelo a instituição universitária e perguntemos se a universidade é um ‘conjunto’ ou ‘totalidade’ de Faculdades e Departamentos. De quantas faculdades e departamentos? Há um número estipulado? Caso se responda que, em princípio, de ‘todos’, poder-se-á continuar perguntando: e se acaso faltar algum saber, por exemplo, a veterinária ou a astronomia, tal instituição já não poderá ser considerada como universidade? No entanto, se a universidade não é um conjunto – maior ou menor – de parcelas, então, o que a constitui? Certamente a unidade entre os saberes, como o próprio termo ‘*uni*-versidade’ indica. Ora, como se unem os diversos saberes? Somando uns aos outros? Misturando-os? Colando-os com algum elemento extrínseco? O que os une? Como alcançar a unidade? Talvez pela força impositiva da autoridade acadêmica?

49 Não se compreende aqui por “transcendental” algo adjetivo, isto é, pensar que os traços humanos a que assim se denomina sejam ou se tomem como “importantes” ou “relevantes”, mas como algo substantivo. Mais ainda, como algo verbal, ou seja, ativo. Com o termo “transcendental” não se quer indicar tampouco – como ordinariamente se entende – que o homem seja manifestativamente aberto à família, à educação, à sociedade... ao diálogo, à ética..., pois todas essas aberturas são segundas em relação à abertura constitutiva e mais relevante que é a pessoa humana em sua intimidade. O homem é “social” por natureza porque é “relação transcendental” como pessoa. Dito de outro modo: não se deseja atentar ao “ter” humano, mas ao “ser” pessoal. Isso traz consigo que se está sustentando que, em antropologia, se pode advertir que a pessoa (ato de ser humano) é realmente distinta, por ser superior, àquilo que é o comum dos homens, isto é, ao psíquico (essência humana) e ao corpo humano (natureza humana).

Seguramente fomentando em todo caso uma obediência fechada? Se não há unidade entre os cursos, mas cada Faculdade ou Escola marcha por sua conta, cada Departamento pelo seu, e cada professor por livre..., nessa tessitura será fácil alcançar a tão recomendada “interdisciplinaridade”? Segundo esse modelo, caberá falar de “*uni*-versidade”, ou antes de “*plu-ri*-diversidade”?

Tenha-se em conta que no homem há mais componentes e mais diversos do que em uma universidade, e que cada um deles tem certa suficiência ou autonomia, embora esta, obviamente, não seja completa. Devido a essa certa independência, pode-se ter uma doença nos olhos, por exemplo, e ter saudáveis os ouvidos; pode-se ter muita capacidade racional e pouca força de vontade, etc. Contudo, é claro que é a mesma pessoa que sofre embora apenas uma de suas dimensões humanas seja a que está afetada. Se, seguindo o exemplo anterior, nos perguntarmos acerca do que faz que uma universidade o seja, estamos questionando pelo vínculo de coesão da instituição superior de ensino. Ao comparar, depois, essa realidade humana que é a universidade com o próprio homem, cumpre perguntar qual é o nexo que une as diferentes dimensões humanas.

O que precede nos leva a pensar comparativamente que são as dimensões humanas superiores as que encadeiam as inferiores, não ao contrário; que as inferiores devem subordinar-se às superiores, não ao revés; que as superiores poderão existir sem as inferiores, não opostamente. Passemos, pois, ao tema que nos ocupa, a antropologia, e perguntemos: será uma boa antropologia a que ‘soma’, ‘colecciona’, ‘totaliza’ as múltiplas dimensões humanas que considera importantes e inclusive inevitáveis (por exemplo: alma, corpo, ética, sociedade, pensamento, vontade, linguagem, história, trabalho, cultura, técnica, economia, circunstâncias, descanso...)? Não será antropologia se lhe faltar uma por explicar, por exemplo, o jogo? Ou será melhor antropologia aquela que alcança a raiz do humano (o ‘ato de ser’, na denominação medieval) e a partir dela explica de modo ordenado o que dela nasce e se desenvolve, as disposições e manifestações humanas (a ‘essência’ do homem, seguindo tal denominação)? Contudo, além desses

‘teres’, que sempre acompanham o homem e que são imateriais (inteligência, vontade, etc.), o ser humano também dispõe de uma ‘natureza’ corpórea mais ou menos dotada e que nem sempre o acompanha (após a morte). Deve-se, portanto, dizer que a pessoa humana é o ‘todo’ desses elementos? E se faltar um deles? Por exemplo, se alguém é coxo, cego, feio, tem um corpo de dois meses ou é incapaz de desenvolver sua inteligência... deve-se dizer, então, que não é pessoa ou que o é ‘menos’?

Pois bem, são antropologias ‘totalizantes’ do século XX a que se oferece em muitas passagens de E. Stein⁵⁰; a do terceiro período de Scheler⁵¹, o mais célebre e, a nosso juízo, o menos profundo de seus três períodos; a de G. Marcel⁵², a de M. Buber⁵³,

50 “A alma humana, com sua estrutura pessoal e sua qualificação individual, revelou-se a nós como a forma de todo o indivíduo corporal e anímico. Costumo denominá-la também como o núcleo da pessoa, porque o todo ao qual damos o nome de pessoa humana tem nela o centro de seu ser”. Edith Stein, *La estructura de la persona humana*, BAC., Madrid, 1998, 175. Cf. *ibid.*, 180; *Ser finito y eterno*, FCE., México, 1994, 383; *ibid.*, 388; *¿Qué es el hombre? La antropología de la doctrina católica de la fe*, em *Obras Completas*, IV, Monte Carmelo, Burgos, 2003, 789; *¿Qué es filosofía?*, II. *Los problemas de la subjetividad*, em *Obras Completas*, II; ed. cit., 2005, 776; *ibid.*, 788.

51 Pessoa é “o centro ativo no qual o espírito se manifesta dentro das esferas do ser finito, em rigorosa distinção de todos os centros funcionais ‘de vida’, que, considerados por dentro, também se chamam centros anímicos” (Max Scheler, *El puesto del hombre en el universo*, Losada, Buenos Aires, 7ª ed., 1967, 57. Cf. *Ibid.*, 98 e 99).

52 “Eu sou meu corpo, isto é, não posso tratar-me de modo algum como um termo distinto de meu corpo, que estaria com ele em uma relação determinante... é evidente que meu corpo, nesse preciso sentido, sou eu mesmo, pois não posso distinguir-me dele a não ser transformando-o em objeto, isto é, não o tratando mais como mediador absoluto”. Gabriel Marcel, *Ser y tener*, Madrid, Caparrós, 1996, 22-23. Cf. também *Filosofía concreta*, Madrid, Revista de Occidente, 1959, 29; *Diario metafísico*, Guadarrama, Madrid, 1969, 235.

53 “O homem pode refletir sobre si unicamente se a pessoa cognoscente, isto é, o filósofo que faz antropologia, reflete sobre si como pessoa... Não basta que coloque seu eu como objeto do conhecimento. Só pode conhecer a totalidade da pessoa e, por ela, a totalidade do homem, se não deixa de fora sua subjetividade nem se mantém como espectador impassível... Enquanto nos contentarmos em ‘possuir-nos’ como um objeto, não tomaremos conhecimento do homem senão como uma coisa a mais entre outras, e não se nos fará presente a totalidade

a de P. Ricoeur⁵⁴, e paradigmaticamente a de X. Zubiri⁵⁵. A elas se seguem as de muitos outros pensadores atuais não tão reconhecidos como os precedentes. Essas opiniões são aporéticas por duas razões: a) uma, porque não seria pessoa aquele ao qual faltasse algum dos componentes do composto humano (ex. a vista), sendo, ao mesmo tempo, mais pessoa aquela que estivesse mais dotada em todas e cada uma de ditas dimensões (ex. miss universo); b) outra, porque não se poderia falar de pessoa após a morte, pois, obviamente, após esta nos falta um dos componentes humanos: o corpo. Mas que isso é absurdo salta à vista.

Atendamos agora a um problema derivado da concepção ‘totalizante’ da pessoa humana: a de conceber seu corpo como ‘parte’ do ‘todo’. Para compreender esse deslize, tenha-se em conta que ‘unir’ não é ‘totalizar’. Caso o corpo seja separado da pessoa humana, já não se pode falar de pessoa? Já não se a pode explicar? Se se inclui o corpo como ‘parte’ da pessoa humana, que diferença há entre essa abordagem e a dialética hegeliana segundo a qual unir equivale a negar a particularidade e separação (nega-

que procuramos captar.” (Martin Buber, *¿Qué es el hombre?*, México, FCE, 13ª reimp., 1986, pp. 20-21. Cf. também *Yo y tú*, Madrid, Caparrós, 1993, p. 9; *El camino del ser humano y otros escritos*, Salamanca, Kadmos, 2004, p. 63).

54 “O conceito de pessoa... não é um segundo referente distinto do corpo, como a alma cartesiana, mas, de um modo que ainda deverá ser determinado, um único referente dotado de duas séries de predicados: predicados físicos e predicados psíquicos. A possibilidade de que as pessoas sejam também corpos mantém-se em reserva na definição geral dos particulares de base, segundo a qual estes são corpos ou possuem corpos. Possuir um corpo é o que fazem — ou, melhor, o que são — as pessoas.” (Paul Ricoeur, *Si mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996, p. 9).

55 “Entre ‘alma’ e ‘organismo’ não há a ‘relação’ de ato e potência, mas uma ‘relação’ de codeterminação mútua em unidade coerencial primária, isto é, há unidade de estrutura, não unidade de substância... O homem é composto de uma substância psíquica e de milhões de substâncias materiais. Mas todas elas constituem uma única unidade estrutural. Cada substância tem, por si mesma, suas propriedades, mas a estrutura lhes confere uma substantividade única.” (*Siete ensayos de antropología filosófica*, Universidad Sto. Tomás, Bogotá, 1982, p. 73. Cf. *ibid.*, pp. 74, 75, 76, 77, 79, 99; *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza Editorial, 1984, p. 39).

ção da negação) de um elemento? De sua imagem de círculo de círculos? Mas além disso, se se admite que a pessoa humana – com seu corpo – é um ‘todo’ completo, por sê-lo já não poderá crescer, ser mais, ser elevada? Não é curioso que o corpo humano seja feito para crescer, que as potências imateriais o estejam para crescer irrestritamente, que a intimidade pessoal o esteja para ser elevada, e que se pretenda fechar o crescimento com a noção de ‘todo’? Ou é que o todo também é suscetível de crescimento? Esse crescimento é real ou somente lógico? Por outro lado, o ‘todo’ é compatível com a liberdade, ou o é com o determinismo? É compatível com o tempo, pois se há tempo há variação? Pode-se totalizar o tempo? Mas se a liberdade e o tempo são reais, por que o ‘todo’ é incompatível com eles?

Como se pode ver, ‘totalizar’ é reunir em um sistema o que há no presente, à custa de deixar fora do conjunto o incremento futuro. No entanto, o homem é um ser de projetos, porque ele é um projeto como homem. Em suma, a pessoa não é o todo do humano, simplesmente porque o todo não é real mas mental. Com efeito, ‘todo’ não significa ‘ser’, mas unificação mental de distintos assuntos pensados. Por isso, se a noção de pessoa designa uma realidade, não pode ser equivalente à de ‘todo’. Ao mesmo tempo, se a noção de corpo humano designa uma realidade, não pode equivaler ao conceito de ‘parte’ da pessoa, porque ‘parte’ é outra noção mental. Não será que se pretende conhecer o real com um modo mental de proceder que só serve para conhecer assuntos meramente lógicos? Acaso o real coincide com o mental? Tem razão Parmênides ao dizer que pensar e ser são uma e a mesma coisa?

Para evitar a aporeticidade, é melhor mudar o modelo ‘totalizante’ (que é idealista) pelo da distinção real entre ato e potência (que é realista), e entender por pessoa o ‘ato de ser’. Desse modo, vê-se que as pessoas o são com ou sem corpo, com ou sem o desenvolvimento de alguma faculdade imaterial, etc., e que nenhuma delas é redutível a todas as suas faculdades imateriais e corpóreas. A vantagem desse modelo realista reside, pois, em que se distingue realmente entre pessoa e natureza em todos os seres pessoais, pois se nota que nenhuma pessoa equivale à sua natureza,

e se aprecia que a semelhança entre as pessoas reside precisamente no ser pessoal, não em suas naturezas.

6. Avanços e retrocessos nas antropologias teológicas

Não só grandes filósofos do século XX, mas também relevantes teólogos desse século ofereceram consideráveis contribuições para entender o homem. Entre estes últimos basta mencionar, por exemplo, os russos V. Soloviev (embora tenha morrido – bastante jovem – justamente ao iniciar esse século) e P. Florenski; igualmente os teólogos dialéticos alemães K. Barth, R. Bultmann, D. Bonhöffer, O. Cullmann, e outros de tendências distintas como von Balthasar⁵⁶ ou K. Rahner⁵⁷ (que, por sinal, imprimiu uma virada antropológica à sua teologia); também a teólogos franceses como J. Mouroux⁵⁸ ou H. de Lubac⁵⁹; e, desde logo, ao polonês K. Wojtyła⁶⁰. Mas por escassez de espaço podemos concentrar-nos neste trabalho

56 Cf. Hans Urs von Balthasar, *Teodramática*, II: *Le persone del drama. L'uomo in Dio*, Milão, 1982; III: *L'uomo in Cristo*, Milão, 1983. Cf., sobre sua antropologia, Rino Fisichella, “La antropología de Hans Urs von Balthasar”, em *Propuestas antropológicas del s. XX* (II), ed. cit., pp. 248-259.

57 Cf. Karl Rahner, *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás de Aquino*, Barcelona, Herder, 1963; *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, Barcelona, Herder, 1967. Cf., a esse respeito, Josep-Ignasi Saranyana, “La antropología transcendental rahneriana”, em *Propuestas antropológicas del s. XX* (I), ed. cit., pp. 317-326.

58 Cf. Jean Mouroux, *Sentido cristiano del hombre*, Madrid, Palabra, 2001. Cf., sobre sua antropología, Juan Alonso, “Sentido cristiano del hombre”, em *Anuario Filosófico*, XXXIX/1 (2006), pp. 179-210.

59 Henri de Lubac, *Surnaturel: études historiques*, Paris, Aubier, 1946; *El misterio de lo sobrenatural*, Madrid, Encuentro, 1991. Cf. sobre sua antropología: José María Galván, “H. de Lubac: el misterio del hombre en el misterio de Dios”, em *Anuario Filosófico*, XXXIX/1 (2006), pp. 163-177.

60 Cf. Karol Wojtyła, *Persona y acción*, Madrid, B.A.C., 1982. Cf., sobre sua antropología, REIMERS, Adrian J., “La antropología personalista de Karol Wojtyła”, em *Propuestas antropológicas del s. XX*

em oferecer as chaves antropológicas dos dois seguintes, a nosso juízo, os mais relevantes para o tema que nos ocupa: R. Guardini⁶¹ e J. Ratzinger⁶².

Quanto ao tema, Guardini considera que a pessoa humana equivale a intimidade e acerta ao advertir que constitutivamente nesse nível é relação, isto é, está vinculada ao ser pessoal divino⁶³. Tal vínculo é o que em

(II), ed. cit., pp. 309-328.

- 61 Como é sabido, entre seus vários trabalhos antropológicos, podem-se destacar *Mundo y persona*, Madrid, Encuentro, 2000; *La aceptación de sí mismo*, Madrid, Cristiandad, 1983; *Cartas sobre la formación de sí mismo*; e outro breve, mas muito intuitivo: *Quien sabe de Dios conoce al hombre*, Madrid, ed. PPC, 1995. Cf., sobre sua antropologia, Alfonso López Quintás, “La antropología relacional dialógica de Romano Guardini”, em *Propuestas antropológicas del s. XX* (II), ed. cit., pp. 156-179.
- 62 O livro central para perceber sua antropologia é *Introducción al cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1970. Além deste, podem-se consultar suas obras *El Dios de Jesucristo* e *La Palabra en la Iglesia* e sua *Escatología*, que, segundo ele mesmo, é sua obra mais elaborada e cuidada. Cf. sobre sua antropologia: Pablo Blanco Sarto, “La teología de la persona en Joseph Ratzinger”, em *Propuestas antropológicas del s. XX* (II), ed. cit., pp. 353-382.
- 63 “O homem sabe quem é na medida em que se compreende a partir de Deus. Para isso, deve saber quem é Deus... Se se coloca contra Deus, se O concebe de forma errônea, perde todo conhecimento acerca de seu próprio ser. Esta é a lei fundamental de todo conhecimento do homem” (Romano Guardini, *Quien sabe de Dios conoce al hombre*, Madrid, PPC, 1995, pp. 160-161). Em outro lugar, escreve: “Minha existência é um mistério. Assim deve expressar-se aquele que queira penetrar no essencial... Na medida em que me aproximo de Deus e participo d’Ele, aproximo-me da minha própria compreensão. A sede do sentido da minha vida não está em mim, mas acima de mim. Vivo daquilo que está acima de mim. Na medida em que me fecho em mim mesmo — o que vem a ser o mesmo —, fecho-me no mundo, desvio-me de minha trajetória... Só estou em harmonia comigo mesmo, só entendo minha existência, na medida em que me aceito a mim mesmo como procedente da liberdade de Deus” (*La existencia del cristiano*, Madrid, BAC, 1997, pp. 180-181). Com efeito, “quem sou eu — escreve em outro lugar —, compreendo-o somente n’Aquele que está acima de mim... O homem não pode compreender-se partindo de si mesmo” (*La aceptación de sí mismo*, Madrid, Cristiandad, 1983, p. 35). “Deus me criou, mas não como um objeto... Criou-me ao chamar-me a ser seu tu. Ora, a resposta ao chamado consiste em que eu seja aquele que Ele me chamou a ser e realize minha vida desempenhando o papel de ‘tu’ em relação a Ele... Esta relação constitui a verdade do meu ser, assim como o fundamento da minha realidade... a pessoa do homem é, em seu sentido

linguajar cristão se denomina ‘vocação’⁶⁴. Portanto, cada quem tem um sentido pessoal distinto desde o início. Descobre igualmente que cada pessoa pode livremente ir conhecendo progressivamente tal sentido durante esta vida até sua manifestação divina completa *post mortem*⁶⁵. No entanto,

mais profundo, a resposta ao chamamento que Deus lhe faz como a um ‘tu’” (*La existencia del cristiano*, ed. cit., pp. 179 e 467). Segundo Guardini, essa marca remonta a Agostinho de Hipona: “o ‘Ó Deus! Tu nos criaste para Ti’ não deve ser entendido de forma entusiástica ou edificante, mas corretamente. Deus estabeleceu com o homem uma relação sem a qual este não pode nem existir nem ser compreendido... Pode-se entender o homem não como algo fechado, que vive e se apoia em si mesmo, mas como alguém cuja existência consiste em uma relação: de Deus, para Deus. Esta relação não é algo secundário, acrescentado ao seu ser, de modo que ele pudesse continuar existindo também sem ela; ao contrário, é nela que se apoia o seu ser” (ibid., p. 155). Note-se a insistência em destacar que o ser do homem é relação com Deus, isto é, que essa respectividade não é um acréscimo “acidental” ao ser humano, mas sua própria índole. Com isso não se quer indicar que a relação seja “substancial”, porque tanto a substância quanto os acidentes são da ordem categorial ou predicamental, ao passo que o radical humano não é dessa índole. Por isso, acrescenta que “a relação da qual estamos falando é, pelo contrário, de outra ordem; nessa relação eu-tu consiste o seu ser” (*Quien sabe de Dios conoce al hombre*, p. 156).

64 “Precisamente porque Deus o chama, Ele estabelece as bases de seu ser, e por isso mesmo se constitui em pessoa. O homem consiste em ser-chamado por Deus, e só nisso. Fora daí não lhe resta nada. Se se pudesse desligar o homem deste ser-chamado, ele se converteria em um fantasma, mais ainda, em nada... Só a partir daqui pode o homem ser entendido, e se se quer entendê-lo a partir de outra parte, comete-se um grave erro com ele” (Romano Guardini, *Quien sabe de Dios conoce al hombre*, p. 157). Isto indica que o ser pessoal humano não é uma invenção própria, mas que Deus outorga a cada um um sentido pessoal distinto. Portanto, cada homem só pode ser entendido em correlação com Deus. Também pelo indicado, na medida em que o homem perde Deus de vista, fica sem sentido para si: “ao abandonar Deus, torna-se incompreensível para si mesmo. Suas inumeráveis tentativas de autointerpretar-se terminam sempre nestes dois extremos: em absolutizar-se ou em imolar-se, isto é, em reclamar a existência absoluta de dignidade e responsabilidade, ou em entregar-se a uma ignomínia tão profunda como nunca mais voltará a experimentar” (ibid., p. 160). Em suma, “se (o homem) se rebela contra Deus, se pensa mal d’Ele, então perde o conhecimento sobre seu próprio ser” (ibid., p. 161).

65 “O homem sabe quem é na medida em que se compreende a partir de Deus. Para isso, deve saber quem é Deus... Se se coloca contra Deus, se O concebe de forma errônea, perde todo

ao sublinhar em excesso que tal sentido se alcança por revelação sobre-natural, não esclarece que tal sentido se pode descobrir também, e paulatinamente, de modo natural, isto é, que cada pessoa humana disponha de um nível noético natural adequado para conhecer progressivamente seu próprio sentido⁶⁶. Mas como esse conhecer existe e cabe dar conta dele,

conhecimento acerca de seu próprio ser. Esta é a lei fundamental de todo conhecimento do homem” (Romano Guardini, *Quien sabe de Dios conoce al hombre*, Madrid, PPC, 1995, pp. 160-161). “Se se repassam as respostas que o homem dá à pergunta sobre o sentido de sua vida –não somente algumas, mas todas, não só as valentes, mas as desesperadas; não só as nobres, mas também as vis– há que concluir que o homem não sabe quem é. Só que se acostumou tanto a este não-saber, que o considera correto” (Romano Guardini, *ibid.*, p. 162). “O que é o homem, se alcança uma imagem autêntica, manifestar-se-á ao final” (*ibid.*, p. 168). “O verdadeiro nome é uma meta que nunca se alcançará. Mas há outra razão pela qual o verdadeiro nome não se alcança durante nossa existência temporal, e é que teria que pertencer a um homem concreto – e também a cada um” (*ibid.*, p. 174). “Só em Deus radica cada ser humano. Só no encontro com Ele aprende quem é, pois só Deus pode dizê-lo. Só o amor de Deus o constitui definitivamente em seu próprio si mesmo. E, portanto, Deus é também o único que lhe diz autenticamente ‘tu’. Seu verdadeiro nome é a expressão deste conhecimento que Deus tem dele e que ele aprendeu de Deus sobre si mesmo... Deus lhe dá a conhecer quem deve ser eternamente; assume-o amorosamente em sua vida eterna... Este nome está protegido. ‘Ninguém o conhece’; só Deus e ele, ele em Deus” (*ibid.*, p. 176). Uma alusão semelhante ao amor encontra-se em outro trabalho seu: “The power that governs it is not the spirit but the hearth. With hearth we mean something radically different from emotionalism and sentimentality. The hearth is that living union of blood and spirit that characterizes man” (Romano Guardini, *The Last Things*, Indiana, University of Notre Dame Press, 1965, p. 75).

- 66 “A primeira definição que o homem conhece pela revelação é: o homem é imagem de Deus. A segunda: rebelou-se contra a relação com seu original, mas sem poder invalidá-lo. Portanto é uma imagem distorcida. E esta distorção confirma completamente como se compreende a si mesmo, o que faz, quem é. Depois veio a revelação e a redenção, que se levou a cabo na estreita linha da história veterotestamentária e se consumou em Cristo. Através dela comunicou-se ao homem quem é, e também quem é Deus. Conhecimento de Deus e conhecimento do homem voltaram a formar um todo, e a imagem recobrou de novo seu sentido... A partir daqui pôde voltar a entender-se” (Romano Guardini, *Quien sabe de Dios conoce al hombre*, pp. 162-163).

pode-se concluir que estamos diante de um pensador que conta com um indubitável acerto temático junto com um déficit metódico⁶⁷.

Para Ratzinger, tematicamente, a pessoa – tanto em Deus como no homem – é, acima de tudo, relação; não uma substância com acidentes⁶⁸, mas uma vinculação coexistencial⁶⁹. No que diz respeito ao método noético

67 “Algumas zonas de minha interioridade me são patentes, mas outras me estão escondidas” (Romano Guardini, *ibid.*, p. 173).

68 A mentalidade de descrever o homem como um composto de substância e acidentes é antiga, e é secundada em nossa época por alguns autores, Millán-Puelles, por exemplo. Mas a Ratzinger não lhe parece adequada porque, ao afirmar que a relação humana é acidental, caberia pensar que, ou bem é um acidente nativo ou bem é adquirido. Se considerado adquirido, estar-se-ia afirmando implicitamente que o homem não está nativamente aberto a Deus e que, portanto, o ateísmo é o estado natural e próprio do homem, o que é errôneo. Se considerado inato, a abertura do homem a Deus seria natural, mas em qualquer caso pouco relevante, isto é, acidental, o que também é errôneo.

69 “A pessoa não é puro indivíduo... mas pessoa. O pensamento grego sempre viu nas essências individuais apenas indivíduos... O cristão vê no homem uma pessoa, não um indivíduo. A mim me parece que nesta passagem do indivíduo à pessoa radica a grande divisão entre a antiguidade e o cristianismo, entre o platonismo e a fé... Se a pessoa é algo mais que o indivíduo, se o múltiplo é também o próprio e não o secundário, se existe um primado do particular sobre o geral, a unidade não é o único e o último; também a multiplicidade tem seu direito próprio e definitivo. Esta expressão deduzida com necessidade interna da opção cristã nos leva como que pela mão à superação da concepção de um Deus que é pura unidade. A lógica interna da fé cristã em Deus supera o puro monoteísmo e nos leva à fé no Deus trino” (Joseph Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1970, p. 132). Como se pode apreciar, considera que “pessoa” denota abertura pessoal; implica, portanto –no ser divino e no homem–, a existência de pluralidade de pessoas. Atentemos a outras passagens relevantes desta obra sobre o conteúdo do termo “pessoa”: “O simplesmente único – lê-se mais adiante –, o que não tem nem pode ter relações, não pode ser pessoa. A pessoa não existe na absoluta singularidade. Mostram-no as palavras nas quais se desenvolveu o conceito de pessoa: a palavra grega *prosopon* significa “respeito”; a partícula *pros* significa “a”, “para”, e inclui a relação como constitutivo da pessoa. Ocorre o mesmo com a palavra latina *persona*: “ressoar através de”; a partícula *per* (= “a”, “para”) indica relação, mas desta vez como comunicabilidade” (*ibid.*, p. 149). Dito de outro modo: o que o cristianismo acrescenta à filosofia grega neste ponto é que, acima do pensamento – tanto no ser divino como no humano – subjaz uma realidade

da realidade pessoal, sustenta que o acesso à intimidade só se alcança se se abandona o ‘conhecimento objetivo’, o que forma ideias por abstração⁷⁰. Trata-se, portanto, de um conhecer natural constitutivo do homem que se pode exercer de modo livre sempre que alguém não se atenha ao conhecer segundo objetos pensados, pois a pessoa pensada é uma ideia, não a pessoa real. Em consequência, diante da proposta desse autor, cabe dizer que estamos diante de um duplo acerto: metódico e temático.

Frente a ambos os teólogos, e por contraste, no que diz respeito ao tema antropológico, cabe aludir à antropologia de um teólogo protestante, Pannenberg⁷¹, que, embora coincida com os dois autores preceden-

constitutivamente coexistente: “Deus não é apenas Logos, mas diálogo, não apenas ideia e inteligência, mas diálogo e palavra unidos naquele que fala, fica superada a antiga divisão da realidade em substância, o autêntico, e acidentes, o puramente casual. É, pois, claro que, junto com a substância, estão o diálogo e a relação como forma igualmente original do ser” (ibid., p. 152). Mais adiante lemos: “A pessoa é a pura relação do que é referido, nada mais. A relação não é algo que se acrescenta à pessoa... mas a pessoa consiste na referibilidade” (ibid., p. 152).

70 Caso se pergunte como Ratzinger pôde chegar a conhecer a pessoa como relação, a resposta que ele mesmo nos dá é que abandonando o “conhecimento objetivo”, porque neste tipo de conhecer as ideias que se pensam estão separadas ou isoladas umas das outras. Com efeito, no conhecer abstrativo, se se pensa, por exemplo, “gato”, não se pensa ao mesmo tempo “cão”, e assim em todos os abstratos, pois aí vale o que dizia Aristóteles deste nível cognoscitivo: “só se pensa o uno”. Supera este conhecer quando trata da pessoa, e o expressa nestes termos: “Com isto é possível a superação do que hoje chamamos ‘pensar objetivado’; com isto se nos revela um novo plano do ser” (Joseph Ratzinger, ibid., p. 153). É claro que este autor detecta este limite na obra que agora comentamos: “Sem poder encontrar um conceito que as abarque, ambas as coisas –por exemplo, a estrutura dos corpúsculos e das ondas– devemos considerá-las como antecipação do todo em sua unidade ao qual não temos acesso, dada a limitação de nosso campo visual. O que sucede no campo da física como consequência de nossa limitação, vale também e com muito mais razão para as realidades espirituais e para Deus” (ibid., p. 144).

71 Cf. Wolfhart Pannenberg, *El problema del hombre. Hacia una antropología teológica*, Barcelona, Herder, 1976; *El destino del hombre*, Salamanca, Sígueme, 1981. Cf., sobre sua antropologia, Paul O’Callaghan, “Aspectos de la antropología de Wolfhart Pannenberg”, em *Propuestas antropológicas del s. XX (I)*, ed. cit., pp. 253-271.

tes em que o homem é relação a Deus⁷² e, com Ratzinger, em que “todo o interesse humano se concentra sobre o futuro”⁷³, distingue-se de ambos em que afirma que a alma nasce do corpo e não é distinta dele; em rigor, que a pessoa é um ‘todo’, isto é, que não se pode dar a alma sem o corpo⁷⁴. Portanto, que a vida *post mortem* só é admissível com vida corpórea⁷⁵. Mas isso comporta um duplo erro: filosófico e teológico. Filosófico,

72 Cf. Wolfhart Pannenberg, *El problema del hombre*, cit., pp. 12-13. No fundo, “a abertura ao mundo, real no homem, conota uma relação a Deus... A abertura da vida humana não está esgotada em seu significado se se pretende entender o homem como destinado meramente à cultura... A essa ligação ambiental e vital que caracteriza o animal corresponde no homem não uma relação com o mundo natural, nem uma familiaridade com o mundo da cultura, mas uma dependência indigente de Deus de caráter absoluto. O que o meio ambiente é para o animal, isso é Deus para o homem: a meta na qual unicamente podem encontrar repouso seus impulsos e na qual há de se cumprir sua destinação” (ibid., pp. 25-26).

73 Wolfhart Pannenberg, ibid., p. 64. Isso é coerente com a mensagem revelada, pois “as promessas bíblicas foram as que inauguraram a ideia do novo” (ibid., p. 66).

74 Com efeito, para ele, que está de acordo com a “moderna antropologia”, a alma não é distinta do corpo, pois defende que tudo o que se chama anímico nasce do corpóreo. Recorde-se que a tradição tomista sustentou que as potências inferiores nascem das superiores, não ao contrário, pois tudo o que é potencial em nós (e o corpo obviamente o é), nasce do ato. De acordo com sua tese precedente, Pannenberg defende que “a distinção entre mundo interior e exterior não é uma realidade primigênia, mas derivada e deduzida, que se torna possível unicamente fundando-se no comportamento corporal do homem. Daí se segue que no homem não há uma realidade autônoma chamada ‘alma’, em contraposição a essa outra que se chama ‘corpo’; como tampouco é certo que haja um corpo que se mova mecânica e inconscientemente. Tanto uma coisa como outra são meras abstrações. Unicamente é real um ser vivente, chamado homem, que se move e se comporta de uma determinada forma diante do mundo. Com isso fica desprovida de base a ideia de uma imortalidade da alma” (Wolfhart Pannenberg, ibid., p. 73). “Aquele ideia, entendida no sentido de que uma parte do homem continua, perdura incorruptível após a morte, não pode ser sustentada. Nela se ignora a verdadeira tragédia da morte, a qual significa verdadeiramente o fim de tudo o que somos” (ibid., p. 74). “A vida secreta de nossa consciência está de tal forma ligada às funções de nosso corpo que não pode continuar por si só independentemente destas últimas” (ibid., p. 75).

75 “O pensamento de uma vida além da morte é na realidade somente imaginável de alguma forma se se entende como um ressurgir corporal” (Wolfhart Pannenberg, ibid., p. 75).

porque é claro que o ato se pode dar e se pode explicar à margem das potências que ativa. Teológico, porque o leva a suprimir de um golpe toda a escatologia intermediária⁷⁶, erro que a doutrina católica de modo algum pode aceitar. Quanto ao método noético, Pannenberg propõe a história⁷⁷, mas que esta não alcança a dar conta da intimidade pessoal é patente, simplesmente porque pertence ao âmbito das manifestações humanas⁷⁸.

76 Por isso, admite que o julgamento de cada homem por parte de Deus se dará na ressurreição dos mortos, não após a própria morte (Cf. Wolfhart Pannenberg, *ibid.*, pp. 116-117).

77 Pannenberg considera que toda antropologia é uma visão parcial, por abstrata, do ser individual do homem, e que a sociologia completa essa visão, porque considera o homem entrelaçado com os demais. Contudo, pensa que também a sociologia é parcial porque não estuda o devir dos homens. De modo que, para ele, a ciência mais ampla sobre o homem “é a que seja capaz de perseguir essas transformações reais na vida dos indivíduos e na marcha dos grupos de homens. Esta é a ciência da história” (Wolfhart Pannenberg, *ibid.*, p. 193). “Pode dizer-se que a ciência da história é a culminação de todas as ciências antropológicas” (*ibid.*). E ainda a história é em certo sentido abstrata “já que nunca está em disposição de poder abarcar o número infinito de circunstâncias e acontecimentos que integram um determinado destino humano” (*ibid.*). Como se pode apreciar, a tese de fundo que subjaz em sua concepção é que ‘o homem é tempo’ – “o homem é por definição um ser histórico” (*ibid.*, p. 194). “O *principium individuationis* nele (homem) é a história de sua vida, o caminho existencial que o diferencia dos demais” (*ibid.*, pp. 195-196), tese que conta com muitos precedentes (Nietzsche, Marx, Dilthey, Heidegger) e que é, nitidamente, contrária à aristotélica: ‘pensar o tempo não é tempo’; portanto, se o homem transcende o tempo ao pensá-lo, não é tempo físico. Contudo, afirma que esse transcurso biográfico fica sempre aberto a Deus: “a historicidade do homem se funda em sua abertura a Deus” (*ibid.*, p. 197).

78 Como se pode apreciar, Pannenberg não repara em que a intimidade pessoal humana transcende o comum da natureza corpórea humana e das faculdades imateriais humanas (inteligência e vontade), igualmente comuns nativamente ao gênero humano. Por isso estima que a sociologia, que estuda o comum, é superior à antropologia, que atende à intimidade pessoal. E cabe dizer o mesmo de sua opinião a respeito da história. Se tivesse advertido o transcendental ou radical no homem, não teria sustentado que este é um ‘ser histórico’, não só porque nas faculdades superiores humanas existem tipos de tempo que não são o físico, mas porque se o homem está desenhado para Deus e este é a eternidade, a chave do homem está em que é eternizável.

7. Antropologias culturais ou culturalismo?

O estado atual da antropologia parece caracterizar-se pela substituição da realidade do eu pelo que dela dizem os relatos. Paralelamente, em nossos dias a filosofia parece resolver-se em literatura. Como esta fala sobretudo do humano, suas criações giram em torno da caracterização dos personagens, e estes parecem conformar igualmente um eu constituído pela narração. Segundo isso, a pessoa não passa de um suposto. Foucault⁷⁹, por exemplo, considerou que o eu é uma invenção kantiana, embora, em rigor, também o fosse para o próprio Kant, pois, segundo o filósofo de Königsberg, pretender conhecer o sujeito como real é incorrer em ‘paralogismo’. Ora, se o eu se reduz ao dito dele, à literatura, em rigor, não cabe mais que verdade linguística sobre ele, mas não cabe saber verdadeiro sobre sua realidade. Fosse assim, o falar sobre o sujeito real seria carente de sentido, como por outro lado advertiu Wittgenstein em seu *Tractatus*. Mas aferrar-se exclusivamente à verdade linguística dificulta explicar segundo a verdade a própria linguagem.

Cultura é tudo o que o homem produz. Mas o homem não se pode medir exclusivamente por seus produtos culturais. Se isso ocorre, a antropologia cultural torna-se culturalista. Mas “a interpretação mais abusiva e perigosa da cultura é a que cifra o homem inteiro em sua pretendida consistência: na identificação entre o ser do homem e sua ação reside um dos motivos recorrentes da antropologia moderna. É a decisão de comprometer completamente o homem em suas realizações”⁸⁰. A antropologia cultural é mais próxima e depende mais da vontade do que da inteligência, porque o objeto pensado não se transfere para a ação sem a mediação da vontade.

79 Cf. Michel Foucault, *Hermenéutica del sujeto*, ed. e trad. de F. Álvarez-Uriá, Madrid, Ediciones de La Piqueta, 1994.

80 Leonardo Polo, *Antropología trascendental*, em *Obras Completas*, Série A, vol. XV, Pamplona, Eunsu, 2015, p. 545.

Os objetos pensados são irrealis; em contrapartida, os atos da vontade são reais e se adaptam a bens reais. O fazer não seria real se só fosse planejado objetivamente pela inteligência, sem ser impulsionado voluntariamente à ação pela vontade. Segundo isso, o eu culturalista parece ser antes uma redução do eu voluntarista moderno. Como é sabido, a vontade pode exercer diversos atos; uns deles versam sobre o fim e outros sobre os meios. Se alguém polariza sua vontade adaptando-a exclusivamente aos meios torna-se culturalista. A essa constrição é mais fácil ceder hoje em dia do que em épocas passadas devido à atual hipertrofia dos meios e ao esquecimento dos fins.

A cultura como tema da antropologia cultural é do âmbito do contingente, mutável. Essa disciplina, muito em voga hoje, estuda diversas manifestações artísticas das diversas sociedades, tribos ou civilizações, antigas ou modernas. Estas, como manifestações humanas que são, são respeitáveis. Contudo, se umas são mais humanas e humanizam mais do que outras, serão mais dignas. Como método, a antropologia cultural costuma usar a hermenêutica, a interpretação, isto é, um uso da razão prática (assim chamada pelos medievais). É manifesto que esse método é apropriado para entender melhor o que não está de todo claro, isto é, o verossímil, o provável. No entanto, em relação ao que é óbvio (tema próprio, segundo tal tradição, da razão teórica), sobra o interpretar⁸¹. Por isso não é pertinente fazer um uso abusivo do método hermenêutico. Em consequência, cabe perguntar se somos capazes de conhecer verdades ‘de modo definitivo’, isto é, se somos suscetíveis de descobrir e contemplar realidades axiomáticas. Sem isso, não é possível nem a metafísica nem a antropologia transcendental. Recorde-se que o nível cognoscitivo que os medievais atribuíam

81 “A hermenêutica está animada pela intenção de compreender o que de entrada é pouco inteligível por qualquer razão que seja. Por isso não é um método válido para o que é inteligível por si mesmo. Por essa razão não é um método aplicável à metafísica e às partes mais profundas da filosofia” (Leonardo Polo, *Nietzsche como pensador de dualidades*, em *Obras Completas*, Série A, vol. XVII, Pamplona, Eunsa, 2018, p. 57, nota 1).

a esses saberes é a chamada ‘razão superior’, na qual costumavam distinguir dois hábitos: o dos primeiros princípios, método da metafísica que permite conhecer os primeiros princípios reais extramentais, que são necessários, e o de sabedoria, método da antropologia transcendental que permite o acesso ao ser pessoal livre da própria pessoa humana. Portanto, não parece pertinente reduzir a pessoa humana ao que ela faz ou pode fazer. Tampouco parece adequado reduzir a compreensão da pessoa humana à tentativa de dotar de sentido as suas ações e produtos culturais.

O eu real não é cultural, no sentido de um produto da cultura, nem pode sê-lo. Além disso, a pessoa não se reduz ao seu eu ou personalidade (o ‘ato de ser’ pessoal à ‘essência’ do homem). Tampouco o pensar e o objeto pensado são cultura. O objeto pensado que se transfere à ação produtiva configurando-a é prévio e condição de possibilidade dela. Tal objeto já está no pensar, enquanto os produtos culturais não estão nele. Além disso, é o eu que dá lugar a pensar objetos ou a não pensá-los, a querer realizá-los ou a omitir sua produção. O homem tampouco se reduz a cultura tomando-a pelo fazer humano efetivo ou pelo que o homem pode fazer, pois o homem não se identifica (frente ao que defende o pragmatismo) com suas ações⁸². Mais ainda, tampouco o homem se reduz à sua razão e à sua vontade (e a outras faculdades inferiores a estas) que possibilitam as ações humanas. Por outro lado, tampouco as ações humanas se reduzem às realizações culturais. Disso se deduz que o homem não pode fazer-se a si mesmo nem aos demais. Por isso, a compreensão do homem não é cultural. Se assim fosse, sempre ficaria algo do homem por fazer, porque a cultura não culmina. Acrescente-se que esta se dá sempre na história e esta não fecha, de modo que ao se ter uma compreensão culturalista do homem, acaba-se por sustentar que este não pode culminar afortunadamente, o que equivale a supor que é absurdo. Mas que essa abordagem

82 Cf. Sara Barrena e Jaime Nubiola, “Antropología pragmatista: el ser humano como signo en crecimiento”, em *Propuestas antropológicas del s. XX (II)*, Pamplona, Eunsa, 2007, pp. 39-58.

é um *quid pro quo* é patente, pois para que se quer dotar de certo sentido as ações humanas se se estima que o homem radical e ultimamente carece de sentido?

Em consequência, deve-se passar de um estudo cultural do eu a uma investigação superior dele, de tipo pessoal, pois sem ela não se conhece o ‘ato de ser’ humano; e sem este, tampouco a índole do eu, isto é, da ‘essência’ do homem. Pretender sacar à luz essa raiz humana a partir das manifestações culturais é, como diz o ditado castelhano, “tentar arrancar o rabanete puxando pelas folhas”. Com efeito, nem a ação nem seus resultados esgotam a essência do homem e, além disso, esta não se identifica com o ato de ser humano. O homem não *é* nem tempo nem mundo, mas *está* no tempo e no mundo graças à sua essência, não ao seu ato de ser. Por isso, o que se corresponde com a cultura é sua essência, não seu ato de ser. Em rigor, o homem *possui* cultura, mas não a *é*, e a possui por meio de sua corporeidade. Assim, o homem não se reduz à cultura nem tampouco a seu corpo.

Ao mesmo tempo, o *eu* não coincide com a pessoa, porque o *eu* passa por diversas fases biográficas ao longo de sua vida, nas quais vai amadurecendo. Além disso, admite tipologias comuns. Em contrapartida, a chave de cada pessoa é a novidade. Ao ter que versar o eu sobre a razão e a vontade e através destas e de outras potências sobre diversas realidades intramundanas, o *eu* adquire experiências e vai mudando. Ao mesmo tempo, muda a realidade externa, pois das possibilidades culturais herdadas tira partido de algumas relegando outras. Contudo, o fim da pessoa não é nem o mundo, nem suas potências, nem seu *eu*. A pessoa é uma estrita novidade, pois nem existem nem podem existir duas pessoas iguais. Em contrapartida, a natureza corpórea humana e a essência tipológica humana são comuns ao gênero humano. “No homem se pode distinguir entre pessoa, eu e indivíduo; tal distinção é vertical ou hierárquica. A sociedade como manifestação extraindividual é inferior à pessoa, mas não

ao indivíduo”⁸³, e a cultura é inferior à sociedade. Segundo isso, é claro que pode existir o homem sem desenvolvimento racional, o que indica que não cabe reduzir o eu à razão humana (ou à vontade). Por outra parte, é claro que, quando se conhece o eu, nem sempre se conhece da mesma maneira. Com efeito, o *eu* se conhece ao longo da vida humana como diverso, atravessando diversas fases. Isso indica não só que sobre o *eu* incide a biografia, a história, mas também que a pessoa humana é irredutível ao seu *eu*. O *eu* é em cada fase biográfica o modo, método, meio que a pessoa tem de conhecer o inferior a ela; com ele conhece aquilo que pertence à sua natureza e à sua essência, mas o *eu* não é a pessoa que se é, porque tal pessoa é irredutível a tal conhecimento.

A distinção real ‘*actus essendi – essentia*’ deve manter-se tanto nas camadas da realidade humana (Antropologia) como em seus níveis cognoscitivos (Teoria do conhecimento). Por isso é pertinente assinalar que buscar satisfazer a felicidade que pede o ato de ser humano tentando saturar a essência do homem – o *eu* seria (também segundo o modo aristotélico de dizer) uma acrasia (em rigor, uma pretensão de si, de identificar-se com a essência), mais ainda, a forma mais alta dela. Essa suposta felicidade, impossível de conseguir com tal subordinação do superior ao inferior, traria aparelhado o abuso da essência do homem. Com isso produzir-se-ia o esquecimento do caráter pessoal, e a pessoa se obcecava em seu *eu*.

Em suma, a antropologia cultural deve ser reconduzida (explicada, justificada) à antropologia pessoal; o *eu* não se reduz ao feito nem ao fazer; tampouco à sua razão e sua vontade, condições de possibilidade do fazer humano; não é um sujeito, fundamento, mas um método cognoscitivo (sínderese, na denominação medieval). Em consequência, o melhor em relação ao *eu* não será considerá-lo como uma realidade em si à qual a pessoa deva ater-se, mas que sua chave deve ser o esquecimento de si, pois na medida

83 Leonardo Polo, *Antropología trascendental*, em *Obras Completas*, Série A, Pamplona, Eunsa, 2015, pp. 554-555.

em que se intenta ater-se a ele ou transformá-lo em um ‘em si’, isto é, em converter em tema esse método, obtura-se seu conhecer. Se o *eu* não é um ‘em si’, consequentemente, não é um tema isolado. Portanto, deve dualizar-se de dupla maneira: com o inferior e com o superior a ele. Com o inferior – inteligência e vontade – o *eu* se dualiza ativando, conhecendo essas potências. Ao ativá-las as aperfeiçoa (noções de hábitos e virtudes adquiridos). Com o superior, o *eu* se dualiza deixando-se personalizar pela pessoa humana. Visto a partir dela, o *eu* é um modo de conhecer que nasce da pessoa e mira para a natureza humana. Portanto, a pessoa, por superior, é irreduzível ao *eu*, e por isso, o *eu* não é o tema da pessoa. Em suma, o *eu* pertence à essência do homem enquanto a pessoa é o ato de ser pessoal, cujo tema não pode ser senão pessoal.

8. O antipersonalismo pós-moderno

Após a denúncia heideggeriana de que o sujeito não se pode conhecer mediante a razão, para quem continuou mantendo a centralidade do sujeito, tentou-se chegar ao seu conhecimento por outros caminhos não racionais: os sentimentos, como o próprio filósofo de Friburgo propôs, a intersubjetividade, como pensou Mounier⁸⁴, a revelação sobrenatural, ao estilo de Buber⁸⁵, etc., caminhos lamentavelmente isentos de suficiente fundamentação filosófica. Essa carência deu lugar a uma profunda crise na qual ainda estamos imersos e à qual se veio chamar pós-modernidade. Esta parece consistir na última volta de parafuso em relação à perda do sentido pessoal. Essa virada derradeira pode ser entendida como o desistir da busca antropológica. A filosofia pós-moderna mantém essa

84 Cf. Carlos Díaz, “La antropología de Emmanuel Mounier”, em *Propuestas antropológicas del s. XX (I)*, ed. cit., pp. 137-162.

85 Cf. Lourdes Gordillo, “Buber: un humanista trascendente”, em *Propuestas antropológicas del s. XX (I)*, ed. cit., pp. 197-219.

posição pois declara que carece de sentido buscar a verdade do indivíduo, simplesmente porque este não existe⁸⁶. Nesse sentido se pode chamar essa filosofia apersonalista ou antipersonalista.

Se este trabalho concluísse com a precedente acusação, poderia qualificar-se, com certa razão, de pós-moderno, porque é usual nessa corrente de pensamento provocar problemas humanos recusando sua solução. A resposta ao antipersonalismo deve indicar, portanto, que a pessoa existe, simplesmente porque se pode conhecer, e isso, porque esse conhecimento pode ser exposto. Outra coisa é que alguém não o veja ou não o deseje ver, pois se não se vê, o que se há de fazer!, e se não o quer ver, não se pode obrigar ninguém a vê-lo, porque não estamos diante de um conhecer racional e, portanto, necessário, mas diante de um conhecer pessoal e, portanto, livre. Ora, o livre é superior ao necessário. Ao sustentar que a pessoa existe, não se pretende indicar com o termo ‘pessoa’ que o corpo humano exista, assunto que ninguém discute. Tampouco que esse vocábulo se refira ao ‘todo’ humano, isto é, ao sensível e ao imaterial, ao conjunto de órgãos, faculdades, etc., porque ‘totalizar’ significa englobar, e ao englobar perdem-se as distinções reais entre o agrupado e incorre-se – como se viu – em paradoxos insolúveis. Por pessoa entende-se o mais neurálgico de cada quem, a intimidade humana, o espírito ou, com expressão clássica, o ato de ser.

Uma dificuldade para a exposição do ato de ser pessoal reside em que este é superior ao que alcançamos a conhecer dele, não só porque seja crescente, mas porque o conhecer com que o alcançamos, sem ser racional, é inferior ao ato de ser: trata-se do hábito de sabedoria. Isso indica que nos transbordamos a nosso próprio conhecimento. Revela igualmente que de alguma maneira o conhecer mediante o qual o alcançamos não é alheio ao ser, isto é, que nenhuma pessoa está privada de seu próprio saber-se.

86 Cf. Giani Vattimo, *Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, trad. de J. C. Gentile Vitale, Barcelona, Paidós, 2ª ed., 1992.

No fundo, isso revela que é inexcusável não saber-se pessoa para quem o é, e que, se o conhecimento próprio é solidário ao ser pessoal, o não saber-se pessoa implica aparelhada a renúncia a sê-lo. Testifica também que a pessoa seja cognoscente; não que tenha conhecer, mas que o seja. Ser conhecer e não conhecer-se por inteiro indica que o tema de nosso ser pessoal cognoscente não somos nós mesmos, mas que nos transcende pessoalmente. O que precede mostra que o ser pessoal humano não é isolado, mas aberto, coexistente com. Assinala também que se se perde a coexistência com, perde-se o sentido do ser pessoal.

Agora se pode explicar por que o antipersonalismo desemboca no nada: porque a perda da coexistência pessoal é a perda do sentido do ato de ser pessoal humano. Com essa perda tal ato se reduz ao nada. Isso mostra que é nativamente impossível a existência de uma pessoa única. Como nenhuma outra pessoa humana se corresponde coexistencialmente com a intimidade de uma pessoa humana, há que assinalar que, ou bem a abertura da coexistência íntima humana se refere a Deus⁸⁷, ou bem ao nada. Nativamente não existe abertura ao nada, simplesmente porque, sendo assim, não existiria o ser pessoal humano. No entanto, tal abertura ao nada é possível porque a abertura pessoal nativa não é necessária mas livre e, por isso, a liberdade pessoal pode encaminhar sua atividade copessoalmente ou, ao contrário, apessoalmente ou antipessoalmente.

O anterior indica que o ato de ser pessoal humano é aberto para o futuro, e que negar livremente a abertura a ele é precisamente aceitar o nada, porque negar o futuro é negar o ato de ser pessoal humano. Assim se entendem, portanto, a desesperança e o pessimismo do antipersonalismo. Por outra parte, a novidade é possível pelo futuro. Se se nega este,

87 “A questão acerca de Deus retroage assim a uma questão acerca do homem. E a possibilidade filosófica do problema de Deus consistirá em descobrir a dimensão humana da qual essa questão há de ser colocada, melhor dito, já está colocada” (Xavier Zubiri, “En torno al problema de Dios”, *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid, Alianza, 1994, p. 423).

não cabe nada radicalmente novo. Por isso a pessoa humana mira para o futuro meta-histórico – ao novo por excelência. Ora, o mais próximo do nada, sem nunca chegar a sê-lo, é o que carece de possibilidade de novidade; com efeito, sem possibilidade de renovação crescente cede-se à decadência e à morte. Com o anterior explica-se por que a pós-modernidade seja como o último canto do cisne da chamada ‘cultura da morte’. Assim se entende que costume converter até a festa num enterro. Compreende-se também seu interesse secularizante, mais do que da religião, da revelação cristã, pois esta é a única que soube converter até o sacrifício e inclusive a morte numa festa⁸⁸. Por outro lado, as obras dessa visão anti-humanista costumam ser medíocres, pois ao mirar com desconfiança para o futuro sua operatividade é débil. E será certamente o futuro quem julgará sua obra.

Do não saber-se pessoa não se pode passar *motu proprio* a saber-se um quem. Em contrapartida, o inverso sim é possível. Ninguém se dá o ser, máxime se se trata do ser pessoal; mas quem é pessoa humana, sim pode renegar de seu ser pessoal e ir perdendo-o. A melhor objeção aos que pretendem negar o ser pessoal, não é nenhum argumento, mas o próprio ser pessoal de quem se sabe pessoa e aceita sê-lo. Qual é a causa da progressiva despersonalização? Talvez o deixar-se levar constantemente por assuntos que não são pessoais, por exemplo, apetências sensíveis. Contudo, se se pede um argumento para saber se existe ou não o sujeito, pode-se oferecer um: o erro. Há sujeito porque o homem comete erros, e não poucos. Com efeito, os animais não se enganam. Por isso nem retificam nem podem pedir perdão. Neles se pode falar impropriamente de erro graças a defeitos inerentes ao seu conhecer sensível, mas em rigor o animal não *se* engana, porque não é um “quem”. Por quê? Porque os erros não são próprios do conhecer, já que o conhecer que se exerce conhece a seu nível. O conhecer não se engana. Quem se engana é a pessoa, pois lhe pede ao seu conhecer mais do que este lhe oferece, ou lhe pede

88 Cf. Josef Pieper, *Una teoría de la fiesta*, Madrid, Rialp, 1974.

outra coisa que este não lhe dá. De modo que sem sujeito não cabe erro. Mas como há erro, existe o sujeito. Além disso, como há superabundância de erros, há que concluir que o sujeito é superabundante, não só porque sua capacidade de cometer erros é ilimitada, mas porque não se esgota ao cometê-los, já que os pode retificar.

A técnica de meados do século XX deu ao homem a possibilidade da destruição completa da natureza humana. No entanto, ficava algo mais radical por aniquilar no homem, ao que nem a ciência nem a técnica tinham acesso: o ser pessoal, o espírito humano. E é nesse ponto neurálgico onde se centra a obra destrutiva da última filosofia do século passado que segue vigente no século XXI. Conseguirá seu propósito? Somente em quem assuma como próprio e sem paliativos o caráter niilista com que essa filosofia descreve o sujeito. O conseguirá na presente situação humana? Somente na pós-história, onde para tal aceitação fecham-se todas as possibilidades referidas ao crescimento do ser pessoal, mas nunca na história, onde sempre existe a possibilidade de mudar o sentido pessoal.

9. Bibliografia

AAVV., *Catecismo da Igreja Católica*, Madrid, Impresa, 1992.

Alonso, J., “Sentido cristiano del hombre”, em *Anuario Filosófico*, XXXIX/1 (2006) 179-210.

Araujo, A. M., *La antropología filosófica de Julián Marías*, Bogotá, Catálogo Científico, 1986.

Arendt, H., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2005.

Baltasar, H. U. von, *Teodramática*, II: *Le personne del drama. L'uomo in Dio*, Milano, 1982; III. *L'uomo in Cristo*, Milano, 1983.

Barrena, S., – Nubiola, J., “Antropología pragmatista: el ser humano como signo en crecimiento”, *Propuestas antropológicas del s. XX* (II), Pamplona, Eunsa, 2007, 39-58.

- Berciano, M., “Heidegger: antropología problemática”, em *Propuestas antropológicas del s. XX* (I), Pamplona, Eunsa, 3ª ed., 2006, 77-103.
- Berdiaeff, N., *Cinq méditations sur l'existence*, Paris, Aubier, 1936.
- Blanco Sarto, P., “La teología de la persona en Joseph Ratzinger”, em *Propuestas antropológicas del s. XX* (II), Pamplona, Eunsa, 2007, 353-382.
- Borobia, J., “Elementos antropológicos en la fenomenología de Husserl”, *Anuario Filosófico*, XXXIX/1 (2006) 17-53.
- Buber, M., *¿Qué es el hombre?* México, FCE., 13º reimp., 1986.
- *Yo y tú*, Madrid, Caparrós, 1993.
- *El camino del ser humano y otros escritos*, Salamanca, Kadmos, 2004.
- Burgos, J. M., “La antropología de Jacques Maritain”, em *Propuestas antropológicas del s. XX* (I), Pamplona, Eunsa, 3ª ed., 2006, 105-135.
- Concilio Vaticano, II, *Gaudium et spes*, Madrid, BAC., 2012.
- Crespo, M., “La ceguera al valor moral. Consideraciones en torno a la ‘Antropología integral’ de Dietrich von Hildebrand”, em *Modelos antropológicos del s. XX*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Série Universitária, nº 166, Pamplona, Serviço de Publicações da Universidade de Navarra, 45-59.
- Díaz, C., “La antropología de Enmanuel Mounier”, em *Propuestas antropológicas del s. XX* (I), Pamplona, Eunsa, 3ª ed., 2006, 137-162.
- Ferrer, U., “La antropología existencial de Jaspers”, em *Propuestas antropológica del s. XX* (I), ed. cit., 163-188.
- Fisichella, R., “La antropología de Hans Urs von Balthasar”, em *Propuestas antropológicas del s. XX* (II), Pamplona, Eunsa, 3ª ed., 2007, 248-259.
- Flynn, Th. R., *Existentialism. A very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

Fontán Jubero, P., *Los existencialismo: claves para su comprensión*, Madrid, Cincel, 1985.

Foucault, M., *Hermenéutica del sujeto*, ed. e trad. de F. Alvarez-Uría, Madrid, Ediciones de La Piqueta, 1994.

Franck, J. F., “El hombre ‘bajo todo aspecto posible’. La antropología de Joseph Pieper”, em *Anuario Filosófico*, XXXIX/1 (2006) 133-162.

Gordillo, L., “Buber: un humanista trascendente”, em *Propuestas antropológicas del s. XX* (I), Pamplona, Eunsa, 3ª ed., 2006, 197-219.

Guardini, R., *The Last Things*, Indiana, University of Notre Dame Press, 1965.

– *Quien sabe de Dios conoce al hombre*, Madrid, PPC., 1995.

– *La existencia del cristiano*, Madrid, BAC, 1997.

Hartmann, N., *Il problema dell'essere spirituale*, Firenze, La Nuova Italia, 1971.

Haya, F., “La estructura de la persona humana según Edith Stein”, em *Modelos antropológicos del s. XX*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Série Universitária, nº 166, Pamplona, Serviço de Publicações da Universidade de Navarra, 61-81.

Heidegger, M., *Ser y tiempo*, ed. espanhola traduzida por Gaos, J., México, FCE., 1989.

Hildebrand, D. von, *El corazón: un análisis de la afectividad humana y divina*, intr., Alice von Hildebrand; trad. de Juan Manuel Burgos, Madrid, Palabra, 1997.

– *La afectividad cristiana*, trad. de Martín Ezcurdia, Madrid, FAX, 1968.

Husserl, E., *Investigaciones lógicas*, vol. 2, Madrid, Alianza Editorial, 1982.

– *Ideas*, vols. 1-3, México, IIF-UNAM, 2013/1997/2000.

– *Renovación del hombre y de la cultura*, Barcelona, Anthropos, 2002.

– *Meditaciones cartesianas*, México, FCE, 1973.

Jaspers, K., *Filosofía*, II (1932), trad. de F. Vela, Madrid, Revista de Occidente, 1958.

Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, III (PG MG, 44, 985-988).

João Paulo II, *Carta sobre algumas questões referentes à escatologia*, Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, Roma, 17 de maio de 1979, em *Documenta*, Madrid, Palabra, 2007, 137-139. Cf. AAS71 (1979) 939-943.

Lasaga, J., “El modelo antropológico de Ana Arendt. La condición del animal humano”, em *Modelos antropológicos del s. XX*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Série Universitária, nº 166, Serviço de Publicações da Universidade de Navarra, Pamplona, 2004, 115-141.

Lersch, Ph., *La estructura de la personalidad*, Barcelona, Ed. Scientia, 4ª ed., 1966.

López Sáenz, C., “Apuntes antropológicos basados en una relación: M. Merleau-Ponty y J. P. Sartre”, em *Modelos antropológicos del s. XX*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Série Universitária, nº 166, Serviço de Publicações da Universidade de Navarra, Pamplona, 2004, 83-114.

López Quintás, A., “La antropología relacional dialógica de Romano Guardini”, em *Propuestas antropológicas del s. XX (II)*, Pamplona, Eunsa, 3ª ed., 2007, 156-179.

Marcel, G., *Filosofía concreta*, Madrid, Revista de Occidente, 1959.

– *Diario metafísico*, Madrid, Guadarrama, 1969.

– *Être et avoir*, Paris, Philosophie européenne, Aubier-Montaigne, 1991, trad. espanhola: *Ser y tener*, Madrid, Caparrós, 1996.

Márías, J., *El tema del hombre*, Madrid, Revista de Occidente, 1943.

– *Antropología metafísica*, Madrid, Revista de Occidente, 1973.

– *Mapa del mundo personal*, Madrid, Alianza, 1993.

– *Persona*, Madrid, Alianza, 1996.

Maritain, J., *Para una filosofía de la persona humana*, Buenos Aires, Cursos de Cultura Católica, 1937.

– *La persona y el bien común*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1946.

– *Humanismo integral*, Buenos Aires, Lohlé, 1966.

– *El hombre y el Estado*, Madrid, Encuentro, 1983.

Mounier, E., *Introducción a los existencialismos*, Madrid, Revista de Occidente, 1949.

Mouroux, J., *Sentido cristiano del hombre*, Madrid, Palabra, 2001.

O’Callaghan, P., “Aspectos de la antropología de Wolfhart Pannenberg”, em *Propuestas antropológicas del s. XX* (I), Pamplona, Eunsa, 3ª ed., 2006, 253-271.

Pannenberg, W., *El problema del hombre. Hacia una antropología teológica*, Barcelona, Herder, 1976.

– *El destino del hombre*, Salamanca, Sígueme, 1981.

Piá-Tarazona, S., *El hombre como ser dual. Estudio de las dualidades radicales según la ‘Antropología trascendental’ de Leonardo Polo*, Pamplona, Eunsa, 2001.

Pieper, J., *Una teoría de la fiesta*, Madrid, Rialp, 1974.

Polo, L., *La originalidad de la concepción cristiana de la existencia cristiana*, em *Obras Completas, Série A*, vol. XIII, Pamplona, Eunsa, 2015, 247-270.

– *Escritos Menores*, I, em *Obras Completas, Série A*, vol. IX, Pamplona, Eunsa, 2017.

– *Antropología trascendental*, em *Obras Completas, Série A*, vol. XV, Pamplona, Eunsa, 2015.

- *Hegel y el posthegelianismo*, em Obras Completas, Série A, vol. VIII, Pamplona, Eunsa, 2018.
- *Nietzsche como pensador de dualidades*, em Obras Completas, Série A, vol. VIII, Pamplona, Eunsa, 2018.
- *Presente y futuro del hombre*, em Obras Completas, Série A, vol. X, Pamplona, Eunsa, 2015.
- Rahner, K., *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás de Aquino*, Barcelona, Herder, 1963.
- *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, Barcelona, Herder, 1967.
- Ratzinger, J., *Introducción al cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1970.
- Reimers, A. J., “La antropología personalista de Farol Wojtyła”, em *Propuestas antropológicas del s. XX* (II), Pamplona, Eunsa, 3ª ed., 2007, 309-328.
- Reinhardt, K.F., *The Existentialist Revolt. The main Themes and Phases of Existentialism*, New York, Fr. Ungar Publishing, 2ª ed., 1960, 228-243.
- Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996.
- Santamaría, M., “El rendimiento de un método. Acto y persona en Max Scheler”, em *Modelos Antropológicos del s. XX*, ed. cit., 11-44.
- Saranyana, J. I., “La antropología trascendental rahneriana”, em *Propuestas antropológicas del s. XX* (I), Pamplona, Eunsa, 3ª ed., 2006, 3007-326.
- Sartre, J. P., *El ser y la nada*, Madrid, Alianza, Losada, D.L., 1984.
- Scheler, M., *El resentimiento en la moral*, Madrid, Caparrós, 2ª ed., 1998.
- *Los ídolos del conocimiento de sí*, Madrid, Cristiandad, 2003.
- *Fenomenología y metafísica de la libertad*, Buenos Aires, ed. Nova, 1960.

- *Esencia y formas de la simpatía*, Buenos Aires, Losada, 3ª ed., 1957.
- *El formalismo de la ética y la ética material de los valores*, trad. espanhola *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Madrid, Caparrós, 2001.
- *Acerca de la idea de hombre*, Buenos Aires, ed. Nova, 1970.
- *Amor y conocimiento*, Buenos Aires, Sur, 1960.
- *De lo eterno en el hombre. La esencia y los atributos de Dios*, Madrid, Revista de Occidente, 1940.
- *El puesto del hombre en el universo*, Losada, Buenos Aires, 7ª ed., 1967.
- Schumacher, B. N., *Une philosophie de l'espérance: la pensée de Josef Pieper dans le contexte du débat contemporain sur l'espérance*, Fribourg, Editions Universitaires, 2000.
- Sellés, J. F., – “El hábito de sabiduría según Leonardo Polo”, *Studia Poliana*, 3 (2001) 73-102.
- “Ockham y la filosofía analítica”, *Observaciones Filosóficas*, nº 6, 2008, www.observacionesfilosoficas.net.
- “Ockham y los racionalismos”, *Contrastes*, XIII/1-2 (2008) 239-252.
- *Intuición y perplejidad en la antropología de Scheler*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Série Universitária, nº 216, Pamplona, Serviço de Publicações da Universidade de Navarra, 2009.
- “La aporía de las antropologías ‘totalizantes’ como pregunta a los teólogos”, *Salmanticenses*, LVII/2 (2010) 273-297.
- “La sombra de Ockham es alargada. La afinidad ockhamista en los voluntarismos filosóficos modernos”, *Estudios Franciscanos*, 111 (2010) 119-142.
- *Antropología para inconformes*, Madrid, Rialp, 3ª ed., 2011.

- “R. Spaemann: ¿Antropología o Ética?”, *Intus-Legere*, 7/1 (2013) 79-98.
- *Sustancia, autoconciencia y libertad en A. Millán-Puelles*, Cuadernos de Pensamiento Español, nº 48, Pamplona, Serviço de Publicações da Universidade de Navarra, 2013.
- *La antropología de Kierkegaard*, Pamplona, Eunsa, 2014.
- *Del dualismo alma-cuerpo al monismo corporalista. La antropología de Pedro Laín Entralgo*, Cuadernos de Pensamiento Español, nº 53, Pamplona, Serviço de Publicações da Universidade de Navarra, 2014.
- “Revisión de la antropología de Marías”, em A. M. Araujo (Bogotá, ed.) *Actas del Congreso Internacional sobre J. Marías* (2014), Universidad de La Sabana, 2015.
- *La antropología trascendental de M. Nédoncelle*, Madrid, Ápeiron, 2015.
- *¿Es trascendental la antropología de V. E. Frankl?*, Madrid, Ápeiron, 2015.
- “Luces y sombras en tres versiones distintas de la intimidad humana: Ortega, Zubiri y Marías”, em *Dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, J. San Martín – T.D. Moratalla (eds.), Madrid, Ed. Biblioteca Nueva, 2010, 271-281.
- Sellés, J. F., – Reyna, R., “Revisión poliana de la antropología husserliana”, em *El hombre como solucionador de problemas*, Cuadernos de Pensamiento Español, nº 57, Pamplona, Serviço de Publicações da Universidade de Navarra, 2015, 37-63.
- Spaemann, *Personas. Acerca de la distinción entre ‘algo’ y ‘alguien’*, Pamplona, Eunsa, 2000.
- *Lo natural y lo racional*, Santiago de Chile, Instituto de Estudios de la Sociedad, 2011.
- *El rumor inmortal*, Madrid, Rialp, 2010.

Stein, E., *Ser finito y ser eterno*, FCE., México, 1994.

– *La estructura de la persona humana*, BAC., Madrid, 1998.

– *¿Qué es el hombre? La antropología de la doctrina católica de la fe*, em *Obras Completas*, IV, Monte Carmelo, Burgos, 2003.

– *¿Qué es filosofía?, II. Los problemas de la subjetividad*, em *Obras Completas*, II, Monte Carmelo, Burgos, 2005.

Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, em *Corpus Thomisticum*, em <http://www.corpusthomisticum.org>

Urabayen, J., *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel: un canto al ser humano*, Pamplona, Eunsa, 2000.

– “Gabriel Marcel: una imagen digna del hombre”, em *Propuestas antropológicas del s. XX* (I), Pamplona, Eunsa, 3ª ed., 2006, 327-343.

Vattimo, G., *Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermeneútica*, trad. de J. C. Gentile Vitale, Barcelona, Paidós, 2ª ed., 1992.

Wojtyła, K., *Persona y acción*, Madrid, B.A.C., 1982.

Zubiri, X., *Siete ensayos de antropología filosófica*, Bogotá, Universidad Sto. Tomás, 1982.

– *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza Editorial, 1984.

– “En torno al problema de Dios”, *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid, Alianza, 1994.



THE VIRTUE OF RELIGION ACCORDING TO SAINT THOMAS AQUINAS

Joel Gracioso¹

ABSTRACT: This article seeks to explicate, drawing on the thought of Saint Thomas Aquinas, specifically question 81 of the Secunda Secundae of the Summa Theologiae, the nature of religion, its connection with the virtue of justice, and its proper acts.

Keywords: God; Religion; Saint Thomas Aquinas; Virtue.

Saint Thomas Aquinas lived in the context of the thirteenth century², whose existential and social situation was profoundly religious. As a Christian thinker, he was concerned with explicating the legitimacy and veracity of *sacra doctrina*. More than that, as Fr. Henrique Cláudio de Lima Vaz often recalled, Thomas intended “to distribute to others the intellectual goods attained through contemplation.”³

The sense of the sacred and the search for God manifested themselves in Thomas from an early age, as his biographers recall. For the Angelic Doctor, God is the meaning and ultimate reason of all things. But what understanding did he have of man’s relationship with God? In what way can the human being be bound to the divine? Is religion something

1 Currently completing a Postdoctoral Fellowship at the University of Porto. Professor at COR Academy.

2 On his life, work, and historical context, see: Chesterton, G. K. *Santo Tomás de Aquino*. Campinas: Ecclesiae, 2015. Grabmann, Martin. *Santo Tomás de Aquino: uma introdução à sua personalidade e ao seu pensamento*. Anápolis: Editora Magnificat, 2020. Torrell, Jean-Pierre. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino*. São Paulo: Loyola, 1999. Weisheipl, James A. *Tomás de Aquino: vida, obras y doctrina*. Pamplona: EUNSA, 1994.

3 Cf. Lima Vaz, H. C. de. *Escritos de Filosofia: Problemas de Fronteira*, p. 29.

necessary? Does religious practice have an anthropocentric or theocentric aspect? In short, what is religion? What is its nature and specificity? In which text can we find Thomas's thought on this question, and at what logical-conceptual moment of his exposition?

The Thomistic text in which the treatise on religion appears in a systematically is question 81⁴, found in the *Secunda Secundae* of the *Summa Theologiae*. At this point in the *Summa*, we find a detailed analysis of the theological virtues — faith, hope, and charity — and of the cardinal virtues — prudence, justice, fortitude, and temperance. The analysis of the essence of religion occurs precisely at this moment in the text, that is, within the context of the exposition of the virtues and, more specifically, after the explanation of the virtue of justice. Why? What is the meaning and rationale of this architecture established by the Doctor of the Church?

In Part II of the *Summa Theologiae*, after having presented, in Part I, the natural structure of man⁵ and his creation⁶, Thomas understands that it is necessary to demonstrate in what sense and on what basis the human being has the possibility of being the author of his own action. Now, for the author of the *Summa*, man, insofar as he possesses two great powers, meets these conditions. That is, precisely because he bears an intellective power — the intellect — by which he is capable of seeking to understand reality in itself, and because he possesses an intellective appetitive power (the will) through which he can make free choices and determine himself, man meets the conditions of possibility for being the author of his own acts.

Moreover, insofar as human action is teleological, as Thomas explains⁷, it is necessary to analyze what ultimate end guides the entire dynamism

4 Cf. Mondin, Battista. *Dicionário Enciclopédico do Pensamento de Santo Tomás de Aquino*, pp. 583–587.

5 Cf. *Summa Theologiae* I, q. 75, aa. 1–83.

6 Cf. *ibid.*, I, q. 90, aa. 1–93.

7 Cf. *ibid.*, I–II, q. 1.

of human acts, showing, concomitantly, what is, in fact, man's supreme realization or beatitude.⁸

After analyzing these questions at the beginning of the *Prima Secundae* of the *Summa*, the Angelic Doctor examines what path leads us to this transcendent goal. This implies evaluating human actions in various aspects⁹ and the status of the passions¹⁰. That is, it is necessary to explicate the factors underlying human actions. In the first moment, Thomas presents the internal principles of the one who performs the act and, subsequently, sets forth the external principles of the agent.

Presupposing the entire natural structure of man, he points to the internal factors, drawing attention to the habituation or qualification in performing certain actions that human faculties sometimes possess. Exploring this theme in depth¹¹, the *Doctor Communis* shows how these qualifications are important in human life. Such qualities are precisely the virtues, understood as something stable and permanent, which enable the moral subject to act with greater ease. It is something that renders both the action performed and the agent good, since it qualifies the latter according to his natural capacities.¹²

After these considerations, Thomas addresses the gifts of the Holy Spirit¹³, the problem of vices and sin¹⁴, as well as the dynamics of law

8 Cf. *ibid.*, q. 2.

9 Cf. *ibid.*, qq. 6–17.

10 Cf. *ibid.*, qq. 22–25.

11 Cf. *ibid.*, qq. 49–67. This passage of the *ST* constitutes one of the most profound analyses of the problem of the virtues in the history of this topic.

12 Cf. Nascimento, Carlos Artur Ribeiro do. “A religião na *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino,” p. 86.

13 Cf. *ST* I–II, qq. 68–70.

14 Cf. *ibid.*, qq. 71–89.

and grace¹⁵, showing, from these last two points, that there are external factors that influence human action.

However, it seems that this structure, with all its elements, due to an internal demand of the analysis, still required a meticulous consideration of each virtue, especially the theological¹⁶ and the cardinal ones¹⁷.

Now, it is at this moment in the internal movement of the demonstration carried out by Thomas, that is, at the moment of consideration of the virtue of justice, that the nature and essence of religion are examined. Religion, therefore, appears as an unfolding of, or something annexed to, the virtue of justice. But why at this moment in the text and in the exposition?

In question 80 of the *Secunda Secundae*, before the question that will address the nature of religion, Thomas investigates the potential parts of justice, elucidating the virtues annexed to justice. Now, the virtue of justice presupposes a relation to another, and it is part of its essence to give to the other what belongs to him, what is owed to him.

Thus, religion, insofar as it has this reference to the other — in this case, God — is annexed to justice and, consequently, must render to this other what is owed to him. However, it cannot perform such an act in a way that would constitute equal restitution, since “what is given to God is owed, but it cannot be equal to what has been received from God in equal measure.”¹⁸

As Gilson states:

“To perform an act of justice is to give someone what is owed to him, in such a way that what is given is equal to what is owed. Two notions are

15 Cf. *ibid.*, qq. 90–114.

16 Cf. *ibid.*, II–II, qq. 1–46.

17 Cf. *ibid.*, qq. 47–170.

18 Cf. *ibid.*, q. 80, resp.

therefore inseparable from justice: the notion of debt and the notion of equality. There are, however, virtues whose definition contains only one of these notions — for example, the notion of debt. Through this notion, they are associated with the virtue of justice, to which they are annexed; but they are distinguished from justice in this: they do not oblige those who practice them to give everything that is owed.

The most striking example of such a relationship is that of the relationship uniting the human being to God. What does the human being owe to God? Everything. It is not to be expected, however, that the human being will discharge his debt to God. It is precisely because he owes everything to God that the human being cannot return to him in equal measure. [...] Surely, such benefits cannot be repaid; but the inability to discharge a debt does not authorize anyone to deny it; on the contrary, one is only more strictly urged to acknowledge it and declare oneself obligated to the one to whom one knows oneself to be a debtor. For this, a special virtue is required, a substitute for the justice that one knows oneself incapable of exercising. The virtue by which we acknowledge having a debt to God that we cannot discharge is the *virtue of religion*".¹⁹

It is for this reason that, in the understanding of the Holy Doctor, religion is bound to justice and is necessary in human life.

However, for these considerations to make sense, it is necessary to explicate the nature of religion, to show what it actually is, and to what extent it can be understood as a virtue. Moreover, if it truly is a virtue, what kind is it?

From questions 81 to 100 of the *Secunda Secundae* of the *Summa*, Thomas addresses various points related to the problem of religion.

First, he demonstrates the nature of religion; next, its proper acts; and finally, the vices contrary to it.

19 Gilson, Étienne. *O tomismo: Introdução à filosofia de Santo Tomás de Aquino*, pp. 439–440.

Concerning the proper acts of religion, the author of the *Summa* distinguishes between interior and exterior ones. The former are devotion and prayer; the latter consist of adoration, sacrifices, oblations, first fruits, tithes, and the vow. Finally, with regard to the name of God, Saint Thomas treats of oath, adjuration, invocation, and praise.

There are, however, vices opposed to religion. If virtue is the mean between two extremes, as Aristotle reminds us, then these vices arise either from excess: superstition, idolatry, divination, magic; or from deficiency: tempting God, perjury, sacrilege, and simony.

It seems that Thomas wishes to present a structured and comprehensive understanding of religion in itself.

Let us examine more closely question 81, which consists of eight articles.

In its structure, three significant logical moments can be observed. First, from articles 1 to 6, the aim is to explicate the nature of religion, in what sense it is a virtue, and, finally, what type of virtue it is.

In a second moment, in article 7, the aim is to address the proper acts of religion, presenting to what extent there are external acts, and not only internal ones.

And, in a final logical moment, in article 8, there is an analysis of the identity, or lack thereof, between religion and holiness, returning, in a different way, to the opening of the question.

Initially, there is a concern to understand whether religion orders and orients man solely toward God.²⁰

At first, it does not seem so. Drawing on the Epistle of James and on Saint Augustine, one might think that religion always implies a relation with one's neighbor: whether because of the need to visit orphans and widows; whether because it must be manifested to relatives and kin; whether also because *latría* carries the sense of service, not only in rela-

20 Cf. *ST* II-II, q. 81, a. 1.

tion to God but also in relation to one's neighbor; whether also because we render honor to persons, and because all those in a state of salvation are subject to God. Yet, among these, not all are called religious, but only those who submit themselves to men through vows and other practices. Now, all of this seems to indicate that religion orients man also toward his neighbor and not solely toward God. However, with Cicero as a reference, it seems that the central point of religion is to render worship to a reality of a superior and divine nature.

Thomas, considering the various objections, explicates that religion consists of two kinds of actions: the proper or immediate ones, and the commanded ones. In the proper actions, something is produced directly by the virtue of religion, such as sacrificing and adoring God. In the commanded ones, something is produced by a virtue moved by the virtue of religion, as, for example, visiting the sick. In other words, the virtue of religion commands another virtue by ordering it to divine reverence. Thus, the virtue to which the end belongs commands the virtues to which belong those things that are ordered to the end. In this way, keeping oneself unstained by the world in order to remain pure is an act performed by temperance, but commanded by religion.²¹

In a second moment, the author of the *Summa* emphasizes that religion must be understood as pertaining to relatives, or to something similar, by extension and implication, not by its specific nature.

Concerning the question of *latria*, Thomas acknowledges that it contains the idea of servitude, but not of just any servitude. That is, if there is a special reason for dominion, there is a special reason for servitude. Now, God is the sovereign par excellence, and His dominion belongs to Him by a proper, intrinsic, and singular reason. Why? Because He is the origin and Creator of all things, and thus possesses supreme dominion over all reality by virtue of something inherent in Himself. Therefore,

21 Cf. *ibid.*, q. 81, a. 1, resp.

He deserves a special servitude, since the reason for His dominion is more excellent. *Latria* expresses precisely this special servitude.

As for worship rendered to persons and even to things subject to us, it exists. In the case of men, we do this by honoring them, and, in the case of things, by cultivating them. However, the worship we render to God is not the same, for He deserves a special worship due to His special honor, a consequence of the fact that He is the absolute principle of everything.

Finally, he recalls that the term “religious” is not used in only one sense. If “religious,” on the one hand, designates anyone who renders worship to God, on the other hand, in a more specific and special sense, “religious” designates anyone who leaves everything and consecrates himself entirely to divine worship.

However, what, in fact, are the nature and purpose of religion? From an analysis of the term “religion,” taking into account a tradition that goes back to Cicero and Augustine, Thomas points to three meanings of the term: a) re-reading (*relegere*), to re-read that which pertains to divine worship, since it must always be meditated upon more deeply in the heart; b) re-election (*reeligere*), to re-elect God, to choose Him again, insofar as we have lost Him through negligence, through sin; c) re-binding (*religare*), to establish this bond, this connection of man with God.²²

Now, whether we consider the first, the second, or the third meaning, all of them imply an orientation toward God. Religion, therefore, is theocentric, since God is the principle of all things, the absolute foundation, the ultimate meaning of existence. Thus, according to the Angelic Doctor, we must bind ourselves to Him and choose Him as our ultimate end. And if we deviate from Him through sin, we must return to Him through faith.

However, for Thomas, explicating the nature of religion requires an analysis of its status as a virtue. That is, is religion a virtue? In what sense?

22 Cf. *ibid.*

Religion is a virtue because, since virtue is that which makes its possessor good and renders his work good, it may be admitted that all good acts belong to virtue. And if paying what is owed to someone is a good — indeed, something good — since it restores a fitting relationship with the other, ordering oneself fittingly in relation to him, and since order is one of the elements of the nature of the good, then religion is a virtue because it renders to God the honor owed to Him; and this is a good, a good act, and, therefore, belongs to the sphere of virtue.²³

Now, being what it is, the virtue of religion is one and special. That is, for Thomas, habits are distinguished according to their objects, and these, in turn, are distinguished according to their notional structure. Thus, the central and unique reason that leads us to render reverence to God is His notional status as Creator and Provider. That is, He is the first principle of existence, and of the governance of things, and, for this reason, we honor Him by practicing religion. Therefore, religion must worship this one God according to His notional meaning and, in this way, also be one.²⁴

In the second place, if virtue has the good as its object, then, wherever there is a special notion of good, there must be a special virtue. The good of religion consists in rendering to God the honor owed to Him because of His excellence, which is essentially distinct from any other excellence. God possesses singular excellence, for He transcends all things with absolute superiority. If this is so, then a special honor is owed to Him, showing that the virtue of religion is special.²⁵

But would religion be a theological virtue? No. It is a moral virtue²⁶. According to Thomas, it is necessary to distinguish two aspects of religion.

23 Cf. Nascimento, Carlos Artur Ribeiro do. *A religião na Suma de Teologia de Tomás de Aquino*, p. 88.

24 *Ibid.*, p. 89.

25 Cf. *ST* II–II, q. 81, a. 4, resp.

26 *Ibid.*, q. 81, a. 5, resp.

One thing is the worship rendered, which is the matter and object of religion. And another thing is to whom this worship is rendered, namely, God.

Now, the worship rendered to God is not an act that reaches God Himself. Worship is offered to God by means of certain acts performed to reverence Him. Thus, God, in the virtue of religion, is not present as matter or object, but rather as end. For this reason, religion is not a theological virtue, whose object is the ultimate end, that is, God Himself²⁷; rather, it is a moral virtue.

And if, in fact, things ordered to the end are good in proportion to this ordering, then the closer they are to the end, the better they are. Now, the virtue of religion is closer to God than the other moral virtues, since its actions directly and immediately order themselves to divine honor. Therefore, it is superior to the other moral virtues.²⁸

However, would the acts and actions present in the worship rendered to God through *latria* be merely interior? For Thomas, no²⁹, for we honor God not for His sake. Why? Because insofar as He is absolute, sovereign, perfect, and full of glory, we cannot add anything to Him. Thus, we honor Him for our own sake. In what sense?

By reverencing God, we submit ourselves to Him, and thus our spirit is perfected, since anything is perfected when it submits to what is superior to it.

However, by virtue of his own mode of being and knowing, man needs sensible realities. In this way, in order to submit himself to God and be united to Him, our spirit relies on visible and sensible realities in order to arrive at what is invisible. Thus, one arrives, for example, at Divine Beauty through the beauty manifested in creatures.

27 D'Amécourt, Joseph de Poton. "Religião." In: Savian Filho, Juvenal; Nascimento, Carlos Arthur Ribeiro do, eds. *Tomás de Aquino: Chaves de Leitura*. São Paulo: Loyola, 2024, pp. 345–351.

28 Cf. *ST* II–II, q. 81, a. 6, resp.

29 Cf. *ibid.*, q. 81, a. 7, resp.

This shows, consequently, that the worship rendered to God must make use of corporeal, visible realities, so that, through them — which, in this context and under this aspect, are signs — the human mind may be awakened to spiritual acts and, in this way, be united to God through them.

Thus, interior acts are what are proper and essential to the virtue of religion. Yet there are also, in a secondary way, exterior acts, which must be ordered to the interior acts.

Finally, after analyzing the nature of religion, showing its dimension as a virtue, and explicating its interior and exterior dimensions, the Angelic Doctor returns to the question of the identity of the virtue of religion, examining its relation with holiness. Are being religious and being holy the same thing?

In a certain respect, being religious and being holy are the same thing³⁰, for if holiness admits a two-fold perspective, or two possible considerations — that is, it can be seen as purity, but also as firmness — then these two meanings are found in the context of the worship rendered to God.

Without purity, it is not possible to elevate the spirit to God, since, insofar as the spirit turns toward and submits itself to what is inferior to it, it progressively loses this purity. The act of surrendering oneself to what is inferior always generates a loss of rectitude and of the integrity of one's own capacities. Silver, for example, mixed with lead, is no longer pure, integral silver.

Therefore, the human spirit must not surrender itself to what is inferior to it, in order to preserve its purity and, consequently, draw near to God.

But firmness is also necessary for the spirit to unite with God. A spirit that allows itself to be shaken by anything cannot move toward the absolute, toward the transcendent. However, according to Friar Thomas, it must be understood that this firmness does not reside in itself. We do not find it in ourselves by ourselves. That is, we possess firmness only

30 Cf. *ibid.*, q. 81, a. 8.

when we are grounded in the One who is unshakeable in Himself, through an unshakeable faith and life. The certainty that comes from faith, that nothing can separate us from the love of God, is the secure foundation.

Thus, for Thomas, holiness and religion, from the point of view of essence, do not differ, but only under the notional aspect. As he says, “Therefore, essentially, religion and holiness are not distinct. They are distinguished by a distinction of reason. Religion consists in rendering to God the due service with respect to those things that specifically pertain to divine worship, such as sacrifices, oblations, and the like. Holiness, however, consists in referring to God not only these acts, but the acts of the other virtues, or in causing a person, through good works, to dispose himself for divine worship.”³¹

That is, it is religion when we render to God the service owed to Him, the due worship. And it is holiness when we direct our entire life, our acts and thoughts, wholly to Him. This shows a mutual implication: religion, through the worship rendered to God, sanctifies and leads us to acknowledge our total dependence on Him and, concomitantly, to express a profound gratitude and desire to unite with the Divine through certain acts. Holiness, in turn, leads us to direct all our acts to God and to become ever more disposed to worship Him.

We see, in this way, that for Thomas, by the natural light of reason, we can understand that religion is something necessary in human life: a natural disposition; a special virtue, whose center is God and not man; and whose primary purpose is to lead man to relate to God by adoring Him and loving Him above all things, as a sign of acknowledgment, gratitude, rectitude, and justice. In short, it is the virtue capable of offering consistency and security to the whole of created reality.³²

31 *ST* II–II, q. 81, a. 8, resp.

32 Biffi, Inos. *La virtù della religione nella Summa Theologiae di San Tommaso d'Aquino*, p. 10.

References

- Biffi, Inos. “La virtù della religione nella *Summa Theologiae* di San Tommaso d’Aquino”. In *Religion and Religions. A Thomistic Look*.
- Chesterton, G. K. *Santo Tomás de Aquino*. Campinas: Ecclesiae, 2015.
- Gilson, Étienne. *O Tomismo: Introdução à Filosofia de Santo Tomás de Aquino*. São Paulo: Editora WMF, 2024.
- Grabmann, Martin. *Santo Tomás de Aquino: uma introdução à sua personalidade e ao seu pensamento*. Anápolis: Editora Magnificat, 2020.
- Mondin, Battista. *Dicionário Enciclopédico do Pensamento de Santo Tomás de Aquino*. São Paulo: Loyola, 2023.
- Nascimento, Carlos A. Ribeiro do. “Religion in the *Summa* of Theology.” In *Projeto História*, n. 37, 2008.
- Savian Filho, Juvenal; Nascimento, Carlos Arthur Ribeiro do, eds. *Tomás de Aquino – Chaves de Leitura*. São Paulo: Loyola, 2024.
- Tomás de Aquino. *Suma Teológica*. 9 vols. São Paulo: Loyola.
- Torrell, Jean-Pierre. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino*. São Paulo: Loyola, 1999.
- Vaz, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia: Problemas de Fronteira*. São Paulo: Loyola, 1986.
- Weisheipl, James A. *Tomás de Aquino: vida, obras y doctrina*. Pamplona: EUNSA, 1994.



A VIRTUDE DA RELIGIÃO SEGUNDO SÃO TOMÁS DE AQUINO

Joel Gracioso¹

RESUMO: Este artigo procura explicitar, a partir do pensamento de São Tomás de Aquino, de modo peculiar a Q. 81 da IIaIIae da Suma Teológica, a natureza da religião, seu vínculo com a virtude da justiça e seus atos próprios.

Palavras-chave: Deus; Religião; São Tomás de Aquino; Virtude.

São Tomás de Aquino viveu no contexto do século XIII², cuja situação existencial e social era profundamente religiosa. Como pensador cristão, tinha uma preocupação em explicitar a legitimidade e a veracidade da *sacra doctrina*. E mais do que isso, como muitas vezes lembrava o Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz, Tomás intentava “distribuir aos outros os bens intelectuais alcançados pela contemplação”³

O senso do sagrado e a busca por Deus manifestou-se em São Tomás desde sua tenra idade, como lembram os seus biógrafos. Para o Doutor Angélico, Deus é o sentido e a razão última de todas as coisas. Mas qual o entendimento que possui sobre a relação do homem com Deus? De que maneira o humano pode se vincular ao divino? A religião é algo necessário? A prática religiosa teria um aspecto antropocêntrico ou teocêntrico?

1 No momento realiza Pós-Doutorado da Universidade do Porto. Professor do COR Academia.

2 Sobre a vida, a obra e o contexto histórico consultar: Chesterton, G. K. *Santo Tomás de Aquino*. Campinas: Ecclesiac, 2015. Grabmann, Martin. *Santo Tomás de Aquino: uma introdução à sua personalidade e ao seu pensamento*. Anápolis: Editora Magnificat, 2020. Torrel, Jean-Pierre. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino*. São Paulo: Loyola, 1999. Weisheipl, James A. *Tomás de Aquino: vida, obras y doctrina*. Pamplona: EUNSA, 1994.

3 Cf. Lima Vaz, H.C. de. *Escritos de Filosofia (problemas de fronteira)*, p. 29.

Enfim, o que é religião? Qual a sua natureza e especificidade? Em que texto podemos encontrar o pensamento de São Tomás sobre essa questão e em que momento lógico- conceitual da sua exposição?

O texto tomasiano no qual aparece de maneira sistemática o tratado da religião é a questão 81⁴, presente na IIaIIae da *Suma Teológica*. Neste momento da *Suma*, encontramos uma análise detalhada das virtudes teologais (fé, esperança e caridade) e das virtudes cardeais (prudência, justiça, fortaleza e temperança). A análise da essência da religião ocorrerá, justamente, neste momento do texto, ou seja, no contexto de exposição das virtudes e, especificamente, após a explicitação da virtude da justiça. Por quê? Qual o sentido e a razão desta arquitetônica estabelecida pelo Doutor da Igreja?

São Tomás na II Parte da *Suma Teológica*, após apresentar na I Parte a estrutura natural do homem⁵ e sua criação⁶, entende que é preciso demonstrar em que sentido e em razão de que o ser humano tem a possibilidade de ser o autor do seu agir. Ora, para o autor da *Suma*, o homem, na medida em que possui duas grandes potências, reúne tais condições. Isto é, justamente por ser portador de uma potência intelectual (intelecto), pela qual é capaz de buscar entender a realidade em si mesma, e por possuir uma potência apetitiva intelectual (vontade), por intermédio da qual tem condições de efetivar escolhas livres e autodeterminar-se, o homem reúne as condições de possibilidade para ser o autor dos seus atos.

Ademais, na medida em que o agir humano é teleológico, como Tomás explicita⁷, é mister analisar qual o fim último que norteia todo o dinamis-

4 Cf. Mondim, Batista. *Dicionário Enciclopédico do Pensamento de Santo Tomás de Aquino*, pp. 583-587.

5 Cf. *Suma Teológica* I, q. 75 a 83.

6 Cf. Idem I, q. 90 a 93

7 Cf Idem Ia IIae, q. 1.

mo dos atos humanos, mostrando, concomitantemente, o que é, de fato, sua suprema realização ou beatitude.⁸

Após analisar essas questões no início da IaIIae da *Suma*, o doutor Angélico examina qual o caminho que nos leva até a essa meta transcendente. Isso implica avaliar as ações humanas em vários aspectos⁹ e o estatuto das paixões¹⁰. Ou seja, é preciso explicitar os fatores subjacentes às ações humanas. Num primeiro momento, Tomás apresenta os princípios internos àquele que realiza o ato e posteriormente exhibe os princípios exteriores ao agente.

Pressupondo toda a estrutura natural do homem, ele aponta os fatores internos chamando atenção para a habilitação ou qualificação em realizar algumas ações que as faculdades humanas, às vezes, possuem. Explorando profundamente tal temática¹¹, o *doctor communis* mostra como essas qualificações são importantes na vida humana. Tais qualidades são justamente as virtudes, compreendidas como algo estável, permanente, que capacita o sujeito moral a agir com mais facilidade. Trata-se de algo que torna boa tanto a ação realizada, quanto o agente, pois o qualifica de acordo com suas capacidades naturais.¹²

Após tais considerações, São Tomás aborda os dons do Espírito Santo¹³, o problema dos vícios e do pecado¹⁴, como também a dinâmica

8 Cf. Idem, q. 2.

9 Cf. Idem, q. 6 a 17.

10 Cf. Idem, q. 22 a 25.

11 Cf. Idem, q. 49 a 67. Esse trecho da *ST* constitui uma das análises mais profundas sobre a problemática das virtudes apresentada na história desta temática.

12 Cf. Nascimento, Carlos Artur Ribeiro do. *A religião na Suma de Teologia de Tomás de Aquino*, p. 86.

13 Cf. Idem, q. 68 a 70.

14 Cf. Idem, q. 71 a 89.

da lei e da graça¹⁵, mostrando, a partir destes dois últimos pontos que há fatores exteriores que influenciam a ação humana.

Entretanto, parece que essa estrutura, com todos os seus elementos, devido a uma exigência interna da análise, requeria ainda uma consideração minuciosa de cada virtude, principalmente das teologais¹⁶ e das cardeais¹⁷.

Ora, é neste momento do movimento interno da demonstração feita por São Tomás, isto é, no instante de consideração sobre a virtude da justiça, que é examinada a natureza, a essência da religião. Essa, portanto, aparece como um desdobramento ou algo anexo da virtude da justiça. Mas por que neste momento do texto e da exposição?

Na questão 80, da IIaIIae, anterior à questão que abordará a natureza da religião, Tomás investiga as partes potenciais da justiça, evidenciando as virtudes anexas à justiça. Ora, a virtude da justiça pressupõe a relação com o outro, e faz parte da essência dela dar ao outro o que lhe pertence, o que lhe é devido.

Assim, a religião, na medida em que tem essa referência ao outro, no caso aqui a Deus, está anexa à justiça e, por conseguinte, precisa dar a esse outro o que lhe é devido. Porém, ela não consegue realizar tal ato de maneira que ocorresse uma retribuição em igualdade, pois “aquilo que se dá a Deus é devido, mas não pode ser igual ao que se recebeu de Deus a ponto de se retribuir tanto quanto deve”.¹⁸

Como afirma Gilson:

“Praticar um ato de justiça é dar a alguém o que lhe é devido, de maneira que aquilo que se dá seja igual àquilo que se deve. Duas noções são, portanto, inseparáveis da de justiça: a noção de dívida e a noção de igualdade. Há,

15 Cf. Idem, q. 90 a 114.

16 Cf. Idem, II II, q.1 a 46.

17 Cf. Idem, q. 47 a 170.

18 Cf. Idem, q. 80, Resp.

entretanto, virtudes cuja definição contém apenas uma dessas noções, por exemplo, a noção de dívida. Por meio dessa noção, elas se associam, então, à virtude da justiça, à qual são anexadas, mas da justiça elas se distinguem nisto: não obrigam quem as pratica a dar tudo o que deve.

O exemplo mais impactante de uma relação desse tipo é aquele da relação que une o ser humano a Deus. O que deve o ser humano a Deus? Tudo. Não é de se esperar, porém, que o ser humano quite sua dívida em relação a Deus. É precisamente porque deve tudo a Deus que o ser humano não tem como devolver-lhe na mesma proporção. [...] Seguramente, tais benefícios não podem ser restituídos, mas a incapacidade de quitar uma dívida não autoriza ninguém a negá-la; ao contrário, só se é ainda mais estritamente instado a reconhecê-la e a declarar-se obrigado em relação a quem se sabe devedor. Para tanto, requer-se uma virtude especial, um substituto da justiça que se sabe incapaz de exercer. A virtude pela qual reconhecemos ter para Deus uma dívida que não podemos quitar é a *virtude da religião*".¹⁹

É por isso que, no entendimento do Santo Doutor, a religião está vinculada à justiça e é necessária na vida humana.

Contudo, para que haja sentido nessas considerações é necessário explicitar a natureza da religião, mostrar o que de fato ela é e até que ponto pode ser entendida como uma virtude. Ademais, se realmente for uma virtude, de que tipo é?

Da questão 81 até 100 da *IaIIae* da *Suma*, São Tomás aborda vários pontos correlacionados à problemática da religião.

Primeiramente, demonstra a natureza da religião; em seguida, os atos próprios dela; e por fim, os vícios que lhe são contrários.

No que diz respeito aos atos próprios da religião, o autor da *Suma* distingue entre interiores e exteriores. Os primeiros são a devoção e a oração; os segundos compreendem a adoração, os sacrifícios, as oblações,

19 Gilson, E. *O tomismo. Introdução à filosofia de Santo Tomás de Aquino*. pp. 439-440.

as primícias, o dízimo e o voto. Por fim, em relação ao nome de Deus, São Tomás trata do juramento, da adjuração, da invocação e do louvor.

Há, contudo, vícios opostos à religião. Se a virtude é o meio entre dois extremos, como nos lembra Aristóteles, então esses vícios se dão ou por excesso: superstição, idolatria, adivinhação, magia, ou por carência: tentação de Deus, perjúrio, sacrilégio e simonia.

Parece que Tomás quer apresentar uma compreensão estruturada e ampla da religião em si.

Analisemos mais proximamente a questão 81, constituída de oito artigos.

Em sua estrutura, observam-se três momentos lógicos significativos. Primeiramente, do artigo 1 ao 6, procura-se explicitar a natureza da Religião, em que sentido é uma virtude e, por fim, de que tipo de virtude se trata.

Num segundo momento, no artigo 7, visa-se abordar os atos próprios da Religião, apresentando em que medida há atos externos, e não apenas internos.

E, num último momento lógico, no artigo 8, há uma análise da identidade, ou não, entre religião e santidade, retomando, de uma outra forma a abertura da questão.

Inicialmente, há uma preocupação em entender se a religião ordena e orienta o homem apenas para Deus.²⁰

Num primeiro momento, parece que não. Baseando-se na carta de Tiago e em Santo Agostinho, pode-se pensar que a religião implica sempre uma relação com o próximo: seja por causa da necessidade de visitar órfãos e viúvas; seja porque é preciso manifestá-la aos parentes e afins; seja ainda pelo fato de que a latría possui o sentido de serviço, não somente em relação à Deus, mas também em relação ao próximo; seja ainda pelo fato de prestarmos culto a pessoas e de que todos os que estão em estado de salvação são submissos a Deus. Mas dentre esses, nem todos são intuitu-

20 Cf. *ST*, IIaIIae, q. 81, a.1.

lados de religiosos, mas somente os que se submetem a homens por meio de promessas e outras práticas. Ora, tudo isso parece indicar que a religião orienta o homem também para o próximo e não apenas para Deus. Todavia, tendo como referência Cícero, parece que o ponto central da religião é apresentar um culto a uma realidade de natureza superior e divina.

São Tomás, considerando as diversas objeções, explicita que a religião compreende duas espécies de ações: as próprias ou imediatas e as imperadas. Nas ações próprias, algo é produzido diretamente pela virtude da religião, como sacrificar e adorar a Deus. Já nas imperadas, algo é produzido por uma virtude movida pela virtude da religião, como, por exemplo, visitar um doente. Ou seja, a virtude da religião impera sobre a outra, ordenando-a à reverência divina. Assim, a virtude à qual pertence o fim impera sobre as virtudes às quais pertence tudo aquilo que é orientado ao fim. Dessa maneira, guardar-se do mundo para se manter puro, é um ato praticado pela temperança, mas imperado pela religião.²¹

Num segundo momento, o autor da *Suma* salienta que é preciso entender que a religião diz respeito a parentes ou algo semelhante, por extensão, por implicação e não por especificidade.

No que diz respeito à questão da latría, Tomás reconhece que há nela presença da ideia de servidão, porém não de qualquer servidão. Ou seja, se há uma razão especial de domínio, há uma razão especial de servidão. Ora, Deus é o soberano por excelência e o domínio que se aplica a Ele é por razão própria, intrínseco a Ele e singular. Por quê? Porque Ele é a origem e o criador de todas as coisas, tendo, assim, o domínio supremo sobre toda a realidade a partir de algo inerente a Ele. Logo, Ele merece uma servidão especial, pois a razão do seu domínio é mais excelente. A latría expressa justamente essa servidão especial.

Quanto ao culto a pessoas e até a coisas, submetidas a nós, esse culto existe. No caso dos homens, fazemos isso honrando-os; e, no caso

21 Cf. Idem, q. 81, a. 1, Resp.

das coisas, cultivando-as. Entretanto, o culto que prestamos a Deus não é o mesmo, pois Ele merece um culto especial devido à sua honra especial, consequência do fato de ser o princípio absoluto de tudo.

E, por fim, lembra que o termo religioso não se aplica a partir de um único sentido. Se religioso, por um lado, é todo aquele que presta culto a Deus, por outro lado, numa acepção mais específica e especial, religioso é todo aquele que deixa tudo e se consagra totalmente ao culto divino.

Contudo, qual é, de fato, a natureza e a finalidade da religião? A partir de uma análise do termo “religião”, levando em consideração uma tradição que remonta a Cícero e Agostinho, Tomás aponta três sentidos para o termo: a) releitura, reler aquilo que pertence ao culto divino, pois sempre deve meditar-se, cada vez mais, no coração; b) reeleição, reeleger a Deus, escolhê-lo novamente na medida em que o perdemos por negligência, pelo pecado; c) religação, estabelecer esse vínculo, essa ligação do homem com Deus.²²

Ora, quer consideremos o primeiro, o segundo ou terceiro sentido, todos implicam uma orientação para Deus. A religião, portanto, é teocêntrica, pois Deus é o princípio de tudo, o fundamento absoluto, o sentido último da existência. Assim, segundo o Doutor Angélico, devemos nos ligar a Ele e escolhê-lo como o nosso fim último. E se nos desviarmos Dele pelo pecado, por intermédio da fé, precisamos voltar.

Porém, para Tomás, a explicitação da natureza da religião requer uma análise do seu estatuto enquanto virtude. Ou seja, a religião é uma virtude? Em que sentido?

A religião é uma virtude porque, se a virtude é o ato que torna bom quem a tem e boa a sua obra, levando até a admitir-se que todos os atos bons pertencem à virtude. E se pagar o devido a alguém é um bem, é algo bom, pois restabelece uma relação conveniente com o outro, ordenando-se convenientemente com ele, sendo que a ordem é um dos ele-

22 Cf. Idem, *ibidem*.

mentos da natureza do bem. Então, a religião é uma virtude porque presta a honra devida a Deus, e isso é um bem, um ato bom, estando, portanto, na esfera da virtude.²³

Ora, por ser o que é, a virtude da religião é uma só e especial. Isto é, para Tomás as habilitações se distinguem conforme seus objetos, e estes vão se distinguir pela sua estrutura nocional. Assim, a razão central e única que nos leva a prestar reverência a Deus é seu estatuto nocional de Criador e Providente. Ou seja, Ele é o princípio primeiro da existência e do governo das coisas e, por isso, o honramos praticando a religião. Então, é preciso que a religião cultue esse Deus único conforme o seu sentido nocional e, desta maneira, também seja única.²⁴

Em segundo lugar, se a virtude tem por objeto o bem, então, onde há uma noção especial de bem, é necessário haver uma virtude especial. O bem da religião é dar a Deus a honra que lhe é devida por causa da sua excelência, que é distinta essencialmente de qualquer outra excelência. Deus possui singular excelência, pois transcende tudo com absoluta superioridade. Se é assim, então deve-se a Ele uma honra especial, mostrando que a virtude da religião é especial.²⁵

Mas seria ela uma virtude teológica? Não. Ela é uma virtude moral²⁶. Segundo São Tomás de Aquino, é preciso distinguir na religião dois aspectos. Uma coisa é o culto prestado, que é a matéria e objeto da religião. E outra coisa é a quem é prestado esse culto, Deus.

Ora, o culto prestado a Deus não é um ato que atinge o próprio Deus. O culto é oferecido a Deus por intermédio de certos atos feitos para reverenciá-Lo. Assim, Deus, na virtude da religião, não está como

23 Cf. Nascimento, Carlos Artur Ribeiro do. *A religião na Suma de Teologia de Tomás de Aquino*, p. 88

24 Idem, *ibidem*, p.89.

25 Cf. *ST* IIaIIae, q. 81, a. 4. Resp.

26 Cf. Idem, q. 81, a. 5, Resp.

matéria ou objeto, mas sim como fim. Por isso, a religião não é uma virtude teológica, cujo objetivo é o último fim, ou seja, tem por objeto o próprio Deus²⁷. Mas sim uma virtude moral.

E se, de fato, as coisas orientadas para o fim são boas em proporção a esta orientação, então, quanto mais próximas estão do fim, melhores são. Ora, a virtude da religião está mais próxima de Deus que as outras virtudes morais, pois suas ações direta e imediatamente ordenam-se para a honra divina. Portanto, é superior às outras virtudes morais.²⁸

Todavia, os atos e ações presentes no culto de latría a Deus não seriam apenas interiores? Para São Tomás, não²⁹, pois honramos a Deus não por causa Dele. Por quê? Porque na medida em que Ele é absoluto, soberano, pleno, cheio de glória, não podemos acrescentar nada a Ele. Assim, o honramos por nossa causa. Em que sentido?

Ao reverenciarmos a Deus, submetemo-nos a Ele e, assim, nosso espírito se aperfeiçoa, pois qualquer coisa se aperfeiçoa quando se submete ao que lhe é superior.

Entretanto, o homem pelo seu próprio modo de ser e conhecer, precisa das realidades sensíveis. Desta maneira, para se submeter e se unir a Deus, o nosso espírito se apoia em realidades visíveis, sensíveis, para chegar ao que é invisível. Chega-se, por exemplo, à Beleza Divina, por intermédio da beleza manifesta nas criaturas.

Isto mostra, por conseguinte, que o culto prestado a Deus precisa utilizar realidades corpóreas, visíveis, para que, por meio delas, que neste contexto e aspecto são sinais, a mente humana desperte para atos espirituais e, desta forma, se una, por intermédio delas, a Deus.

27 D'Amécourt, Joseph de Poton. *Religião*. In: Savian Filho, Juvenal e Nascimento, Carlos Arthur Ribeiro do. (orgs) *Tomás de Aquino – Chaves de Leitura*. São Paulo: Loyola, 2024, pp. 345-351.

28 Cf. Idem, Q. 81, a. 6, Resp.

29 Cf. idem, Q. 81, a. 7. Resp.

Assim, os atos interiores são o que é próprio e essencial da virtude da religião. Mas há também, de modo secundário, os atos exteriores que devem estar ordenados aos interiores.

Enfim, após analisar a natureza da religião, mostrando sua dimensão de virtude, e explicitando sua dimensão interior e exterior, o Doutor Angélico retoma a questão da identidade da virtude da religião, examinando sua relação com a santidade. Ser religioso e ser santo é a mesma coisa?

Sob certo aspecto, ser religioso e ser santo é a mesma coisa³⁰, pois se a santidade tem uma dupla perspectiva ou duas considerações possíveis, isto é, pode ser vista como pureza, mas também como firmeza, esses dois sentidos encontram-se no contexto do culto a Deus.

Sem pureza, não é possível elevar o espírito a Deus, pois, na medida em que o espírito se volta e se submete ao que é inferior a ele, vai perder progressivamente essa pureza. O ato de se entregar ao que é inferior sempre gera uma perda de retidão e da integridade das próprias capacidades. A prata, por exemplo, misturada com chumbo, já não é uma prata pura, íntegra.

Logo, o espírito humano precisa não se entregar ao que lhe é inferior, a fim de manter sua pureza e, por conseguinte, aproximar-se de Deus.

Mas é necessário também firmeza para que o espírito se una a Deus. Um espírito que se deixa abalar por qualquer coisa, não consegue ir em direção ao absoluto, ao transcendente. Porém, segundo frei Tomás, é preciso entender que essa firmeza não está em si mesmo. Não a encontramos em nós a partir de nós mesmos. Ou seja, só temos firmeza quando nos firmamos Naquele que é inabalável em si mesmo, por intermédio de uma fé e de uma vida inabalável. A certeza advinda da fé, de que nada pode nos separar do amor de Deus, é o fundamento seguro.

Assim, para São Tomás, santidade e religião, do ponto de vista da essência não difere, mas somente sob o aspecto nocional. Como ele diz:

30 Cf. Idem, Q. 81, a. 8.

“Logo, essencialmente, religião e santidade não se distinguem. Distinguem-se por distinção de razão. Religião é prestar a Deus a devida servidão quanto ao que especificamente pertence ao culto divino, como são os sacrifícios, as oblações e coisas semelhantes. Santidade é, porém, referir a Deus não só esses atos, mas os atos das outras virtudes, ou fazer com que a pessoa, mediante boas obras, se disponha ao culto divino.”³¹

Ou seja, é religião quando prestamos a Deus o serviço que devemos a Ele, o devido culto. E é santidade quando direcionamos toda a nossa vida, os nossos atos e pensamentos, totalmente a Ele. Isso mostra uma mútua implicação: a religião, pelo culto a Deus, nos santifica e nos leva a reconhecer a nossa total dependência em relação a Ele e, concomitantemente, expressar uma profunda gratidão e desejo de se unir ao Divino por intermédio de alguns atos. A santidade, por sua vez, nos leva a direcionar todos os meus atos a Deus e a ficar disposto a cultuá-lo cada vez mais.

Vemos, desta forma, que para São Tomás de Aquino, a partir da luz natural da razão, podemos compreender que a religião é algo necessário na vida humana, uma disposição natural; que é uma virtude especial, cujo centro é Deus e não o homem; que tem como finalidade primordial levar o homem a se relacionar com Deus, adorando-o e amando-o acima de tudo, como sinal de reconhecimento, gratidão, retidão e justiça. Enfim, é a virtude capaz de oferecer consistência e segurança a toda a realidade criada.³²

Referências

Biffi, Inos. La virtù della religione nella Summa Theologiae di San Tommaso D'Aquino. In: *Religion and Religions. A Thomistic Look*.

Chesterton, G. K. *Santo Tomás de Aquino*. Campinas: Ecclesiae, 2015.

31 ST IIaIIae, Q. 81, a. 8, Resp.

32 Biffi, Inos. *La virtù della religione nella Summa Theologiae di San Tommaso D'Aquino*, p.10.

- Gilson, E. *O tomismo, introdução à filosofia de Santo Tomás de Aquino*. São Paulo: Editora WMF, 2024.
- Grabmann, Martin. *Santo Tomás de Aquino: uma introdução à sua personalidade e ao seu pensamento*. Anápolis: Editora Magnificat, 2020.
- Mondim, Batista. *Dicionário Enciclopédico do Pensamento de Santo Tomás de Aquino*. São Paulo: Loyola, 2023.
- Nascimento, Carlos A. Ribeiro do. A religião na Suma de Teologia. In *Projeto História*, n. 37, 2008.
- Savian Filho, Juvenal e Nascimento, Carlos Arthur Ribeiro do. (orgs) *Tomás de Aquino – Chaves de Leitura*. São Paulo: Loyola, 2024.
- Tomás de Aquino. *Suma Teológica*. 9 volumes. São Paulo: Loyola.
- Torrel, Jean-Pierre. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino*. São Paulo: Loyola, 1999.
- Vaz, Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia: Problemas de Fronteira*. São Paulo: Loyola, 1986.
- Weisheipl, James A. *Tomás de Aquino: vida, obras y doctrina*. Pamplona: EUNSA, 1994.



NORMATIVE LOGIC IN THE LATE MIDDLE AGES: AN ANALYSIS OF DEONTIC MODALITIES IN ROGERIUS ROSETUS'S *LECTURA SUPER SENTENTIAS*

Marcus P.R. Boeira¹

“De modalibus non gustabit asinus”

ABSTRACT: This article investigates the emergence of deontic modalities in late medieval logic through an analysis of Rogerius Rosetus's *Lectura super Sententias*. Situating Rosetus within the broader context of fourteenth-century modal logic, the study examines how deontic operators such as obligation, permission, and prohibition were incorporated into scholastic discussions of modality. Particular attention is given to the distinction between *de re* and *de dicto* modal propositions, the analogical relationship between alethic and deontic modalities, and the theological questions that motivated these developments. By comparing Rosetus's approach with those of thinkers such as Peter Abelard, William of Ockham, Robert Holcot, and Gregory of Rimini, the article argues that late medieval logicians developed sophisticated logical tools for analyzing normative discourse, anticipating important themes of modern deontic logic.

Keywords: Deontic Logic; Rogerius Rosetus; Medieval Logic; Modal Logic; Scholasticism.

¹ Adjunct Professor, Law School, Federal University of Rio Grande do Sul (Brazil). Professor at COR Academy.

Introduction

The fourteenth century represents a period of profound transformation, not only for the advancement of the sciences and the arts, but also for the institutional consolidation of universities as centres for the production of thought and cultural change in the West. Several fields of knowledge underwent major changes. Logic, certainly, was an area extraordinarily affected, both by the way nominalists constructed new and more sophisticated linguistic systems and by the manner in which the reception of Aristotle in scholasticism coexisted with the so-called logic of the properties of terms.

The logicians of the fourteenth century, especially those active in English universities, debated a wide variety of issues whose repercussions echoed through subsequent generations. Many topics that today are commonly discussed within symbolic logic were already under consideration in the Anglo-Saxon schools of the late Middle Ages. After the arrival in the Latin West of the *Corpus Aristotelicum*, specifically the books of the *Analytics*, the *Topics*, and the *Sophistical Refutations*, logicians began to investigate with greater precision the major semantic problems inherent in the properties of terms and in the doctrine of propositions. The entire study of syllogism and categories, already prominent in the works of Porphyry and Boethius, now received a considerable analytical refinement. Among the major contributions that the *Corpus Organon* brought to the habitual manner of dealing with the liberal art of logic during this period, one of the most important was certainly the classification of themes and disciplines within the curricular *index*. After the contributions of the *logica antiquorum*, the so-called *logica modernorum*, also known as the logic of the *proprietas terminorum*, transformed both the treatment of logic and the course of debates concerning the study of terms. The rigorous semantic analysis of terms through a rereading of Aristotelian logic, now made more accessible, resulted in an authentic doctrine of method, developed and refined amid the disputes taking place within the University of Ox-

ford. Logicians proceeded from Latin grammar—the scientific language of the age—in order to extract from its models, analytical structures, and semantic considerations under the vigilance of rigor and attention to the issues previously confronted by the Arab philosophers, the earlier interpreters of Aristotle’s works.

The logic of this period introduced new topics of discussion into the Faculties of Arts, themes that had previously been uncommon and that became central problems within the discipline. Indeed, the scholastics proposed a new way of dealing with formal logic, focusing on the semantic and syntactic issues surrounding the signs and meanings of terms within the semiotic spectrum of Latin. Just as contemporary logicians study the discipline through the distinction between constants and variables, medieval thinkers also proceeded implicitly from this duality. Constants corresponded to matters relating to what, in the formation of statements, always remained unchanged, functioning as logical rules; that is, terms appearing in any proposition while performing a role that, in itself, contained no meaning, yet carried out a fundamental task, especially in the formation of hypothetical propositions. This is the case with syncategorematic terms. Moreover, the properties of terms, semantic antinomies (*insolubilia*), consequences, the rules of syllogism, and the conditions for argumentative validity, as well as the *sophismata*, occupied a prominent place among the current topics of discussion. Yet, if there was one issue that particularly occupied the attention of late medieval logicians, it was the theory of supposition, a watershed theme fundamental for the use of terms in propositions.

One of the most pressing themes of the period was the problem of enunciation, which appeared on the horizon of logic both as an art and as a *scientia specialis*. The formation of the proposition, its determination in relation to *vox*, *significatio* (a property of isolated terms), and *suppositio* (a property of terms within propositions), demanded a certain analytical distinction in which three models were established: (i) *modus essendi*, (ii) *modus intelligendi*, and (iii) *modus significandi*. *Modus essendi* corresponds to ontological planes taken as objects of predication. *Modus intelligendi* concerns the planes

of thought, that is, the levels of intelligibility of beings of first and second intention. Finally, *modus significandi* corresponds to the way in which the composition and division of terms in propositions—categorematic and syncategorematic—result in a proposition endowed with a truth value.

The determination of the mode of signifying realities led to the investigation of the term, its properties, and the conditions for its use in propositions. Fourteenth-century terministic logic may be viewed as a great effort to penetrate spoken language—Latin—and project itself into another field of analysis in which syntactic functions conditioned and stimulated the development of semantic study. The works *Introductiones in Logicam* and *Summulae Logicales*, by William of Sherwood (1279) and Peter of Spain (1205–1277), respectively, were fundamental for the development of the *logica modernorum* and served as guiding manuals for later deepening into the canonical themes of the logic of the period. Indeed, late medieval logic should be understood as a point of convergence between Aristotelian logic—concerning categories, the *Peri Hermeneias* (*logica nova*), and the doctrine of the properties of terms, which here corresponds to the effort toward semantic investigation grounded on the basic postulates of Aristotle's *Analytics*, *Topics*, and *Sophistical Refutations*.

The great aspiration of the *logica modernorum* was centred on presenting itself as a *loquendi vel disserendi ratio*, simultaneously intended to deal both with the themes proper to the *ars disserendi* and with the *logica docens*, understood as that which makes logic not merely an art but also a *scientia specialis*.

Modal logic was always a frontier discipline. Since the twelfth century, the modal syllogism had emerged bringing with it numerous difficulties for the logicians in Oxford and Paris, even though the basic text of study—the point of departure, so to speak—was the *Organon*, not only the *Peri Hermeneias* and the *Analytics*, but also, and in a singularly strong manner, the *De Sophisticis Elenchis*².

2 It is worth noting the effort of certain logicians of the period, such as Adam of Balsham, to

As early as Abelard and Sherwood, the theme of the nature and meaning of modal propositions occupied a prominent place, not only because of the formation of propositions, but also because of the way propositional content was taken as the judicative factor for determining truth value. From the time of Pierre d'Ailly (1350–1420), the notions of truth and falsity had been treated in relation to mental propositions—mental names and verbs: *conceptus naturaliter significans aliquid vel aliqua*—and to the propositional contents that formed the *complexe significabilia*³. Paul of Venice, in *Logica Magna* I, 10, when dealing with the meaning of propositions, addresses the *complexe significabilia* and states that complex signification corresponds to the integral and complex meaning of a proposition taken as a whole, irreducible to its properties and terms⁴. Within this framework, how should the meaning of a modal proposition be understood?

An overview of modal logic in the fourteenth century

It is well known that fourteenth-century logicians received both Aristotle's predicate logic and the propositional logic of the Stoics, considerably expanding them. Firstly, they perfected the Stagirite's logic of predicates through the logic of the properties of terms, especially by the distinctive attention that Peter of Spain and later logicians in Oxford and Paris devoted to the theory of *suppositio*, within which the notions of quantification

confront the numerous challenges of modal logic in this era, particularly with a view toward mastering the *ars sermocinalis* in order to avoid the errors produced by sophisms. Balsham published his *Ars Disserendi* in 1132. KNEALE, Willian and Martha. *The development of logic*. Oxford: Clarendon, 2013, Chapter IV, 3. 211.

3 Peter d'Ailly. *Conceptus et insolubilia magistri Petri de Ahyaco*. National Central Library of Rome, 1515, available at https://archive.org/details/bub_gb_iN45NCeMr7gC.

4 Paul of Venice. *Logica Magna* (Classical and Medieval Logic Texts). Oxford Press, 1990.

and reference were developed. Secondly, they addressed numerous problems of paralogsms (*insolubilia*), in which semantic antinomies and *sophismata* led to the formation of false arguments lacking logical validity. Finally, they refined the study of the nature and meaning of propositions, a topic in which the *consequentiae* emerged and received a more sophisticated investigative apparatus than that available in the classical world. These contributions were situated within two programs of logical study: (i) the *logica magna*, or major logic, also called Dialectic, whose literary genre consisted in commentaries on Aristotle's works, particularly the books of the Organon concerning the *Categories*, *Peri Hermeneias*, *the Topics*, and the *Sophistical Refutations*; and (ii) the *logica parva*, or minor logic, or simply formal logic, devoted to the study of method, science, and demonstration, as well as first principles and the truth conditions of propositions, themes usually treated in the *Summulae Logicales*, the logical compendia that became widespread in the Middle Ages.

Fourteenth-century logicians treated the syllogism in a peculiar manner and with certain distinctions from the approaches of the Stoics and Aristotle. In the context of modal syllogism, the differences between *de re* and *de dicto* modal sentences, as we shall see, resulted in the fact that the analysis of the logical properties of different statements, the terms constituting them, and the relations among concepts presupposed an exceptional expansion in the treatment of modal propositions. Concepts bearing properties similar to the basic notions of traditional alethic modalities thus came to receive increasingly rigorous treatment within the logic of the period.

Compared with classical modal logic, medieval logic introduced four major innovations:

- I. Differences in the analysis of modal premises without any uniform interpretation that would render them consistent within the Aristotelian form, which was considered insufficient. Medieval modal logic became fragmented and diversified into broader and more sophisticated analytical styles and methods, enriching the investigative scope regarding the underlying semantics and ontology;

- II. Late medieval modal logic was accompanied by a semantics akin to modern possible worlds, especially owing to the importance of the synchronic conception elaborated by John Duns Scotus;
- III. The logic of pure modal terms implied models of relations and behaviors among concepts, particularly regarding the basis of the rules pertaining to *de dicto* modal sentences;
- IV. Analogical equivalence between alethic modes and other modalities⁵.

One of the great challenges faced by medieval logicians was the effort, within modal logic, to add various modes analogically equivalent to the traditional alethic modalities of possibility, necessity, and contingency, such as *dubium*, *scitum*, *opinatum*, *apparens*, *volitum*, and *dilectum*⁶. How could *de dicto* modal sentences be composed using these equivalent modes? Would it be possible to establish analogical equivalences between necessity, possibility, and contingency, for example, with modal expressions such as *obligatum*, *licitum*, and *illicitum*?

According to Simo Knuuttila and Olli Hallamaa, medieval thinkers developed a modal treatment for deontic operators. In the fourteenth century, normative operators began to be employed within theology as extensions of modal operators, particularly in addressing difficult questions such as the effects of volitional acts, the power of God, and the application of divine law⁷. Although he was not the first to do so, since Peter Abelard⁸ and others had preceded him in this undertaking, Rogerius Rosetus,

5 KNUUTTILA, Simo. *Modalities in Medieval Philosophy*. 1^a ed. London: Routledge, 1993, p. 182.

6 KNEALE, Willian and Martha. *The development of logic*, Op.cit., p. 211 e ss.

7 KNUUTTILA, Simo and HALLAMAA, Olli. *Roger Roseth and medieval deontic logic*, in *Logique & Analyse* 149 (1995), 75-87.

8 In his *Ethics*, Abelard takes nature as the point of departure for the analysis of modal questions. Thus, necessity, possibility, and impossibility correspond respectively to natural demand (what nature requires), natural permission (what nature allows), and natural prohibition (what nature forbids). ABELARD, P. *Ethics*, Edited with an introduction English translation, and notes by

one of the most prominent logicians of the period, carried out the task of confronting several theological problems of his time by employing the method of analogical equivalence between alethic and deontic modes. In this context, theological inquiries were commonly conducted through syntactic and semantic tools developed within the *logica modernorum*.

An important distinction appearing in Shyreswood, which would occupy a prominent place in subsequent centuries, is the distinction between modal propositions that (i) add modes to the statement, such as possibility, necessity, contingency, or impossibility (called propositions “of mode”), and (ii) propositions that qualify the statement modally by attributing characteristics directed toward the subject and which, through the addition of a primitive quantifier such as “all,” “some,” or “none” (*omnis, quidam, nullus*), may apply to however many subjects appear. Kneale tells us that “propositions which qualify modally (that is, in a qualified manner) do so by adding characteristics to subjects other than *dicta*, which means that terms such as necessarily, possibly, or impossibly accompany the quantifiers and are not restricted to the singularity of the subject inserted in the sentence of the first type, which in some cases would be better classified as *secundum rem*. It is surprising that in his *Summulae*, Shyreswood did not advance much further in the analysis of modal propositions, something that would occur among subsequent authors⁹.

The application of syncategorematic terms such as the aforementioned quantifiers, together with the already known connectives and terms indicating motion—*incipit* and *desinit*, beginning and end—was common in the treatment of categorical statements, mnemonic verses, and varied models of sentence formation.

After Shyreswood, Peter of Spain’s *Summulae Logicales* achieved even greater popularity in universities. Didactic in style and highly current within

D. E. LUSCOMBE, Oxford University Press, 2002 p. 1 e ss.

9 KNEALE, William and Martha. *The development of logic*. Op.cit., p. 217.

the context of the *logica modernorum*, the twelve treatises therein present the logic of the properties of terms clearly and precisely. Peter tells us that a mode “*is a determination adjacent to a thing, and it may be expressed through an adjective.*” Generally recognized, the adjective may qualify either the noun or the verb. The latter case is called an adverb, which is employed when the verb is qualified. Some adverbs determine the verb by reason of composition: necessarily, contingently, possibly, impossibly, truly, and falsely. There are other ways of determining the verb, such as temporal adverbs, or adverbs expressing mode, such as exhortation or command. Peter does not mention any deontic operator here, but he already prepares the ground for what would emerge a century later by inserting among the modes determining verbs what he calls the “*adverb by reason of mode*”¹⁰.

When dealing with modes pertaining to what he calls composition, such as necessarily or possibly, he clarifies that the addition of such a mode to the sentence implies rendering the composition necessary. Thus, if we say that A necessarily paid B, then the act of paying was realized in this relation between A and B. If, on the other hand, I say that A argues eloquently or virtuously, this means that A’s arguing is eloquent or virtuous, so that here what is determined is the thing of the verb, in contrast to what determines the composition. This is extremely important in this context because only the insertion of the mode in the determination of composition renders a proposition modal: “*only the mode that determines the composition makes the proposition modal*”¹¹.

Modes may be taken adverbially, as in necessarily or possibly, and nominally, as in necessary or possible. Although Peter restricts the *simpliciter* form of modal propositions to the six adverbial expressions—necessarily, possibly, contingently, impossibly, truly, and falsely—he does not exclude

10 HISPANO, Pedro. *Summulae Logicales*. 1^a ed. Mexico: Universidad Autonoma de Mexico, 1986, p. 14 e ss.

11 Op.cit., p. 14 e ss.

from what he calls “*adverbs by reason of mode*” any other adjectives that may qualify the verb, such as obligatorily or prohibitively.

Now, if in modal propositions the verb is subjected to the reason of the end and the adverb is predicable, unlike propositions *de inesse*, then the opposition among the four adverbial modes, excepting truly and falsely, which are also applicable in categorical propositions, will appear in a table of oppositions. According to the established analogy, the modes will occur similarly or dissimilarly according to affirmation or negation. Similarity occurs when the mode is affirmed in both propositions or denied in both, and likewise for dissimilarity.

How, then, did the modes traverse the interval between the thirteenth and fourteenth centuries?

Knowledge is an analogical operation in which the intellect possesses the object either perfectly or imperfectly. When we attend to the modality of what is thinkable, the necessary mode explicates the highest degree of perfection, since according to the principle of non-contradiction, proper to the analysis of modality within the cognitive sphere, certain meanings concerning Being may be affirmed more perfectly, thereby determining a greater degree of truth in relation to the object. Modalities determine and specify the being present in judgment, since they affirm a corresponding predicative mode.

In *De Modalibus*, uncertain authorship but attributed to Thomas Aquinas, a distinction is established between *de re* modal propositions and *de dicto* modal propositions. *De re* modalities correspond to propositions in which the modal sign has an internal character, when the mode is inserted into the dictum, as in “Plato possibly walks.” By contrast, *de dicto* modal propositions correspond to second-order statements in which something is universalized according to the way the intellect possesses the object, namely when the *dictum* is taken as subject and the mode treated as predicate, as in “That Plato walks is possible.” These are two kinds of modality according to distinct modes.

Whereas *de dicto* modality always results in a singular proposition, since it possesses a *dictum* as subject, *de re* modality may be either singular or universal, depending on the quantity sign—that is, the quantificational extension—pertaining to each case. In *de re* modality, the mode expresses an adverb inserted within the sentence, performing a predicative function aimed at modalizing the action expressed by the verb, so that “Plato possibly walks” could be viewed as a sentence in which the mode renders the action possible.

Thus, when the subject is accompanied by a universal quantifier such as “all,” the mode appears as an adverb pertaining not merely to one individual but to every individual belonging to the corresponding genus. Accordingly, the nominal essence of the attributive subject—whether an individual, a species, or a genus, following Porphyry’s tree concerning the Predicables—determines whether possibility or necessity corresponds to an individual (a proposition formed by a singular subject) or to a species or genus (a universal proposition). In the latter case, the nominal essence designates in the statement a mode proper to a specific nature or genus, as in “a human being necessarily dies” or “a bird possibly flies.”

Therefore, *de re* modal sentences either designate true things, to the extent that the matter referred to by the terms of the sentence designates real things, or possible things, insofar as the matter referred to by the composition of terms indicates only things that may occur. In *de dicto* modal sentences, by contrast, the mode is placed as the subject of the sentence, so that the action or relation conveyed by the verb has as its subject not the name of an agent but the mode itself. Thus, phrases such as “it is possible that A runs in the park” or “it is obligatory to pay income tax” emerge as *de dicto* modal sentences in which the action or relation is modalized because the verb followed by a mode is inserted at the beginning of the utterance. The modalities express adverbs and determine and specify the truth conditions of the verb “to be” within the judgment of a simple categorical proposition, given that they complement the verb of the

sentence and thereby gradually determine the degree of correspondence between subject and predicate united by the verbal copula¹².

The discussion concerning *de re* and *de dicto* modalities posed numerous challenges for medieval logicians, who debated important issues in this regard, such as divine knowledge of future contingents, the consignification of time by verbs—a thesis denied by nominalists—and other points. One of the central issues, which would provoke reactions within the primitive deontic logic of the period, concerns divine power and foreknowledge of future contingents. In other words: can a divine determination be revoked or altered? Under what conditions? To what extent do statements expressing such determinations correspond analogically to human action or to certain relations among human beings? Is a deontic statement—that is, a *de dicto* modal sentence in which a deontic modal appears at the beginning of the utterance—capable of truth?

In *de dicto* modal sentences dealing with deontic operators there is considerable correspondence with standard alethic operators, especially necessity and possibility, although deontic operators as such, modal in their own way, require the configuration of a human act according to ideal, utopian, and maximally conceived conditions. This is a variation very characteristic of fourteenth-century modal logic, in which the properties adjacent to modal notions underwent new forms of understanding that exceeded the thematic boundaries of the classical definitions inherited from Aristotle.

The question concerning the contingency or necessity of a divine normative determination requires, for adequate analysis, attention to whether a statement may undergo changes in its truth value.

Thomas Aquinas tells us in the *Summa contra Gentiles* that “*the contingency of things does not remove certainty and truth from divine knowledge.*”

12 Op.cit., p. 14 e ss.

This is because “*the things known by God are not prior to divine knowledge, as occurs in human knowledge, but posterior.*”¹³

The question concerning the truth value of statements does not require an analysis of the subject who understands and knows contingent facts and situations, whether present or hypothetically future ones. God therefore possesses ever-present, actual, and absolute knowledge of all future contingents. However, the issue of whether the statement has a true or false value depends upon whether it expresses something possessing value in time. Even in divine knowledge, this is the perspective with which one must deal.

Let us consider what Thomas says in continuation of the argument:

“When we say that God knows or knew some future thing, we add an intermediate element between divine knowledge and the known thing, namely the time in which the utterance occurs, in relation to which what is said to be known by God is future; but it is not future relative to divine knowledge itself, before which all things are present, since the things God knows are not prior to divine knowledge, as occurs in human knowledge, but posterior, for it exists in an eternal instant [present time].”¹⁴

Thus, the determination of truth value is conditioned by the time in which the statement expresses what it expresses, singularly, regarding the way an action or relation is posited in the proposition.

If in Aristotle’s work we encounter a statistical-frequentist conception of modality, as Hintikka emphasized, then in the fourteenth century the ampliative and synchronic notions of modality—especially after the popularization of the Scotist conception—transformed modal logic

13 AQUINO, Tomas de. *Suma Contra los Gentiles, Lib. I, cap. LXVII*. 1ª ed. Mexico: editorial Porrúa, 2004, p. 92 e ss.

14 Op.cit., p. 94.

into a broader field, vast enough to deal not only with alternative semantic worlds, akin to the primitive conception of possible worlds beginning to emerge, but also with issues concerning human reasoning and human acts in general.

Regarding the behavior of finite beings, whether through natural determinations or conformity to intellectual and volitional powers, particularly in the human case, began to orient investigations which, originating from modal logic, reached an expanded horizon of objects. The motion of soul and body, from the standpoint of modalities, required more rigorous investigation into epistemic and deontic modalities, the *scire* and the *obligatum*. Knuuttila informs us of the famous list attributed to Duns Scotus concerning terms that could be understood within the proper method of alethic modal logic, in which words such as *scitum*, *creditum*, and others could be treated through the logical analysis of modal operators.

Because some fourteenth-century logicians treated syllogism differently from Aristotle and his commentators in preceding centuries, the rules of inference typical of modal logic received new treatments, particularly within the scope of sentences in their two principal groups: *de re* and *de dicto* modal sentences.

Thus, one may ask: when we use deontic expressions such as obligatory or forbidden, especially in dealing with propositional contents difficult to evaluate, such as divine power and will, do we employ them in *de re* or *de dicto* modal sentences?

Just as in the sphere of epistemic belief there exists a variation in which objects are arranged along scales of assent, within an intensional logic capable of measuring the stature of the degree of knowledge obtained and expressed through a proposition—for example, the assent to a believed truth corresponding to an object expressed (*dictum*) by a proposition—the fourteenth century, largely owing to the space gained by voluntarism within theology, witnessed the positioning of the *voluntas* within intensional logic. This had repercussions not only in epistemic logic, in which free assent emerged as one of the epistemic statuses at stake,

but also in deontic logic, a logic extending the free assent of the free will into the domain of determinations and norms.

***De re* and *de dicto* modal sentences**

How are normative modes to be expressed in propositions? Could a mere theory of truth be postulated to deal with norms? What sort of truth value might deontic operators claim within fourteenth-century modal logic?

Furthermore, would a deontic sentence employing *de re* modality to express deontic states of affairs be valid? Could a proposition be true if, despite using a modality grounded in nominal essence — whether particular or universal — it expressed an obligation or a prohibition directed toward someone, a species, or a genus?

In the epistemic sphere, a simple *de re* substitution in which the verb *scire* were substitutive of valid knowledge concerning a state of affairs *x* would not yield a satisfactory result, since the substitution of a variable in this field according to *salva veritate* would imply an invalid inference, such as: in situation *x*, A knows that B is flying, and A knows that B is a bird *z*; therefore A knows that bird *z* is flying. The same difficulty could be inferred in deontically utopian situations when employing, *ad exemplum*, a modal inference according to which *x* is obligatory, A ought to realize *x* in B, and if B is realized, *x* is true. Or would *x* remain true as a utopically consistent situation even if B were never realized?

It seems that the proper use for sentences of this sort would require the *de dicto* mode, since the propositional content required in order for the proposition to possess truth value is not tied to the existential condition of a singular individual, nor even to a determined species or genus, but rather to the proposition as such.

According to Knuuttila, deontic concepts had already been treated within the interior precincts of modal logic since the twelfth century.

The idea that nature requires, forbids, or permits was already present in Peter Abelard, such that this plane of determinations, so common in classical ethics and physics, also belonged to the domain of the *ars sermocinales*, directed toward the refinement of the way such rules were expressed and articulated¹⁵.

Second-order deductions such as prohibitions understood as obligations not to act, or equivalent deontic concepts of the form: $\neg O \neg q \equiv Pq$ where, if q is not obligatory, then q is permitted, or inferences of the form: if $p \rightarrow q$ and p is obligatory, then q must also be obligatory—what today belongs to the set of axioms and rules of standard deontic logic—were in the past arguments employed by authors such as Abelard himself and even William of Ockham, especially in dealing with modal consequences subsisting not only within ethics and natural philosophy, but also within theology. Questions concerning the deontic consequences of divine determinations populated the world of the *quaestiones quodlibetales* and disputed questions of the period, not only within the religious orders but also in the academic environments of Oxford and Paris.

Analogical equivalences among deontic operators such as:

$$\begin{aligned} Op &\equiv F \neg p \\ O \neg p &\equiv Fp \\ \neg Op &\equiv P \neg p \\ Fp &\equiv O \neg p \\ \neg Fp &\equiv Pp \\ F \neg p &\equiv Op \end{aligned}$$

were common among the Oxford logicians, especially when confronting semantic antinomies (*insolubilia*), semantic expansions, and reductions, as well as the indelible problems corresponding to the *significatio et suppositio*

15 KNUUTTILA, Simo. *Modalities in Medieval Philosophy*. Op.cit., p. 182.

of terms. In these equivalences we witness borderline deontic states within semantically consistent worlds.

But when dealing with equivalences of permission, such as: $Op \equiv Pp$ something common in the contemporary deontic logic of G. H. von Wright¹⁶ and Georges Kalinowski¹⁷, how did fourteenth-century theologians confront such difficulties?

How could one deal, within the classical modal logic of the period, with deontic inferences such as:

$$O(p \rightarrow q) \rightarrow Op \wedge Oq$$

or ampliative inferences such as:

$$O(p \rightarrow q) \rightarrow P(p \rightarrow q)$$

so that everything obligatory can also be permitted? Or rather: must it be permitted for the agent to carry out the determination contained in the obligation for it to be realized?

Situations of this sort were not yet common, since deontic logic remained anchored in the basic structure of the division of the sciences inherited from the School of Toledo¹⁸. Consequently, the variation and extension of propositions still encompassed a relatively restricted horizon of hypotheses and situations which, *pari passu*, were situated predominantly among theological themes and challenges pertaining to prescience, divine power and will, as well as divine knowledge of future contingents.

16 WRIGHT, George H. von. *Norm and Action*. ^a ed. London: Routledge, 1963, 232 pgs.

17 KALINOWSKI, Georges. *Introduction à la logique juridique : éléments de sémiotique juridique, logique des normes et logique juridique*. Paris: Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1965.

18 Regarding the division of demonstrative sciences in the School of Toledo and the Arabic reception in the Latin West, see: JIMÉNEZ TORRES, Óscar. *Elementos de las ciencias demostrativas en Aristóteles*. 1^a ed. Pamplona: EUNSA, 2006, 570 pgs. And FIDORA, Alexander. *Domingo Gundisalvo y la teoría de la ciencia arábigo-aristotélica*. 1^a ed. Pamplona: EUNSA, 2009, 274 pgs.

Primitive deontic logic belongs to the family of applied modal logics, which implies that within the semantic dilemmas of modal operators, the squares of opposition among these operators, and the postulation of modal syllogism, many modes are treated according to analogical equivalence, such as the necessary and the obligatory, the possible and the permitted, the impossible and the forbidden, the facultative and the contingent. Do the validity conditions of inferential rules applied to modal sentences extend, by enlargement and extension, to the same conditions of validation when we deal with normative operators?

For example, when

$$L(p \rightarrow q) \equiv Lp \wedge Lq$$

may we infer, within deontic sentences:

$$O(p \rightarrow q) \equiv Op \wedge Oq$$

And further: is a derivative permission from an obligation—for example,

$$Op \rightarrow Pp$$

—also assumed within the implication:

$$L(p \rightarrow q) \equiv Pp \wedge Pq?$$

Among medieval thinkers, Robert Holcot (1290–1349), a prominent member of the Oxford logicians, in *Quodlibet* I, q. 8, as well as in certain questions from *Quodlibet* III¹⁹, assumes the viability of introducing de-

19 HOLCOT, Robert. *Quodlibet* III, q. 1 in *Seeing the future clearly, Questions on Future Contingents* by Robert Holcot, Edited by Paul a. Streveler and Katherine h. Tachau. 1^a ed. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1995, p. 73 e ss. HOLCOT, Robert. *Quaestiones Quolibetales* I, q. 8, in *Quodlibeta*. London: British Library, Royal 10, C, VI. Ver também: Moody EA, A quodlibetales question of Robert Holcot, O.P. On the problem of the objects of knowledge and of belief, in Holcot Robert, *Quaestiones quodlibetales*, *Speculum*, 1964, 39:53–74. Sobre os *Quodlibetales* de Robert Holcot, ver também *Archivum fratrum praedicatorum* 26, 1956, 7-28

ontic operators into the internal sphere of conditional modality, though not exhaustively as Rogerius Rosetus would later do. Even Gregory of Rimini (1300–1358), who also argues in his Commentary on the Sentences (*Sententiarum* II, d. 38–41) that the introduction of a deontic consequent within a modal implication is valid, regards the insertion of an obligatory or prohibitive mode as capable of truth within a *de dicto* modal sentence²⁰.

The validity of deontic consequence appears in both thinkers, demonstrating that primitive deontic logic had already begun to establish itself not only in Oxford but also elsewhere in Europe. Rimini goes even further than Holcot by specifying the diachronic temporal character of the truth value of the conditional sentence. As Knuuttila states:

“Rimini seems to accept $[L(p \rightarrow q) \equiv Op \rightarrow Oq]$ for simple inferences and thinks that the consequence in alleged counterexamples is a consequence ‘as of now’ and not simple. In fact he explicitly says only that $[L(p \rightarrow q) \equiv Op \rightarrow Oq]$ does not hold for consequences ‘as of now’, i.e. for the cases when p implies q in the sense that the conjunction $p \ \& \ -q$ is false now, while $M(p \ \& \ -q)$ is true”²¹

A thing true only now and not at other times indicates that the truth condition of the statement depends upon the semantic world within a determinate temporal frame. This is a form of assertion expressing a diachronic conception of modality. The truth of the conditional $p \rightarrow q$

e archivum fratrum praedicatorum 63, 1993, 207–228. Ver ainda Holcot Robert-Quaestiones quodlibetales. Seeing the future clearly: questions on future contingents, ed. Streveler P, Tachau K with Courtenay WJ, Gelber HG. 1995, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto.

20 RIMINI, Gregorio. *Super primum et secundum sententiarum*, Volumes 1–2. 1^a ed. Madison (Wisconsin University): F. Schöningh, 1955, reimpressão- 2012, 620 pgs.

21 KNUUTTILA, Simo. *Modalities in Medieval Philosophy*. Op.cit., p. 183.

and the falsity of a negative consequent are truth values corresponding to the relevant time, even though in alternative times these values may vary.

Thus:

$$T1: [L(p \rightarrow q) \equiv O p \rightarrow O q]$$

But:

$$T2: M(p \rightarrow q) \vee \neg p$$

Hence, the mere formulation requires additional explanation, without which the logical sentence would lack truth value. Necessity requires an unconditional movement, whereas an obligation, even a *de dicto* one, presupposes a relation in which the norm is determined.

What, then, is the place of primitive deontic logic? What is its semantic background? The discussions surrounding *de dicto* modal sentences composed by deontic modes took place within moral theology. The problem of the will and free choice demanded an intensional analysis capable of measuring, across alternative semantic worlds, the truth conditions of statements formed by normative modalities.

A brief analysis of conditional modalities in William of Ockham: is there any space for a logic of norms?

Certain elements exceed the merely axiomatic analysis of deontic operators, such as freedom, the will, and the realization of specific acts within semantically consistent worlds. Alongside the will, freedom likewise occupied a central position in the ethical debates of the period. Authors such as William of Ockham, Duns Scotus, Jean Buridan, and others devoted considerable attention to questions of this nature, resolving difficulties through a precise logical and semantic analysis of the problems involved.

William of Ockham confronts the logic of conditionals and the rules of implication in various parts of his work. The nature of implication in conditional propositions already appear in at least three manuscripts attributed to the author, according to Philotheus Boehner²²: (i) *Summa Logicae* (in *Three Sums of Logic* attributed to William of Ockham, in *Franciscan Studies* XI [1951], 173–193); (ii) *Tractatus medius Logicae Ockham–Elementarium* (Munich Staatsbibliothek manuscript 1060, written in 1348); and (iii) *Tractatus minor logicae Ockham* (a fourteenth-century manuscript preserved in the Convent of Assisi 690). In these three manuscripts, Ockham treats conditional propositions and the rules of consequence by beginning from the classes of hypothetical propositions and then advancing into the domain of material implication. The author carefully analyzes the truth conditions of conditional propositions: *ad veritatem conditionalis exigitur, quod antecedens non possit esse verum sine consequente*.

The attention devoted to the analysis of categorical propositions in these manuscripts is extended elsewhere in Ockham's work to modal propositions. The relations between antecedent and consequent find in truth rules the conditions for assigning truth to categorical sentences. But what of modal propositions? Would modalities constitute the proper truth-*loci* for the treatment of the will and freedom?

Although Ockham does not explicitly treat the topic of ampliation (*ampliationibus*), he does so implicitly. According to Normore, the author postulates three kinds of ampliation, defined according to the internal mode of interaction among predicative objects belonging to the corresponding semantic set: ampliation toward the past, ampliation toward the future, and ampliation toward possibles. The articulation between ampliation toward future events and ampliation toward possibles becomes

22 BOEHNER, Philotheus. *Does Ockham know of material implication*, in *Collected Articles on Ockham*, 2^a ed. New York: Franciscan Institute Publications, 1992, pp. 319–351.

central for conditional modalities, insofar as it concerns future contingents and possible worlds²³.

In Ockham, the question of will and freedom is central to the treatment of conditional modal sentences. The contingency of the effects of free acts demonstrates that the truth conditions of modal statements concerning obligations and prohibitions encounter major logical challenges. The relation between divine power, the determinations of divine and natural law, as well as the free realization of human action and its conformity with divine determinations, are themes fundamental to moral theology.

Do the determinations of divine law confer necessity upon free acts? That is, does the realization of the act correspond to what the rule requires, such that rule and fact converge toward the necessity of obligation? Should moral truths therefore be viewed as necessary truths? Are moral truths necessary? To what extent do divine precepts constitute necessary modal propositions? And deontically speaking, are obligations and prohibitions contained within divine determinations necessary? It is well known that deontic sentences correspond to rules, not to facts.

From the standpoint of free acts, there exists an underlying sphere of indeterminacy that coincides semantically with the alternative actions available to the agent. These multiple alternatives are simultaneous within the same present time, such that a synchronic—and not diachronic—conception coincides with the standpoint of the agent who, before multiple possibilities for action, may or may not realize the determination. Thus, there subsists a distinction between possibilities and determinations, between human action and the realization of a utopian situation concretizing the deontic *dictum*.

23 NORMORE, Calvin. *The Logic of time and Modality in the later middle ages*. Toronto University, 1975, p 6.

For Ockham, an act is virtuous only when it coincides with the commandment of divine law, such that the habit assumed by the agent is not by itself capable of acquiring intrinsic moral quality. Good and evil are not, as such, necessary truths, but correspond to divine will, which approves or reproves an act, thereby rendering it good or evil. The qualification of the act is not limited to its realization but requires consideration of the agent's intention. The acquisition of moral qualification is posterior to the free deliberation of the will which, in pursuing the good proper to human action within a given circumstance, produces an additional character that qualifies the act itself. The addition of moral quality, therefore, depends upon the will and is consequently subordinated to it.

Ockham calls the volitional power freely moved toward opposites the "second freedom of the will." At the same instant t , the agent may both will and not will x ²⁴. At the same instant t in which the will wills x , there exists a variety of instants of nature within which (i) the volitional power remains free toward opposites and (ii) decides in favour of one of them. Upon deciding for one opposite, the will nevertheless retains the capacity not to will x within the same instant t ²⁵. Thus the will potentially wills and does not will within the same instant of nature. A clear modal synchronicity appears here: the agent decides and thereby establishes a new condition. Not even God can make the unrealized potency become realized, since such realization would imply the simultaneous realization of the contradictory of x in the same instant, which is impossible. From the standpoint of divine power, one would otherwise be forced ad absurdum to admit that contradictory propositions such as "God wills something according

24 OCKHAM, William de. *Ordinatio* I, d. 38, q. única, p. 266.

25 OCKHAM, William of. *Ordinatio* I, d. 38, q. , p. 266 e SCOTUS, Duns. *Lectura* I, d. 39, q.1-5, n. 62.

to x” and “God does not will something according to x” are simultaneously true²⁶.

The impossibility of simultaneity between contradictories leads to the following conclusion: in Ockham, only one of the opposites is selected and thereby becomes expressive of a contingent and true event. Since God cannot alter what has already occurred, even though He could have made the past otherwise than it was, if the past occurred in a certain manner, then this—and not its opposite—constitutes the truth condition of a proposition expressing it in the past tense: “this was thus.”

The necessity of the past and the contingency of the present characterize the modal conception of Duns Scotus and likewise constitute central postulates of Ockham’s conception. Unrealized potency corresponds to the contingent character of things before the necessary division among instants of nature. The human agent decides in an equally contingent manner, since every finite being possesses contingency as its defining characteristic: being while capable of not being. There is therefore contingency rather than necessity in moral judgment and practical truth as they imply the determination of divine and moral law *in concreto*. The agent, before synchronic compossibilities, elects one among several equally present alternatives. Moral truths are therefore not “necessary” as such, but contingent.

Nowhere in Ockham’s work do we find a definitive affirmation regarding the self-evidence of morality or of practical principles known independently of experience. He writes:

“It must be conceded that the will, when it causes, causes contingently. Yet this proposition may have two causes of truth. Either because it is possible that in the same instant it be true to say that it does not cause; and this is impossible, because, granted that in some instant it is causative, it is impos-

26 OCKHAM, William of. *Ordinatio* I, d. 38, q. única, p. 266.

sible that in the same instant it be non-causative. Or it is said to cause contingently because it can freely cease the act in another instant, without any variation occurring either to itself or to another, and not by the cessation of another cause, such that it becomes non-causative in another instant and not non-causative in the same instant. In this way the will causes contingently. But a natural cause is not so, since a natural agent always acts together with the cause unless it changes or something new occurs regarding it, or another cause ceases to cause, or by some other mode without which the will itself, solely through its freedom, can cease the act.”²⁷

Potency tends toward opposites, and the will causes one of them. The contingency lies in the fact that the realization of one member of the pair implies the rejection of the other, which could have been realized had the first not been actualized. Thus the will causes contingently. Yet it does so within temporal succession, since the realization of one opposite results in the non-manifestation of the alternative.

How, then, does Ockham’s conception of future contingents articulate itself with the theory of conditional modalities? And what of divine determinations?

In the same passage from *Ordinatio* I, d. 38, Ockham suggests that

“The divine will is determined in such a way that it still remains possible that it never would have been determined. Therefore certain and infallible evidence cannot be had through such a determination, since it simply could never have been. And thus it appears that the determination of the divine will, if it existed, would accomplish little.”²⁸

27 *Idem.*

28 OCKHAM, William of. *Ordinatio* I, d. 38, single question, p. 266.

Unlike human beings, God knows future contingents. Aristotle had argued that no one can know the truth or falsity of propositions concerning future contingents. Ockham goes beyond the Aristotelian conception developed in the *De Interpretatione* by considering divine attributes according to Christian revelation. The idea of contingency appears throughout Ockham's *Opera Omnia*, but especially in *Quodlibeta Septem* I, q. 17²⁹, where Ockham asks whether it is necessary to posit freedom of the will to preserve chance and fortune in things. There he distinguishes among several forms of contingency: (i) *ad utrumlibet*, when the contingent corresponds directly to an action undertaken by human will; (ii) chance, when the contingent corresponds to an unexpected consequence arising from natural causes but having human will as a mediated and partial cause; and (iii) fortune, when the consequence results directly from action, though unexpectedly, because the agent intended a different result³⁰.

Are divine determinations necessary or contingent? Are divine precepts always necessary, or may they be instituted otherwise? Even if determined at instant *t*, could they not have been determined at that same instant? It does not follow that if divine will is contingently determined, then secure evidence regarding its content is thereby available. Between contingency and evidence there remains an epistemic and logical distance.

Furthermore, one cannot infallibly assume that the determination of the divine will necessarily extend to human acts which, from the standpoint of the human agent, remain future contingents marked by alternative and compossible instants. The fulfillment of a divine determination depends not solely upon divine absolute power, but also upon whether created will follows the determination necessarily or contingently.

29 WILLIAM OF OCKHAM, *Quodlibeta Septem*, ed. Joseph C. Wey, C.S.B. (Guillelmi de Ockham Opera theologica, 9.) St. Bonaventure.: University, Franciscan Institute, 1980.

30 OCKHAM, W. *Quodlibet* I, q. 17.

How, then, should one deduce the relation between the determinations of the *lex statuta Dei* and their contingent effects in human acts?

Normative determination requires deontic qualification. Obligation, prohibition, and permission are not, as deontic modalities, necessary truths, nor are they *de re*. Rather, they derive from divine and moral/natural law and depend upon the agent and the circumstances. The semantic worlds obtained from *de dicto* deontic sentences are utopian referential domains, semantically consistent worlds projected from rules. Norms are therefore taken as ideal and utopian horizons of complete effectiveness.

Even God may alter certain principles and precepts. As Osborne notes:

“Ockham thinks that God can change many principles that can be known through reason, such as the precepts to love God, avoid adultery, and avoid theft.¹¹⁰ Hating God, committing adultery, and stealing could have been good if God had willed to make these acts good. In one text he qualifies his position by stating that the names would change because the names themselves connote that act’s badness by connoting the act’s bad circumstances. Perhaps he is taking into account Aristotle’s statement that theft and adultery are always bad and that the names themselves indicate the badness.¹¹¹ Ockham explicitly claims that his position on the connotation of such terms rightly interprets the “saints and philosophers.” We have seen that Ockham states that the moral science not known through experience is that taught by the saints and philosophers. Consequently, one part of moral science, namely that acquired through teaching, contains unchangeable truths, such that the terms “adultery” and “theft” connote wrong actions, and changeable truths, such as that the acts of adultery and theft are intrinsically wrong. But these truths are known by many without the aid of revelation. For Ockham, God could have made a world in which the same acts that are now evil would be good and even meritorious”³¹.

31 OSBORNE JR, Thomas M. *Human Action in Thomas Aquinas, John Duns Scotus and William of*

Ockham's assertion that God could modify certain principles according to possible semantic worlds reveals the analytical emphasis he places upon the role played by the free will of the agent in realizing lawful action. The truth conditions of such principles are not sustained by a simple concept-act-object relation, nor by the indemonstrability of the good, as Thomas Aquinas maintains, but by the interplay between divine will and the expression of command itself.

The value of *enuntiabilia praeceptiva* could, therefore, become false depending upon a change introduced by divine decision. Certain truths belonging to moral science could have been false had God altered the preceptive parameters of the normative attributes accompanying them.

Could God modify the precepts? Or alter their effects?

Something can be a future contingent only if free actions exist. Ockham does not deny that, from the standpoint of Christian revelation, God knows all future contingents and that this is true. Yet from the standpoint of philosophy and science, drawing upon Aristotle, propositions expressing future contingent states of affairs cannot presently possess determinate truth value. The challenge lies in reconciling divine immutability, perfection, and foreknowledge with the preservation of human freedom. God knows the future contingent, but the truth of such an enuntiabile does not render the contingent necessary unless it is realized at the determinate temporal instant. The realization depends upon human agency. The decision itself establishes truth—an effective truth occurring *ipso facto*³².

Ockham. Washington: Catholic University of America Press, 2014, p. 98.

32 ARISTÓTELES. *Peri Hermeneias [Sobre La Interpretación]*. 1ª ed. Gredos: Madrid, p. 43 e ss. For a more detailed discussion of this point among the Oxford Calculators: HOLCOT, Robert. *Quodlibet III, q. 1* in *Seeing the future clearly, Questions on Future Contingents* by Robert Holcot, Edited by Paul a. Streveler and Katherine h. Tachau. Op.cit., p. 60. “*Et isto modo loquendi consueverunt homines communiter dicere quod in futuris contingentibus non est veritas determinata, et sic loquitur Aristoteles, I Perihennias, ubi dicit quod in singularibus vero et futuris non est simpliciter veritas vel falsitas, sicut in propositionibus de praeterito et de praesenti, ubi vocat futura 40 propositiones de futuro*”.

Normative statements prescribe actions and abstentions for human agents. By establishing determinations, they condition the future. How then should one handle deontic operators within Ockham's conception of future contingents?

Ockham clarifies that some intrinsically practical principles are known through their terms, whereas others are acquired through experience. Certain principles appear as commands dependent upon divine will, leaving to the human agent the decision to conform action to rule. There is no explicit indication in Ockham concerning a necessary connection between principle and command, or between good and rule. Yet if one attends to the rules themselves—determinations as such within the framework of free agency—further questions emerge. Could the agent, before multiple possibilities of action, also alter the rules or their determined contents? Could an obligation become a prohibition? Could God alter His own commandments? Or does divine sovereignty exclude the *ex post facto* alteration of the rules constituting the *lex statuta*?

When we inquire into the normative nature of the final cause of human acts—that is, whether ends imply duties and powers for the agent—we presuppose a distinction between what is categorically determinative for the agent before a rule and what remains merely hypothetical, depending upon some additional condition qualifying the determination of action.

Unconditional determinations, marked by rules ordering toward an end without qualification, postulate deontic modalities attributing a quality to the verb that should be viewed as necessary with respect to the end, though contingent with respect to the agent. Hypothetical determinations, by contrast, depend upon some further condition, rendering the order toward the end contingent and the position of the agent within the utopian world of the end conditional upon some prior act satisfying the conditions for entry into that semantic world³³.

33 Ockham, *Ordinatio* I, d. 1, q. 6 505.5-6.

Conditional determinations³⁴, dependent upon the selection of a conditional means for attaining a given end, logically imply statements containing ampliative terms encompassing within their *significatio* the several normative options underlying these choices. Deliberation requires, within classical propositional logic, the connective of disjunction, such that one option excludes another alternative.

Categorical/unconditional deontic sentence: $Ox\forall(x)\equiv Ox\rightarrow x$

Conditional deontic sentence: $Oz\forall(z)\equiv z(x\vee y)\rightarrow Oz$

Between categorical and conditional deontic sentences there are sharp differences. The former preserve normative stature *ad semper*, without condition for realization, whereas the latter depend upon a variable before being modalized deontically.

Ockham clearly opposes the necessity of moral truths. In his thought, obligations and prohibitions deriving from imperatives for action demand further conditionals subject to the free and volitional decision of the agent, who in choosing a means also chooses what follows from that choice. The object of practical knowledge concerns the rectitude of conduct. Moral action is ordered toward the desired end, and the possibility of adopting a norm as directive principle implies qualifying the ordering of the act according to obligation or prohibition within a specific circumstance³⁵.

For Ockham, the will becomes determined when choice implies a bound consequence, such that the direction of free action necessarily attains the intended result, though this necessity depends entirely upon the will itself. A change in the direction of action would remove the necessary linkage.

In Rep. II, q. 20, Ockham writes:

34 Knuuttila said that "there has been some question of whether the hypothetical imperatives are prescriptions". KNUUTTILA, Simo. *Modalities in Medieval Philosophy*. Op.cit., p. 183.

35 OCKHAM. *Ordinatio* Prol. Q. 11 316.8-25; Sent. III q. 12, 420.3-10.

“No object, neither good nor bad, can be known through sensitive or intellectual cognition unless the appetite following such a power can have an act concerning that same object.”³⁶

Commenting on this passage, Osborne states:

“With respect to the intellectual substance, there is no distinction between intellect and will. The ability to know the good entails an ability to make a decision about it. Ockham writes that “no object, neither good nor bad, can be known by some sensitive or intellectual cognition unless the appetite following such a power can have an act concerning the same object”³⁷.

Thus Ockham understands freedom as the capacity of human action to produce contingent effects. Osborne further explains:

“The word “freedom” denotes either the will itself or “an intellectual nature in connoting that something can be done contingently by it.”¹⁴¹ Ockham again uses the principle of parsimony to argue that freedom is not something that exists apart from the will, which is the same as the intellectual substance. As with previous thinkers, Ockham’s discussion of an act’s causation focuses on the relationship between the will and the act of knowing. But for Ockham, this relationship is between the acts themselves, and not two distinct faculties. Nevertheless, the discussion of the acts is also a discussion of the relationship between the “intellect” and the “will,” if these two terms are correctly understood as denoting the same intellectual substance but as

36 OCKHAM. Rep. 2 q. 20 *Opera Theologica*, 5.440–41: “nullum obiectum, nec bonum nec malum, potest congosci ab aliquo cognitione sensitiva vel intellectiva quin appetitus sequens talem potentiam possit habere actum circa idem obiectum”.

37 OSBORNE JR, Thomas M. *Human Action in Thomas Aquinas, John Duns Scotus and William of Ockham*. Op.Cit., p. 49.

having different connotations that are based on the real distinction between the acts produced”³⁸.

The effects obtained through deliberation concerning the mode of action can therefore be understood, in conditional deontic modalities, only as results necessarily linked to a first-order choice—a free deliberation which, before alternative semantic worlds, contingently decides in favour of a desired objective.

For Ockham, freedom corresponds to the capacity to produce contingent effects. Freedom coincides with the will itself, not with some idealized standard of perfection and virtue, as in Thomas Aquinas or Duns Scotus³⁹. Within the free act, the agent intellectually assents that some action may be realized and that deliberation concerning the chosen mode of action will produce contingent effects⁴⁰. Since Ockham does not radically distinguish between the powers of the soul and the soul itself, nor between intellect and will as separate faculties, every distinction depends necessarily upon the external object and the extent to which it produces effects within the soul of the agent⁴¹.

The intellect is potentially passive, whereas the will is an active efficient cause moving the agent toward the object within a contingent circumstance where equally contingent effects arise. Thus distinctions always require the external domain of (i) objects and (ii) acts. Ockham does not begin from the powers of the soul to confront their terms and operations. Rather, he attends to objects and the contingent effects of human acts. The choice

38 Op.cit., p. 49.

39 SCOTUS, Duns. *Ordinatio I*, d. 10, nn. 30-32 (Vatic. 4.352); e AQUINAS, Thomas. ST I-II q. 49 e ss.

40 OSBORNE JR, Thomas M. *Human Action in Thomas Aquinas, John Duns Scotus and William of Ockham*. Op.Cit., p. 40 e ss.

41 OCKHAM, Ord. 1, d. 10, q. 2 *Opera Theologica*, 3.335–44.

regarding the meaning of action is not guided by external perfection arising from cognition of the end or from an ideal of perfection and sanctity qualifying the act as free. Instead, it depends upon the deliberation achieved by the agent himself, who absorbs the consequences of his decision within his active circumstance. The will determined by choice carries with it the norms accompanying that choice, thereby binding the agent within his own decision.

Deontic modality, for Ockham, is conditional. Volitional deliberation implies, before the object and the pursued model of action, a derivative set of contingent effects capable of affecting the existential sphere of the agent, normatively impelling him toward something or some relation⁴². The will therefore plays an active role. Normativity does not arise from any necessitarianism concerning final causality, as suggested by the Thomistic notion of *beatitudo*, but is grounded in the contingency of choice. A subject's will may conform itself to divine will, but it may also choose an alternative path, and even this occurs through free decision. This does not imply that divine power does not somehow concur in the contingent realization of action. Rather, the human will preserves autonomy with respect to external determination, which participates in the circumstance of the agent only through the agent's own volitional decision⁴³.

As is well known, the doctrine of human acts requires a primary distinction among the elements constituting an act: (i) objects, (ii) circumstances, and (iii) states of affairs. This constitutes an authentic moral science of future contingents, since directly voluntary acts (*per se*) presuppose convergence among these three elements, whereas indirectly voluntary acts (*per accidens*) arise through some additional condition involving contingent rather than necessary relations between causes and effects. The conditions

42 OCKHAM. *Ordinatio* I, d. 1, q. 6 *Opera Theologica*, 1.504–5.

43 OSBORNE JR, Thomas M. *Human Action in Thomas Aquinas, John Duns Scotus and William of Ockham*. *Op.Cit.*, p. 56.

for realizing an act are satisfied when the expected effects are present after practical reasoning converges with the concrete realization of action within praxis. Contingency remains because the act itself, expressed in future tense — for example, A will build a machine next week — indicates a contingent fact that may or may not occur. One cannot know whether the proposition is true or false. The proposition concerns a contingent future event dependent upon the deliberation of a free agent. Medieval thinkers commonly referred to this type of proposition as *ad utrumlibet*.

Thus discussions concerning deontic consequences require clarification of the logical and epistemic status of the will within implications. In a conditional form $x \rightarrow y$, in which w wills x and therefore wills y, what does this “willing” signify logically? Is the transition to “w wills y” in the consequent valid?

The placement of a faculty of the soul within logic introduces difficulties unknown to the thinkers of the *logica antiquorum*, requiring a more extensive analysis than classical alethic modalities alone permit. The amplification of terms, the extensionality of new modal operators, and a developed treatment of implication and syllogism become indispensable.

What is the nature of the will within logic? What are the extensional limits for modal operators when freedom and the future contingency of human acts are considered? May one validly suppose that if w wills the antecedent of a conditional, the consequent will also necessarily be desired through effective will?

According to Hallamaa’s diagnosis, the demand for answers to these questions compelled fourteenth-century logicians to refine the treatment previously offered by Abelard, since in this new conception the way a rational agent would desire a consequent through efficient willing in ideal situations—or reject it in others—emerges as a relevant notion for confronting logical-semantic questions. These exceptionalities also relate to modal implications arising in deontic situations qualified by obligatory and prohibitive modalities.

The theme of will is not confined to the deliberative domain of future contingents. It also plays a decisive role within conditional obligations, particularly because it forces us to confront alternative and simultaneous states of affairs within a single act in the present time. The deontic qualification required for addressing these issues may be regarded as the antechamber to the developments that later led Rogerius Rosetus to apply deontic modalities within modal concepts and theological difficulties concerning the divine will.

We may, therefore, envisage modal extensions and deontic sentences in which (i) the will, (ii) possibility, and (iii) normative determination converge within simultaneous acts and states of affairs, such that willing, the possibility of realizing an action (whether impediments natural or artificial exist), and ideal states of affairs resulting from obligation (O: realization of determination), prohibition (F: normative impediment), or permission (P: facultative action) are all postulated as modal extensions.

WILL	ALETHIC MODALITY	DEONTIC MODE	DEONTIC EXTENSION
Wants x	Can x	Px	$\neg O-x \equiv \neg Fx$
Wants x	Cannot x	Fx	$O-x \equiv \neg Px$
Does not want x	Can x	Px	$\neg O-x \equiv \neg Fx$
Does not want x	Cannot x	Fx	$O-x \equiv \neg Px$

As can be seen, deontic modality follows from a capacity or incapacity, independently of the agent's will. The will performs a logical function only when it can alter the truth-value of the normative determination, as in Ockham's conditional, in which the will that chooses one means while excluding others will have as its consequent a deontic conditional necessarily derived from the antecedent choice. Of the form:

If W willed d in a circumstance y, then z will follow as a consequence, such that

*YWr $d \rightarrow \Box Ywrz$, so that if z is a deontic consequence of type O, then

*Ywr $d \rightarrow \Box YOwrz$

In this case, given that d implies deontic conditionals, we then have some examples:

WILL	ALETHIC MODALITY	DEONTIC MODE	DEONTIC EXTENSION
Wants d	z is contingent	$d \rightarrow Oz$	$d \rightarrow F-z$
Wants g	s is contingent	$g \rightarrow Ps$	$g \rightarrow -Fs$
Does not want t	l is contingent	$l \rightarrow Fv$	$l \rightarrow O-v$

In these conditional examples, we observe certain deontic reactions to the motions of the will and to contingent states of action, such that the choice of a means implies the contingent actualization of an act, which in turn entails deontic consequences.

How will Rogerius Rosetus deal with these notions? Is it possible to speak of normative logic in the fourteenth century?

Could someone, in violation of his own will and conscience, nevertheless, be obliged to act by virtue of some commandment? The Oxonian Calculators dealt with questions involving modal domains in matters of *physica* by employing notions of intensity, with *minimum* and *maximum* degrees, extending this gradation to the fields of *ethica* and *logica*, especially when the problems revolved around volitional acts.

How can a proposition constructed with the expression *voluntas* be susceptible to *conversio* when, within the framework of the classical modal syllogism, we employ the possible or contingent operator? Of the type $\Diamond x \rightarrow \Box y \vee \neg \Box x \rightarrow x \vee \Diamond x \rightarrow \neg \neg \Box x$?

By establishing the *conversio* of the modal operator and the subsequent substitution, may we assume that if *x* is desired, then its consequence will assume the same conditions possessed by conditional consequents in the traditional syllogism?

It seems difficult to justify this conversion without recourse to conditional modality. In fact, deliberation demands a logical solution capable of semantically encompassing the moral dilemma. And the path toward this lies in the insertion of the will into the modal syllogism and implication.

The decision concerning the object implies a consequence. Hence, a consequence results in a sphere of application of the rule relative to divine law. The binding of the normative determination to the conditional hypothesis requires: (i) the prior deliberation of the will concerning the conditional antecedent; (ii) the extension of the modal argument into the deontic field; (iii) the logical conversion of the alethic mode into a deontic mode; (iv) the determination of the deontic operator over the consequent.

To this end, there are three ways of conceiving the deontic sentence within conditional modality: 1) to have the obligation to...; 2) to be obliged to...; 3) it is obligatory that...

In case 1), we have what contemporary deontic logic calls the insular conception, which occurs when the deontic operator is present both in the antecedent and in the consequent, pervading the entire conditional statement. Thus, “to have the obligation to” means that there is a prior norm applying to a given sphere, and that it will subsequently fall to the decision-maker to evaluate whether the situation under examination falls within this sphere of application, so that the hypothesis may then be decided on the basis of the obligation. This is the case of an insular obligation⁴⁴, since the normative determination radiates both to the antecedent and to the consequent.

44 ACHOURRON, Carlos y Bulygin, Eugenio. *Análisis Logico y Derecho*. 1ª ed. Madrid: Centro de

In case 2), by contrast, currently called the bridge conception, the antecedent is qualified by a descriptive statement of a situation in which an agent “is obliged to act or refrain from acting with respect to a given objective,” and only afterward is the application of a possible conditional normative determination ascertained. In this case, the antecedent is factual and the consequent normative. This appears to be the case of conditional modality according to Ockham. The will, antecedent to the determination of the rule, is fundamental so that, after the decision concerning the means, the applicability of the rule may then be examined.

In case 3), the deontic operator is expressed at the beginning of the statement, performing a logical-truth-functional role of describing consistent deontic worlds, in which certain relations among hypothetical agents in ideal normative situations fill the referential field of the normative proposition. If the demands of deontic semantics presuppose that, within deontic worlds, descriptions may express with truth-value the relations required for the truth of a proposition of this kind, then the previously mentioned conceptions will present advantages and disadvantages when we test the dependence or independence of deontic logic vis-à-vis modal logic.

It seems that case 2), by reason of the conditional structure presented, appears to have been the most common among the Oxford logicians of the fourteenth century, since the factual antecedent dependent upon volitional deliberation concerning the means admits substitution by traditional alethic operators, such as possibility, contingency, and necessity, thereby positing a structure of modal argumentation in which alethic modes function as antecedents of deontic consequents. In short, deontic logic here would be an extension of modal logic, which does not necessarily occur in case 1).

estudios constitucionales, 1991, p. 25 e ss.

Was the act prescribed by the rule carried out? To what extent? Does the description expressing the human act restrict itself to what in fact occurred, or does it expand beyond semantic limits?

Rogerus Rosetus and the deontic mode: a normative logic in the fourteenth century?

Rogerus Rosetus was very likely the first Scholastic author to deal with theological problems based on the internal dilemmas of deontic logic, a branch of modal logic concerned with deontic worlds and normative operators. The subject is addressed in the *Lecturae super Sententiis* quaestiones 1 articulus 1. Usque ad v. potest numquam tamen descendet infinita tarditate typis editus est tamquam art. 1 quaest. 1 Determinationum, or simply *Lectura super Sententias*, Commentaries on Peter Lombard's Book of Sentences, dated approximately between 1335–1337. In its complete form, the *Lecturae* are preserved in three manuscripts: (1) Biblioteca Comunale di Assisi, 173 – fols. 1r–61r, the manuscript consulted in this article; (2) Stadsbibliotheek of Bruges, 192, fols. 1r–44v; (3) Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 1108 fols. 45r–52, 96r–102v, also consulted here and only partially available in the Vatican Library digital collection⁴⁵. Questions 3, 4, and 5, edited by Olli Hallamaa, were transcribed and published in a 2005 edition released in Helsinki by Luther Agricola Publishers. This latter edition is likewise consulted for the purposes of the present article.

Around these questions orbit theological discussions concerning divine power, the will, free choice, the normativity of conscience and action, as well as variations within the system of divine laws. Taken as a whole, Rosetus investigates the conditions under which someone could be obliged to something even while consciously opposed to doing it. This requires an examination of the theory of norms and of the way deontic operators

45 Biblioteca Vaticana, R.G.Teol.IV.9052.

are employed in dealing with logically modalized situations. Already in the fourteenth century, questions of natural philosophy (*physica*) were receiving analyses whose argumentative scope included logical and mathematical models employed in the treatment of specific problems. Knuuttila emphasizes that, in the analysis of the first question of the Commentaries, Rosetus confronts the application of the *maximo et minimo* formula not only to natural questions, but also to questions concerning human acts, that is, to the performance of agency. The problem of human acts from a logically conditional standpoint must contain the idea that an act may be qualified by a norm, by a duty; the determination of its deontic status demands an answer concerning the intentionality of the agent⁴⁶.

Thus, a human act would be measured, according to objective logical standards, by the way it is assimilated within the semantic world corresponding to the deontic operators *obligatum*, *licitum*, and *illicitum*. For the sake of convenience, we shall use the variables O, P, and F to designate the operators.

Since God is the sovereign authority to decide, according to His Will, that the determinations of the law established by Him are imperative, Rosetus maintains that, in addition to those already promulgated, He could institute and promulgate new laws or even modify laws previously established. This manner of understanding divine legislative power leads to the problem of the stability of rules. If God can modify the rules, one must ask: under what justification? Given that God is absolute, simple, perfect, and immutable, are all laws promulgated by Him likewise immutable? Or could He revoke them? If He can revoke them with justification, under what conditions?

The entire dilemma concerning the logic of norms within the Commentary on the Sentences revolves around four major problems: first,

46 HALLAMAA, Olli and KNUUTTILA, Simo. *Roger Roseth and Medieval Deontic Logic*, in *Logique & Analyse* 149 (1995), 75-87, acessível em <https://www.jstor.org/stable/44084460>.

discerning what is obligatory, prohibited, and permitted according to divine law; second, determining when the agent may act freely in conformity with divine law; third, establishing when the free will of the human agent is a condition for the selection of the divine precept to be applied; and finally, determining when the human act is a condition not only for selection, but also for the addition of new precepts as further determinations, whether or not modifying the conditions of effectiveness of the corresponding precepts. At bottom, there subsists a deontic sphere between the will of the human agent and the divine will. The ground of free actions is judged according to the divine precepts. Although the agent voluntarily brings about and establishes the state of affairs, it is the subsequent normative qualification that constitutes the motive and rationale for fulfilling or violating the obligation.

Thus, between the rule and the action there exists a conditional space. The rule is brought forth only through the irruption of the human act. Here, there is a conditional relation: the agent acts and, by reason of his action, the rule is applied. Yet the problem remains. Could God modify or even revoke His laws by reason of a new condition?

To address the tension between human will and the absolute divine power expressed through divine laws, Rosetus establishes a complex scheme for validating rules subsequently added within the legal ordering of divine precepts⁴⁷. Knuuttila⁴⁸ explains with considerable clarity the well-known five axiomatic rules that introduce rational requirements for the new norms of the normative system, from which proceed the conditions for the formal and material validity of human acts according to the divine precepts:

47 ROSETUS, Rogerius. *Lectura super sententias*, q. 1, a.1. Manuscrito acessível no link: http://www.internetculturale.it/it/16/search/detail?instance=&case=&id=oai%3Awww.internetculturale.sbn.it/%2FTeca%3A20%3ANT0000%3APG0213_ms.173&q=lectura+super+sententias

48 KNUUTTILA, Simo. *Modalities in Medieval Philosophy*. Op.cit, p. 190.

- I. Every precept by which I am obligated to something permitted which is in my power and which I am allowed to will according to the divine law without any precept is a rational precept according to the divine law.
- II. No such precept is rational according to the divine law, by which I am obligated to something permitted which I cannot will in a permitted way according to the divine law except when I am so obligated.
- III. Not everything which is not against the salvation of the soul can be prescribed according to the divine law (The second ‘not’ is mistakenly missing from the manuscript I have used).
- IV. Not everything which is for the salvation of the soul can be prescribed according to the divine law.
- V. Whatever is permitted in the second way can, by the absolute power of God (*De potentia Dei absoluta*), become something which can be willed in a permitted way⁴⁹.

This list of axioms⁵⁰ appears at the very beginning of the first question of the *Lectura*, already in the first article. Here, Rosetus develops at length a wide range of properties of terms belonging to normative sentences within conditional modalities, especially rules that imply restrictions upon the effective will of a human agent in relation to the determinations of divine precepts, as well as the manner in which the exercise of contingent will may appear as the conditional antecedent for the realization of the precept within an act of agency. For any judgment whatsoever to apply to human acts, it is fundamental that the agent be capable either of acting or of refraining from acting, without which no evaluation concerning the exercise of the will can reach him. It is

49 ROSETUS, Rogerius. *Lectura super sententias*, q. 1, a.1. Manuscrito acessível no link: http://www.internetculturale.it/it/16/search/detail?instance=&case=&id=oai%3Awww.internetculturale.sbn.it%2FTeca%3A20%3ANT0000%3APG0213_ms.173&qt=lectura+super+sententias

50 KNUUTTILA, Simo. *Modalities in Medieval Philosophy*. Op.cit, p. 190.

necessary that the realization of the act subjected to positive or negative evaluation lie within the agent's power of decision.

In the first two rules, we note that an obligatory precept implying an action that is not prohibited and that is not subject to the dominion of some contrary law will be rational according to divine law; likewise, the contrary situation holds, namely, that a precept will not be rational according to divine law when it obliges one toward something that one could not desire without thereby violating the said law. At bottom, both axioms express rules concerning antinomies, akin to solutions for conflicts of norms within a positive legal system. The objective here is to provide consistency to the body of divine precepts, trimming contradictions and eventual incongruities between the will of the agent and the divine will through the employment of deontic modalities capable of extending modal scope into the field of human conduct. An agent cannot behave simultaneously in a manner contrary to and in conformity with the law. The system contains no gaps. Thus, every human behavior may be classified within deontic modes.

Conducts conforming to rules cannot be adequately understood when the norms within the system themselves contain contradictions. Thus, an agent cannot act simultaneously in violation of and in conformity with the normative system, since the norms of the system cannot, on pain of the normative order losing its formal rationality, contain contradictions among themselves⁵¹.

An obligation instituted by a new norm [a precept instituted by God] cannot impose either an obligation to act or an obligation to refrain from acting that contradicts a rational determination already present within the normative system. The commissions or abstentions determined

51 ROSETUS, Rogerius. *Lectura super sententias*, q. 1, a.1. Manuscrito acessível no link: http://www.internetculturale.it/it/16/search/detail?instance=&case=&id=oai%3Awww.internetculturale.sbn.it%2FTeca%3A20%3ANT0000%3APG0213_ms.173&q=lectura+super+sententias

by new precepts must already have been foreseen by prior rules as rationally admissible forms of conduct or omission, ascertainable within the corresponding semantic worlds. The determinations were already indicated by right reason, yet they receive an additional confirmation that renders them express precepts within the system. Rosetus thus anticipates by centuries what the classical theorists of legal positivism and the sources of modern law would later formulate as rules for the resolution of antinomies⁵².

A second point derived from the rules established by Rosetus lies in separating normative content from the will. There are forms of conduct that are permitted, yet it is not licit for the agent to desire them. The prohibition directed toward the will does not accompany the permission inherent in the description of the deontic world semantically designated by the rule. The prescribed action is permitted. Yet it is forbidden to move the volitional power in that direction. Because it cannot be licitly desired, it cannot reside within the normative system, on pain of admitting the possibility that opposites coexist within the system. Following Ockham, Rosetus also absorbs the notion of a will free toward opposites, but without compromising the normative system. The will and its prohibition constitute primary criteria: the impediment of the will entails exclusion from the system, even when the act itself is not prohibited⁵³.

Just as the will emerges as a criterion for the conditionality of prohibition and permission, so too the effective will of the agent — Ockham's potency toward opposites — is a criterion for the realization of obligation. The completeness of the precept requires the participation

52 RAZ, Joseph. *The Concept of a Legal System*. Oxford: Clarendon Press, 1970.

53 ROSETUS, Rogerius. *Lectura super sententias*, q. 1, a.1. Manuscrito acessível no link: http://www.internetculturale.it/it/16/search/detail?instance=&case=&id=oai%3Awww.internetculturale.sbn.it%2FTeca%3A20%3ANT0000%3APG0213_ms.173&qt=lectura+super+sententias

of the will within the conditional modality: willing implies conformity to the rule.

What is desirable is compatible with the intelligible object. For Rose-tus, the motion of the will toward the content of the normative precept establishes an adequation between the human act and the deontically consistent world, between right reason concerning action (*recta ratio agibilium*) and normatively modelled agency. Within the same extensional sequence, axioms (iii) and (iv) maintain that the range of prohibitions extends beyond the precepts positively present in divine law, as well as beyond the determinations (obligations) corresponding to the plan of salvation according to medieval Christian doctrine, as Hallamaa observes⁵⁴. Thus, deontic modes reach semantic worlds and states of affairs alternative to those already designated by established normative statements, encompassing numerous additional acts and abstentions. Certainly, underlying this are the determinations of natural and civil law, indispensable for the qualification of human action. At bottom, the application of the rules of *consequentiae* usual in categorical and modal logic to primitive deontic logic introduces numerous demands for qualification, capable of validating the substitution of variables, as well as substitutions between alethic modal operators and normative operators.

The intermediate space between God's absolute power to modify the conditions of application of the law, or even to revoke certain rules in favour of new ones — as occurred between Mosaic law and Evangelical law in the Christian tradition — presupposes a mediating sphere between the will of God and the participation of the human act in the consummation of the application of divine law. The law is applied

54 HALLAMAA, Olli and KNUUTTILA, Simo. *Roger Roseth and Medieval Deontic Logic*, in *Logique & Analyse* 149 (1995), 75-87, acessível em <https://www.jstor.org/stable/44084460>.

because the agent has provided the cause. Human freedom, manifested in the decision regarding the mode of action, establishes a new situation: namely, that the rule, to be applied, presupposes a condition of applicability. A justification for its application. Divine power here is legislative power: God legislates to determine that certain acts be performed and others prohibited. Yet it is the agent who, by performing a certain act, establishes a new factual condition: namely, that the law applies either to conform the human act or to condemn it.

The agent possesses the relative power to assent or not assent to divine law. Absolute divine power establishes obligations, prohibitions, and permissions. If licitly desired by the agent, normative determinations conform themselves to the act. If not desired, yet nevertheless fulfilled, there is partial assent, though certain rules will still be violated, especially those requiring rectitude and assent of conscience for their fulfillment. This is the case with determinations concerning conduct that challenges right conscience. The theological notions of sin provide examples in which rules of this sort may be violated by the agent solely on grounds of conscience, even though none of the agent's acts outwardly reveal opposition to the letter of the law. This paradigmatic example shows that the power to conform oneself to the rule lies largely within the care of the human agent himself. The notions of natural law and right conscience are predicates of moral theology that seek to provide mediating reasons for the contrast between divine power and human freedom. The agent is therefore also responsible for completing the meaning of obligation — when he performs an obligatory act — and the meaning of prohibition — when he abstains from performing a prohibited act.

In this sense, the human agent may be viewed within two scenarios, each with three distinct specifications of its own. The scenarios correspond to the deontic operators of obligation and prohibition. The three specifications suggest a distinction between “having an obligation”

and “being or standing under an obligation to...,” which encompasses two specific situations: “being obliged to...” and “obligating oneself to...” Thus, we would have three specifications: (i) having an obligation or prohibition...; (ii) being obliged or forbidden to...; (iii) obligating oneself or forbidding oneself to....

The general distinction between “having an obligation” and “being or standing under an obligation to” can only be properly diagnosed through examination of the use of these expressions and their terminological combinations within alternative semantic contexts.

Rosetus did not make this diagnosis explicitly. Nevertheless, his multiple approaches to conditional deontic modalities, especially in the first articles of Question 1 of the *Lectura*, suggest that underlying his investigation there resides a deep, dense, and implicit level of signification concerning deontic expressions related to the *lex statuta Dei*. Thus, “having an obligation” appears as part of a deontic sentence that denotes a distinct field of reference in relation to the expression “being obliged to.” In fact, “having an obligation” leads to a conditional determination. That is, within the conditional antecedent there is a deontic operator that projects its normative effects upon the consequent. In the second case [being obliged to], the antecedent is qualified by a factual description in which someone is obliged to act or refrain from acting through coercion, threat, or an imperative command, but this only appears in the consequent. There is an action or abstention that is described. This action or omission is expressed as such, even though motivated by coercion, threat, or a determination intended to move the addressee. The agent is obliged to obey and thus acts or abstains by virtue of the command. Yet the manifestation of the command appears only in the consequent. The description of the action precedes the normative consequence.

In the first case, in which “having an obligation” corresponds to the combination of the verb “to have” with the expression “obligation,”

there is a general model of normative signification. For this reason, the universality of the deontic condition implies the insertion of the normative operator into the conditional antecedent, since the determination precedes any factual or hypothetical situation in which the addressee-agent may find himself.

Scenario I: Obligation

Let us consider a first scenario in which divine law imposes an Obligation on the agent. The obligation can be expressed in three ways: the agent (i) has the obligation to...; (ii) is obliged to...; (iii) obligates himself to... .

The agent (i) has the obligation to do something when there is a prior norm that obliges him to perform a determinate action, under penalty of suffering consequences. In this first case, the norm precedes the action and, thus, there is no conditional modality opposing the obligation. The rule precedes the agent, constraining him to act in a given x-way.

$$Ox \rightarrow x$$

The agent (ii) will be obliged to perform an action when, due to a circumstance of his behavior, he instantiates a new condition in which he assumes the obligation to perform an act in order to satisfy an extemporaneous requirement. This is the case of someone who, due to a procedural error, is obliged to repair it.

$$x \rightarrow Oy$$

The agent (iii) obligates himself to perform an act when, by his own decision, he places himself within the scope of application of the rule, binding himself to a future act that will satisfy the requirement thus absorbed.

$$(x \rightarrow y) \equiv Ox \equiv Ox \rightarrow Oy$$

In the first case, there is no participation of the agent in the choice regarding the obligation. The deontic mode is imperative and admits no exceptions. The agent is bound by a condition that is independent of his will.

In the second and third cases, the agent participates in the formulation of the obligation. Humans will occupy a space in the determination of the rule. The completion of the obligation presupposes the participation of the human agent, who, by deciding, instantiates a new situation. Examples of these two types are quite common in contexts involving cases of right conscience, natural law, and acts of piety and charity.

Scenario 2: Prohibition

Prohibition can also be expressed in the three modes already seen above: (i) to have a prohibition against...; (ii) to be prohibited from...; (iii) to prohibit oneself from...

In the first case, the agent (i) has a prohibition that prevents him from acting in a given way, determined by a prior rule. If obligation constrains action, prohibition determines inaction. Either because any movement could distort the order, or because transgression could lead the agent to self-destruction.

In cases (ii) and (iii), the agent decides to bring about the prohibition, through an act of decision that instantiates a new situation. The prohibited operator is subsequent. It results in a new condition, a new path, opened by the encounter between divine power and human freedom.

In cases (ii) and (iii), both in obligation and in prohibition, there is a conditional modal relation: insofar as the agent decides to act in an x-way, the normative operator subsequently arises to constrain him to act or to prevent him from acting.

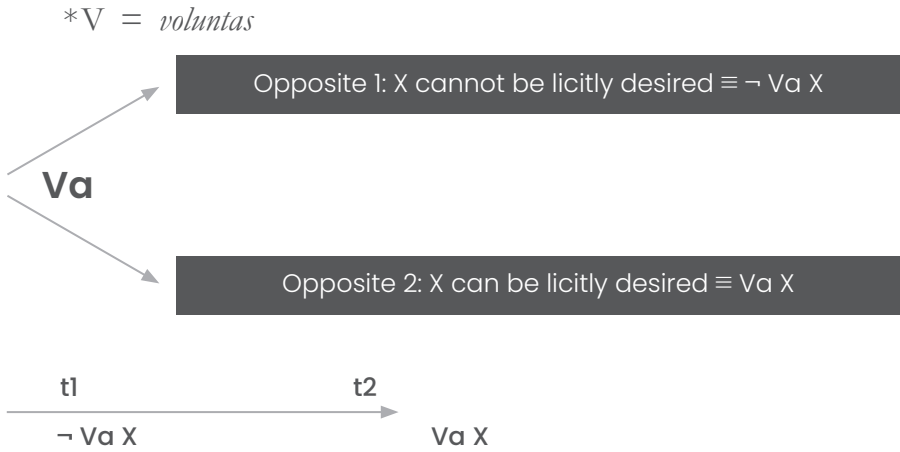
5th axiom of Rogerius Rosetu's normative system

But the central point that concerns us here is the one stated in the fifth axiom: “whatever is permitted in the second way can, by the absolute power of God (*De potentia Dei absoluta*), become something which can be willed in a permitted way.” In this fifth rule, we have a derivation of what was already present in the previous axioms. A conduct or omission that is permitted, but which cannot be licitly desired, becomes licitly desirable through a new divine determination that institutes a new normative situation.

What is meant by this second way? If human beings can, according to their own will, change the direction of their own acts and still remain under the protection of divine law—sometimes because the action is permitted, sometimes because it is obligatory—one may ask: can God's absolute power, given a law He has established, modify its pattern of effectiveness? That is, can a law that establishes an act as lawful, but which could not be licitly desired, be modified by God so that it also becomes licitly desirable? Can God change the licitness of the agent's intention with respect to an act that has always been lawful? Can an action whose will was previously forbidden become permitted by divine law?

In this situation, we are faced with an exceptional case in which the agent wills and decides to pursue something that is lawful, but not lawful for him in his condition. Could God then revoke this prohibition and render the act permitted?

The key to the answer appears clearly in the *Lectura* and goes back to the notion of succession treated by Ockham in the solution of future contingents. To will something differs, in principle, from willing the consequences of something. Thus, in temporal diachrony, the will toward opposites can have as its effect unlawfulness at time t_1 and lawfulness at time t_2 , where...



The contingency of the will is rooted in the present time, but its corresponding effects conform to the determinations of divine precepts within temporal succession, such that a prohibition against desiring x at $t1$ may be altered so that at $t2$ the desire becomes permitted. This permission must already be present in divine law. However, in the current condition, it becomes expressed as an explicit normative effect within the system of norms.

$$*t1 \equiv FVaX \wedge \neg PVaX$$

$$*t2 \equiv PVaX \vee PVa\neg X$$

Based on the synchronic conception of contingent will and the diachronic conception of temporal modality, it seems that the path toward a positive answer regarding the juridical recognition of the subsequent alterity of the rule would lie in situating the prohibition in question within cases (ii) and (iii) previously outlined in Scenario 2.

Certainly, per se prohibitions, typical of case (i), are extensive to the whole of humankind independently of the agent's condition. However, in certain situations, especially in conditional contexts where the agent's decision-making power is a criterion for the determination of the rule,

Rosetus holds that the value of the act that revokes the prohibition is supported by divine law, since this new legal option is also present as a rule-conforming alternative. In other words, the new condition that revokes the prohibition is also licit, because if the agent's condition is a criterion for modifying the determination, then a subsequent condition that institutes a new state of affairs will reconfigure the incidence of the law upon the agent's condition. In these cases, the revocation of the determination is grounded in divine law.

This is because the situations described in (ii) and (iii), unlike those in (i), presuppose that deontic worlds designated by normative sentences are not previously determined as rules *tout court*, but are subsequently brought about by a decision of the human agent himself⁵⁵. The agent, given a new condition, also sees the effects of his free will requiring a further modification, which institutes a new optimal condition for the realization of an act according to the *lex statuta Dei*.

In the *Lectura*, Rosetus seems to presuppose two levels of realization of divine determinations (*De potentia Dei absoluta*): a total level, corresponding to cases (i), in which the human agent can only conform to a previously determined rule, either by fulfilling an obligation or by refraining from a prohibited act; a partial level, in which the divine rule is determined sub conditione, since the human agent is granted the freedom to participate in the formulation of the normative act, whereby the conscious or unconscious decision of the agent institutes a new condition, requiring a further deontic treatment that conforms to the rule posited by God. This second level encompasses cases (ii) and (iii).

It should be noted that in this second type, in which conditional modality appears with full clarity, a *de dicto* deontic sentence may designate

55 ALCHOURRÓN, Carlos E. (1993) "Philosophical Foundations of Deontic Logic and the Logic of Defeasible Conditionals", en Meyer, J.J. and Wieringa, R.J. (ed.), *Deontic Logic in Computer Science: Normative System Specification*, pp. 43-84, Wiley & Sons, 1993.

a variety of semantically derived and simultaneously licit states of affairs. A single general determination may, under a condition introduced by a human act, result either in an obligation or in a prohibition, depending on the circumstance in which the agent finds himself. A deontic operator may be realized, under different conditions, in alternative worlds.

Acts prescribed by divine law cannot undergo modification unless the normative system itself specifies the conditions and exceptions under which a revoking act will hold, as is the case in the law of sacrifices present in the Decalogue. In non-specified situations, or those arising from conditional deontic modality, licitness depends on a present judgment regarding the future contingency of the involved possibilities.

The fulfillment of a rule cannot allow other rules of the normative system to be violated, nor can it allow the general content of the rule upon which the condition is based to be violated. The recognition of the revocation of a previous condition and the assent to a new condition must not violate either the rules of type (i), applicable to cases (i), nor the general matrix of rules of type (ii), applicable to cases (ii) and (iii).

Moreover, the satisfaction condition for the revocation of the antecedent condition is subject to the requirements of practical rationality of natural law and right conscience. Rosetius presents a careful system of deontic conditionals for revocatory acts.

The situation in which the antecedent condition establishes a permission to act, and the consequent expresses a prohibition, but which becomes permitted in virtue of the antecedent, entails—as we have seen—a new rule. For example: someone may freely walk in a park and, if threatened with death, may act in self-defence even if this results in the death of the aggressor. The consequent — “to kill the aggressor”—is a prohibited act, but in virtue of the conditional antecedent, namely the fact that the victim has no other means to defend himself than self-defence resulting in the aggressor’s death, the consequent becomes permitted in this case.

Cases of this kind, in which obligations, permissions, and prohibitions are simultaneously present in the consequent but only one of these operators is validly selected in virtue of the conditional antecedent, are present in Rosetu's treatment of conditional modality. The rationality of new rules and precepts will be extensively analysed from the second article of Question 1 onward⁵⁶.

Conclusion

Many other deontic hypotheses and situations appear within Rosetu's *Lectura*. However, it seems that the solution to the underlying semantic problems of conditional deontic modalities requires a prior distinction between cases belonging to model (i), in which the normative operator precedes the case, and cases belonging to models (ii) and (iii), in which the deontic operator and the consequent normative determination arise only after an action or omission by the agent that results, sub conditione, in a further regulation.

There is a deep connection between Ockham's treatment of conditional modality in his conception of freedom and the treatment of deontic conditionals offered by Rosetus, as we have seen. Nevertheless, Rosetus provides a more exhaustive development of the issues and articles in the *Lectura* concerning the properties of terms in deontic sentences characterized by conditional de dicto modalities, especially when compared with Ockham and other contemporaries from Oxford and Paris.

56 ROSETUS, Rogerius. *Lectura super sententias*, q. 1, a.2. Manuscrito acessível no link: http://www.internetculturale.it/it/16/search/detail?instance=&case=&id=oai%3Awww.internetculturale.sbn.it%2FTeca%3A20%3ANT0000%3APG0213_ms.173&q=lectura+super+sententias

Bibliography

- ABELARD, P. *Ethics*. Edited with introduction, English translation, and notes by D. E. Luscombe. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- AQUINAS, Thomas. *Summa Contra Gentiles*, Book I, ch. LXVII. 1st ed. Mexico City: Editorial Porrúa, 2004.
- ARISTOTLE. *On Interpretation (De Interpretatione / Peri Hermeneias)*. 1st ed. Madrid: Gredos, 1985.
- BOEHNER, Philotheus. “Does Ockham Know of Material Implication?” In: *Collected Articles on Ockham*. 2nd ed. New York: Franciscan Institute Publications, 1992, p. 319–351.
- FIDORA, Alexander. *Domingo Gundisalvo and the Arabic-Aristotelian Theory of Science*. 1st ed. Pamplona: EUNSA, 2009.
- HALLAMAA, Olli; KNUUTTILA, Simo. “Roger Roseth and Medieval Deontic Logic.” *Logique & Analyse*, n. 149, 1995, p. 75–87. Available at: <https://www.jstor.org/stable/44084460>
- HISPANUS, Peter. *Summulae Logicales*. 1st ed. Mexico City: Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.
- HOLCOT, Robert. *Quaestiones Quodlibetales*. London: British Library, Royal MS 10 C VI.
- HOLCOT, Robert. *Quodlibet III, q. 1*. In: STREVELER, Paul A.; TACHAU, Katherine H. (eds.). *Seeing the Future Clearly: Questions on Future Contingents*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1995.
- JIMÉNEZ TORRES, Óscar. *Elements of the Demonstrative Sciences in Aristotle*. 1st ed. Pamplona: EUNSA, 2006.

KALINOWSKI, Georges. *Introduction to Legal Logic: Elements of Legal Semiotics, Logic of Norms and Legal Logic*. Paris: Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1965.

KNEALE, William; KNEALE, Martha. *The Development of Logic*. Oxford: Clarendon Press, 2013, ch. IV, §3, p. 211.

KNUUTTILA, Simo. *Modalities in Medieval Philosophy*. 1st ed. London: Routledge, 1993.

NORMORE, Calvin. *The Logic of Time and Modality in the Later Middle Ages*. Toronto: University of Toronto, 1975.

OCKHAM, William of. *Ordinatio I*, distinction 38.

OCKHAM, William of. *Quodlibeta Septem*. Ed. Joseph C. Wey. St. Bonaventure, NY: Franciscan Institute, 1980.

OCKHAM, William of. *Quodlibet I*, q. 17.

OCKHAM, William of. *Rep.* 2, q. 20. In: *Opera Theologica*, vol. 5, p. 440–441.

OCKHAM, William of. *Ordinatio*, Prologue, q. 11.

OCKHAM, William of. *Sentences Commentary*, III, q. 12.

OSBORNE JR., Thomas M. *Human Action in Thomas Aquinas, John Duns Scotus and William of Ockham*. Washington, DC: Catholic University of America Press, 2014.

PAUL OF VENICE. *Logica Magna*. Oxford: Oxford University Press, 1990.

PETER OF AILLY. *Conceptus et Insolubilia Magistri Petri de Ahyaco*. Rome: National Central Library, 1515. Available at: https://archive.org/details/bub_gb_iN45NCeMr7gC

RIMINI, Gregory of. *Super Primum et Secundum Sententiarum*. Madison: University of Wisconsin Press / F. Schöningh, 1955 (reprint 2012).

ROSETUS, Roger. *Lectura Super Sententias*, q. 1, a. 1. Manuscript available at: http://www.internetculturale.it/it/16/search/detail?instance=&case=&id=oai%3Awww.internetculturale.sbn.it%2FTeca%3A20%3ANT0000%3APG0213_ms.173&qt=lectura+super+sententias

SCOTUS, John Duns. *Lectura I*, d. 39, q. 1–5, n. 62.

WRIGHT, Georg Henrik von. *Norm and Action*. London: Routledge, 1963.



LÓGICA NORMATIVA NO MEDIEVO TARDIO: UMA ANÁLISE DAS MODALIDADES DEÔNTICAS NA LECTURA SUPER SENTENTIAS DE ROGERIUS ROSETUS

Marcus P. R. Boeira¹

“De modalibus non gustabit asinus”

RESUMO: Este artigo investiga o surgimento das modalidades deônticas na lógica medieval tardia por meio de uma análise da *Lectura super Sententias* de Rogerius Rosetus. Situando Rosetus no contexto mais amplo da lógica modal do século XIV, o estudo examina como operadores deônticos, tais como obrigação, permissão e proibição, foram incorporados às discussões escolásticas sobre modalidade. Atenção especial é dedicada à distinção entre proposições modais de re e de dicto, à relação analógica entre modalidades aléticas e deônticas e às questões teológicas que motivaram esses desenvolvimentos. Ao comparar a abordagem de Rosetus com as de autores como Pedro Abelardo, Guilherme de Ockham, Robert Holcot e Gregório de Rimini, o artigo sustenta que os lógicos medievais tardios desenvolveram instrumentos lógicos sofisticados para a análise do discurso normativo, antecipando temas centrais da lógica deôntica moderna.

Palavras-chave: Lógica Deôntica; Rogerius Rosetus; Lógica Medieval; Lógica Modal; Escolástica.

1 Professor Adjunto da Faculdade de Direito da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Professor do COR Academia.

Introdução

O Séc. XIV representa um período de grandes transformações. Não só para o avanço das ciências e das artes, mas também para a consolidação institucional das Universidades como centros de produção do pensamento e de mudança da cultura no Ocidente. Diversas áreas do saber sofrem grandes mudanças. A Lógica, por certo, é uma área extraordinariamente afetada, tanto pelo modo como os nominalistas construíram novos e mais sofisticados sistemas linguísticos, senão também pela forma como a recepção de Aristóteles na escolástica convivera com a chamada lógica das propriedades de termos.

Os lógicos do séc. XIV, especialmente os que atuavam em Universidades inglesas, debatiam uma variedade de assuntos cuja repercussão ecoou nas gerações posteriores. Muitos temas que usualmente são objeto de discussão hoje em dia, no âmbito da lógica simbólica, já o eram na escola anglo-saxônica do medievo tardio. Após a entrada no ocidente latino do *Corpus Aristotelicum*, especialmente os Livros dos Analíticos, os Tópicos e ao Elencos Sofísticos, os lógicos percorreram com maior acuidade os grandes problemas semânticos ínsitos às propriedades dos termos e à doutrina das proposições. Todo o estudo do silogismo e das categorias, já em voga por ocasião das obras de Porfírio e Boécio, recebe agora um aprimoramento analítico considerável. Dentre as grandes contribuições que o *Corpus do Organon* lança sobre o *modus habitual* de lidar com a arte liberal da lógica no período, uma das principais é, certamente, a da classificação dos temas e das disciplinas no *index* dos currículos. Após os aportes da *logica antiquorum*, a chamada *logica modernorum*, também denominada de lógica das *proprietas terminorum*, modifica a forma de tratamento da lógica, bem como o curso dos debates que se travam a respeito do estudo dos termos. A análise rigorosa da semântica dos termos a partir de uma releitura da lógica aristotélica, então tornada mais acessível, resultou em uma autêntica doutrina do método, que se desenvolveu e se aperfeiçoou em meio às disputas ocorridas dentro da Universidade de Oxford. Os lógicos partiam da gramática latina, a língua científica da época, para então extrair dela modelos, estruturas

analíticas e considerações semânticas sob a vigilância do rigor e da atenção aos pontos até o momento enfrentadas pelos filósofos árabes, os intérpretes predecessores da obra de Aristóteles.

A lógica de então insere novos pontos de discussão nas Faculdades de Artes, temas que não eram usuais e que se tornam os problemas centrais da área. De fato, os escolásticos propuseram uma nova maneira de lidar com a lógica formal, com o foco nas questões semânticas e sintáticas dos signos e significados dos termos, dentro do espectro semiótico do latim. Assim como atualmente os lógicos estudam a disciplina a partir da distinção entre as constantes e as variáveis, também os medievais, de forma implícita, partiam desta duplicidade. As constantes correspondiam às matérias condizentes com o que, na formação dos enunciados, permanecia sempre inalterável, ao modo de regra lógica, isto é, termos que apareciam em qualquer enunciação desempenhando uma função que, em si, não continha nenhum significado, mas que desempenhava uma tarefa fundamental, especialmente para a formação de proposições hipotéticas: é o caso dos termos sincategoremáticos. Ademais, as propriedades de termos, as antinomias semânticas [*insolubilia*], as consequências, as regras do silogismo e as condições de validade da argumentação, como também os *sophismata*, ocupavam lugar de destaque dentre os assuntos correntes. Mas se há um assunto que ocupou a atenção dos lógicos do medievo tardio de um modo particular foi o tema da suposição, tema divisor de águas, postulativo para o emprego dos termos na enunciação.

Um dos temas mais candentes do período é o problema enunciação, que aparece no horizonte da lógica como arte e como *scientia specialis*. A formação do enunciado, sua determinação frente à *vox*, à *significatio* (*propriedade de termos isolados*) e à *suppositio* (*propriedade de termos na proposição*), reclama um certo destacamento analítico, no qual se estabelecem três modelos: (i) *modus essendi*, (ii) *modus intelligendi* e (iii) *modus significandi*. *Modus essendi* corresponde aos planos ontológicos, tomados como objeto de predicação. Os *modus intelligendi* condizem com os planos do pensamento, ou seja, os níveis de inteligibilidade dos entes de primeira e de segunda intenção;

por fim, *modus significandi* corresponde à forma como a composição e a divisão dos termos no enunciado, categoremáticos e sincategoremáticos, resultam em uma proposição dotada de valor veritativo.

A determinação do modo de significar as realidades conduz à investigação sobre o termo, suas propriedades e as condições de seu emprego na enunciação. A lógica terminística do séc. XIV pode ser vista como um grande esforço por perfurar a linguagem falada – o latim – e projetar-se em um outro campo de análise, no qual as funções sintáticas condicionam e incentivam o desenvolvimento do estudo semântico. As obras *Introductiones in Logicam* e *Summulae Logicales*, de Willian of Shyreswood (1279) e de Pedro Hispano (1205-1277) respectivamente, foram fundamentais para o desenvolvimento da *logica modernorum* e constituem-se como manuais de orientação para o aprofundamento posterior sobre os temas canônicos da lógica do momento. De fato, a lógica na idade média tardia deve ser vista como um ponto de convergência entre a lógica aristotélica das categorias e do *Peri Hermeneias* (*logica nova*), com as propriedades de termos, que aqui condiz com o esforço por uma investigação semântica a partir dos postulados básicos dos Analíticos, dos Tópicos e dos Elencos do Estagirita.

A grande aspiração da *logica modernorum* estava centrada em apresentar-se como *loquendi vel disserendi ratio*, simultaneamente destinada a lidar com os temas próprios da *ars disserendi* como também da *logica docens*, entendida como o objeto que torna a lógica não somente uma arte, senão também uma *scientia specialis*.

A lógica modal sempre foi uma área de fronteira. Desde o séc. XII, o silogismo modal despontava trazendo consigo inúmeras dificuldades para os lógicos de Oxford e Paris, mesmo que o texto básico de estudos – o ponto de partida, por assim dizer- fosse o Organon, não apenas o *Peri Hermeneias* e os Analíticos, mas também – e de modo singularmente fortes os *De Sophisticis Elenchis*².

2 É digno de nota o esforço de alguns lógicos do período, como Adam of Balsham, por enfrentar

Desde Abelardo e Shyreswood, a temática da natureza e do significado das proposições modais ocupava um lugar de destaque, não apenas pela formação do enunciado, senão também pelo modo como o conteúdo proposicional era tomado como o fator judicativo de aferição do valor de verdade. Desde Pierre d'Ailly (1350-1420) as noções de verdade e falsidade eram tratadas em relação às proposições mentais [nomes e verbos mentais: *conceptus naturaliter significans aliquid vel aliqua*, e aos conteúdos proposicionais que formavam a *complexe significabilia*³. Paulo de Venezia em seu *Logica Magna I, 10*, ao tratar do significado das proposições, enfrenta a *complexe significabilia* e diz que a significação complexa corresponde ao significado integral e complexo de uma proposição em seu conjunto, irreduzível em suas propriedades e em seus termos⁴. Dentro desta acepção, como deve ser entendido o significado de uma proposição modal?

Um panorama da Lógica modal no séc. XIV

É sabido que os lógicos do séc. XIV recepcionaram a lógica preditiva de Aristóteles, como também a lógica proposicional dos estóicos, ampliando-as consideravelmente. Primeiro, porque aperfeiçoaram a lógica de predicados do Estagirita mediante a lógica das propriedades de termos, em especial pelo distinto apreço que Pedro Hispano e os lógicos posteriores, em Oxford e Paris, prestaram à teoria da *suppositio*, dentro da qual se desenvolveram as noções de quantificação e de referência; em segundo

os inúmeros desafios da lógica modal deste período, tendo em vista o adestramento do domínio das *ars sermocinalis*, com o fim de evitar os enganos provocados pelos sofismas. Balsham publica o seu *Ars Disserendi* em 1132. KNEALE, Willian and Martha. *The development of logic*. Oxford: Clarendon, 2013, Chapter IV, 3. 211.

3 Peter d'Ailly. *Conceptus et insolubilia magistri Petri de Ahyaco*. National Central Library of Rome, 1515, disponível em https://archive.org/details/bub_gb_iN45NCeMr7gC

4 VENEZIA, Paulo de. *Logica Magna I, 10 (De significato Propositionis)*. 162 r A – 167v B. Venezia: Octaviano Scoti, 1499.

lugar, pelos inúmeros problemas de paralogismos [*insolubilia*], nos quais antinomias semânticas e os *sophismata* conduziam à formação de argumentos falsos e carentes de valor lógico. Por fim, pelo aprimoramento do estudo da natureza e do significado das proposições, tema em que as *consequentiae* apareciam e recebiam um aparelho investigativo mais sofisticado do que o tinha no mundo clássico. Estas contribuições eram situadas dentro de dois programas de estudo da lógica: a (i) *logica magna*, ou maior, ou também chamada de Dialética, cujo gênero literário era o dos comentários às obras de Aristóteles, particularmente aos livros do Organon sobre as Categorias, o *Peri Hermeneias*, os Tópicos e os Elencos; e a (ii) *logica parva*, menor, ou simplesmente lógica formal, destinada ao estudo do método, da ciência e da demonstração, como também dos primeiros princípios e das condições de verdade das proposições, temas usualmente tratados nas Summulae Logicales, as Sumas de Lógica, que tornaram-se bastante comuns no medievo.

Os lógicos do séc. XIV tratam do silogismo de modo peculiar e com certa distinção em relação ao que fizeram os estóicos e Aristóteles. No âmbito do silogismo modal, as diferenças entre as sentenças modais *de re* e *de dicto*, como veremos, resulta no fato de que a análise das propriedades lógicas dos diferentes enunciados, dos termos que os constituem, como ainda as relações entre os conceitos, supõe uma abertura excepcional no âmbito de tratamento das proposições modais, porquanto conceitos com propriedades similares às noções básicas dos modos aléticos tradicionais passam a receber tratamentos crescentemente rigorosos dentro da lógica do período.

Em comparação com a lógica modal clássica, a lógica medieval recebe quatro grandes inovações:

- I. Diferenças de análise sobre premissas modais sem uma leitura uniforme que as tornaria consistentes dentro da forma apresentada por Aristóteles, mas insuficiente. A lógica modal do medievo é fragmentada e pulverizada em estilos e métodos analíticos mais ampliativos

- e sofisticados, o que enriquece o escopo investigativo relativamente à semântica e a ontologia subjacentes;
- II. A lógica modal no medievo tardio foi acompanhada por uma semântica próxima dos mundos possíveis da atualidade, em especial pela importância da concepção sincrônica elaborada por J. Duns Scotus;
 - III. Lógica de termos puros modais implicou em modelos de relações e comportamentos entre os conceitos, principalmente quanto a base das regras atinentes às sentenças modais *de dicto*;
 - IV. Equivalência analógica entre os modos aléticos e outras modalidades.

Um dos grandes desafios dos lógicos medievais foi o esforço, no âmbito da lógica modal, por adicionar diversos *modos* equivalentes por analogia aos modais aléticos tradicionais de possibilidade, necessidade e contingência, como *dubium*, *scitum*, *opinatum*, *apparens*, *volitum* e *dilectum*⁵. Como compor sentenças modais *de dicto* com estes modos equivalentes? É possível estabelecer equivalências analógicas entre necessidade, possibilidade e contingência, por exemplo, com expressões modais como *obligatum*, *licitum* e *illicitum*?

De acordo com Simo Knuuttila e Olli Hallamaa, há entre os medievais um tratamento modal para os operadores deônticos. No séc. XIV, os operadores normativos passam a ser empregados dentro da teologia como extensões dos operadores modais⁶, tendo em vista o enfrentamento de questões difíceis como os efeitos dos atos volitivos, o poder de Deus e a aplicação da lei divina. Embora não tenha sido o primeiro a fazê-lo, já que Pedro Abelardo⁷ e outros o antecederam neste empreendimento,

5 KNEALE, Willian and Martha. *The development of logic*, Op.cit., p. 211 e ss.

6 KNUUTTILA, Simo and HALLAMAA, Olli. *Roger Roseth and medieval deontic logic*, in *Logique & Analyse* 149 (1995), 75-87.

7 Em sua Ética, Abelardo toma a natureza como ponto de partida para a análise de questões modais. Por exemplo, necessidade, possibilidade e impossibilidade, correspondem, respectiva-

Rogierius Rosetius, um dos mais proeminentes lógicos do período, levou a cabo a tarefa de enfrentar diversos problemas teológicos usuais em seu tempo empregando o método da equivalência analógica entre os modos aéticos e os modos deônticos. Era comum neste contexto que a perquirição de questões teológicas fosse realizada mediante o emprego de ferramentas sintáticas e semânticas desenvolvidas no âmbito da *logica modernorum*.

Uma distinção importante que aparece em Shyreswood irá ocupar lugar de destaque nos séculos posteriores é a distinção entre as proposições modais que (i) adicionam modos ao enunciado, como possibilidade, necessidade, contingência ou impossibilidade [denominadas proposições *de modo*], e (ii) proposições que adscrevem modalmente, qualificando o enunciado com atributos que se dirigem ao sujeito e que, ante a adição de um quantificador primitivo, como todo, algum, nenhum — *omnis, quidam, nullus* —, podem ser endereçados a tantos quantos sujeitos apareçam. Kneale nos diz que “as proposições que adscrevem modalmente (isto é, de maneira qualificada) o fazem adicionando características a sujeitos outros que *dicta*, o que supõe dizer que os termos necessariamente, possivelmente ou impossivelmente acompanham os quantificadores e não se restringem a singularidade do sujeito inserido na oração do primeiro tipo⁸, que melhor seria classificada, em alguns casos, como *secundum rem*. É surpreendente que em suas *Summulae*, Shyreswood não tenha avançado muito mais na análise das proposições modais, o que irá ocorrer em autores subsequentes.

A aplicação de termos sincategoremáticos como os quantificadores mencionados, além dos já conhecidos conectivos e, ainda, os termos indicadores do movimento — *incipit e desinit*, início e fim — eram usuais

mente, à demanda natural (o que a natureza exige), permissão natural (o que a natureza permite) e proibição natural (o que a natureza veta). ABELARD, P. *Ethics*, Edited with an introduction English translation, and notes by D. E. LUSCOMBE, Oxford University Press, 2002 p. 1 e ss.

8 KNEALE, Willian and Martha. *The development of logic*. op. cit., p. 217.

no trato de enunciados categóricos, versos mnemotécnicos e modelos variados de formação de orações.

Após Shyreswood, o manual *Summulae Logicales* de Pedro Hispano alcançou ainda maior popularidade nas Universidades. De estilo didático e atualíssimo no contexto da lógica modernorum, os doze [12] tratados ali presentes expõem a lógica das propriedades de termos de maneira clara e precisa. Hispano nos diz que o modo “*é uma determinação adjacente à coisa, e se pode fazer por um adjetivo*”. Como se sabe, o adjetivo pode qualificar o nome ou o verbo. Este último caso chama-se advérbio, que é empregado no enunciado quando o verbo é qualificado. Alguns advérbios determinam o verbo por razão de composição: necessariamente, contingentemente, possivelmente, impossivelmente, verdadeiramente e falsamente”. Existem outras formas de determinar o verbo, como é o caso dos advérbios temporais, ou ainda os advérbios de razão de modo, como a opção e a exortação. Hispano não cita aqui nenhum operador deôntico, mas já prepara o terreno para o que viria um século depois, ao inserir dentre os modos de determinação dos verbos este que ele chama “*advérbio por razão de modo*”, no geral⁹.

Ao lidar com os modos atinentes ao que ele chama de composição, como necessariamente, ou possivelmente, elucida que a adição deste modo na oração implica em tornar necessária a composição produzida. Assim, se dizemos que A necessariamente pagou a B, então o ato de pagar foi realizado nesta relação A B. se digo, por outro lado, que A argumenta de forma eloquente ou virtuosamente, quer dizer que o argumentar de A é eloquente ou virtuoso, de maneira que aqui se determina a coisa do verbo, em contraste com a que determina a composição. Isto é muito importante neste contexto porque apenas a inserção do modo na determi-

9 HISPANO, Pedro. *Summulae Logicales*. 1ª ed. Mexico: Universidad Autonoma de Mexico, 1986, p. 14 e ss.

nação da composição é o que torna uma proposição de natureza modal: *“só o modo que determina a composição faz modal à proposição”*¹⁰.

Os modos podem ser tomados adverbialmente, como necessariamente ou possivelmente, e nominalmente, como necessário ou possível. Ainda que Hispano restrinja aos seis dizíveis adverbiais a forma simpliciter de tomar-se a proposição modal, a saber, necessariamente, possivelmente, contingentemente, impossivelmente, verdadeiramente ou falsamente, não exclui do que chama “advérbio por razão de modo” quaisquer outros adjetivos que se possam adscriver ao verbo, como obrigatoriamente ou proibitivamente.

Ora, se nas proposições modais o verbo sujeita-se à razão de fim e o advérbio é predicável, diferentemente das proposições de inesse, então a oposição entre os quatro modos adverbiais, com exceção do verdadeiramente e do falsamente, também postulativo nas proposições categóricas, aparecerão em uma tabela de oposições. Segundo a analogia estabelecida, os modos se darão de forma semelhante ou dessemelhante enquanto afirmação ou negação. A semelhança ocorrerá quando o modo seja afirmado em ambas as proposições ou negado em ambas, e o mesmo com o dessemelhante.

Como, então, os modos atravessaram o espaço de tempo entre o séc. XIII e o Séc. XIV?

O conhecimento é uma operação analógica na qual o intelecto possui o objeto de modo perfeito ou imperfeito. Quando atentamos para a modalidade do pensável, o modo necessário explicita o maior grau de perfeição, pois de acordo com o princípio de não contradição, próprio para a análise da modalidade no âmbito cognoscitivo, se pode afirmar de modo mais perfeito certas aceções acerca do Ser, determinando maior grau de veracidade em relação ao objeto. As modalidades determinam e especificam o ser presente no juízo, pois afirmam dele um modo predicativo correspondente.

10 Op.cit., p. 14 e ss.

Em *De Modalibus*, de autoria incerta, mas atribuída a Tomás de Aquino, se estabelece uma distinção entre proposições modais *de re* e proposições modais *de dicto*. Modais *de re* condizem com a proposição na qual o signo modal tem caráter interno, quando o modo é inserido no *dicto*, como por exemplo *Platão possivelmente caminha*; diferentemente da proposição modal *de dicto*, correspondente ao tipo de enunciado de segunda ordem, no qual algo é universalizado pelo modo como o intelecto possui o objeto, a saber, quando o dito é tomado como sujeito e o modo é tratado como predicado, como por exemplo *Platão caminha é possível*. São dois modais segundo distintos modos. Enquanto a modalidade de dicto sempre resulta em uma proposição singular, pois possui um *dictum* como sujeito, a modalidade *de re* pode ser tanto singular como universal, a depender do sinal de quantidade – *ampliação por quantificador* – atinente a cada um destes dois casos. Na modalidade de re o modo expressa um advérbio que é inserido no interior da frase, desempenhando ali uma função predicativa destinada a modalizar a ação expressa pelo verbo, de modo que Platão possivelmente caminha poderia ser visto como uma oração na qual o modo torna a ação algo possível. Assim, quando o sujeito for acompanhado por um quantificador de tipo universal, como *todo*, o modo despondará como um advérbio atinente não apenas a um indivíduo, senão também a todo e qualquer indivíduo pertencente ao gênero correspondente ao “todo”. Assim, a essência nominal do sujeito atributivo, a saber, um indivíduo, uma espécie ou um gênero, seguindo aqui a árvore de Porfírio relativa aos Predicáveis, determinará se a possibilidade ou a necessidade correspondem a um indivíduo (proposição formada por um sujeito singular), ou a uma espécie ou gênero (proposição universal). Neste último caso, a essência nominal designará, no enunciado, um modo próprio de uma natureza específica ou de um gênero, como por exemplo um ser humano necessariamente morre ou um pássaro possivelmente voa. Portanto, as sentenças modais de re ou designam coisas verdadeiras, uma vez que a matéria referida pelos termos da oração designa coisas reais, ou então coisas possíveis, pois a matéria referida pela composição dos termos indica apenas coisas que podem ocorrer. Em sentenças modais de dicto, por ou-

tro lado, o modo é colocado como sujeito da oração, pelo que a ação ou a relação aduzida pelo verbo terá como sujeito não o nome de um agente, mas o modo. Assim, frases como “é possível que A corra no parque”, ou “é obrigatório pagar imposto de renda”, despontam como sentenças modais de dicto em que a ação ou a relação é modalizada, porquanto o verbo, seguido de um modo, é inserido no início da enunciação. As modalidades expressam advérbios e determinam e especificam as condições de verdade do verbo *ser* dentro do juízo de uma proposição categórica simples, já que complementam o verbo da sentença e, assim, determinam gradativamente o grau de correspondência entre o sujeito e o predicado, unidos pela cópula verbal¹¹.

A discussão sobre as modalidades *de re* e *de dicto* lançou inúmeros desafios para os lógicos medievais, que disputaram questões importantes a esse respeito, como a ciência divina dos futuros contingentes, a consignificação do tempo pelos verbos, tese negada pelos nominalistas, dentre outros pontos. Um dos pontos centrais, e que lançará algumas reações dentro da lógica deôntica primitiva do período, está na questão do poder divino e na presciência dos futuros contingentes; em outras palavras, uma determinação divina pode ser revogada ou alterada? Sob quais condições? Em que medida os enunciados que expressam estas determinações correspondem analogicamente a uma ação humana ou a um tipo de relação entre seres humanos? É, assim, capaz de verdade um enunciado deôntico, ou seja, uma sentença modal *de dicto* em que um modal deôntico figura no início da enunciação?

Em sentenças modais *de dicto* que lidam com operadores deônticos há enorme correspondência com os operadores aléticos-padrão, especialmente a necessidade e a possibilidade, ainda que os operadores deônticos como tais, modais ao seu modo, exijam a configuração de um ato humano segundo condições ideais, utópicas e tomadas em grau máximo. Este é um tipo de variação muito presente na lógica modal típica do séc. XIV,

11 Op.cit., p. 14 e ss.

na qual as propriedades adjacentes às noções modais sofriam novas formas de compreensão, que excediam o perímetro temático das definições clássicas da lógica modal herdada de Aristóteles.

A pergunta pela contingência ou necessidade de uma determinação normativa divina requer, para sua adequada análise, um olhar sobre se um enunciado pode sofrer alterações em seu valor veritativo.

Tomás de Aquino nos diz, na *Suma contra os Gentios*, que “*a contingências das coisas não retira da ciência divina sua certeza e veracidade*”. Isto porque “*as coisas que Deus conhece não são anteriores ao conhecimento divino, como sucede no caso do conhecimento humano, senão posteriores*”¹².

A pergunta pelo valor de verdade dos enunciados não requer uma análise sobre o sujeito que entende e conhece os fatos e situações contingentes, sejam fatos presentes ou futuramente hipotéticos. Logo, Deus tem ciência sempre presente, atual e absoluta de todos os futuríveis. Porém, a questão de se o enunciado tem valor verdadeiro ou falso dependerá se expressa algo com valor no tempo. Mesmo no conhecimento divino é com este tipo de perspectiva que se deve lidar. Vejamos o que diz Tomás na sequência do argumento:

“quando dizemos Deus conhece ou conheceu tal coisa futura, acrescentamos aí um elemento intermédio entre o conhecimento divino e a coisa conhecida, que é o tempo em que se dá a locução, com relação à qual é futuro aquilo que se diz conhecido por Deus; mas não por ele é futuro relativamente ao conhecimento divino, qual é presente ante todas as coisas [já que as coisas que Deus conhece não são anteriores ao conhecimento divino, como sucede no caso do conhecimento humano, senão posteriores], pois existe em um instante eterno [tempo presente]”¹³.

12 AQUINO, Tomás de. *Suma Contra los Gentiles, Lib. I, cap. LXVII*. 1ª ed. Mexico: editorial Porrúa, 2004, p. 92 e ss.

13 Op.cit., p. 94.

Assim, a determinação do valor de verdade está condicionada ao tempo em que o enunciado expressa o que expressa, de modo singular, acerca do modo como uma ação ou relação é posta na proposição.

Se na obra do estagirita lidamos com uma concepção estatística-frequentista de modalidade, como salientou Hintikka, no séc. XIV as noções ampliativas e sincrônicas de modalidade, especialmente após a popularização da concepção scotista, tornaram a lógica modal um campo mais extenso, vasto o suficiente para lidar não apenas com mundos semânticos alternativos, como a primitiva concepção de mundos possíveis que aqui começa a se desenvolver, senão também questões atinentes ao raciocínio humano e aos atos humanos em geral.

Uma preocupação acerca dos comportamentos dos entes finitos, ora por determinações naturais, ora por conformidade às potências intelectiva e volitiva, no caso específico do ser humano, passam a orientar as investigações que, partindo da lógica modal, alcançam um dilatado horizonte de objetos. A moção da alma e do corpo, do ponto de vista das modalidades, requer uma investigação mais rigorosa sobre as modalidades epistêmica e deôntica, o *scire* e o *obligatum*. Knuuttila nos informa sobre a famosa lista atribuída a Duns Scotus quanto aos termos que poderiam ser entendidos dentro do método próprio da lógica modal alética, em que palavras como *scitum*, *creditum* e outras poderiam ser empregadas com a análise lógica de operadores modais.

Porque alguns lógicos do séc. XIV tratam do silogismo de forma distinta do que fizeram Aristóteles e seus comentaristas nos séculos precedentes, as regras de inferência típicas da lógica modal recebem novos tratamentos, particularmente dentro do escopo das sentenças em seus dois grandes grupos: as sentenças modais de *re* e de *dicto*.

Assim, cabe indagar: quando usamos expressões deônticas de tipo obrigatório ou proibido, especialmente para lidar com conteúdos proposicionais de difícil aferição, como o poder e a vontade divina, empregamo-los em sentenças modais *de re* ou *de dicto*?

Assim como no âmbito da crença epistêmica há uma variação na qual os objetos são dispostos em escalas de assentimento, dentro de uma lógica intensional capaz de medir a estatura do grau de conhecimento obtido e expresso mediante uma proposição, como por exemplo o assentimento de uma verdade crida corresponde a um objeto que é expresso – *dictum* – por uma proposição, o séc. XIV, muito em razão do espaço conquistado pelo voluntarismo dentro da teologia, assistiu ao posicionamento da voluntas dentro da lógica intensional, o que repercutiu não apenas na lógica epistêmica, em que o livre assentimento desponta como mais um dos estatutos epistêmicos em jogo, senão também na lógica deôntica, uma lógica que estende o livre assentimento da vontade livre para o espaço das determinações e das normas.

Sentenças modais *de re* e *de dicto*

Como expressar os modos normativos em proposições? Uma mera teoria da verdade poderia ser postulada para lidar com normas? Qual o tipo de valor de verdade que poderiam reivindicar operadores deônticos dentro da lógica modal do séc. XIV?

E mais: seria válida uma sentença deôntica que usasse a modalidade *de re* para expressar estados deônticos de coisas? Seria verdadeira uma proposição que, a despeito de usar uma modalidade baseada em essência nominal, particular ou universal, expressasse uma obrigação ou uma proibição para alguém, para uma espécie ou para um gênero?

No mundo epistêmico uma substituição simples de tipo *de re* em que o verbo *scire* fosse substitutivo de um conhecimento válido sobre um estado *x* de coisas não alcançaria um resultado satisfatório, dado que a substituição de uma variável neste campo a partir da *salva veritate* implicaria em uma inferência inválida, do tipo *na situação x A sabe que B está voando, e A sabe que B é um pássaro, logo A sabe que o pássaro x está voando*. O mesmo poderia ser inferido em situações deonticamente utópicas, quando empregássemos,

ad exemplum, uma inferência modal em que x é obrigatório, e A deve realizar x em B , e se B for realizado, x é verdadeiro? Ou x seria verdadeiro como situação utopicamente consistente mesmo sem que B fosse realizado?

Parece que o uso adequado para sentenças deste tipo demandaria o uso do modo *de dicto*, pois o conteúdo proposicional requerido para que a proposição possa dispor de valor veritativo não está vinculado a uma condição existencial de um indivíduo singular, nem tampouco de uma espécie ou gênero determinado, mas da proposição enquanto tal.

Conceitos deônticos eram tratados dentro dos pátios interiores da lógica modal desde o séc. XII, segundo Knuuttila. A ideia de que a natureza exige, proíbe ou permite já estava presente em Pedro Abelardo, de modo que este plano de determinações, tão usual na ética e na física clássicas, constava também no âmbito das *ars sermocinales*, voltadas para o aperfeiçoamento do modo de se dizer e expressar estas regras¹⁴.

Deduções de segunda ordem como proibições entendidas como obrigações de não fazer, ou conceitos deônticos equivalentes de tipo $\neg O\text{-}q \equiv Pq$, onde se q não é obrigatório, então q é permitido, ou inferências de tipo se $p \rightarrow q$ e p é obrigatório, então q também o será, o que atualmente pertence ao conjunto dos axiomas e regras do sistema padrão de lógica deôntica, no passado eram argumentos empregados por autores como o próprio Abelardo e mesmo Guilherme de Ockham, especialmente para lidar como consequências modais subsistentes não apenas no âmbito da ética e da filosofia natural, senão também na teologia. Perguntas pelas consequências deônticas de determinações divinas povoavam o cenário das *quaestiones quodlibetales* e das questões disputadas do período, não só dentro das ordens religiosas, como também no mundo acadêmico de Oxford e Paris.

Equivalências analógicas entre operadores deônticos como as aqui dispostas

14 KNUUTTILA, Simo. *Modalities in Medieval Philosophy*. 1ª ed. London: Routledge, 1993, p. 182.

$$\begin{aligned}
Op &\equiv F-p \\
O-p &\equiv Fp \\
-Op &\equiv P-p \\
Fp &\equiv O-p \\
-Fp &\equiv Pp \\
F-p &\equiv Op
\end{aligned}$$

eram usuais dentre os lógicos de Oxford, especialmente quando enfrentavam antinomias semânticas – *insolubilia* –, ampliações e reduções semânticas, como também os indelévels problemas correspondentes à *significatio et suppositio* dos termos. Nestas equivalências, assistimos estados deônticos limítrofes em mundos semânticos consistentes. Mas quando lidamos com equivalências de permissões, do tipo $Op \equiv Pp$, algo usual na lógica deôntica contemporânea de G.H. von Wright¹⁵ e G. Kalinowski¹⁶, como os teólogos do séc. XIV enfrentavam estas dificuldades?

Como poderíamos lidar, dentro da lógica modal clássica do período com inferências deônticas de tipo:

$$O(p \rightarrow q) \rightarrow Op \wedge Oq$$

Ou inferências ampliativas do tipo:

$$O(p \rightarrow q) \rightarrow P(p \rightarrow q)$$

De modo que tudo o que é obrigatório deve também ser permitido? Ou melhor, deve ser permitido ao agente realizar a determinação contida na obrigação para que então ela possa ser realizada?

Situações como esta ainda não eram usuais, uma vez que a lógica deôntica ainda estava ancorada na estrutura básica da divisão das ciências

15 WRIGHT, George H. von. *Norm and Action*. 3 ed. London: Routledge, 1963, 232 pgs.

16 KALINOWSKI, Georges. *Introduction à la logique juridique : éléments de sémiotique juridique, logique des normes et logique juridique*. Paris: Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1965.

tal como herdada da Escola de Toledo¹⁷. Logo, a variação e ampliação das proposições ainda abarcava um horizonte reduzido de hipóteses e situações que, *pari passu*, situavam-se majoritariamente dentre os temas teológicos e os desafios atinentes a temas como a presciência, o poder e a vontade de Deus, como também a ciência divina dos futuros contingentes.

A lógica deôntica primitiva pertence ao rol das lógicas modais aplicadas, o que supõe que, no interior dos dilemas semânticos dos operadores modais, dos quadrados de oposições entre estes operadores, como também na postulação do silogismo modal, muitos modos sejam tomados por equivalência analógica, como o necessário e o obrigatório, o possível e o permitido, o impossível e o proibido, o facultativo e o contingente. A validade das regras de inferência aplicadas sobre sentenças modais alcança, por ampliação e extensão, as mesmas condições de validação quando lidamos com operadores normativos?

Por exemplo, quando

$$L(p \rightarrow q) \equiv Lp \wedge Lq$$

Podemos inferir, no âmbito das sentenças deônticas? Do tipo

$$O(p \rightarrow q) \equiv Op \wedge Oq$$

E mais: uma permissão derivativa de uma obrigação, por exemplo, $Op \rightarrow Pp$, é também assumida dentro da implicação

$$L(p \rightarrow q) \equiv Pp \wedge Pq?$$

17 Sobre a divisão dos saberes demonstrativos na Escola de Toledo e a recepção árabe no ocidente latino, ver JIMÉNEZ TORRES, Óscar. *Elementos de las ciencias demostrativas en Aristóteles*. 1ª ed. Pamplona: EUNSA, 2006, 570 pgs. Ver também FIDORA, Alexander. *Domingo Gundisalvo y la teoría de la ciencia árabe-aristotélica*. 1ª ed. Pamplona: EUNSA, 2009, 274 pgs.

Dentre os medievais, Robert Holcot (1290-1349), membro destacado dos filósofos pertencentes à geração dos lógicos de Oxford, na questão quodlibet I, q. 8, como também é sugerido na leitura de algumas questões pertencentes ao quodlibet III¹⁸, assume a viabilidade de aportar para o âmbito interno da modalidade condicional o tratamento de operadores deônticos, ainda que não o faça exaustivamente, como o fará Rogerius Rosetus. Mesmo Gregorio de Rimini (1300-1358), que também argui ser válida a introdução de um conseqüente deôntico em uma implicação modal em seus Comentários às Sentenças [*Sententiarum* II, d. 38, 39, 40 e 41], tomará a inserção de um modo obrigatório ou proibitivo como capaz de verdade em uma sentença modal *de dicto*¹⁹. A validade da consequência deôntica aparece tanto em um como em outro, o que mostra que não apenas em Oxford, como também em outras partes da Europa, o tema da lógica deôntica primitiva já encontrava assentamento. Rimini vai até mais longe do que Holcot, ao especificar o caráter temporal diacrônico do valor de verdade da sentença condicional, como resta claro em sua . Diz o Knuuttila que

“Rimini seems to accept $[L(p \rightarrow q) \equiv Op \rightarrow Oq]$ for simple inferences and thinks that the consequence in alleged counterexamples is a consequence

18 HOLCOT, Robert. *Quodlibet III, q. 1* in Seeing the future clearly, Questions on Future Contingents by Robert Holcot, Edited by Paul a. Streveler and Katherine H. Tachau. 1ª ed. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1995, p. 73 e ss. HOLCOT, Robert. *Quaestiones Quolibetales I, q. 8*, in Quodlibeta. London: British Library, Royal 10, C, VI. Ver também: Moody EA, A quodlibetal question of Robert Holcot, O.P. On the problem of the objects of knowledge and of belief, in Holcot Robert, *Quaestiones quolibetales*, Speculum, 1964, 39:53–74. Sobre os Quodlibetales de Robert Holcot, ver também Archivum fratrum praedicatorum 26, 1956, 7-28 e Archivum fratrum praedicatorum 63, 1993, 207-228. Ver ainda Holcot Robert-*Quaestiones quolibetales*. Seeing the future clearly: questions on future contingents, ed. Streveler P, Tachau K with Courtenay WJ, Gelber HG. 1995, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto.

19 RIMINI, Gregorio. *Super primum et secundum sententiarum*, Volumes 1-2. 1ª ed. Madison (Wisconsin University): F. Schöningh, 1955, reimpressão- 2012, 620 pgs.

‘as of now’ and not simple. In fact he explicitly says only that $[L(p \rightarrow q) \equiv Op \rightarrow Oq]$ does not hold for consequences ‘as of now’, i.e. for the cases when p implies q in the sense that the conjunction $p \& \neg q$ is false now, while $M(p \& \neg q)$ is true²⁰.

Uma coisa que é verdadeira somente agora e não em outros tempos indica que a condição de verdade do enunciado depende do mundo semântico em um tempo determinado. Esta é uma forma de asserção que expressa uma concepção diacrônica de modalidade. A verdade da condicional $p \rightarrow q$ e a falsidade de um consequente negativo são valores veritativos correspondentes ao tempo em questão, ainda que em outros tempos alternativos os valores possam mudar.

T1: $[L(p \rightarrow q) \equiv Op \rightarrow Oq]$

Mas,

T2: $M(p \rightarrow q) \vee \neg p$

Assim, a mera disposição exige uma explicação adicional, sem a qual a sentença lógica careceria de valor de verdade. Isto porque a necessidade requer um movimento incondicionado, ao passo que uma obrigação, ainda que *de dicto*, supõe uma relação na qual a norma é determinada.

Qual, então, o lugar da lógica deôntica primitiva? Qual o seu pano semântico de fundo [*semantical background*]? As discussões em torno das sentenças modais *de dicto* compostas por modais deônticos intercorriam dentro da teologia moral. O problema da vontade, do livre arbítrio, reclama uma análise intensional capaz de medir, em mundos semânticos alternativos, as condições de verdade de enunciados formados por modalidades normativas.

20 KNUUTTILA, Simo. *Modalities in Medieval Philosophy*. Op.cit., p. 183.

Breve análise das modalidades condicionais em Guilherme de Ockham: há algum espaço para a lógica de normas?

Alguns elementos excedem a análise axiomática dos operadores deônticos, como a liberdade, a vontade e a realização de certos atos, em mundos semânticos consistentes. Além da vontade, também a liberdade ocupava posição central nos debates éticos do período. Autores como Ockham, Duns Scotus, Jean Buridan e outros detiveram-se sobre questões desta natureza, resolvendo dificuldades a partir de uma acurada abordagem lógica e semântica dos problemas.

William of Ockham enfrenta a lógica dos condicionais e das regras de implicação em diferentes partes de sua obra. A natureza da implicação em proposições condicionais aparece já em pelo menos três manuscritos atribuídos ao autor, segundo Ph. Boehner²¹: (i) *Summa Logicae* (in *Three Sums of Logic attributed to William of Ockham*, in *Franciscan Studies* XI (1951), 173-193); (ii) *Tractatus medius Logicae Ockham- Elementarium* (manuscript of Munich, Staatsbibliothek 1060, escrito em 1348); (iii) *Tractatus minor logicae Ockham* (manuscripto do séc. XIV, presente no Convento de Assisi 690). Nestes três manuscritos, Ockham trata das proposições condicionais e das regras de consequência, partindo das classes de proposições hipotéticas para então adentrar no universo da implicação material. O autor analisa com atenção as condições de verdade das proposições condicionais: *ad veritatem conditionalis exigitur, quod antecedens non possit esse verum sine consequente*.

O foco destinado à análise das proposições categóricas nos manuscritos citados é estendido em outras partes de sua obra ao caso das proposições modais. As relações entre o antecedente e o consequente encontram

21 BOEHNER, Philotheus. *Does Ockham know of material implication*, in *Collected Articles on Ockham*, 2ª ed. New York: Franciscan Institute Publications, 1992, pp. 319-351.

nas regras veritativas as condições para a atribuição de verdade das sentenças categóricas. E no caso das proposições modais? Seriam as modalidades os lugares veritativos para o tratamento da vontade e da liberdade?

Embora Ockham não trate explicitamente da temática da Ampliação [Ampliationibus], o faz de maneira implícita. Segundo Normore, o autor postula três tipos de ampliação, definidas segundo o modo interno de interação entre os objetos predicativos pertencentes ao conjunto semântico correspondente: ampliação ao passado, ampliação ao futuro e ampliação aos possíveis. A articulação entre a ampliação aos futuros e a ampliação aos possíveis constitui-se como ponto central para as modalidades condicionais, porquanto lide com os futuros contingentes e os mundos possíveis²².

Em Ockham, a questão da vontade e da liberdade são centrais para o enfrentamento das sentenças modais condicionais. A contingência dos efeitos do ato livre mostra que a condição de verdade dos enunciados modais que tratam de obrigações e proibições encontra grandes desafios do ponto de vista lógico.

A relação do poder divino, das determinações da lei divina e da lei natural, como também a realização livre do ato humano e de sua correspondência com as determinações divinas, são temas caros à *Theologia Moralis*.

As determinações da lei divina conferem ao ato livre o seu grau de necessidade? Ou seja, a realização do ato corresponde ao que a regra requer e, assim, a regra e o fato convergem para a necessidade da obrigação? Verdades morais devem ser vistas como verdades necessárias, neste sentido?

As verdades morais são necessárias? Em que medida os preceitos divinos constituem-se como proposições modais necessárias? E deonticamente? Obrigações ou proibições constantes nas determinações divinas? É sabido que sentenças deônticas correspondem a regras, não aos fatos.

22 NORMORE, Calvin. *The Logic of time and Modality in the later middle ages*. Toronto University, 1975, p 6.

Do ponto de vista dos atos livres, subjaz um âmbito de indeterminação que coincide, semanticamente, com as alternativas de ação disponíveis para o agente. Logo, estas múltiplas alternativas são simultâneas no mesmo tempo presente, pelo que uma concepção sincrônica – e não diacrônica – coincide com o ponto de vista do agente que, ante múltiplas possibilidades de ação, poderá ou não realizar a determinação. Assim, subjaz uma distinção entre as possibilidades e as determinações, entre o ato humano e a realização de uma situação utópica de concretização do *dictum* deôntico.

Para Ockham, um ato é virtuoso somente quando coincide com o mandamento da lei divina, pelo que o hábito assumido pelo agente não é capaz, por si só, de adquirir uma qualidade moral intrínseca. O bem ou o mal não são, como tais, verdades necessárias, mas correspondem à vontade divina, que aprova ou reprova um ato, tornando-o bom ou mal. A qualificação do ato não cinge-se a sua realização, mas reivindica um olhar sobre a intenção do agente.

A aquisição da qualificação moral é ulterior à livre deliberação da vontade que, ao perseguir o bem próprio para o ato humano em uma circunstância, produz um caráter adicional, que qualifica este mesmo ato. Percebe-se que a adição da qualidade moral depende da vontade e, por isso, está a ela submetida. Ockham chama de “segunda liberdade da vontade” a potência volitiva livremente movida para objetos opostos. No mesmo instante t de tempo, o agente pode querer e não querer x ²³. No mesmo instante de tempo t em que a vontade quer x , há uma variedade de instantes da natureza, variedade em que (i) a potência volitiva é livre para os opostos e (ii) decide por um dos opostos. Ao decidir por um deles, permanece podendo não querer x no mesmo instante t ²⁴. Quer e não quer potencialmente [potência não manifesta] em um mesmo instante de natureza x . Há uma

23 OCKHAM, William de. *Ordinatio* I, d. 38, single question, p. 266.

24 OCKHAM, William of. *Ordinatio* I, d. 38, single question, p. 266 e SCOTUS, Duns. *Lectura* I, d. 39, q.1-5, n. 62

clara sincronia modal aqui: o agente decide e, então, instaura uma nova condição. Deus mesmo não pode fazer com que a *potência não manifesta* se realize. A sua realização implicaria na realização do contraditório de x em seu mesmo instante, o que é impossível. E do ponto de vista do poder divino, assumiríamos *ad absurdum* de que duas proposições contraditórias como Deus quer algo segundo x e Deus não quer algo segundo x fossem simultaneamente verdadeiras²⁵.

A impossibilidade de simultaneidade entre os contraditórios nos coloca a seguinte conclusão: em Ockham, apenas um dos opostos é selecionado e, assim, expressivo de um evento contingente e verdadeiro. Porquanto Deus não pode modificar o que já ocorreu, ainda que pudesse ter feito o passado diverso do que ele foi. E se o passado deu-se de um modo tal, então este [e não o oposto] representa a condição de verdade de uma proposição que a expressa no tempo verbal pretérito: “isto foi assim”. A necessidade do passado e a contingência do tempo presente caracterizavam a concepção modal de Duns Scotus e também constituem-se como os postulados centrais da concepção Ockhamista: a potência não manifesta corresponde ao caráter contingente das coisas, frente a divisão necessária entre instantes da natureza. Ao agente humano cabe a decisão em caráter igualmente contingente [todo ente finito guarda consigo a característica da contingência, sendo, podendo não ser].

Há, então, uma contingência, não necessidade, no juízo moral e na verdade prática que implica na determinação da lei divina e moral *in concreto*: o agente, perante sincrônicas compossibilidades, elege uma, frente a outras igualmente presentes. As verdades morais não são, como tais, “necessárias”, mas contingentes. Não há na obra de Ockham uma afirmação certa sobre a auto-evidência da moral ou de princípios práticos conhecidos sem a experiência. Diz ele assim :

25 OCKHAM, William of. *Ordinatio* I, d. 38, single question, p. 266.

“se deve conceder que a vontade, quando causa, causa contingentemente. Ora, essa razão pode ter duas causas da verdade. Ou porque é possível que no mesmo instante seja verdadeiro dizer que não causa; e isso é impossível, porque, posto que em algum instante seja causativa, é impossível que no mesmo instante seja não causativa. Ou é dita causar contingentemente porque pode cessar o ato em outro instante livremente, sem nenhuma variação que advenha a si ou a outro e não por meio da cessão de outra causa, de modo que seja não causativa em outro instante e não de modo que seja não causativa no mesmo instante. E desse modo a vontade causa contingentemente. Mas a causa natural não é assim, porquanto o agente sempre age naturalmente com a causa, a não ser que ele mude ou algo novo seja feito acerca dele ou porque outra causa deixe de causar ou por algum outro modo sem o qual, sem mais, a própria vontade unicamente com sua liberdade pode cessar o ato”²⁶.

A potência tende aos opostos e vontade causa um deles. A contingência está em que a causa de um dos pares implica na rejeição do outro, que poderia sê-lo ante a não atualização do primeiro. Por isso a vontade causa contingentemente. Mas o faz dentro da sucessão temporal, uma vez que a realização de um dos opostos resulta na não manifestação do alternativo e, o que pode ser em um outro instante de natureza, não o é no tempo *t* selecionado para que o decidido seja causado.

Como a noção de futuros contingentes em Ockham se articula com a teoria das modalidades condicionais? E no âmbito das determinações divinas?

Na mesma passagem da d. 38 da *Ordinatio* I, Ockham sugere que “*a vontade divina é determinada de tal modo que ainda é possível que ela jamais tivesse sido determinada. Portanto, a evidência certa e infalível não pode ser tida por meio*

26 OCKHAM, William of. *Ordinatio* I, d. 38, q. única, p. 266.

*de tal determinação, visto que poderia simplesmente jamais ter sido. E assim se vê que a determinação da vontade divina, se houvesse, pouco faria*²⁷.

Deus, diferentemente do ser humano, conhece os futuros contingentes. Aristoteles aduz que ninguém é capaz de conhecer nem a verdade nem a falsidade de proposições que enunciem futuros contingentes. Ockham vai além da noção aristotélica desenvolvida no *De Interpretatione*, considerando os atributos divinos segundo a revelação cristã.

A ideia de contingência em Ockham aparece em muitos lugares de sua *Opera Omnia*, mas de maneira especial em *Quodlibeta Septem* I, q. 17²⁸, onde Ockham indaga sobre se é preciso postular que a vontade seja livre para que então seja salvo o acaso e a fortuna das coisas. No trato desta questão, o autor distingue os seguintes tipos de contingência: (i) *ad utrumlibet*, quando o contingente corresponde à consequência direta de uma ação empreendida pela vontade humana; e (ii) o acaso, quando o contingente condiz com uma consequência inesperada advinda por causa natural, mas que tem na vontade humana uma causa mediata e parcial, de maneira que aqui há uma convergência para a realização do acontecimento contingente; (iii) fortuna, quando a consequência é resultado direto da ação, ainda que despoite de modo inesperado, já que o agente pretendia um resultado alternativo²⁹.

As determinações divinas são necessárias ou contingentes? Os preceitos divinos são sempre necessários ou podem ser instituídos? Embora determinada em um instante *t*, seria possível que não tivesse sido determinada neste mesmo instante. Não se segue que se a vontade divina seja determinada de maneira contingente, então haverá evidência segura de seu conteúdo. Entre a contingência e a evidência subsiste um distanciamento

27 OCKHAM, William of. *Ordinatio* I, d. 38, q. única, p. 266.

28 WILLIAM OF OCKHAM, *Quodlibeta septem*, ed. Joseph C. Wey, C.S.B. (Guillelmi de Ockham *Opera theologica*, 9.) St. Bonaventure, N.Y.: St. Bonaventure University, Franciscan Institute, 1980.

29 Ver também OCKHAM, W. *Quolibet* I, q. 17.

epistêmico e lógico. Ademais, não se pode assumir infalivelmente a certeza de que a determinação da vontade divina alcançará os atos que, perante o agente humano, se transpõe ao futuro contingente, marcado pela variedade de instantes possíveis e alternativos. O seguir-se uma determinação divina dependerá não somente do poder absoluto divino, mas também da forma como a vontade criada seguirá necessariamente ou não o conteúdo da determinação. Como, então, se deve deduzir a relação entre as determinações da *lex statuta Dei* e seus efeitos contingentes nos atos humanos?

A determinação normativa requer uma qualificação deôntica. A obrigação, proibição ou permissão não são, como modais deônticos, verdades necessárias, tampouco *de re*; antes, são decorrentes das determinações da lei divina e moral/natural que dependem do agente e das circunstâncias. Os mundos semânticos obtidos a partir de sentenças deônticas *de dicto* são âmbitos referenciais utópicos, mundos semânticos logicamente consistentes, projetados a partir das regras. As normas são tomadas aqui como horizontes ideais e utópicos de sua efetividade completa.

Mesmo Deus pode mudar alguns princípios e preceitos, conforme nos diz Osborne: “*Ockham thinks that God can change many principles that can be known through reason, such as the precepts to love God, avoid adultery, and avoid theft.*”¹¹⁰ *Hating God, committing adultery, and stealing could have been good if God had willed to make these acts good. In one text he qualifies his position by stating that the names would change because the names themselves connote that act’s badness by connoting the act’s bad circumstances. Perhaps he is taking into account Aristotle’s statement that theft and adultery are always bad and that the names themselves indicate the badness.*”¹¹¹ *Ockham explicitly claims that his position on the connotation of such terms rightly interprets the “saints and philosophers.” We have seen that Ockham states that the moral science not known through experience is that taught by the saints and philosophers. Consequently, one part of moral science, namely that acquired through teaching, contains unchangeable truths, such that the terms “adultery” and “theft” connote wrong actions, and changeable truths, such as that the acts of adultery and theft are intrinsically wrong. But these truths are known by many without the aid*

*of revelation. For Ockham, God could have made a world in which the same acts that are now evil would be good and even meritorious*³⁰.

A afirmação de Ockham de que Deus poderia modificar alguns princípios segundo mundos semânticos possíveis nos alerta sobre o foco analítico que o autor atribui ao papel que a vontade do agente livre desempenha na realização da ação lícita. As condições de verdade destes princípios não se sustentam pela relação conceito-ato-objeto, tampouco pela indemonstrabilidade do bem, como Thomas sustenta, mas pela intercorrência entre a vontade divina e a própria expressão do comando, pelo que o valor de verdade da *enuntiabilia* preceptiva poderia tornar-se falsa a depender de uma mudança provocada por decisão de Deus. Algumas verdades próprias da ciência moral poderiam ser falsas se Deus tivesse modificado o parâmetro preceptivo dos atributos normativos que as acompanham. O poder de Deus é absoluto. Mas poderia Deus modificar os preceitos? Ou poderia eventualmente modificar os efeitos destes preceitos?

Algo só pode ser um futuro contingente se existirem ações livres. O autor não nega que, do ponto de vista da fé na revelação cristã, Deus conhece todos os futuríveis, e que isto é verdadeiro deste ponto de vista. Porém, do ponto de vista do que a filosofia/ciência pode alcançar, ou seja, de que, com base em Aristóteles, quando atentamos para tudo o que é alcançado pelo intelecto acerca do que é verdadeiro e falso, somos impelidos a constatar não ser possível que proposições que enunciem estados-de-coisas futuros e contingentes possam ter valor de verdade ou falsidade no tempo presente³¹. Esta parece ser a posição de Ockham, qual coincide com a posição exarada por Aristoteles no *Peri Hermeneias*.

30 OSBORNE JR, Thomas M. *Human Action in Thomas Aquinas, John Duns Scotus and William of Ockham*. Washington: Catholic University of America Press, 2014, p. 98.

31 ARISTÓTELES. *Peri Hermeneias* [*Sobre La Interpretación*]. 1ª ed. Gredos: Madrid, p. 43 e ss. Para ver uma discussão aprofundada sobre este ponto dentre os *calculatores* de Oxford, ver HOLCOT, Robert. *Quodlibet III, q. 1* in *Seeing the future clearly, Questions on Future Contingents* by Robert Holcot, Edited by Paul A. Streveler and Katherine H. Tachau . Op.cit., p. 60. “*Et isto modo*

O interessante aqui está em conciliar a imutabilidade, perfeição e presciência divina com a preservação da liberdade humana. Deus conhece o futurível. Mas a verdade desta enuntiabilia não torna o contingente necessário, ao menos que se realize no instante temporal determinado. A quem então cabe a decisão pela realização desta condição no tempo determinado? O fato de não ser necessário, dado que o conhecimento divino não implica em um acontecimento necessário, supõe que o agente humano participe de algum modo na performance do estado-de-coisas. É a decisão que instaura a verdade; uma verdade efetiva, sucedida ipso facto. O caráter não necessário do futurível conhecido por Deus não retira-lhe a perfeição, tampouco a imutabilidade ou presciência. Do mesmo modo, a contingência do ato humano não implica em reduzir o escopo do poder divino. Não somos capazes de descrever o modo pelo qual Deus conhece cada coisa por ele criada ou possibilitada.

Há condição de verdade para os futuríveis? Sim, mas isto não significa dizer que os futuros contingentes são necessariamente verdadeiros. Porque Deus não revela o modo como Ele conhece, ante da singularidade do conhecimento divino, nós sabemos apenas que Ele dispõe de um Poder absoluto, mas não somos capazes de saber de modo efetivo como Deus predestina as almas e, por isso, não somos capazes de formular com condição de verdade uma proposição que enuncie um acontecimento contingente em um instante futuro.

Mas e as normas? Os enunciados normativos prescrevem ações e abstenções para o agente humano. Ao estabelecerem determinações, condicionam o futuro. Como lidar com operadores deônticos dentro da concepção ockhamista sobre os futuríveis?

loquendi consueverunt homines communiter dicere quod in futuris contingentibus non est veritas determinata, et sic loquitur Aristoteles, I Peribennias, ubi dicit quod in singularibus vero et futuris non est simpliciter veritas vel falsitas, sicut in propositionibus de praeterito et de praesenti, ubi vocat futura 40 propositiones de futuro".

Ockham esclarece que existem alguns princípios intrinsecamente práticos que são conhecidos por seus termos e outros que são adquiridos pela experiência. Parece sugerir que alguns princípios são tomados como comando e dependem da vontade divina, cabendo ao agente humano a tomada de decisão em prol de uma conformidade entre o seu próprio ato e a regra.

Não há em Ockham uma pista explícita sobre a conexão necessária entre princípio e comando, entre bem e regra. Mas se atentarmos para as próprias regras? Para as determinações enquanto tais, dentro do modelo de agência livre? Se o agente, frente às múltiplas possibilidades de ação, também pudesse alterar as regras, ou os conteúdos por elas determinados? Por exemplo, se o agente pudesse transformar uma obrigação em uma proibição? Deus, neste caso, poderia alterar seus próprios mandamentos? Ou sua soberania não alcança a possibilidade *ex post facto* de alterar as regras que constituem sua *lex statuta*?

Quando nos indagamos sobre a natureza normativa da causa final dos atos humanos, ou seja, se os fins implicam em deveres e poderes para o agente, supomos uma distinção entre o que é categoricamente determinativo para o agente frente a uma regra, e uma hipótese condicional, que depende da adição de algo ulterior para qualificar a determinação da ação. Determinações incondicionais, marcadas por regras que ordenam a um fim sem qualquer condição, postulam modais deônticos que atribuem uma qualidade ao verbo, que deve ser vista como necessária frente ao fim, mas contingente ante o agente, ao passo que as determinações hipotéticas, que dependem de alguma condição ulterior, tornam a ordem ao fim contingente, e a posição do agente frente ao mundo utópico do fim, condicionada à realização de alguma ação prévia que satisfaça as condições de sua inserção no mundo semântico do fim³².

32 Ver Ockham, *Ordinatio* I, d. 1, q. 6 505.5-6

As determinações condicionais³³, que dependem de uma escolha sobre um meio condicional para se atingir um dado fim, implicam logicamente em enunciados que possuam termos ampliativos e que abarquem, no âmbito de sua *significatio*, as várias opções normativas subjacentes a estas escolhas. A deliberação requer, na lógica proposicional clássica, que lidemos com o conectivo de disjunção, pelo que uma opção será excludente de outra alternativa.

Sentença deôntica categórica/incondicional: $Ox\forall(x)\equiv Ox\rightarrow x$

Sentença deôntica condicional $Oz\forall(z)\equiv z(x\vee y)\rightarrow Oz$

Entre as sentenças deônticas categóricas e condicionais, subsistem diferenças agudas. As primeiras preservam a estatura normativa *ad semper*, sem qualquer condição para sua realização, enquanto as de segundo tipo, dependem de uma variável para que sejam modalizadas como deônticas.

Ockham posiciona-se claramente contra a necessidade de verdades morais. Em seu pensamento, as obrigações ou proibições decorrentes de imperativos para a ação demandam condicionais ulteriores, sujeitas à decisão livre e volitiva do agente, que ao optar por um meio, opta também pelo que a sua escolha implica. O objeto do conhecimento prático condiz com a correção da conduta. A ação moral é determinada ao fim desejado, e a possibilidade de assumir uma norma como sua atriz diretora implica em qualificar a ordenação do ato segundo uma obrigação ou uma proibição dentro de uma circunstância especial³⁴.

Para Ockham, a vontade é determinada quando a escolha implica em uma consequência vinculada, pelo que necessariamente a direção do ato livre obterá o resultado almejado, ainda que esta necessidade dependa inteiramente da vontade como tal, já que eventual mudança na direção da ação tornará a vinculação necessária não mais presente.

33 Knuuttila nos alerta que “there has been some question of whether the hypothetical imperatives are prescriptions”. Modalities.

34 Ockham. *Ordinatio Prol.* Q. 11 316.8-25; Sent. III q. 12, 420.3-10.

Em sua Rep. 2 q. 20 (OTh, 5.440–41), Ockham diz que “nullum obiectum, nec bonum nec malum, potest congosci ab aliquo cognitione sensitiva vel intellectiva quin appetitus sequens talem potentiam possit habere actum circa idem obiectum”.

Comentando esta passagem, Osborne afirma que “*with respect to the intellectual substance, there is no distinction between intellect and will. The ability to know the good entails an ability to make a decision about it. Ockham writes that “no object, neither good nor bad, can be known by some sensitive or intellectual cognition unless the appetite following such a power can have an act concerning the same object”*”³⁵.

Ockham, assim, toma a liberdade como uma capacidade do ato humano para produzir efeitos contingentes. Novamente Osborne esclarece o ponto:

*“The word “freedom” denotes either the will itself or “an intellectual nature in connoting that something can be done contingently by it.”*¹⁴¹ Ockham again uses the principle of parsimony to argue that freedom is not something that exists apart from the will, which is the same as the intellectual substance. As with previous thinkers, Ockham’s discussion of an act’s causation focuses on the relationship between the will and the act of knowing. But for Ockham, this relationship is between the acts themselves, and not two distinct faculties. Nevertheless, the discussion of the acts is also a discussion of the relationship between the “intellect” and the “will,” if these two terms are correctly understood as denoting the same intellectual substance but as having different connotations that are based on the real distinction between the acts produced”³⁶.

Os efeitos obtidos por uma deliberação sobre o *modus* de ação, então, só podem ser vistos, em modalidades deônticas condicionais, para Ockham, como resultados necessariamente vinculados a uma escolha de primeira ordem, uma deliberação livre que ante mundos semânticos alternativos, decide de modo contingente pela posse do objetivo. Para Ockham, a li-

35 OSBORNE JR, Thomas M. *Human Action in Thomas Aquinas, John Duns Scotus and William of Ockham*. Op.Cit., p. 49.

36 Op.cit., p. 49.

berdade corresponde a habilidade para produzir efeitos contingentes, pois a palavra condiz com a própria vontade em si mesma, não como um ideal standard de perfeição e virtude, como aparece em Thomas de Aquino e Duns Scotus³⁷. No ato livre, o agente assente intelectualmente que pode realizar alguma ação e que a deliberação sobre o modelo efetivo escolhido produzirá efeitos contingentes. Porquanto Ockham não estabeleça uma distinção radical entre as potências da alma e a própria alma, como também não postula uma separação entre o intelecto e a vontade³⁸ como faculdades cognitivas, toda e qualquer distinctio que se pode defender dependerá necessariamente do objeto externo e o quanto ele possa produzir efeitos na alma do agente³⁹.

O intelecto é potencialmente passivo, ao passo que a vontade é causa eficiente ativa, que move o agente ao objeto na circunstância contingente, onde se produzem efeitos igualmente contingentes. Assim, as distinções sempre demandam o âmbito externo dos (i) objetos e dos (ii) atos. Ockham não parte das potências da alma para enfrentar os seus respectivos termos e operações. Antes, atenta para os objetos e os efeitos contingentes dos atos humanos. A escolha pelo significado da ação não se orienta por uma perfeição externa advinda pela cognição do fim ou mesmo pelo ideal de perfeição e santidade que qualificaria o ato como livre, mas depende da deliberação obtida pelo próprio agente que absorve as consequências de sua decisão em sua circunstância ativa. A vontade determinada pela escolha acarreta as normas que a acompanham, vinculando o agente em sua própria opção.

A modalidade deôntica, para Ockham, é condicional. A deliberação volitiva implicará, frente ao objeto e ao modelo perseguido de ação,

37 Ver SCOTUS, Duns. *Ordinatio I*, d. 10, nn. 30-32 (Vatic. 4.352); e AQUINAS, Thomas. ST I-II q. 49 e ss.

38 Ockham acompanha a tradição franciscana de seu tempo. Ver OSBORNE JR, Thomas M. *Human Action in Thomas Aquinas, John Duns Scotus and William of Ockham*. Op.Cit., p. 40 e ss.

39 Ockham, Ord. 1, d. 10, q. 2 (OTh, 3.335-44).

o conjunto derivativo dos efeitos contingentes que poderão repercutir no âmbito existencial do agente, impelindo-o normativamente a algo ou a alguma relação. A vontade tem um papel ativo. A normatividade não advém de qualquer necessitarismo em torno da causa final, como sugere a noção tomista de *beatitudo*, mas ancora-se na contingência da escolha. Logo, uma vontade de um sujeito pode conformar-se à vontade divina, mas pode escolher um caminho alternativo e, ainda assim, o fará segundo uma livre decisão⁴⁰. Isto não supõe que o poder divino não concorra de algum modo para a realização contingente do ato. Mas que a vontade do agente humano conserva uma autonomia frente a determinação externa, que participará na circunstância do agente somente por causa da própria decisão volitiva⁴¹.

Como sabemos, a doutrina dos atos humanos requer uma distinção primaz entre os elementos que integram um ato: (i) objetos, (ii) circunstâncias, e (iii) estados-de-coisas, o que constitui-se como uma autêntica ciência moral dos futuros contingentes porquanto os atos diretamente voluntários — *per se* — supõem uma convergência de esforços entre os três quesitos, enquanto os atos indiretamente voluntários — *per accidens* — se aduzem por alguma condição adicional, que implica em alguma relação não necessária, mas contingente, entre as causas e os efeitos dos atos como tais, do tipo em que um agente em uma dada circunstância gerará um determinado estado-de-coisas *x*, mas a depender das condições concretas, os estados-de-coisas simultaneamente presentes na contingência do tempo próprio de determinação do ato — *y*, *z*, *v*, *etc.* — poderão concorrer ao modo de efeito perante uma decisão causada pela vontade do agente.

As condições de realização do ato são satisfeitas quando os efeitos esperados estão presentes após o raciocínio prático convergir com a con-

40 OCKHAM. *Ordinatio* I, d. 1, q. 6 (OTh, 1.504–5).

41 OSBORNE JR, Thomas M. *Human Action in Thomas Aquinas, John Duns Scotus and William of Ockham*. op. cit., p. 56.

cretização da ação no âmbito da práxis. A contingência subjaz porque o ato como tal, expresso em tempo futuro, do tipo A fará uma máquina na próxima semana, indica que o fato em questão é contingente, podendo ou não se suceder. Não é possível saber se a proposição é verdadeira ou falsa. A proposição versa sobre um acontecimento contingente, que depende da deliberação de um agente livre. A decisão implicará na verdade ou falsidade da proposição enunciativa. Os medievais costumavam chamar *ad utrumlibet* a este tipo de proposição.

Assim, as discussões em torno de consequências deônticas reclamam a posição e a estatura lógico-epistêmica da vontade nas implicações. Por exemplo, em uma condicional do tipo $x \rightarrow y$, na qual w quer x , e então quer y ; o que significa este “querer” do ponto de vista lógico? É possível esta passagem para o w quer y na consequente?

O posicionamento de uma faculdade da alma dentro da lógica aporta dificuldades não conhecidas pelos pensadores da *logica antiquorum* e que exigem uma análise mais extensiva do que as meras modalidades aléticas clássicas admitem. A ampliação dos termos, a extensionalidade de novos operadores modais, como também um tratamento para a implicação e o silogismo tornam-se indispensáveis. Qual a natureza da vontade dentro da lógica? Quais os limites extensionais para operadores modais quando consideramos a liberdade e a contingência futura dos atos humanos? É possível supor validamente que se w quer o antecedente condicional, também o consequente será necessariamente desejado por vontade efetiva?

Segundo o diagnóstico de Hallamaa, a demanda por estas respostas impeliu os lógicos do Séc. XIV a qualificarem o tratamento que até então tinha sido oferecido por Abelardo, já que nesta nova acepção o modo como o agente racional desejaria por vontade eficiente um consequente em situações ideais, ou como o rejeitaria em outras, desponta como noção relevante para o enfrentamento de questões lógico-semânticas. Estas excepcionalidades guardam também relação com as implicações modais que se sucederiam em situações deônticas, qualificadas por modalidades obrigatórias e proibitivas.

O tema da vontade não cinge-se ao campo propriamente deliberativo dos futuros contingentes. Também, desempenha um papel preponderante dentro das obrigações condicionais, especialmente porque coage-nos a lidar com estados-de-coisas alternativos e simultâneos em um mesmo ato no tempo presente. A qualificação deôntica exigida para o tratamento destas questões pode ser vista como a antessala do que levou Rogerius Rosetus a aplicar modalidades deônticas dentro de conceitos modais e dificuldades teológicas atinentes à vontade divina.

Podemos vislumbrar na tabela abaixo, exemplos de extensões modais e sentenças deônticas, em que a (i) vontade, a (ii) possibilidade e a (iii) determinação normativa convergem em atos e estados-de-coisas simultâneos, de maneira que o querer, a possibilidade de realização da ação [se há ou não há impedimento natural e artificial], como também se em um estado-de-coisas ideal decorrente de uma obrigação [O: realização da determinação], proibição [F: impedimento normativo] ou permissão [P: facultativo para a ação] são postulados como extensões modais.

VONTADE	MODALIDADE ALÉTICA	MODO DEÔNTICO	EXTENSÃO DEÔNTICA
Quer x	Pode x	Px	$\neg O-x \equiv \neg Fx$
Quer x	Não pode x	Fx	$O-x \equiv \neg Px$
Não quer x	Pode x	Px	$\neg O-x \equiv \neg Fx$
Não quer x	Não pode x	Fx	$O-x \equiv \neg Px$

Conforme se pode ver, a modalidade deôntica decorre de um poder ou não poder, independentemente da vontade do agente. A vontade só desempenha uma função lógica quando for capaz de alterar o valor veritativo da determinação normativa, como é o caso da condicional de Ockham, em que a vontade que escolhe um meio excluindo outros terá

como consequente um condicional deôntico que decorre necessariamente da escolha antecedente. Do tipo

Se W quis d em uma circunstância y, então terá como consequência z, de modo que

$YWrd \rightarrow \Box Ywrz$, de modo que se z for uma consequência deôntica de tipo O, então

$Ywrz \rightarrow \Box YOwrz$

Neste caso, dado que d implica em condicionais deônticas, então temos alguns exemplos:

VONTADE	MODALIDADE ALÉTICA	MODO DEÔN-TICO	EXTENSÃO DEÔN-TICA
Quer d	É contingente z	$d \rightarrow Oz$	$d \rightarrow F-z$
Quer g	É contingente s	$g \rightarrow Ps$	$g \rightarrow -Fs$
Não quer t	É contingente l	$l \rightarrow Fv$	$l \rightarrow O-v$

Nestes exemplos condicionais, notamos certas reações deônticas às moções da vontade e de estados contingentes de ação, de maneira que a escolha por um meio implica em uma realização contingente de um ato, que por sua vez acarreta consequências deônticas.

Como Rogerius Rosetus irá tratar destas noções? É possível falar de uma lógica deôntica no séc. XIV?

Alguém poderia, violando sua própria vontade e consciência, estar obrigado a agir por virtude de algum mandamento? Os *Oxonian calculators* lidavam com questões que envolvessem domínios modais em assuntos de *physica* empregando noções de intensidade, com os graus mínimo e máximo, estendendo esta gradação para o terreno da *ethica* e da *logica*, especialmente quando os problemas giram em torno de atos volitivos.

Como uma proposição construída com a expressão “voluntas” pode ser suscetível de conversio quando empregamos, no silogismo modal

clássico, o operador possível ou contingente? Do tipo $\Diamond x \rightarrow \Box y \vee \neg \Box x \rightarrow x$
 $\vee \Diamond x \rightarrow \neg \neg \Box x$?

Estabelecendo a conversão do operador modal e a subsequente substituição, podemos assumir que, se x é desejado, então sua consequência assumirá as mesmas condições que os consequentes condicionais possuem no silogismo tradicional?

Parece difícil justificar esta conversão sem o recurso à modalidade condicional. De fato, a deliberação demandará uma solução lógica, capaz de abarcar semanticamente o dilema moral. E o caminho para tal é a inserção da vontade dentro do silogismo modal e da implicação.

A decisão sobre o objeto implica em uma consequência. Logo, uma consequência resulta em um âmbito de incidência da regra relativa à lei divina. A vinculação da determinação normativa à hipótese condicional reclama: (i) a deliberação prévia da vontade acerca do antecedente condicional; (ii) a extensão do argumento modal para o campo deôntico; (iii) a conversão lógica do modo alético em modo deôntico; (iv) a determinação do operador deôntico sobre a consequência.

Para tanto, há três formas de se pensar a sentença deôntica dentro da modalidade condicional: 1) ter a obrigação de...; 2) estar obrigado a.....; 3) é obrigatório..... .

No caso 1), temos o que na lógica deôntica contemporânea chamamos de concepção insular⁴², que ocorre quando o operador deôntico está tanto no antecedente como no consequente, pervadindo todo o enunciado condicional. Assim, ter a obrigação de significa que há uma norma anterior que incide sobre uma determinada zona, e que caberá ao decisor ulteriormente avaliar se a situação analisada enquadra-se nesta zona de incidência, para que então a hipótese possa ser decidida com base na obrigação. Este

42 ACHOURRON, Carlos y Bulygin, Eugenio. *Análisis Lógico y Derecho*. 1ª ed. Madrid: Centro de estudios constitucionales, 1991, p. 25 e ss.

é o caso de uma obrigação insular, já que a determinação normativa irradiava-se tanto para o antecedente como para o consequente.

No caso 2), ao contrário, chamado atualmente de concepção ponte, o antecedente é qualificado por uma sentença descritiva de um estado-de-coisas no qual um agente “está obrigado a agir ou abster-se de agir acerca de um objetivo, e somente depois se averigua a incidência de uma eventual determinação normativa condicional. Neste caso, o antecedente é fático e o consequente normativo. Parece ser este o caso da modalidade condicional segundo Ockham. A vontade, antecedente da determinação da regra, é fundamental para que então, após a decisão sobre o meio, a constatação da regra possa ser averiguada.

No caso 3), o operador deôntico é expresso no início do enunciado, desempenhando uma função lógico-veritativa de descrição de mundos deônticos consistentes, em que certas relações entre agentes hipotéticos em situações normativas ideais preenche o campo de referência da proposição normativa. Se as exigências da semântica deôntica supõe que nos mundos deônticos as descrições possam expressar com valor de verdade as relações que são exigidas para a verdade de uma proposição desta natureza, então as concepções anteriormente manifestas apresentarão vantagens e desvantagens quando tensionamos a dependência ou independência da lógica deôntica perante a lógica modal.

Parece que o caso 2), em razão da estrutura condicional apresentada, mostra-se o mais usual entre os lógicos de Oxford do Séc. XIV, pois o antecedente fático dependente da deliberação volitiva sobre o meio admite a substituição por operadores aléticos tradicionais, como a possibilidade, a contingência e a necessidade, postulando uma estrutura de argumentação modal em que os modos aléticos são antecedentes de consequentes deônticos. Em suma, a lógica deôntica seria, aqui, uma extensão da lógica modal, o que não ocorre necessariamente no caso 1).

O ato prescrito na regra foi realizado? Em que medida? A descrição que expressa o ato humano restringe o que de fato ocorreu ou amplia, excedendo os limites semânticos?

Rogierius Rosetius e o modo deôntico: uma lógica deôntica no séc. XIV?

Rogierius Rosetius é muito provavelmente o primeiro autor escolástico a lidar com problemas teológicos tomando por base os dilemas intestinos da lógica deôntica, uma rama da lógica modal que trata com mundos deônticos e operadores normativos. O assunto é enfrentado nas *Lecturae super Sententiis* quaestionis 1 articulus 1. Usque ad v. potest numquam tamen descendet infinita tarditate typis editus est tamquam art. 1 quaest. 1 Determinationum, ou apenas *Lectura super sententias*, Comentários ao Livro de Sentenças de Pedro Lombardo, de data aproximada entre 1335-1337. Em seu conjunto completo, as *Lecturas* estão preservadas em três manuscritos: (1) Biblioteca Comunale di Assisi, 173 – fols. 1r-61r, manuscrito consultado neste artigo; (2) Stadsbibliotheek de Bruges, 192, fols. 1r-44v; (3) Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 1108 fols. 45r- 52 96r-102v, também consultado aqui, disponível apenas parcialmente no acervo digital da Biblioteca Vaticana. As questões 3, 4 e 5, editadas por Olii HALLAMAA, foram transcritas e publicadas em uma edição de 2005, publicada em Helsinki, pela editora Luther Agricola⁴³. Esta última também é objeto de consulta para os propósitos deste artigo.

Em torno destas questões, orbitam discussões teológicas sobre o poder divino, a vontade, o livre arbítrio, a normatividade da consciência e da ação, como também as variações no sistema de leis divinas. Em seu conjunto, Roseth investiga as condições em que alguém poderia estar obrigado a algo, mesmo estando conscientemente contrariado a fazê-lo. É requerido aqui um olhar sobre a teoria das normas e o modo como os operadores deônticos são empregados para lidar com situações logicamente modalizadas. Já no século XIV, questões de filosofia natural [*physica*] recebiam análises que continham em seus respectivos escopos argumentativos mo-

43 Acessível na Biblioteca Vaticana, R.G.Teol.IV.9052.

delos lógicos e matemáticos empregados para o tratamento de problemas específicos. Knuuttila salienta que na análise da primeira questão dos Comentários, Roseth enfrenta a aplicação da fórmula de *maximo et minimo* às questões naturais, mas também questões atinentes aos atos humanos, isto é, à performance da agência. O problema dos atos humanos desde um ângulo logicamente condicional deve conter a ideia de que um ato pode estar mais ou menos qualificado por uma norma, por um dever; a determinação de seu estatuto deôntico reivindica uma resposta sobre a intencionalidade do agente⁴⁴.

Assim, um ato humano seria medido, segundo padrões lógicos objetivos, pelo modo como é assimilado dentro do mundo semântico relativo aos operadores deônticos *obligatum*, *licitum* e *illicitum*. Para facilitar, usaremos as variáveis O, P e F para indicar os operadores citados.

Porquanto Deus é autoridade soberana para decidir, segundo sua Vontade, que as determinações da lei por Ele estatuídas sejam imperativas, sustenta Roseth que, além das já promulgadas, poderia Ele instituir e promulgar novas leis, ou mesmo modificar leis anteriormente estabelecidas. Esta forma de compreensão sobre o poder legislativo divino, conduz ao problema da estabilidade das regras. Se Deus pode modificar as regras, pergunta-se: sob qual justificativa? Dado que Deus é absoluto, simples, perfeito e imutável, todas as leis por Ele promulgadas são também imutáveis? Ou Ele poderia revogá-las? Se pode revogar com justificativa, sob quais condições?

Todo o dilema em torno da lógica de normas no interior do Comentário às Sentenças orbita em torno de quatro grandes problemas: primeira-mente, em discernir o que é obrigatório, proibido e permitido segundo a lei divina; em segundo lugar, quando o agente pode agir livremente em conformidade com a lei divina; terceiro, quando a vontade livre do agente

44 HALLAMAA, Olli and KNUUTTILA, Simo. *Roger Roseth and Medieval Deontic Logic*, in *Logique & Analyse* 149 (1995), 75-87, acessível em <https://www.jstor.org/stable/44084460>.

humano é uma condição para a seleção do preceito divino a ser aplicado; e por fim, quando o ato humano é condição não só para a seleção, senão também para que novos preceitos sejam adicionados como determinações ulteriores, modificando ou não as condições de efetividade dos preceitos correspondentes. No fundo, subsiste uma área deôntica entre a vontade do agente humano e a vontade divina. O pavimento das ações livres é reputado conforme os preceitos divinos. Ainda que o agente provoque e instaure volitivamente o estado-de-coisas, é a qualificação normativa ulterior o motivo e a razão do cumprimento ou descumprimento da obrigação.

Assim, entre a regra e a ação, subsiste um espaço condicional. A regra será destacada somente com a irrupção do ato humano. Há uma relação condicional aqui: o agente age e, por causa de sua ação, a regra é aplicada. Mas o problema persiste. Deus poderia modificar ou mesmo revogar suas leis, em razão de uma nova condição?

Para lidar com a tensão entre a vontade humana e poder divino absoluto expresso pelas leis divinas, Roseth estabelece um complexo esquema de validação das regras adicionadas ulteriormente dentro do ordenamento legal dos preceitos divinos⁴⁵. Knuuttila⁴⁶ expõe com bastante clareza as já conhecidas cinco regras axiomáticas que aportam exigências racionais para as novas normas do sistema normativo, a partir das quais se operam as condições de validade formal e material dos atos humanos segundo os preceitos divinos:

- I. Every precept by which I am obligated to something permitted which is in my power and which I am allowed to will according

45 ROSETUS, Rogerius. *Lectura super sententias*, q. 1, a.1. Manuscrito acessível no link: http://www.internetculturale.it/it/16/search/detail?instance=&case=&id=oai%3A-www.internetculturale.sbn.it%2FTeca%3A20%3ANT0000%3APG0213_ms.173&qt=lectura+super+sententias

46 KNUUTTILA, Simo. *Modalities...*.p. 190

- to the divine law without any precept is a rational precept according to the divine law.
- II. No such precept is rational according to the divine law, by which I am obligated to something permitted which I cannot will in a permitted way according to the divine law except when I am so obligated.
 - III. Not everything which is not against the salvation of the soul can be prescribed according to the divine law (The second ‘not’ is mistakenly missing from the manuscript I have used).
 - IV. Not everything which is for the salvation of the soul can be prescribed according to the divine law.
 - V. Whatever is permitted in the second way can, by the absolute power of God (*De potentia Dei absoluta*), become something which can be willed in a permitted way⁴⁷.

Esta lista de axiomas desponta logo no início da 1ª questão da *Lectura*, já no primeiro artigo. Aqui, Roseth disserta longamente sobre uma plêiade de propriedades de termos de sentenças normativas dentro de modalidades condicionais, especialmente regras que implicam em restrições à vontade efetiva de um agente humano perante as determinações dos preceitos divinos, ou ainda o modo como o exercício da vontade contingente pode aparecer como antecedente condicional para a realização do preceito em uma agência. Para que qualquer juízo possa recair sobre os atos humanos, é fundamental que o agente possa estar apto a agir ou abster-se, sem o que não lhe alcança qualquer avaliação sobre o emprego da vontade

47 ROSETUS, Rogerius. *Lectura super sententias*, q. 1, a.1. Manuscrito acessível no link: http://www.internetculturale.it/it/16/search/detail?instance=&case=&id=oai%3A-www.internetculturale.sbn.it%2FTeca%3A20%3ANT0000%3APG0213_ms.173&q=lectura+super+sententias

de. É necessário que esteja sob o poder de decisão do agente a realização de ato sob o qual recaia uma avaliação positiva ou negativa.

Nas duas primeiras regras, notamos que um preceito obrigatório que implique em uma ação que não é proibida e que não esteja sob o império de alguma lei contrária, será racional de acordo com a lei divina, como também a situação adversa, na qual um preceito não será racional de acordo com a lei divina quando obrigue a algo que eu não poderia desejar sem que violasse a dita lei. No fundo, ambas os axiomas expõem regras de antinomias, semelhantes às soluções de conflitos de normas de um sistema jurídico positivo. O objetivo aqui é fornecer consistência ao conjunto de preceitos da lei divina, aparando as contradições e as eventuais inconformidades entre a vontade do agente e a vontade divina mediante o emprego de modalidades deônticas capazes de ampliar a extensão modal ao campo dos comportamentos humanos. Um agente não pode comportar-se de modo contrário e simultaneamente em conformidade com a lei. O sistema não contém falhas. Assim, todo comportamento humano pode ser enquadrado dentro dos modos deônticos⁴⁸.

Comportamentos conformes às regras não podem ser vistos adequadamente quando as próprias normas dentro do sistema apresentam contradições. Assim, não pode um agente agir violando e não violando simultaneamente o sistema normativo, dado que as normas do sistema não podem, sob pena de o sistema normativo perder a racionalidade formal, possuir contradições entre si⁴⁹.

48 ROSETUS, Rogerius. *Lectura super sententias*, q. 1, a.1. Manuscrito acessível no link: http://www.internetculturale.it/it/16/search/detail?instance=&case=&id=oai%3A-www.internetculturale.sbn.it%2FTeca%3A20%3ANT0000%3APG0213_ms.173&q=lectura+super+sententias

49 ROSETUS, Rogerius. *Lectura super sententias*, q. 1, a.1. Manuscrito acessível no link: http://www.internetculturale.it/it/16/search/detail?instance=&case=&id=oai%3A-www.internetculturale.sbn.it%2FTeca%3A20%3ANT0000%3APG0213_ms.173&q=lectura+super+sententias

Uma obrigação instituída por uma nova norma [preceito instituído por Deus] não pode apresentar uma obrigação para agir ou para não agir que contradiga uma determinação racional já presente no sistema normativo. As comissões ou abstenções determinadas por novos preceitos devem já ser previstas anteriormente pelas regras anteriores como condutas ou omissões racionalmente admitidas e constatáveis nos mundos semânticos correspondentes. As determinações já eram indicadas pela *reta-razão*, mas ganham uma confirmação adicional que as tornam preceitos expressivos dentro do sistema. Roseth, assim, antecede em séculos o que os clássicos do positivismo jurídico e as fontes do Direito moderno postulam como regras de solução de antinomias⁵⁰.

Um segundo ponto extraído das regras estabelecidas por Roseth está em separar o conteúdo normativo e a vontade. Há condutas que são permitidas, mas não é lícito ao agente desejá-las. A proibição à vontade não acompanha a permissão ínsita à descrição do mundo deôntico semanticamente designado na regra. A ação prevista é permitida. Porém, é proibido mover a potência volitiva nesta direção. Porque não pode ser licitamente desejado, não pode residir no sistema normativo, sob pena de assumir a possibilidade de que opostos convivam no sistema. Seguindo Ockham, Roseth também absorve a noção de vontade livre para os opostos, mas sem comprometer o sistema normativo. A vontade e sua proibição constituem-se como critérios primários: o impedimento da vontade acarreta a ausência no sistema, ainda que o ato em si não seja proibido⁵¹.

Assim como a vontade desponta como critério para a condicional da proibição e da permissão, também a vontade efetiva do agente – a po-

50 RAZ, Joseph. *The Concept of a Legal System*. Oxford: Clarendon Press, 1970.

51 ROSETUS, Rogerius. *Lectura super sententias*, q. 1, a.1. Manuscrito acessível no link: http://www.internetculturale.it/it/16/search/detail?instance=&case=&id=oai%3A-www.internetculturale.sbn.it%2FTeca%3A20%3ANT0000%3APG0213_ms.173&qt=lectura+super+sententias

tência para opostos de Ockham — é critério para a realização da obrigação. A completude do preceito requer a participação da vontade na modalidade condicional: o *querer* implica conformidade à regra.

O desejável é compatível com o objeto inteligível. Para Roseth, a moção da vontade ao conteúdo do preceito normativo instaura uma adequação entre o ato humano e o mundo deonticamente consistente, entre a reta-razão de agir [*recta ratio agibilium*] e a agência normativamente modelada.

Na mesma sequência extensional, os axiomas (iii) e (iv) aduzem que o rol das proibições se estende para além dos preceitos positivamente presentes na lei divina, como também as determinações (obrigações) correspondentes ao plano de salvação segundo a doutrina cristã medieval, como diz Hallamaa⁵². Logo, os modos deônticos alcançam mundos e estados-de-coisas semânticos alternativos aos que, já designados pelos enunciados normativos estabelecidos, abrangem outros inúmeros atos e abstenções. Por certo, aqui subjazem as determinações da lei natural e civil, indispensáveis para a qualificação do ato humano. No fundo, a aplicação das regras de *consequentiae* usuais na lógica categórica e modal à lógica deôntica primitiva traz inúmeras exigências de qualificação, que possam validar a substituição de variáveis, como também entre operadores modais aléticos e operadores normativos.

O espaço intermédio entre o poder absoluto divino para modificar as condições de aplicação da lei ou mesmo revogar algumas regras em prol de novas regras, como ocorrera entre a lei mosaica e a lei evangélica na tradição cristã, supõe um espaço mediador entre a vontade de Deus e a participação do ato humano na consumação da aplicação da lei divina. A lei aplica-se porque o agente deu causa. A liberdade humana, manifesta na decisão sobre o modo de ação, instaura uma nova situação: a de que a

52 HALLAMAA, Olli and KNUUTTILA, Simo. *Roger Roseth and Medieval Deontic Logic*, in *Logique & Analyse* 149 (1995), 75-87, acessível em <https://www.jstor.org/stable/44084460>.

regra, para ser aplicada, supõe uma hipótese de incidência. Uma justificação para a sua aplicação. O poder divino, aqui, é um poder legiferante: Deus legisla para determinar que certos atos sejam realizados e outros sejam proibidos. Mas é o agente que, ao realizar um certo ato, instaura uma nova condição fática: a de que a lei se aplica para conformar o ato humano, ou para reprová-lo⁵³.

O agente tem o poder relativo de decidir pelo assentimento ou não assentimento da lei divina. O poder absoluto divino estabelece obrigações, proibições e permissões. Se licitamente desejadas pelo agente, as determinações normativas se conformam ao ato. Se não desejadas, mas cumpridas, há um assentimento parcial, mas ainda assim determinadas regras serão violadas, especialmente as que exigem retidão e assentimento de consciência para o respectivo cumprimento. É o caso das determinações atinentes às condutas que desafiam a reta consciência. As noções teológicas de pecado ofertam exemplos em que regras deste tipo podem ser violadas pelo agente apenas por questões de consciência, sem que todavia qualquer ato seu possa revelar contrariedade à letra da lei. Este exemplo típico mostra que o poder de conformar-se à regra está, em ampla medida, aos cuidados do próprio agente humano. As noções de lei natural e reta consciência são predicados da teologia moral que procuram oferecer razões intermédias para o contraste entre o poder divino e a liberdade humana. O agente, assim, é também responsável por completar o sentido da obrigação- quando realiza um ato obrigatório — e o sentido de proibição — quando abstém-se de realizar um ato proibido.

53 ROSETUS, Rogerius. *Lectura super sententias*, q. 1, a.1. Manuscrito acessível no link: http://www.internetculturale.it/it/16/search/detail?instance=&case=&id=oai%3A-www.internetculturale.sbn.it%2FTeca%3A20%3ANT0000%3APG0213_ms.173&q=lectura+super+sententias

Neste sentido, o agente humano pode ser visto em dois cenários, cada qual com três especificidades próprias. Os cenários correspondem aos operadores deônticos de obrigação e proibição. E as três especificidades sugerem uma distinção entre “ter uma obrigação” e “ser ou estar obrigado a...”, que engloba duas situações específicas: “estar obrigado a.....” e “obrigar-se a...”. Assim, teríamos três especificidades: (i) ter a obrigação ou a proibição.....; (ii) estar obrigado ou estar proibido a.....; (iii) obrigar-se ou proibir-se de..... .

A distinção geral entre “ter uma obrigação” e “ser ou estar obrigado a” só pode ser devidamente diagnosticada mediante o exame do uso destas expressões e de suas combinações terminísticas em contextos semânticos alternativos.

Roseth não fez este diagnóstico de modo explícito. Porém, suas múltiplas abordagens sobre as modalidades deônticas condicionais, especialmente nos primeiros artigos da questão 1 da Lectura, sugere que no background de sua investigação reside um nível profundo, denso e implícito de significação das expressões deônticas atinentes à *lex statuta Dei*. Assim, “ter uma obrigação” aparece como parte de uma sentença deôntica que denota um campo distinto de referência em relação à expressão “estar obrigado a”. De fato, “ter uma obrigação” conduz a uma determinação condicional. Ou seja, no antecedente condicional há um operador deôntico que repercute seus efeitos normativos sobre o conseqüente. No segundo caso [estar obrigado a], o antecedente é qualificado por uma descrição fática em que alguém é obrigado a agir ou abster-se de agir por coação, ameaça ou uma ordem imperativa, mas que só aparece no conseqüente. Há uma ação ou abstenção que é descrita. Esta ação ou omissão é expressa como tal, ainda que motivada por uma coação, ameaça ou determinação destinada a provocar o movimento do destinatário. O agente está obrigado a obedecer e, assim, age ou abstém-se em virtude do comando. Mas a manifestação do comando só aparecerá no conseqüente. A descrição da ação antecede a consequência normativa.

No primeiro caso, em que “ter uma obrigação” corresponde a combinação entre o verbo “ter” e a expressão “obrigação”, há um modelo geral de significação normativa. E, por isso, a universalidade da condição deôntica implica na inserção do operador normativo no antecedente condicional, já que a determinação antecede qualquer situação fática ou hipotética na qual o agente destinatário possa estar.

Cenário 1: Obrigação

Consideremos um primeiro cenário em que a lei divina determina uma Obrigação ao agente. A obrigação pode ser expressa de três modos: o agente (i) tem a obrigação de...; (ii) está obrigado a...; (iii) obriga-se a.....⁵⁴.

O agente (i) tem a obrigação de fazer algo quando há uma norma prévia que o obriga a realizar uma determinada ação, sob pena de sofrer consequências. Neste primeiro caso, a norma antecede a ação e, assim, não há nenhuma modalidade condicional que oponha a obrigação. A regra antecede o agente, coibindo-o a agir de um modo x . $Ox \rightarrow x$

O agente (ii) estará obrigado a realizar uma ação quando, por uma circunstância de seu comportamento, instaura uma nova condição, na qual assume a obrigação de realizar um ato para satisfazer a exigência extemporânea. É o caso de alguém que, por um erro de procedimento, está obrigado a repará-lo. $x \rightarrow Oy$

O agente (iii) obriga-se a realizar um ato quando, por própria decisão, coloca-se no âmbito de incidência da regra, vinculando-se a um ato futuro que satisfará a exigência absorvida. $(x \rightarrow y) \equiv Ox \equiv Ox \rightarrow Oy$

54 Para um estudo contemporâneo das normas condicionais, ver ALCHOURRÓN, Carlos E. (1993) “*Philosophical Foundations of Deontic Logic and the Logic of Defeasible Conditionals*”, em Meyer, J.J. and Wieringa, R.J. (ed.), *Deontic Logic in Computer Science: Normative System Specification*, pp. 43-84, Wiley & Sons, 1993.

No primeiro caso, não há nenhuma participação do agente na escolha sobre a obrigação. O modo deôntico é imperativo e não aceita exceções. O agente está vinculado por uma condição que independe de sua vontade.

No segundo e no terceiro casos, o agente participa na formulação da obrigação. A vontade humana ocupa um espaço na determinação da regra. A completude da obrigação supõe a participação do agente humano, que ao decidir instaura um novo estado-de-coisas. Exemplos destes dois tipos são bastante usuais no âmbito dos casos de reta consciência, lei natural e no âmbito dos atos de piedade e caridade.

Cenário 2: Proibição

A proibição também pode ser expressa pelos três modos já vistos anteriormente: (i) ter a proibição de.....; (ii) estar proibido a.....; (iii) proibir-se de..... .

No primeiro caso, o agente (i) tem uma proibição que o impede de agir de um dado modo, determinada por uma regra antecedente. Se a obrigação coíbe a agir, a proibição determina a inércia. Ora porque qualquer movimento poderia transfigurar a ordem, ou mesmo porque a transgressão poderia conduzir o agente à autodestruição.

Nos casos (ii) e (iii), o agente decide causar a proibição, por um ato de decisão que instaura a nova situação. O operador proibido é ulterior. Resulta em uma nova condição, um novo caminho, aberto pelo encontro entre o poder divino e a liberdade humana.

Nos casos (ii) e (iii) tanto da obrigação como no da proibição, há uma relação de modalidade condicional: porquanto o agente decide agir de forma x, o operador normativo sobrevém para coibi-lo a agir ou impedi-lo de agir.

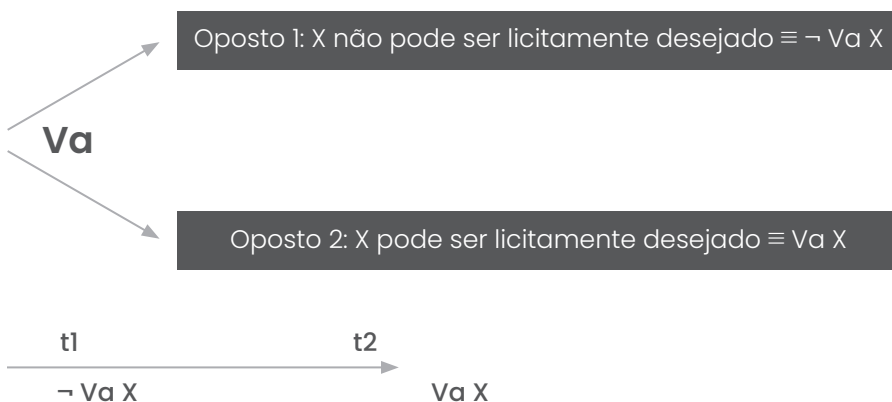
5º axioma do sistema normativo de Rogerius Rosetus

Mas o ponto central que aqui nos importa é o determinado pelo quinto axioma: *“whatever is permitted in the second way can, by the absolute power of God (De potentia Dei absoluta), become something which can be willed in a permitted way”*. Nesta 5ª regra, temos uma derivação do que já estava presente nos axiomas anteriores. Uma conduta ou omissão que é permitida, mas que não pode ser desejada licitamente, torna-se licitamente desejável mediante uma nova determinação divina, que instaura uma nova situação normativa.

O que vem a ser este *second way*? Se os seres humanos podem, segundo a própria vontade, mudar a direção dos próprios atos e permanecer sob a guarida da lei divina, ora porque a ação é permitida, ora porque é obrigatória, cabe indagar: pode o poder absoluto de Deus, ante uma lei por Ele estatuída, modificar o seu padrão de eficácia? A saber, uma lei que estabelece um ato que é lícito por si próprio, mas que não poderia ser licitamente desejado, pode ser modificado por Deus para que também se torne licitamente desejável? Deus pode mudar a licitude da intenção do agente relativamente ao ato que, em si, sempre fora lícito? Uma ação para cuja vontade era proibida pode tornar-se permitida pela lei divina?

Nesta situação, deparamo-nos com um caso excepcional, em que o agente quer e decide perseguir algo que é lícito em si, mas que não o é para ele em sua condição. Deus, então, poderia revogar esta proibição e tornar o ato permitido?

A chave para a resposta aparece de forma clara na *Lectura* e remonta à noção de sucessão tratada por Ockham para a solução dos futuros contingentes. O *querer* algo difere, em princípio, do *querer* as consequências de algo. Assim, na diacronia temporal, a vontade para os opostos pode ter, como efeito, a ilicitude em um tempo 1 e a licitude em um tempo 2, onde



A contingência da vontade é radicada no tempo presente, mas os efeitos correspondentes conformam-se às determinações dos preceitos divinos na sucessão temporal, de maneira que a proibição para desejar x no t1 pode ser alterada para que no t2 o desejo torne-se permitido. Esta permissão deve estar já presente na lei divina. Mas nesta condição atual, torna-se expressa como efeito normativo explícito no sistema de normas.

$$*t1 \equiv FVaX \wedge \neg PVaX$$

$$*t2 \equiv PVaX \vee PVa\neg X$$

Com base na concepção sincrônica da vontade contingente e na concepção diacrônica de modalidade temporal, parece que o caminho para uma resposta positiva sobre o reconhecimento jurídico da alteridade ulterior da regra estaria em situar a proibição em questão nos casos (ii) e (iii) anteriormente expostos no cenário 2. Por certo, as proibições *per se*, típicas do caso (i), são extensivas a todo gênero humano independentemente da condição do agente. Porém, em certas situações, especialmente nas condicionais em que o poder decisório do agente humano é critério para a determinação da regra, Roseth entende que o valor do ato que revoga a proibição está amparado pela lei divina porque esta nova opção legal também está presente como alternativa conforme à regra. Em outras palavras, a nova condição que revoga a proibição é também lícita, porque

se a condição do agente é critério para modificação da determinação, então uma ulterior condição que instaura um novo estado-de-coisas re-programará a incidência da lei sobre a condição do agente. A revogação da determinação, nestes casos, está amparada pela lei divina⁵⁵.

Isto porque as situações previstas em (ii) e (iii), diferentemente dos casos (i), supõe que os mundos deônticos designados por sentenças normativas não são previamente determinadas como regras *tout court*⁵⁶, mas são ulteriormente irrompidas por uma decisão do próprio agente humano. Este, dada uma nova condição, também vê os efeitos de sua vontade livre demandarem uma nova alteração, que instaure uma nova condição ótima para a realização de um ato segundo a *lex statuta Dei*.

Nas *Lecturas*, Roseth parece supor a existência de dois níveis de realização das determinações divinas (*De potentia Dei absoluta*): 1) um nível total, relativos aos casos (i), em que o agente humano pode apenas conformar-se à regra anteriormente determinada, ora para cumprir com a obrigação, ora para não realizar um ato proibido; 2) um nível parcial, em que a regra divina é determinada *sub conditione*, já que ao agente humano é concedida a liberdade para participar na formulação do ato normativo, ocasião em que a decisão consciente ou involuntária do agente instaura uma nova condição, exigindo um tratamento deôntico ulterior que se conforme à regra postulada por Deus. Este segundo abarca os casos (ii) e (iii).

55 ROSETUS, Rogerius. *Lectura super sententias*, q. 1, a.1. Manuscrito acessível no link: http://www.internetculturale.it/it/16/search/detail?instance=&case=&id=oai%3A-www.internetculturale.sbn.it%2FTeca%3A20%3ANT0000%3APG0213_ms.173&q=lectura+super+sententias

56 Nas modalidades deônticas condicionais contemporâneas, os casos (i) correspondem à concepção insular, enquanto os casos (ii) e (iii), à concepção ponte. ALCHOURRÓN, Carlos E. (1993) “*Philosophical Foundations of Deontic Logic and the Logic of Defeasible Conditionals*”, en Meyer, J.J. and Wieringa, R.J. (ed.), *Deontic Logic in Computer Science: Normative System Specification*, pp. 43-84, Wiley & Sons, 1993.

Veja-se que neste segundo tipo, em que a modalidade condicional se mostra cristalinamente, uma sentença deôntica *de dicto* pode designar uma variedade de estados-de-coisas semanticamente derivados e simultaneamente lícitos. Uma mesma determinação geral pode, sob uma condição posta pelo ato humano, resultar em uma obrigação ou uma proibição, a depender da circunstância particular em que se encontre o agente. Um operador deôntico pode ser realizado, sob diferentes condições, em mundos alternativos. Atos prescritos pela lei divina não podem sofrer alterações, salvo se o próprio sistema normativo expuser as condições e as exceções em que o ato revogatório subsistirá, como é o caso da lei de sacrifícios presente no Decálogo. Em situações não prescritas, ou decorrentes de modalidade deôntica condicional, a licitude sujeita-se a um juízo presente sobre a contingência futura das possibilidades involucradas. O cumprimento de uma regra não pode admitir que outras regras do sistema normativo sejam violadas, nem tampouco que o próprio conteúdo da regra geral sobre a qual a condição se ampara seja também ela violada.

O reconhecimento da revogação da condição anterior e do assentimento da nova condição não pode violar nem as regras do primeiro tipo, propícias aos casos (i), nem a matriz geral das regras do segundo tipo, próprias para os casos (ii) e (iii). Além disso, a condição de satisfação para a revogação da condicional antecedente sujeita-se aos requerimentos de racionalidade prática da lei natural e da reta consciência. Roseth expõe um cuidadoso sistema de condicionais deônticas para os atos revogatórios.

A situação em que a antecedente condicional estabelece uma permissão de agir e a consequente expõe uma proibição, mas que torna-se permitida em face do antecedente, implica, como vimos, em uma nova regra. Por exemplo: alguém pode transitar livremente em um parque e, caso venha a ser ameaçado de morte, pode usar da legítima defesa para defender a própria vida, mesmo levando à morte o agressor. O consequente: “matar o agressor”, é um fato proibido, mas em virtude do antecedente condicional, a saber, o fato de que a vítima não encontrava outro meio para defender a si mesma senão a legítima defesa que resulta na morte

do agressor, o consequente torna-se permitido neste caso. Casos como este, em que certas obrigações, permissões e proibições são simultaneamente presentes no consequente, mas apenas um destes operadores será validamente designado em razão do antecedente condicional, estão presentes no tratamento dado por Roseth à modalidade condicional. A racionalidade das novas regras e preceitos será amplamente analisada a partir do 2º artigo da questão 1⁵⁷.

Conclusão

Muitas outras hipóteses e situações deônticas aparecem no escopo das *Lectura* de Roseth. Nos parece, todavia, que a solução dos problemas semânticos subjacentes às modalidades deônticas condicionais requer uma noção anterior, que faça a distinção entre os casos pertencentes ao modelo (i), em que o operador normativo antecede o caso, e os casos relativos aos modelos (ii) e (iii), quando o operador deôntico e a consequente determinação normativa advém após uma ação ou abstenção do agente que resulta, *sub conditione*, em uma regulação ulterior.

Há profunda conexão entre o tratamento dado por Ockham para a modalidade condicional do agente em sua concepção de liberdade, e o tratamento conferido aos condicionais deônticos ofertado por Roseth, como vimos. Todavia, Roseth oferece um aprofundamento exaustivo nas questões e artigos da *Lectura* atinentes às propriedades de termos de sentenças deônticas caracterizadas por modalidades condicionais *de dicto*, se o compararmos com Ockham e outros contemporâneos de Oxford e Paris.

57 ROSETUS, Rogerius. *Lectura super sententias*, q. 1, a.2. Manuscrito acessível no link: http://www.internetculturale.it/it/16/search/detail?instance=&case=&id=oai%3A-www.internetculturale.sbn.it%2FTeca%3A20%3ANT0000%3APG0213_ms.173&qt=lectura+super+sententias

Referências Bibliográficas

ALCHOURRÓN, Carlos E. Philosophical foundations of deontic logic and the logic of defeasible conditionals. In: MEYER, J. J.; WIERINGA, R. J. (ed.). *Deontic logic in computer science: normative system specification*. Chichester: Wiley & Sons, 1993. p. 43-84.

ALCHOURRÓN, Carlos; BULYGIN, Eugenio. *Análisis lógico y derecho*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1991.

AQUINO, Tomás de. *Suma contra los gentiles*. México: Editorial Porrúa, 2004.

ARISTÓTELES. *Peri hermeneias (Sobre la interpretación)*. Madrid: Gredos, 1985.

BOEHNER, Philotheus. Does Ockham know of material implication. In: BOEHNER, Philotheus. *Collected articles on Ockham*. 2. ed. New York: Franciscan Institute Publications, 1992. p. 319-351.

HALLAMAA, Olli; KNUUTTILA, Simo. Roger Roseth and medieval deontic logic. *Logique & Analyse*, n. 149, p. 75-87, 1995. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/44084460>. Acesso em: 11 maio 2026.

HISPANO, Pedro. *Summulae logicales*. México: Universidad Autónoma de México, 1986.

HOLCOT, Robert. *Quodlibeta*. London: British Library, Royal 10 C VI.

HOLCOT, Robert. Quodlibet III, q. 1. In: STREVELER, Paul A.; TACHAU, Katherine H. (ed.). *Seeing the future clearly: questions on future contingents by Robert Holcot*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1995.

JIMÉNEZ TORRES, Óscar. *Elementos de las ciencias demostrativas en Aristóteles*. Pamplona: EUNSA, 2006.

KALINOWSKI, Georges. *Introduction à la logique juridique: éléments de sémiotique juridique, logique des normes et logique juridique*. Paris: Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1965.

KNEALE, William; KNEALE, Martha. *The development of logic*. Oxford: Clarendon Press, 2013.

KNUUTTILA, Simo. *Modalities in medieval philosophy*. London: Routledge, 1993.

KNUUTTILA, Simo; HALLAMAA, Olli. Roger Roseth and medieval deontic logic. In: *Logique & Analyse*, 1995.

MOODY, Ernest A. A quodlibetales question of Robert Holcot, O.P. on the problem of the objects of knowledge and of belief. *Speculum*, v. 39, p. 53–74, 1964.

NORMORE, Calvin. *The logic of time and modality in the later Middle Ages*. Toronto: University of Toronto, 1975.

OCKHAM, William of. *Ordinatio*. I, d. 1; d. 10; d. 38.

OCKHAM, William of. *Quodlibeta septem*. St. Bonaventure: Franciscan Institute, 1980.

OCKHAM, William of. *Quodlibet* I, q. 17.

OCKHAM, William of. *Reportatio* II, q. 20. In: *Opera theologica*, v. 5, p. 440–441.

OCKHAM, William of. *Sententiae*. III, q. 12.

OSBORNE JR., Thomas M. *Human action in Thomas Aquinas, John Duns Scotus and William of Ockham*. Washington, DC: Catholic University of America Press, 2014.

PAUL OF VENICE. *Logica magna*. Oxford: Oxford University Press, 1990.

PETER D'AILLY. *Conceptus et insolubilia magistri Petri de Ahyno*. Roma: Biblioteca Nazionale Centrale, 1515. Disponível em: https://archive.org/details/bub_gb_iN45NCeMr7gC. Acesso em: 11 maio 2026.

RIMINI, Gregório de. *Super primum et secundum sententiarum*. Madison: F. Schöningh, 1955.

ROSETUS, Rogerius. *Lectura super sententias*, q. 1, a. 1. Manuscrito. Disponível em: http://www.internetculturale.it/it/16/search/detail?instance=&case=&id=oai%3Awww.internetculturale.sbn.it%2FTeca%3A20%3ANT0000%3APG0213_ms.173&q=lectura+super+sententias. Acesso em: 11 maio 2026.

SCOTUS, Duns. *Lectura* I, d. 39, q. 1–5.

SCOTUS, Duns. *Ordinatio* I, d. 10.

VON WRIGHT, Georg Henrik. *Norm and action*. London: Routledge, 1963.



LANGUAGE, TRUTH, AND FREEDOM IN THE DIGITAL AGE: DIGITAL IDOLATRY AND THE CRISIS OF INTERIORITY

Paulo R. A. Pacheco¹

ABSTRACT: This article examines the contemporary crisis of language in the digital environment as a structural transformation of human freedom. It argues that the corruption of language goes beyond a merely communicative problem and, instead, points to an anthropological disruption of interiority. The concept of “digital idolatry” is proposed as an interpretive framework for understanding new forms of symbolic and psychological dependence mediated by social networks. Drawing on philosophy of language, philosophical anthropology, and contemporary social theory, this paper contends that the dissociation between language and truth undermines personal self-determination, fostering mimetic identification and affective heteronomy (Pieper, 1992; López Quintás, 2015). As a counterpoint, Ignatian pedagogy is examined, not as an immediate normative solution, but as a historical model of interior formation in which language, discernment, and freedom are structurally integrated (Loyola, 1997; O’Malley, 1999). The originality of the proposal lies in articulating a diagnostic framework – digital idolatry – with a historical-contrastive analysis of interior formation, thereby bridging contemporary social theory and the tradition of Ignatian pedagogy. The article concludes that restoring the ontological

1 Paulo R. A. Pacheco is a Brazilian clinical psychologist and independent scholar, holds a PhD in Psychology, with research focused on the history of psychological ideas and the experience of freedom, and completed postdoctoral work in literary studies. His work lies at the intersection of philosophical anthropology, psychotherapy, and human formation, with particular engagement in the dialogue between phenomenology and the Aristotelian-Thomistic tradition. Professor at COR Academy.

function of language as a mediation of truth constitutes a necessary condition for the recovery of freedom in the contemporary digital context.

Keywords: Language and truth; Interiority; Digital culture; Mimetic desire; Ignatian pedagogy.

1. Introduction

The centrality of language in the constitution of human experience is widely acknowledged across philosophical traditions and the humanities more broadly. However, recent transformations in the digital environment appear to have done more than intensify communicative processes: they have qualitatively altered the function of language itself. Rather than serving primarily as a medium through which reality is disclosed, language increasingly operates as a performative mechanism oriented toward producing effects, shaping perceptions, and directing behavior.

This shift becomes particularly visible in the domain of so-called digital mental health, where actors who present themselves as mediators of subjective experience frequently offer pre-formatted interpretations of reality through simplified formulas, emotionally charged slogans, and conceptually ambiguous categories. In this setting, language no longer clarifies experience; it reorganizes it according to pre-established frameworks.

The hypothesis guiding this article is that this phenomenon cannot be adequately understood in sociological or communicational terms alone. It constitutes a transformation that reaches the core of human freedom by disrupting the relationship between language and truth. When language ceases to mediate reality and begins instead to produce it artificially, individuals progressively lose the capacity to orient themselves according to intrinsic criteria, becoming dependent on external structures of validation and recognition.

To describe this process, the concept of “digital idolatry” is proposed, understood here as the symbolic absolutization of performative authority figures within the virtual environment. The concept allows for the articulation of mimetic identification, affective dependence, and discursive manipulation within a unified analytical framework (Girard, 1978; Han, 2017).

As a counterpoint, the article examines Ignatian pedagogy from a historical perspective, with particular attention to the formation of interiority and the exercise of discernment. Rather than presenting it as a normative solution, the discussion treats it as a historical model capable of illuminating, by contrast, the contemporary mechanisms that undermine freedom.

In doing so, the article contributes to current debates by proposing the concept of digital idolatry as a framework for understanding the structural transformation of language and its implications for the conditions of human freedom in digital environments.

2. Language, truth, and the structure of freedom

The relationship between language and truth is not merely an epistemological question, but rather an anthropological one. Language is not merely a tool for expression; it is a condition for the intelligibility of experience itself. As Pieper (1992) states:

Word and language, in essence, do not constitute a specific or specialized area; they are not a particular discipline or field. No, word and language form the medium that sustains the common existence of the human spirit as such. The reality of the word in eminent ways makes existential interaction happen. And so, if the word becomes corrupted, human existence itself will not remain unaffected and untainted. (p. 15).

Freedom, in turn, cannot be reduced to the ability to choose among alternatives. More fundamentally, it implies the capacity to adhere to the

truth of reality. A choice becomes genuinely free only when illuminated by an adequate recognition of what is. Absent such recognition, freedom deteriorates into arbitrariness or mere reactivity – driven by external stimuli or unexamined impulses.

Philosophical traditions that emphasize the unity of language and truth make it possible to grasp why the corruption of language is far from a marginal phenomenon. When words cease to refer to reality and begin to function as instruments of persuasion detached from truth, the very structure of experience is altered (Pieper, 1992; López Quintás, 2015). The subject no longer orients herself according to what is, but according to what is presented as desirable, possible, or necessary within a preconfigured framework. That is, in the words of López Quintás (2015):

The power of language subjected to the art of manipulation is astonishing. When a term is charged with emotion, it leaves such a deep mark on the mind that everything we hear, see, and think about it subsequently becomes polarized around it and magnetized and oriented by it. (p. 40, our translation).

This transformation can be described as a shift from language-as-mediation to language-as-production-of-reality. In the latter mode, discourse no longer seeks to disclose the world but to configure it according to functional interests – a phenomenon increasingly evident in contemporary digital cultures (Han, 2022). The result is a subtle form of heteronomy in which individuals believe they are acting freely while, in fact, responding to externally structured stimuli.

This claim presupposes a more fundamental clarification regarding the nature of language itself. Language is not simply an external instrument that the subject employs at will; it is the medium within which reality becomes intelligible and, therefore, within which freedom becomes possible. To the extent that human experience is articulated linguistically, any distortion at the level of language necessarily reverberates at the level of experience. The problem, then, is not merely that language can be mis-

used, but that its misuse alters the horizon within which the real is disclosed. When this occurs, the subject no longer confronts reality as something to be recognized and responded to, but as something already pre-configured by discursive structures that anticipate and guide interpretation. In this sense, the crisis of language is inseparable from a crisis of access to reality itself.

3. Digital idolatry as a structure of symbolic dependence

Within this framework, the notion of digital idolatry becomes intelligible. It does not refer merely to excessive admiration for public figures but to the formation of symbolic systems in which certain actors come to occupy the position of privileged mediators of reality.

The dynamics of repetition and amplification characteristic of digital platforms sustain such a system. Algorithmic logic privileges content that generates immediate engagement, thereby favoring simplified, emotionally charged, and easily replicable discourse. Language is fragmented into units of impact – short expressions, fixed categories, rapid diagnoses – that displace more complex processes of interpretation.

Mimetic theory provides a crucial lens for understanding this process. Human desire is not autonomous but mediated through models (Girard, 1978). When these models present themselves as embodying superior forms of fulfillment, individuals tend to orient their desires accordingly, generating structures of dependence. Digital environments intensify this dynamic through continuous exposure to idealized representations and the pressure of constant comparison.

At the same time, contemporary analyses of digital culture highlight the role of performance and positivity in the shaping of subjectivity. Individuals are increasingly compelled to construct themselves under conditions of permanent visibility and evaluation, responding to expect-

tations they do not fully control (Han, 2017). Under these conditions, language functions less as a means of discernment than as a mechanism of adaptation.

Digital idolatry emerges precisely at the point where these dynamics converge and reinforce one another. The result is the formation of subjects who speak through categories they have not elaborated, desire what they have not recognized as genuinely their own, and evaluate their experience according to criteria imposed from without.

4. The erosion of interiority

Interiority, as understood here, designates the dimension in which the subject recognizes itself as capable of relating to reality reflectively and responsibly. It is not a closed psychological space but the locus in which experience is appropriated and made one's own.

The erosion of interiority occurs when this space is progressively colonized by external interpretive structures. As individuals begin to name their experiences using pre-fabricated categories, they lose the ability to recognize their interior movements. What ought to be the object of discernment is instead given from the outside, already interpreted. Indeed, understood as a dialogical openness to the other, interiority is not about welcoming the other as "content", but as a mystery that reflects one's own mystery.

The conditions of the digital environment intensify this process, often without being immediately perceived: temporal acceleration, fragmentation of attention, and continuous exposure to stimuli conspire to keep experience at the surface, depriving it of the depth required for genuine understanding. Language, under these conditions, reinforces repetition rather than enabling elaboration.

The loss of interiority entails a corresponding transformation of freedom. Without an interior space in which to examine one's motivations, the subject becomes increasingly vulnerable to external determination.

Decision-making ceases to be a genuinely personal act and becomes, instead, a reaction to stimuli.

Edith Stein's anthropological framework illuminates the mechanism at work in this process. In her analysis of the structure of the human person, the author distinguishes between the psychic dimension – encompassing the flow of lived experiences, emotional states, and immediate impressions – and the spiritual dimension, which involves the capacity for self-reflection, deliberation, and openness to meaning (Stein, 2003). The spiritual dimension does not operate in isolation from the psychic; it requires, however, a moment of recollection (*Sammlung*) in which the person gathers herself from the dispersal of impressions and achieves a certain interior distance. The digital environment characteristically produces a continuous agitation of the psychic surface, a ceaseless flow of stimuli that keeps experience circulating at the level of reaction and impression. The spiritual dimension is not thereby destroyed, but it is rendered structurally inaccessible: the person retains the capacity for depth while being systematically prevented from exercising it. The self, as Stein conceives it, is not a product of its own activity but is summoned by a foundation that precedes it; yet this summons can be heard only where the noise of the psychic surface has, at least momentarily, subsided.

This diagnosis resonates with phenomenological approaches to the human person that emphasize the unity of body, psyche, and spirit as the foundation for meaningful action (Stein, 2003). Where that unity is fragmented, where the psychic surface absorbs the space otherwise reserved for spiritual depth, freedom is not abolished but rendered hollow: the subject continues to choose, yet without the interior distance that would make choice an act of genuine self-determination. If interiority, thus understood, constitutes the structural condition of discernment and, therefore, of freedom, then its systematic obstruction represents not merely a psychological loss but a challenge to the very possibility of the subject constituting herself as free before reality.

5. Ignatian pedagogy as a historical model of freedom

The pedagogical tradition of the Society of Jesus offers a significant contrast to this scenario. Developed in a distinct historical context, it is grounded in a conception of freedom that does not equate with spontaneity but with the capacity to order one's desires according to a principle of truth.

Its central element is discernment: a systematic attentiveness to interior movements aimed at distinguishing between what leads toward fulfillment and what leads away from it (Loyola, 1997). This practice requires a language capable of naming experience with precision, avoiding both confusion and reductive simplification. It thus presupposes a genuine understanding of reality, where the individual is called upon to grasp the meaning of things, people, and present events, even if veiled by appearances, images, and "figures" of the world.

Ignatian formation thus structurally articulates language, truth, and freedom. Rhetoric, in this context, is not conceived as a technique of manipulation but as a mode of communication ordered toward truth—one aimed at promoting unity, community, and critical discernment, while resisting the risk of manipulation and the superficial use of language. Mastery of language implies responsibility toward reality and toward others (Franca, 1952; O'Malley, 1999).

Moreover, the communal dimension plays a decisive role. Freedom is not understood as isolated autonomy but as participation in a body that offers criteria, correction, and accompaniment. This stands in marked contrast to the logic of social networks, where validation tends to operate through quantitative metrics and immediate feedback (Compagnie de Jésus, 1997).

Considered historically, this tradition does not furnish ready-made solutions for contemporary problems. What it demonstrates, rather, is the

possibility of structuring experience in such a way that interiority is preserved as a condition of freedom – a possibility whose very intelligibility the digital environment tends to obscure.

6. Discussion

The preceding analysis suggests that the contemporary crisis of language cannot be reduced to a technical or communicational problem. Rather, it reflects a transformation that affects the very structure of human experience, particularly at the intersection of language, truth, and freedom. To grasp the full implications of this transformation, however, it is necessary to move beyond a merely contrastive reading of the Ignatian model and to consider what it reveals structurally about the digital condition itself.

A first step in this direction consists in recognizing that the dynamics described throughout this article – mimetic identification, symbolic dependence, discursive manipulation – are not foreign to the human condition. Susceptibility to influence, the need for models, and the mediating role of language are anthropological constants. What distinguishes the digital environment is not the emergence of these dynamics but their amplification and reconfiguration under conditions of unprecedented scale, speed, and abstraction.

From this perspective, the relevance of the Ignatian tradition lies not in offering a ready-made solution but in rendering visible a set of structural relations that the digital environment tends to obscure. In particular, it brings into relief the intrinsic connection between language and interiority. Where language is oriented toward truth, it functions as a medium through which the subject can appropriate experience, name interior movements, and exercise discernment. Where language is detached from truth and subordinated to performative or adaptive functions, it ceases to mediate interiority and begins instead to replace it.

This distinction is crucial for understanding the nature of digital idolatry. The problem is not simply that external figures acquire undue influence; it is that the very conditions under which influence operates have changed. When language becomes fragmented into units of immediate impact, it no longer sustains the temporal depth required for reflection. Discernment presupposes duration, differentiation, and interior articulation; the digital environment, by contrast, favors immediacy, repetition, and surface-level identification. In this sense, the erosion of interiority is not an accidental byproduct of digital culture but one of its structural tendencies.

Seen in this light, the Ignatian emphasis on discernment represents more than a historical curiosity. It constitutes a mode of organizing experience in which language, time, and interiority are aligned in such a way as to make freedom possible. Discernment, so understood, is not merely a technique but a form of sustained attentiveness that presupposes a language capable of maintaining distinctions, a temporal horizon that permits reflection, and an interior space in which movements can be recognized as one's own.

This observation permits a more precise articulation of the article's central claim: the crisis of language in the digital environment is inseparable from a crisis of the conditions that make discernment possible. Where the structures supporting interior differentiation are weakened, the subject becomes increasingly exposed to forms of heteronomy that operate not through coercion but through symbolic saturation.

A second line of objection might insist that such a diagnosis overstates the negative dimensions of digital culture, neglecting its capacity to expand access to knowledge, facilitate communication, and generate new forms of community. The objection is valid insofar as it calls attention to the ambivalence of technological mediation. It does not, however, invalidate the present analysis, which is directed not against digital technology as such but toward specific configurations of language within that environment. The issue at stake is not whether digital media can serve emancipatory

functions but whether the dominant forms of linguistic mediation they promote are conducive to the formation of interiority and the exercise of freedom (Han, 2022).

Finally, it is necessary to acknowledge the limits of the present proposal. The restoration of language as a mediator of truth cannot be accomplished solely at the level of individual awareness; it depends on broader cultural, educational, and institutional conditions capable of sustaining forms of attention, dialogue, and formation that resist the logic of fragmentation. Nevertheless, the clarification of the structural relations outlined here constitutes a necessary first step. Without it, efforts to respond to the challenges of the digital environment risk remaining at the level of symptoms, failing to address the deeper transformations that bear upon the very possibility of human freedom.

7. Conclusion

The contemporary crisis of language in the digital environment is inseparable from a transformation in the experience of freedom. The dissociation between language and truth undermines self-determination, fostering forms of symbolic dependence and eroding the interiority upon which genuine agency depends.

The concept of digital idolatry provides an interpretive framework for grasping this phenomenon, bringing into focus the role of identification structures and discursive manipulation in the constitution of contemporary subjectivity. In contrast, the Ignatian tradition, considered from a historical perspective, reveals the possibility of a different articulation of language, truth, and freedom: one in which discernment, rather than performance, governs the relationship between the self and its world.

Recovering the structural articulation of language, truth, and freedom does not require the wholesale adoption of any particular model. It does, however, require the recognition that language is not a neutral instrument.

It is within language that the very possibility of human freedom is, to a significant extent, at stake.

References

COMPAGNIE DE JÉSUS. *Ratio studiorum: Plan raisonné et institution des études dans la Compagnie de Jésus* [Ratio studiorum: A reasoned plan and institution of studies in the Society of Jesus]. Paris: Belin, 1997.

FRANCA, Leonel. *O método pedagógico dos jesuítas: o Ratio Studiorum* [The Jesuit pedagogical method: the Ratio Studiorum]. Rio de Janeiro: Agir Editora, 1952.

GIRARD, René. *Des choses cachées depuis la fondation du monde* [Things hidden since the foundation of the world]. Paris: Grasset, 1978.

HAN, Byung-Chul. *A sociedade do cansaço* [The Burnout Society]. Rio de Janeiro: Vozes, 2017. Original title: Müdigkeitsgesellschaft.

HAN, Byung-Chul. *Infocracia* [Infocracy]. Rio de Janeiro: Vozes, 2022. Original title: Infokratie.

LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso. *La palabra manipulada* [The manipulated word]. Madrid: Rialp, 2015.

LOYOLA, Santo Inácio de. *Exercícios Espirituais* [Spiritual Exercises]. São Paulo: Edições Loyola, 1997. Original title: Exercitia spiritualia sancti Ignatii de Loyola et eorum Directoria.

O'MALLEY, John W. *I primi gesuiti* [The First Jesuits]. Milano: Vita e Pensiero, 1999.

PIEPER, Josef. *Abuse of Language, Abuse of Power*. San Francisco: Ignatius Press, 1992.

STEIN, Edith. *Estructura de la persona humana* (p. 555-752) [Structure of the human person]. In: STEIN, Edith. *Obras Completas – Vol. IV: Escritos antropológicos y pedagógicos*. Vitoria: El Carmen; Madrid: Ed. Espiritualidad; Burgos: Monte Carmelo, 2003.



LINGUAGEM, VERDADE E LIBERDADE NA ERA DIGITAL: IDOLATRIA DIGITAL E A CRISE DA INTERIORIDADE

Paulo R. A. Pacheco¹

RESUMO: Este artigo examina a crise contemporânea da linguagem no ambiente digital como uma transformação estrutural da liberdade humana. Argumenta-se que a corrupção da linguagem ultrapassa um problema meramente comunicativo, apontando para uma ruptura antropológica da interioridade. O conceito de “idolatria digital” é proposto como quadro interpretativo para a compreensão de novas formas de dependência simbólica e psicológica mediadas pelas redes sociais. Apoiando-se na filosofia da linguagem, na antropologia filosófica e na teoria social contemporânea, o artigo sustenta que a dissociação entre linguagem e verdade compromete a autodeterminação pessoal, favorecendo a identificação mimética e a heteronomia afetiva (PIEPER, 1992; LÓPEZ QUINTÁS, 2015). Como contraponto, examina-se a pedagogia inaciana, não como solução normativa imediata, mas como modelo histórico de formação interior no qual linguagem, discernimento e liberdade se encontram estruturalmente integrados (LOYOLA, 1997; O’MALLEY, 1999). A originalidade da proposta reside na articulação de um quadro diagnóstico – a idolatria digital – com uma análise histórica da formação interior, em contraste com a hodierna, estabelecendo uma ponte entre a teoria social contemporânea e a tradição da pedagogia inaciana. O artigo conclui que a restauração da função ontológica da linguagem como mediação da verdade constitui condição necessária para a recuperação da liberdade no contexto digital contemporâneo.

1 Paulo R. A. Pacheco é psicólogo clínico e pesquisador independente brasileiro, doutor em Psicologia, com pesquisas voltadas para a história das ideias psicológicas e a experiência da liberdade, e realizou pós-doutorado em estudos literários. Seu trabalho situa-se na intersecção entre antropologia filosófica, psicoterapia e formação humana, com especial engajamento no diálogo entre a fenomenologia e a tradição aristotélico-tomista. Professor do COR Academia.

Palavras-chave: Linguagem e verdade. Interioridade. Cultura digital. Desejo mimético. Pedagogia inaciana.

1. Introdução

A centralidade da linguagem na constituição da experiência humana é amplamente reconhecida nas diversas tradições filosóficas e nas humanidades em geral. Contudo, as transformações recentes no ambiente digital parecem ter feito mais do que intensificar os processos comunicativos: alteraram qualitativamente a própria função da linguagem. Em vez de servir primariamente como meio pelo qual a realidade se manifesta, a linguagem opera cada vez mais como mecanismo performativo orientado para a produção de efeitos, a modelação de percepções e a direção de comportamentos.

Essa mudança torna-se particularmente visível no domínio da chamada saúde mental tal como é divulgada e comercializada no ambiente digital, onde atores que se apresentam como mediadores da experiência subjetiva frequentemente oferecem interpretações pré-formatadas da realidade por meio de fórmulas simplificadas, *slogans* emocionalmente carregados e categorias conceitualmente ambíguas (LÓPEZ QUINTÁS, 2015). Nesse contexto, a linguagem já não esclarece a experiência; reorganiza-a segundo enquadramentos preestabelecidos, determinados em seu sentido pelos mesmos atores.

A hipótese que orienta este artigo é que esse fenômeno não pode ser adequadamente compreendido em termos exclusivamente sociológicos ou comunicacionais. Trata-se de uma transformação que atinge o núcleo da liberdade humana ao romper a relação entre linguagem e verdade. Quando a linguagem deixa de mediar a realidade e passa a produzi-la artificialmente, os indivíduos perdem progressivamente a capacidade de se orientar segundo critérios intrínsecos, tornando-se dependentes de estruturas externas de validação e de reconhecimento.

Para descrever esse processo, propõe-se o conceito de “idolatria digital”, entendido aqui como a absolutização simbólica de figuras de au-

toridade performativa no ambiente virtual. O conceito permite articular identificação mimética, dependência afetiva e manipulação discursiva num quadro analítico unificado (GIRARD, 1978; HAN, 2017).

Como contraponto, o artigo examina a pedagogia inaciana numa perspectiva histórica, com particular atenção à formação da interioridade e ao exercício do discernimento. Mais do que apresentá-la como solução normativa, a discussão trata-a como modelo histórico capaz de iluminar os mecanismos contemporâneos que comprometem a liberdade.

Ao fazê-lo, o artigo contribui para o debate atual propondo o conceito de idolatria digital como quadro de compreensão da transformação estrutural da linguagem e das suas implicações para as condições da liberdade humana nos ambientes digitais.

2. Linguagem, verdade e a estrutura da liberdade

A relação entre linguagem e verdade não é uma questão meramente epistemológica; é sobretudo uma questão antropológica. A linguagem não é simplesmente um instrumento de expressão humana, mas é a condição da inteligibilidade da própria experiência. Como afirma Pieper (1992):

Palavra e linguagem, em essência, não constituem uma área específica ou especializada; eles não são uma disciplina ou campo específico. Não, a palavra e a linguagem constituem o meio que sustenta a existência comum do espírito humano como tal. A realidade da palavra de forma eminente faz acontecer a interação existencial. E assim, se a palavra for corrompida, a própria existência humana não permanecerá inalterada e imaculada. (p. 15, tradução nossa).

A liberdade, por sua vez, não pode ser reduzida à capacidade de escolher entre alternativas. Mais fundamentalmente, implica a capacidade de aderir à verdade da realidade. Uma escolha só se torna genuinamente

livre quando iluminada por um reconhecimento adequado do que é. Na ausência de tal reconhecimento, a liberdade deteriora-se em arbitrariedade ou mera reatividade, movida por estímulos externos ou impulsos não examinados.

As tradições filosóficas que enfatizam a unidade entre linguagem e verdade permitem compreender por que a corrupção da linguagem está longe de ser um fenômeno marginal. Quando as palavras deixam de referir-se à realidade e passam a funcionar como instrumentos de persuasão desvinculados da verdade, a própria estrutura da experiência é alterada (PIEPER, 1992; LÓPEZ QUINTÁS, 2015). O sujeito já não se orienta de acordo com o que a coisa é, mas de acordo com o que é apresentado como desejável, possível ou necessário dentro de um enquadramento configurado antes mesmo de o significado ser reconhecido. Isto é, nas palavras de López Quintás (2015):

O poder da linguagem submetida à arte da manipulação é assombroso. Quando um termo é carregado de emoção, deixa uma marca tão profunda na mente que tudo o que ouvimos, vemos e pensamos a seu respeito se polariza, magnetiza e orienta em torno dele. (p. 40, tradução nossa).

Essa transformação pode ser descrita como uma passagem da linguagem-como-mediação para a linguagem-como-produção-de-realidade. Neste último modo, o discurso já não busca desvelar o mundo, mas configurá-lo segundo interesses funcionais – fenômeno cada vez mais evidente nas culturas digitais contemporâneas (HAN, 2022). O resultado é uma forma sutil de heteronomia em que os indivíduos se creem agindo livremente quando, de fato, respondem a estímulos externamente estruturados.

Essa afirmação pressupõe um esclarecimento mais fundamental acerca da própria natureza da linguagem. A linguagem não é simplesmente um instrumento externo que o sujeito emprega à vontade; é o meio no qual a realidade se torna inteligível e, portanto, no qual a liberdade se torna possível. Na medida em que a experiência humana é articulada linguística-

mente, qualquer distorção ao nível da linguagem repercute necessariamente ao nível da experiência. O problema, então, não é apenas que a linguagem pode ser mal utilizada, mas que o seu mau uso altera o horizonte dentro do qual o real se manifesta. Quando isso ocorre, o sujeito já não confronta a realidade como algo a ser reconhecido e ao qual responder, mas como algo já predeterminado por estruturas discursivas que antecipam e orientam a interpretação. Nesse sentido, a crise da linguagem é inseparável de uma crise de acesso à própria realidade.

3. Idolatria digital como estrutura de dependência simbólica

Nesse quadro, a noção de idolatria digital torna-se inteligível. Não se refere meramente a uma admiração excessiva por figuras públicas, mas à formação de sistemas simbólicos nos quais determinados atores passam a ocupar a posição de mediadores privilegiados da realidade.

Tal sistema é sustentado pelas dinâmicas de repetição e amplificação características das plataformas digitais. A lógica algorítmica privilegia conteúdos que geram engajamento imediato, favorecendo assim um discurso simplificado e simplificador, emocionalmente carregado e facilmente replicável. A linguagem utilizada nesse ambiente é fragmentada em unidades de impacto – expressões breves, categorias fixas, diagnósticos rápidos – que deslocam processos mais complexos de interpretação.

A teoria mimética oferece uma lente crucial para a compreensão desse processo. O desejo humano não é autônomo, mas mediado por modelos (GIRARD, 1978). Quando esses modelos se apresentam como encarnação de formas superiores de realização, os indivíduos tendem a orientar os seus desejos em conformidade, gerando estruturas de dependência. Os ambientes digitais intensificam essa dinâmica pela exposição contínua a representações idealizadas e pela pressão da comparação constante.

Ao mesmo tempo, as análises contemporâneas da cultura digital destacam o papel da performance e da positividade na configuração da subjetividade. Os indivíduos são cada vez mais compelidos a construir-se sob condições de visibilidade e avaliação permanentes, respondendo a expectativas que não controlam inteiramente (HAN, 2017). Nessas condições, a linguagem funciona menos como meio de discernimento do que como mecanismo de adaptação.

A idolatria digital emerge precisamente no ponto em que essas dinâmicas convergem e se reforçam mutuamente. O resultado é a formação de sujeitos que falam por meio de categorias que não elaboraram, desejam o que não reconheceram como genuinamente seu e avaliam a própria experiência segundo critérios impostos de fora.

4. A erosão da interioridade

A interioridade, tal como é aqui entendida, designa a dimensão na qual o sujeito se reconhece como capaz de se relacionar com a realidade de modo reflexivo e responsável. Não é um espaço psicológico fechado, mas o *locus* no qual a experiência é apropriada e tornada própria.

A erosão da interioridade ocorre quando esse espaço é progressivamente colonizado por estruturas interpretativas externas. Quando os indivíduos passam a nomear as suas experiências usando categorias estandardizadas, perdem a capacidade de reconhecer os seus movimentos interiores. O que deveria ser objeto de discernimento é, em vez disso, oferecido de fora, já interpretado, pronto para o consumo. Com efeito, entendida como abertura dialógica ao outro, a interioridade não consiste em acolher o outro como “conteúdo”, mas como mistério que reflete o mistério do si mesmo.

As condições do ambiente digital intensificam esse processo, frequentemente sem que seja imediatamente percebido: a aceleração temporal, a fragmentação da atenção e a exposição contínua a estímulos conspiram

para manter a experiência na superfície, privando-a da profundidade requerida para a compreensão genuína. A linguagem, nessas condições, reforça a repetição em vez de possibilitar a elaboração.

A perda da interioridade acarreta uma transformação correspondente da liberdade: sem um espaço interior no qual examinar as próprias motivações, o sujeito torna-se cada vez mais vulnerável à determinação externa. A tomada de decisão deixa de ser um ato genuinamente pessoal e converte-se numa reação a estímulos.

O quadro antropológico deixado como herança filosófica por Edith Stein ilumina o mecanismo em operação nesse processo. Na sua análise da estrutura da pessoa humana, a autora distingue entre a dimensão psíquica – que abrange o fluxo de vivências, estados emocionais e impressões imediatas – e a dimensão espiritual, que envolve a capacidade de autorreflexão, deliberação e abertura ao sentido (STEIN, 2003). A dimensão espiritual não opera isoladamente da psíquica; requer, no entanto, um momento de recolhimento (*Sammlung*) no qual a pessoa se reordena da dispersão das impressões e alcança uma certa distância interior. O ambiente digital caracteristicamente produz uma agitação contínua da superfície psíquica, um fluxo incessante de estímulos que mantém a experiência circulando no nível da reação e da impressão. A dimensão espiritual não é com isso destruída, mas torna-se estruturalmente inacessível: a pessoa conserva a capacidade de profundidade, sendo sistematicamente impedida de exercê-la. O eu, tal como Stein o concebe, não é produto da sua própria atividade, mas é convocado por um fundamento que o precede; contudo, essa convocação só pode ser ouvida onde o ruído da superfície psíquica tenha, ao menos momentaneamente, cessado.

Esse diagnóstico ressoa com abordagens fenomenológicas da pessoa humana que enfatizam a unidade de corpo, psique e espírito como fundamento da ação significativa (STEIN, 2003). Onde essa unidade é fragmentada, onde a superfície psíquica absorve o espaço que de outro modo estaria reservado à profundidade espiritual, a liberdade não é abolida, mas esvaziada: o sujeito continua a escolher, porém sem a distância interior

que faria da escolha um ato de genuína autodeterminação. Se a interioridade, assim entendida, constitui a condição estrutural do discernimento e, portanto, da liberdade, então a sua obstrução sistemática representa não apenas uma perda psicológica, mas um desafio à própria possibilidade de o sujeito constituir-se como livre diante da realidade.

5. A pedagogia inaciana como modelo histórico de liberdade

A tradição pedagógica da Companhia de Jesus oferece um contraste significativo com esse cenário. Desenvolvida num contexto histórico distinto, fundamenta-se numa concepção de liberdade que não se identifica com a espontaneidade, mas com a capacidade de ordenar os próprios desejos segundo um princípio de verdade.

O seu elemento central é o discernimento: uma atenção sistemática aos movimentos interiores orientada para distinguir entre o que conduz à realização e o que dela afasta (LOYOLA, 1997). Essa prática requer uma linguagem capaz de nomear a experiência com precisão, evitando tanto a confusão quanto a simplificação redutora. Pressupõe, assim, uma compreensão genuína da realidade, na qual o indivíduo é chamado a captar o sentido das coisas, das pessoas e dos acontecimentos presentes, mesmo que velados por aparências, imagens e “figuras” do mundo.

A formação inaciana articula, desse modo, linguagem, verdade e liberdade de maneira estrutural. A retórica – de tradição aristotélica e ciceroniana –, nesse contexto, não é concebida como técnica de manipulação, mas como modo de comunicação ordenado à verdade, ou seja, orientado a promover a unidade, a comunidade e o discernimento crítico, resistindo ao risco da manipulação e do uso superficial da linguagem. O domínio da linguagem implica responsabilidade perante a realidade e perante os outros (FRANCA, 1952; O'MALLEY, 1999).

Além disso, a dimensão comunitária desempenha um papel decisivo. A liberdade não é entendida como autonomia isolada, mas como participação num corpo que oferece critérios, correção e acompanhamento. Isso contrasta marcadamente com a lógica das redes sociais, onde a validação tende a operar por métricas quantitativas e retorno imediato (COMPAGNIE DE JÉSUS, 1997).

Considerada historicamente, essa tradição não fornece soluções prontas para os problemas contemporâneos. O que demonstra, antes, é a possibilidade de estruturar a experiência de modo que a interioridade seja preservada como condição da liberdade; possibilidade cuja inteligibilidade mesma o ambiente digital tende a obscurecer.

6. Discussão

A análise precedente sugere que a crise contemporânea da linguagem não pode ser reduzida a um problema técnico ou comunicacional. Reflete, antes, uma transformação que afeta a própria estrutura da experiência humana, particularmente na interseção entre linguagem, verdade e liberdade. Para apreender as implicações plenas dessa transformação, contudo, é necessário ir além de uma leitura meramente contrastiva do modelo inaciano e considerar o que ele revela estruturalmente sobre a própria condição digital.

Um primeiro passo nessa direção consiste em reconhecer que as dinâmicas descritas ao longo deste artigo — identificação mimética, dependência simbólica, manipulação discursiva — não são estranhas à condição humana. A suscetibilidade à influência, a necessidade de modelos e o papel mediador da linguagem são constantes antropológicas. O que distingue o ambiente digital não é o surgimento dessas dinâmicas, mas a sua amplificação e reconfiguração sob condições de escala, velocidade e abstração sem precedentes.

Nessa perspectiva, a relevância da tradição inaciana reside não em oferecer uma solução pronta, mas em tornar visível um conjunto de relações estruturais que o ambiente digital contemporâneo tende a obscurecer. Em particular, ela evidencia a conexão intrínseca entre linguagem e interioridade. Quando a linguagem se orienta para a verdade, funciona como meio pelo qual o sujeito pode apropriar-se da experiência, nomear os movimentos interiores e exercer o discernimento. Quando a linguagem se desvincula da verdade e se subordina a funções performativas ou adaptativas, deixa de mediar a interioridade e passa a substituí-la.

Essa distinção é crucial para compreender a natureza da idolatria digital. O problema não é simplesmente que figuras externas adquirem influência indevida; é que as próprias condições sob as quais a influência opera se transformaram. Quando a linguagem se fragmenta em unidades de impacto imediato, já não sustenta a profundidade temporal requerida para a reflexão. O discernimento pressupõe duração, diferenciação e articulação interior; o ambiente digital, pelo contrário, favorece a imediatez, a repetição e a identificação superficial. Nesse sentido, a erosão da interioridade não é um subproduto accidental da cultura digital, mas uma das suas tendências estruturais.

Vista a essa luz, a ênfase inaciana no discernimento representa mais do que uma curiosidade histórica. Constitui um modo de organizar a experiência no qual linguagem, tempo e interioridade se alinham de forma a tornar a liberdade possível. O discernimento, assim entendido, não é meramente uma técnica ou resultado de uma estratégia performática, mas uma forma de atenção sustentada que pressupõe uma linguagem capaz de manter distinções, um horizonte temporal que permita a reflexão e um espaço interior no qual os movimentos possam ser reconhecidos como próprios.

Essa observação permite uma articulação mais precisa da tese central do artigo: a crise da linguagem no ambiente digital é inseparável de uma crise das condições que tornam o discernimento possível. Onde as estruturas que sustentam a diferenciação interior se enfraquecem, o sujeito

fica cada vez mais exposto a formas de heteronomia que operam não pela coerção, mas pela saturação simbólica.

Uma segunda linha de objeção poderia insistir em que tal diagnóstico sobrevaloriza as dimensões negativas da cultura digital, negligenciando a sua capacidade de ampliar o acesso ao conhecimento, facilitar a comunicação e gerar novas formas de comunidade. A objeção é válida na medida em que chama a atenção para a ambivalência da mediação tecnológica. Não invalida, porém, a presente análise, que se dirige não contra a tecnologia digital enquanto tal, mas para configurações específicas da linguagem nesse ambiente. A questão em causa não é se os meios digitais podem desempenhar funções emancipatórias, mas se as formas dominantes de mediação linguística que promovem são conducentes à formação da interioridade e ao exercício da liberdade (HAN, 2022).

Por fim, é necessário reconhecer os limites da presente proposta. A restauração da linguagem como mediadora da verdade não pode ser realizada unicamente ao nível da consciência individual; depende de condições culturais, educacionais e institucionais mais amplas, capazes de sustentar formas de atenção, diálogo e formação que resistam à lógica da fragmentação. Não obstante, o esclarecimento das relações estruturais aqui delineadas constitui um primeiro passo necessário. Sem ele, os esforços de resposta aos desafios do ambiente digital arriscam permanecer ao nível dos sintomas, sem alcançar as transformações mais profundas que incidem sobre a própria possibilidade da liberdade humana.

7. Conclusão

A crise contemporânea da linguagem no ambiente digital é inseparável de uma transformação na experiência da liberdade. A dissociação entre linguagem e verdade compromete a autodeterminação, favorecendo formas de dependência simbólica e erodindo a interioridade da qual depende a agência genuína.

O conceito de idolatria digital fornece um quadro interpretativo para a apreensão desse fenômeno, evidenciando o papel das estruturas de identificação e da manipulação discursiva na constituição da subjetividade contemporânea. Em contraste, a tradição inaciana, considerada numa perspectiva histórica, revela a possibilidade de uma articulação diferente entre linguagem, verdade e liberdade: uma articulação em que o discernimento, e não a performance, governa a relação entre o eu e o seu mundo.

Recuperar a articulação estrutural entre linguagem, verdade e liberdade não exige a adoção integral de nenhum modelo particular. Exige, no entanto, o reconhecimento de que a linguagem não é um instrumento neutro. É na linguagem que a própria possibilidade da liberdade humana está, em larga medida, em jogo.

Referências

COMPAGNIE DE JÉSUS. *Ratio studiorum*: Plan raisonné et institution des études dans la Compagnie de Jésus. Tradução: Léone Albrieux e Dolorès Pralon-Julia. Paris: Belin, 1997. Título original: Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Iesu.

FRANCA, Leonel. *O método pedagógico dos jesuítas: o Ratio Studiorum*. Rio de Janeiro: Agir Editora, 1952.

GIRARD, René. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris: Grasset, 1978.

HAN, Byung-Chul. *A sociedade do cansaço*. Tradução: Enio Paulo Giachini. Rio de Janeiro: Vozes, 2017. Título original: Müdigkeitsgesellschaft.

HAN, Byung-Chul. *Infocracia*. Tradução: Gabriel S. Philipson. Rio de Janeiro: Vozes, 2022. Título original: Infokratie.

LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso. *La palabra manipulada*. Madrid: Rialp, 2015.

LOYOLA, Santo Inácio de. *Exercícios Espirituais*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

O'MALLEY, John. W. *I primi gesuiti*. Tradução: Alberto Schena. Milano: Vita e Pensiero, 1999. Título original: The first Jesuits.

PIEPER, Josef. *Abuse of language, abuse of power*. San Francisco: Ignatius Press, 1992.

STEIN, Edith. Estructura de la persona humana. In: STEIN, Edith. *Obras Completas – Vol. IV: Escritos antropológicos y pedagógicos*. Vitoria: El Carmen; Madrid: Ed. Espiritualidad; Burgos: Monte Carmelo, 2003. p. 555-752.





HYPOSTØSIS

INTERNATIONAL JOURNAL
ON PHILOSOPHY AND HUMANITIES

Hypostasis: International Journal on Philosophy and Humanities nasce como uma proposta editorial ambiciosa e contemporânea: um espaço internacional, dedicado à filosofia em diálogo vivo com o conjunto das humanidades. Iniciativa do COR Academia, a revista acolhe artigos acadêmicos originais de alta qualidade não apenas em filosofia, mas também em áreas como psicologia, sociologia, estudos literários, história, antropologia, teoria política, estudos culturais e campos afins, sempre com ênfase em interfaces conceituais profundas e rigor analítico. Com um modelo acessível e inclusivo, *Hypostasis* oferecerá versões bilíngues (inglês-português) de seus artigos, ampliando o alcance global sem perder o vínculo com a produção intelectual lusófona.

Em formato online e impresso, ambos de acesso gratuito, a revista se posiciona como uma plataforma de circulação internacional de ideias, promovendo excelência acadêmica, interdisciplinaridade e impacto real no debate contemporâneo. Ao mesmo tempo, busca afirmar-se como uma referência nas humanidades, cultivando um espaço aberto a um diálogo franco, rigoroso e intelectualmente honesto, acolhendo a pluralidade de perspectivas e oferecendo uma alternativa a ambientes excessivamente enviesados, sem abdicar do compromisso com a qualidade e a seriedade acadêmica. Mais do que uma revista, *Hypostasis* pretende ser um ponto de convergência para pesquisadores que reconhecem na filosofia não um campo isolado, mas o núcleo reflexivo das humanidades.

