

# JUSTIÇA: IGUALDADE E BONDADÉ NO PLATONISMO MEDIEVAL

Noeli Dutra Rossatto\*

*Ius est ars boni et aequi*  
(Ulpiano, Digesto I, 1,1)

**Resumo:** *Alguns filósofos medievais subscrevem certo cognitivismo moral, de raiz platônica, ao entenderem que a boa escolha tem em vista o conhecimento da Ideia do Bem; e, por conseguinte, a má escolha residiria na sua ignorância ou num certo grau de afastamento da mesma. Grande parte, porém, firma uma tese distinta: de que a escolha é motivada secundariamente pelo conhecimento e primariamente pela vontade; e em última análise: que a vontade delibera a respeito de alternativas conhecidas pelos agentes. Tomando a escolha com relação à virtude da justiça, avaliaremos três posições recorrentes no pensamento medieval que, apesar de beberem na mesma fonte platônica, resultam em soluções divergentes.*

**Palavras-chave:** *Virtudes, Ética, Platonismo medieval, Justiça, Escolha.*

**Abstract:** *Some medieval philosophers subscribe certain moral cognitivism, of a platonic root, by understanding that the good choice has as a goal the Idea of Good; and, therefore, the bad choice would reside in its ignorance or a certain degree of estrangement of same. The majority, however, subscribes to a different thesis: that the choice is motivated secondarily by knowledge and primarily by will, and in a final analysis: that will debates on alternatives known by the agents. Taking*

\* Universidade Federal de  
Santa Maria, Santa Maria  
Brasil

## 1. Escolha e justiça

A tese segundo a qual todo homem escolhe de acordo com o prévio conhecimento do que é virtuoso, comum às éticas antigas, é solidária de um cognitivismo moral mais ou menos forte. O fato de que muitos agentes se equivocam em suas escolhas é explicado pela dificuldade em conhecer corretamente o que é o bem ou as virtudes, e o erro moral consiste precisamente no afastamento ou na própria ignorância do bem. Ainda que seja pouco reconhecido entre os estudiosos, alguns filósofos medievais subscrevem parte deste cognitivismo moral, de raiz platônica, ao entenderem que a boa escolha tem em vista o conhecimento da Ideia do Bem; e, por conseguinte, a má escolha residiria na ausência de conhecimento ou num certo grau de distanciamento em relação à mesma.

A maioria, porém, firma uma tese distinta: de que a escolha é motivada secundariamente pelo conhecimento e primariamente pela vontade; e ainda: que a vontade sempre delibera com base em alternativas mais ou menos conhecidas pelos agentes humanos. É em torno dessa problemática que queremos articular as discussões medievais referentes à escolha, a presciência, a predestinação e a justiça divinas.

*choice with relation to virtue of justice, we will evaluate three recurring positions in medieval thinking that, despite drinking from the same platonic source, result in diverging solutions.*

**Keywords:** *Virtues, Ethics, Medieval Platonism, Justice, Choice.*

Tomando a escolha com relação à virtude da justiça, avaliaremos três posições recorrentes no pensamento medieval que, apesar de radicadas no platonismo, resultam em soluções divergentes. Uma delas se baseia na noção de justiça distributiva por merecimento; as outras duas, ainda que distintas entre si, se apoiam na noção de justiça reparadora ou corretiva.

Em um primeiro plano, trataremos, de modo bastante pontual, a posição de um autor anônimo, que passou para a história com o nome de Ambrosiaster (séc. IV), dado que foi confundido por muito tempo com Ambrósio de Milão (séc. IV). O texto anônimo defende a ideia da justiça distributiva por mérito ou merecimento. Em segundo plano, veremos, um pouco mais detidamente, a posição de Agostinho (séc. V), que, apesar de tomar inicialmente o mesmo caminho de Ambrosiaster, aos poucos, vai delineando uma tese oposta, alicerçada na noção de justiça reparadora. Por fim, avaliaremos a proposta do abade calabrés Joaquim de Fiore (séc. XII) que, apesar de apoiar-se na ideia de justiça reparadora, firma uma posição distinta da agostiniana.

Nos três casos, a matéria da discussão provém da famosa passagem do Gênesis (Gn 25,23), que narra o episódio dos irmãos gêmeos, Esaú e Jacó, filhos de Isaac e Rebeca. Conforme assinalam outras passagens bíblicas, que interpretam esse mesmo tópico, no próprio ventre materno, Deus já havia escolhido Jacó e rejeitado Esaú. O profeta Malaquias (Mal 1,2) será mais incisivo ao dizer: “E Eu (Deus) amei Jacó e odiei Esaú” (*Et dilexi Jacob; Esau autem odio habui*). E o apóstolo Paulo retoma em sua carta aos Romanos (Rom 9,13): “Porque o maior servirá o menor, de acordo com o que está escrito: amei Jacó e odiei Esaú.”

São questões de destaque. Por que Deus escolheu Jacó e não Esaú? Em que se justifica tal escolha? Na simples previsão das obras futuras dos dois agentes humanos, ou ela é anterior e independentemente de toda e qualquer previsão dos méritos dos atos?

E mais fundamentalmente: se Deus escolhe um em detrimento de outro, sendo que ambos estão em iguais condições, Ele poderá ser chamado de justo?

## **2. Ambrosiaster: escolha *post praevisa merita***

Uma das respostas que contempla o conjunto das indagações citadas acima se encontra no autor anônimo do quarto século que comenta a epístola de Paulo aos Romanos, conhecido como Ambrosiaster. Ele propõe dois caminhos. Primeiro, se a escolha de Jacó e a rejeição de Esaú se dão em função do conhecimento prévio (*prescientia*) do conteúdo de suas ações. Segundo, se a escolha de um e a rejeição do outro poderão ser consideradas justas.

A resposta de Ambrosiaster (1984) à primeira questão é que, ao escolher Jacó e rejeitar Esaú, Deus não fez mais que agir de acordo com o conhecimento antecipado das ações humanas. Com isso, ele afirma a tese da presciência divina, a saber: Deus conhece antecipadamente todos os atos humanos e escolhe segundo o conhecimento antecipado das ações humanas. No caso de Esaú, Ele o rejeita de antemão com base na previsão de suas futuras ações malévolas. Jacó é escolhido a partir do conhecimento de suas futuras boas ações. Portanto, nos dois casos, a escolha tem como base o prévio conhecimento dos méritos das ações humanas.

Deste modo, a escolha divina se dá depois da previsão dos méritos (*post praevisa merita*). Mas não há predestinação divina, apenas presciência dos atos humanos. A escolha divina também está de acordo com um dos critérios do direito romano para a justiça distributiva, que mandava dar a cada um segundo o que lhe era devido. Ao conhecer antecipadamente as boas e as más ações, o procedimento divino não manifestaria preferência em relação aos dois indivíduos. Deus simplesmente escolhe de acordo com o conhecimento dos méritos das ações futuras.

## **3. Agostinho: escolha *ante praevisa merita***

Três textos de Agostinho vão analisar a mesma passagem da Epístola aos Romanos. A pri-

meira tentativa, datada de 393-6, é a da *Expositio quarundam propositionum ex Epistola ad Romanos* (Exposição de algumas passagens da Epístola aos Romanos), na qual ele se dedica ao esclarecimento de algumas passagens difíceis da escritura a uma comunidade de cristãos norte-africanos (AGOSTINHO, 1959a). A propósito do tema em pauta, afirma que o fundamento da eleição divina reside no prévio conhecimento das futuras decisões individuais. Pouco tempo depois, vem a segunda tentativa de Agostinho em que ele pretende escrever uma obra de maior fôlego sobre o tema, não obstante o projeto não passa do primeiro capítulo. É a *Epistolae ad Romanos inchoata Expositio* (Exposição incompleta da Epístola aos Romanos) (AGOSTINHO, 1959b). Só mais tarde, em 397, é que, respondendo às indagações do presbítero Simpliciano – depois bispo de Milão em sucessão a Santo Ambrósio –, ele escreverá um texto mais elaborado e definitivo sobre o assunto, intitulado *De diversis quaestionibus – Ad Simplicianum* (Sobre diversas questões – a Simpliciano) (AGOSTINHO, 1952).

Antes de expor a posição firmada em seu *Ad Simplicianum*, é importante trazer ao leitor a argumentação da *Exposição incompleta*, pois assim compreenderemos em maiores detalhes a evolução de seu pensamento.

### 3.1. A bondade das obras

Na ocasião em que Agostinho escreve a *Exposição incompleta* (1959b), sua argumentação principal é a de que a escolha (*electio*) não pode ser entendida em termos da previsão dos méritos das ações. Diz ele: se há uma condição de igualdade antes dos méritos (*ante merita*) individuais, não se pode dizer que houve realmente escolha, pois se tratava de eleger entre duas opções absolutamente iguais, como a do caso dos irmãos gêmeos. Em troca, Agostinho concede na *Proposição 60* da *Exposição incompleta*: a escolha não se dá com base na presciência do mérito das obras, mas na presciência da fé (*non ergo eligit Deus opera cuiusquam in praescientia, quae ipse daturus est; sed fidem eligit in praescientia*) (AGOSTINHO, 1959a, p. 45). Assim, a escolha de Jacó e a rejeição de Esaú não

se deve à previsão das obras futuras dos dois agentes humanos, mas ao conhecimento prévio de sua futura fé. Tal posição pouco ou nada difere daquela aludida por Ambrosiaster: para este, a escolha se centra na previsão do mérito das obras, enquanto para Agostinho ela reside na previsão da fé, que terá como resultado obras boas ou más.

Esta primeira posição de Agostinho frente ao problema logo será revisada em sua *Expositio quarundam* (conhecida como *Retratações*), lugar em que ele reavalia a *Proposição 60* da *Exposição incompleta* (AGOSTINHO, 1959c). Nesta oportunidade, ele alega inicialmente que não havia investigado o problema com devido esmero; e que, no fundo, não há realmente diferença entre escolher com base na previsão dos méritos das obras ou da fé futuras. E ainda: se em ambos os casos, há a precedência do mérito das obras, certamente a escolha não se dá segundo a graça ou a bondade de quem escolhe, mas em retribuição a uma dívida ou crédito contraídos (1959c, p. 11), ou seja, segundo a distribuição. Com isso, está preparada a argumentação mais definitiva do *Ad Simplicianum*.

### 3.2. A bondade do agente

Em *Ad Simplicianum* (1952), Agostinho sublinha inicialmente o que entende ser a intenção do apóstolo Paulo em sua *Epístola aos Romanos*, a saber: impedir que alguém se envaidecesse dos méritos de suas obras, tal como haviam feito os judeus que se vangloriavam de haver observado a lei. Para ele, avaliar as obras ou a fé pelo mérito era situá-las simplesmente dentro de um esquema de ação em que a escolha seria dada segundo o resultado do cumprimento da lei. Daí que a decisão recairia sempre naquele em que reside a certeza de que observará os preceitos legais e em merecimento à observação de tais preceitos. Em contrapartida, ele desloca todo o peso da escolha para o âmbito da vontade daquele que escolhe. Deus, assim, não é mais um Deus do conhecimento, mas da vontade. E a bondade divina, deste modo, não anula, mas atua com anterioridade em relação aos futuros méritos das obras ou da fé. É ela a garantia de que ninguém poderá dizer que Jacó, ainda antes de ter nascido – e, portanto, em

iguais condições –, fora preferido a Esaú, devido ao mérito de suas futuras obras. Em outros termos, quer isso dizer que a bondade divina atua com base em uma situação anterior de desigualdade e, portanto, não se trataria de distribuir bens equitativamente.

De acordo com o exposto, Agostinho (1952, p. 89) faz três observações pontuais. Em primeiro lugar, reitera a ideia de que a escolha não se dá devido às qualidades das futuras obras (*ex operibus*) de um ou de outro, posto que eles sequer haviam atuado. Em segundo lugar, quase repetindo a posição anterior, descarta a possibilidade de que a escolha resida na previsão de algum mérito futuro (*nullo merito*). E em terceiro lugar, observa que nenhuma diferença de natureza afeta a escolha de um ou outro personagem, que não é diferente de dizer que não há uma natureza boa ou má.

Esta última observação tem dois alvos imediatos. De um lado, ela está endereçada contra aqueles que poderiam vir a defender a tese da dupla predestinação (*gemina praedestinatio*), a saber: que uns já nascem predestinados à salvação, outros à perdição eterna. Segundo Agostinho, caso houvesse uma natureza boa e outra má, ficaria anulada de antemão a possibilidade de o agente escolher. De outro modo, como os irmãos gêmeos nasceram simultaneamente, também fica descartada a tese astrológica de um determinismo cósmico, propugnada por alguns setores do neoplatonismo. Este ponto será mais tarde reforçado nas *Confissões* (1968, VII,6), ocasião em que Agostinho dirá que uma igual previsão deveria poder valer tanto para Esaú quanto para Jacó. E dado que eles não tiveram a mesma sorte em vida: ou o astrólogo se enganara ou, no caso de acerto, ele não poderia ter prognosticado o mesmo para os dois personagens.

Até aqui o que se pode ver com clareza é que Agostinho não admite que o móbil da escolha recaia na previsão do mérito das obras ou da crença futuras, nem em uma possível predestinação divina ou em uma espécie de determinismo cósmico, posição que guarda coerência com o seu platonismo, na medida em que ele não consente que a escolha se deixe determinar por motivos advindos de instâncias inferiores, empíricas, sensíveis, mundanas. Afinal, para ele, o mundo das sombras não poderá

se sobrepor ao mundo das ideias; e mais que isso: o inferior não poderá afetar o superior. O contrário é válido. Por isso se diz que, para Agostinho, a escolha divina se dá antes da previsão dos méritos (*ante praevisa mérita*).

Se, porém, não se pode vislumbrar qualquer mérito no conteúdo das ações humanas (isto é: mérito nas obras), e se ainda fica rejeitada a explicação decorrente de uma causalidade cósmica (alinhamento dos astros) ou de um determinismo criacionista, cabem as perguntas: qual é o motivo da escolha? Onde está radicada, então, a escolha? O que a justifica? E mais: é uma escolha justa?

A resposta mais ampla de Agostinho a essas questões é a de que a escolha se dá em razão de um propósito divino (*secundum propositum Dei*), o que não é diferente de dizer que o fundamento da mesma está radicada na vontade daquele que escolhe, e não nas obras dos escolhidos. É o que ele pretende justificar com base na exegese da seguinte passagem da *Epístola aos Romanos* (Rom 9,10): *non ex operibus, sed ex vocant*, isto é, a eleição não se dá pelas obras, mas pelo que chama ou escolhe (AGOSTINHO, 1952, p. 90). Ele pondera, no entanto, que não basta apenas a misericórdia de quem chama, posto que ela depende da obediência ou do consentimento de quem é chamado, pois, em última instância, a misericórdia divina acaba frustrada se o agente humano não corresponder a ela (*ut frustra ille misericordiae Dei reatur, si homo nolit*) (AGOSTINHO, 1952, p. 100). Para entender este passo, é preciso observar que há uma distinção entre escolher entre dois objetos ou entre duas pessoas.

Passamos agora ao problema da justiça, considerado por Agostinho o cerne (*maxime movet*) de toda a discussão da *Epístola aos Romanos*.

#### **4. Justiça: entre a igualdade e a bondade**

Entre as formulações do problema da justiça divina no *Ad Simplicianum*, temos a seguinte que nos parece a mais clara: se Deus tem compaixão de quem se compadece, e é misericordioso com quem quer, por que não teve misericórdia com Esaú, para que ele fosse bom como Jacó? Consideramos dois

momentos distintos, ainda que complementares, da resposta.

De um lado, Agostinho sugere que escolher um indivíduo no lugar de outro é um procedimento justo e está amparado em um tipo de justiça (*aequitatis*) inacessível, oculta e impenetrável para a compreensão humana. Após negar veementemente a possibilidade de Deus ser injusto, ele escreve:

*Por isso, deve-se crer (credetur) com tenacidade e firmeza que, quando Deus tem misericórdia de quem quiser e é duro com quem quiser (Rom 9,15), isto é, com quem quer é misericordioso e não é com quem não quer, há uma justiça (aequitatis) oculta e insondável para capacidade humana ... (AGOSTINHO, 1952, p. 104-5).*

Desta perspectiva, Agostinho se apoia no pressuposto de que o conhecimento humano não alcança compreender a grandeza da justiça divina, pois que tal grandeza escapa aos padrões humanos, torna-se inacessível, oculta, desconhecida. Se isso for concedido, não é descabido entender que aqui se deve interpretar o autor com base em um esquema platônico. Significa isto dizer mais precisamente que, para Agostinho assim como para Platão, em última instância, a contemplação da *ideia*, da *forma* da justiça como tal é inacessível – ou no melhor dos casos, acessível a poucos – ao conhecimento humano.

Mais tarde, no *De trinitate* (1956, VIII,6), Agostinho admitirá mais abertamente que todos nós podemos descobrir na mente a forma atemporal ou o conceito de justiça que é a medida da ação correta. Porém, a nosso ver, isso não diminui em nada a dificuldade em relação à prática da justiça. Como Platão já havia advertido, poucos são os indivíduos que exercitam as habilidades necessárias para chegar ao mais alto grau de conhecimento da justiça. E, segundo Agostinho, mesmo admitindo que alguns pudessem contemplar a forma da justiça, isso não seria suficiente garantia de que a ação daí resultante seria correta, aspecto inadmissível para os platônicos (MACINTYRE, 1991, p. 169). Em última instância, a ação correta depende única e exclusivamente da escolha baseada na vontade. Porém, eis outra questão platônica: os agentes humanos,

relativamente ao que é a justiça, poderiam estar numa ignorância tal, que bastaria para explicar suas más escolhas.

De outro lado, Agostinho dá um passo mais no *A Simplicianum* que responderia essa indagação. Entende que, mesmo se permanecêssemos dentro dos padrões humanos, seria possível argumentar conclusivamente em favor da justiça divina. E como isso é possível? Segundo o autor, as “coisas humanas” (*rebus humanis*) e os “contratos terrenos” (*terrenisque contractibus*) já trazem consigo de forma impressa (*impressa*) os vestígios (*vestigia*) da suprema justiça (*supernae iustitiae*) (1952, p. 104). Complementando essa ideia ele arremata: é sintomático que nós só sentimos falta da justiça - temos “fome e sede de justiça”, como assinala Mateus (Mt 5,6) -, devido a que já trazemos em nossa mente a impressão da justiça suprema, caso contrário sequer ousaríamos suspirar de desejo ou levantar os olhos em direção aos mais altos preceitos. Desta perspectiva, a escolha não se dá com base no esquema conhecimento-ignorância, mas entre opções já mais ou menos conhecidas, pois se ignorássemos totalmente o que é a justiça, não poderíamos deliberar a respeito dela (cf. KOCH, 2010).

É com referência à suposição de que os contratos humanos trazem os vestígios visíveis da noção invisível de justiça que Agostinho admite encontrar os sinais dessa noção nos contratos humanos, e os utiliza como justificativa de que já conhecemos algo da mais alta justiça divina. Diz ele de forma interrogativa: “Quem não vê que não se pode acusar de injusto ao que exige o que se lhe deve nem ao que perdoa a dívida, e isso não depende do devedor senão do credor?” (AGOSTINHO, 1952, p. 204). De igual modo, ele conclui que, nos dois casos, tanto ao cobrar quanto ao perdoar a dívida, não se poderia acusar a Deus de injusto.

É preciso observar aqui que o exemplo utilizado por Agostinho, isto é, o da relação credor-devedor, parte de uma posição original de desigualdade favorável ao agente divino, aspecto que não se verificava em Ambrosiaster. No caso da escolha *post praevisa merita*, é suposta uma condição original de simetria entre os dois agentes relacionados, e o padrão da justiça incide sobre os méritos ou deméritos

das obras. O princípio da justiça distributiva, neste caso, serve de medida objetiva para avaliar e dar a cada um segundo o que lhe é devido pelas boas ou más obras realizadas. Para Agostinho, de outro modo, há uma situação inicial de desequilíbrio anterior a toda e qualquer ação, assegurada pela relação contábil credor-devedor; e a justiça reparadora - e não mais a justiça distributiva por merecimento - serve para compensar ou corrigir essa situação de desequilíbrio, seja pela exigência do pagamento da dívida seja pela liquidação da mesma. Sem dúvida, os dois esquemas citados operam com conceitos distintos de justiça.

Não obstante, a solução agostiniana, dada em termos da justiça reparadora, precisa buscar um novo artifício para justificar a situação de assimetria anterior a toda e qualquer ação humana: o conceito de mal de origem (*peccatum originale*). Logo depois do *initium* - isto é, depois da desobediência do primeiro homem -, toda a humanidade já se encontraria mergulhada numa condição de pecado. Esta ideia - que não é propriamente de Agostinho, pois ele a retoma do apóstolo Paulo -, é estendida a todos os homens, como se pode ver claramente na seguinte passagem do *Ad Simplicianum*: “Se pois todos os homens, que segundo sentença do apóstolo, morrem em Adão, que passou o pecado original a todo o gênero humano, formam certa massa de pecado (*massa peccati*), que tem com a divina e suprema justiça uma dívida penal, seja ao exigi-la seja ao perdoar, não há nenhuma iniquidade” (AGOSTINHO, 1952, p. 105).

Aqui o conceito de pecado original assume a um só tempo dois significados distintos: um biológico, pois doravante todos os homens estarão contagiados por ele; e outro jurídico, pois todo e qualquer agente humano contrai individualmente uma dívida, e como tal será imputado.

Contudo, aqui, mais que buscar uma definição do mal de origem e uma especificação do modo como se dá o contágio do agente humano em particular (se por hereditariedade, por solidariedade ou por nascimento), tarefa que não seria tão fácil, competem-nos apenas indicar a função que desempenha esse conceito no esquema explicativo de justificação da escolha divina, segundo os parâmetros da justiça

reparadora. O sujeito ofendido (o agente divino, no caso) poderá reabilitar o equilíbrio abalado mediante duas ações distintas: a execução ou mesmo o perdão da dívida. Segundo o princípio da justiça reparadora, quem deve algo a alguém deve restituí-lo na mesma proporção. Assim, ao transpor a discussão para o esquema da justiça reparadora, Agostinho inverte o estado da questão por ele recebida com base na justiça distributiva por mérito: faz ver que o mais inusitado não é a exigência do pagamento da dívida por parte do credor, mas o perdão da mesma. Em suma: para ele, é mais difícil entender a escolha de Jacó que a rejeição de Esaú, ou seja, o acento introduzido por Agostinho não diz respeito à justiça, mas à graça divina. Com isso, entendemos que não só a justiça distributiva por merecimento é substituída pela justiça reparadora, mas a noção de justiça ficará na dependência da ideia de graça ou bondade divina.

## 5. Joaquim de Fiore: justiça e bondade

Em seu *Dialogi de prescientia Dei et predestinatione electorum* (*Diálogos sobre a presciência divina e a predestinação dos eleitos*), escrito por volta de 1180, Joaquim de Fiore (1995) retoma a tese de Ambrosiaster e a de Agostinho a respeito da escolha e justiça. No caso específico deste texto, importante é mencionar inicialmente que a ênfase do autor recai mais no tema da escolha que no da predestinação e presciência divinas. Isso se deve ao fato de que o abade se limita a retomar e assumir aspectos das soluções apresentadas anteriormente a propósito desses temas. Por isso, não dedicará muitas páginas ao tratamento da presciência e da predestinação divinas. Realiza apenas uma síntese mostrando o estado da questão, com o objetivo de destacar sumariamente o que aceita e o que recusa das discussões.

### 5.1. Escolha e mérito

De acordo com a interpretação geralmente aceita no século XII, o abade retoma a distinção agostiniana entre a eleição divina e a previsão da

fé ou das obras. Em um aspecto, ele não discorda de Agostinho ao assumir que é impossível ao homem penetrar a soleira dos mistérios divinos e compreender o oculto enigma da justiça (*accultae aequitatis*) que faz Deus escolher Jacó e rejeitar Esaú. Mas isso não encerra a discussão com Agostinho. Ao contrário, para o abade, serve apenas para reconhecer, no sentido da teologia negativa, que, em um âmbito imperscrutável, Deus permanece inefável. Em outro, porém, servirá para abrir a discussão no sentido de encontrar algo que justifica a escolha do lado das coisas visíveis ou fora de Deus.

Reconhece ainda, de pleno acordo com a tradição agostiniana, que Deus dá prova de sua misericórdia no caso de Jacó e de sua justiça no de Esaú. É o velho e definitivo argumento baseado na pressuposição de que a escolha não resulta do pagamento de uma dívida contraída pelo Criador, devido aos muitos méritos alcançados pelas criaturas ao observar a lei. O motivo da escolha não pode ser em momento algum o pagamento de uma dívida que Deus contraiu com os homens. Esse tipo de conclusão, como já salientamos, resultava da aplicação do princípio da justiça distributiva por merecimento.

Também segue Agostinho e a tradição a ele ligada ao entender que a eleição de Jacó está inteiramente vinculada à bondade e gratuidade divina, não dependendo da previsão dos méritos das futuras ações. Não obstante, ainda que Joaquim assimile este postulado agostiniano, há uma sutil diferença de fundo: a graça nunca poderá ficar restrita a uma relação intimista ou psicológica do homem com Deus, pois o singular é sempre antecedido e excedido pelo coletivo. A graça divina jamais poderá ser tomada como se estivesse sendo distribuída de modo privado para cada personagem individual em sua isolada condição singular. Os tipos individuais estarão sempre integrados num sistema de relações em que os singulares em sua essência, que não é vazia ou abstrata, são constantemente revigorados pela presença do outro. A graça é, assim, um bem comunitário dado coletivamente, e não mais serve para separar o humano e o divino, mas para ordenar os três estados do mundo conforme a maior presença bondade entre os homens. Deste modo, se é verdade

que, de um lado, a graça divina é imperscrutável, porque assentada numa Vontade absoluta, tal como queria Agostinho; de outro, não é menos verdade que ela poderá ser diagnosticada - e, mais que isso, conhecida - mediante a visível manifestação histórica de seus efeitos.

No caso específico do problema da escolha, Joaquim de Fiore, em coerência com sua teoria trinitária, se separa ainda mais de Agostinho na medida em que busca uma espécie de móbil exterior que tenha de algum modo impulsionado a escolha divina. Este é sem dúvida um dos tópicos centrais do texto joaquimita em que se mostra mais claramente o giro em relação ao legado agostiniano. Por isso, é preciso retomar novamente a questão: qual é, então, o motivo da escolha divina? E mais: há, de fato, um motivo *fora* de Deus que possa ter influenciado a escolha de um indivíduo em detrimento de outro?

## 5.2. Predisposição para bem e o mal

Ao investigar a respeito do fundamento da escolha divina, tal como já foi assinalado, de saída, Joaquim de Fiore parece não estar plenamente satisfeito com um dos aspectos apresentados pela solução agostiniana, assumida por uma grande parcela da hermenêutica medieval, a saber: de que a causa da eleição divina deve permanecer incompreensível e inacessível à compreensão humana.

Ao buscar uma resposta a essa indagação, ele sugere, através do personagem *Ioachim* dos *Diálogos*, que algumas pessoas estão mais aptas que outras a receber a misericórdia divina. *Benedictus*, seu interlocutor, no entanto, procura verificar se não há algo mais, isto é, uma predisposição humana - o termo latino usado é *abitudine* -, capaz de indicar essa propensão para o bem ou para o mal. A pergunta formulada por *Benedictus* é a seguinte: qual é, então, a predisposição (*abitudine*) capaz de conduzir à morte ou à salvação eterna, se não são as obras boas ou as más? O personagem *Ioachim* responde secamente: "a predisposição em si mesma não consiste em obra boa ou má, mas é o receptáculo da graça ou da ira; e da primeira (a graça) provêm as boas obras, da segunda as más" (*Non est abitudinem ipsa opus bonum aut malum*

*sed est receptaculum gratie vel ire, ex quarum prima bona, ex sequenti mala opera oriuntur*) (JOAQUIM DE FIORE, 1995, p. 38-9).

A resposta do personagem *Ioachim*, a nosso ver, indica o elemento central na resolução do problema do móbil da escolha divina por Joaquim de Fiore. Não obstante, o texto é bastante lacônico e não dá muitos elementos para estender a compreensão deste ponto. Vejamos o que é possível esclarecer.

Segundo a frase citada, podemos dizer com certeza que há uma distinção entre o que o abade chama de “predisposição” (*abitudine*) para o bem ou para o mal, e as obras boas ou más propriamente ditas. Com esta especificação, uma vez mais se vê reforçada a tese agostiniana de que o móbil da escolha ou da rejeição divina não reside no terreno das obras. Podemos dizer, então, que o abade não segue aquele filão pré-agostiniano identificado com Ambrosiaster, para o qual a escolha se daria em função dos méritos das obras. Como em Agostinho, ele firma a tese de que a escolha se dá *ante praevisa merita*, o que significa dizer que não é o conteúdo das ações humanas que figura como o motivo da escolha ou da rejeição divina.

Aqui, porém, é preciso perceber algo mais fundamental. De modo diverso do que ocorre em Agostinho, a escolha divina não pode ser legitimada pela simples suposição de que todos os homens se encontram numa situação inicial de pecado. A argumentação agostiniana, baseada no princípio da justiça reparadora, se amparava no conceito de mal de origem (*peccatum originale*) ao discutir o tema da escolha divina, como já tratamos.

Podemos dizer, com maior segurança ainda, que, para o abade, o móbil da escolha ou da rejeição divina radica totalmente no que ele entende por propensão ou predisposição (*abitudine*) para o bem ou para o mal. Do ponto de vista do agir humano, é com base neste conceito que podem ser indicadas duas coisas elementares no seu esquema de ação: a) se o indivíduo é uma espécie de canal pelo qual fluirá a graça divina (*receptaculum gratia*); ou se, de outro modo, ele será a causa de sua ira; e, b) se a obra daí resultante será boa ou má. Com isso, é possível afiançar desde já que é nesta predisposição

humana – a *abitudine* – para o bem ou para o mal, que radica o motivo básico da aceitação ou da rejeição divina.

Em consequência, devemos observar, em um sentido mais radical, que a escolha e a rejeição divina não se dão fora de um esquema que tem por fundamento uma relação de reciprocidade e simetria entre os agentes humano e divino. A escolha é recíproca e simétrica: o Criador escolhe aquele que está predisposto a escolhê-lo. E o mesmo vale para a rejeição: aquele que está predisposto à rejeição, será rejeitado inevitavelmente. Há, assim, uma relação interpessoal marcada pela reciprocidade da escolha ou da rejeição: da primeira, nasce a graça, a bondade e a gratuidade; da segunda, a ira e a maldade. Esse aspecto não era nada claro na discussão agostiniana, ou melhor, nela tudo se decide por uma via de mão única que vem do agente divino para o humano.

Em suma, o que se pode aqui dizer com certeza é que o móbil da escolha divina reside numa espécie de predisposição humana para acolhê-lo ou rejeitá-lo. E tal predisposição, assim como um *receptaculo*, prepara o recebimento da graça ou da ira divinas. O resultado é duplo: de um lado, aquele que está predisposto a receber a graça divina, realizará boas ações e será escolhido; de outro, quem estiver inclinado a rejeitar o plano divino, inevitavelmente praticará más ações e será rejeitado. Porém, há algo que ainda precisa ser esclarecido. Não se sabe ao certo se haverá, em concreto, uma *predisposição*, isto é, um tipo de virtude que, quando desenvolvida, será capaz de atrair a divindade a tal ponto de incitar a escolha divina; ou um vício que seja o motivo da rejeição de um indivíduo por Deus. Se há realmente, qual é esta disposição? Que virtude humana será capaz de mobilizar a escolha divina? E que vício será capaz de provocar sua ira?

### 5.3. Justiça corretiva e a bondade

Segundo entende Joaquim de Fiore, o segredo da escolha divina se esconde totalmente na fórmula expressa na epístola de Paulo aos Romanos (Rom 9,13): *maior servi minori* (o maior servirá o menor). Esta fórmula lapidar será repetida como uma espécie

de mote desde o início dos *Diálogos*. Desvendar a sua aplicação no decorrer dos dois testamentos, buscando as passagens similares, é, para o abade, já responder o que de fato Deus mais preza e mais rechaça nas decisões humanas. Em outras palavras, aqui ele vai ao enalço daquela predisposição (*abitudine*) que, de modo repetido, será aceita ou rejeitada pelo Criador ao longo das escrituras. Ao final desta tarefa, estaremos em condições de apontar com segurança aquilo que é considerado virtude ou vício. Mais que isso, poderemos, no final de tudo, dar um preciso diagnóstico a respeito de qual virtude é fonte de todo o bem; e ainda, que vício ocupa a posição de mal de origem, isto é, o mal que está na raiz de todos os males.

Seguindo seu método por concórdia, Joaquim de Fiore faz ver que a fórmula paulina registrada no Novo Testamento, guarda, por sua vez, uma estrita relação com uma passagem do Antigo. Trata-se do episódio narrado no Gênesis (25,23), no qual Deus fala a Rebeca que Esaú, seu primogênito, deveria servir ao irmão menor, Jacó. O comentário do abade realça o aspecto de que a predileção por Jacó se deve ao fato de que ele era menor que Esaú em idade e simplicidade; e, como tal, era desprezado na casa de seu pai. A escolha, portanto, recairá sobre o menor, aqui significando tanto menor em idade como o mais débil: o mais desprezado no mundo.

Na sequência, Joaquim procura encontrar a mesma lógica em outras passagens bíblicas similares. Ele traz à luz outro exemplo. É aquele dos dois filhos de Abraão: Ismael, o mais velho, será recusado; Isaac, o menor, será escolhido. Nos dois casos, o autor detecta uma mesma constante na ação divina: quem se exalta é humilhado, o humilde é exaltado.

A argumentação do abade aos poucos vai tomando consistência mediante o recurso à citação de outros textos da escritura que trazem incidências similares. São textos que repetem a relação de sintonia entre humildade e escolha, soberba e rejeição. De acordo com a linguagem utilizada, notamos que Joaquim destaca uma série de palavras que denotam essa predisposição para a humildade nos personagens bíblicos, a saber: *infirmas, stulticia, ignobilitas, abjectio, miseria, vilia, afflictio*; e em contraste, lança mão de termos que, contrariamente, indicam

propensão para a soberba, entre eles: *fortitudo, potentia* e *nobilitas* (JOAQUIM DE FIORE, 1992, p. 42ss). Tais incidências servem para mostrar que a causa da eleição divina estará sempre vinculada a uma condição humana existencial de “abjeção”, “miséria”, “sofrimento”, “desprezo” e “desterro”. E isso vale a tal ponto de fazer com que a justiça deixe de figurar como fundamento das virtudes humanas. Deste modo, o motivo básico da escolha divina não está baseado nos critérios da justiça distributiva por mérito (Ambrosiaster), nem nos da justiça reparadora (Agostinho). Em lugar disso, o abade pondera que a prática da justiça não pode ser salvo-conduto para a salvação, dado que também um homem soberbo poderá ser justo. Decorre daí que apenas a humildade poderá ser o fundamento de todas as virtudes. Conforme ele bem esclarece: “Aliás, como nenhum mal é deixado sem punição, nenhum bem ficará sem recompensa, para que a causa mesmo da eleição não seja a justiça (*iustitia*), acompanhada da soberba, mas a debilidade, que gera a humildade” (JOAQUIM DE FIORE, 1992, p. 90).

Ao fim de tudo, é preciso compreender três coisas distintas. Primeiro, que Joaquim de Fiore segue Agostinho no que tange a não adoção da justiça como fundamento do catálogo das virtudes, contrariando Aristóteles e alguns autores neoplatônicos, como por exemplo, Cícero. Neste aspecto, não há novidade alguma na solução encaminhada pelo abade. Havia muito tempo que a justiça já deixara de figurar como virtude central no discurso do cristianismo. É certo que o abade dá sequência ao legado agostiniano, porém, aqui é necessário ter presente uma segunda observação.

Sabe-se que o bispo de Hipona põe o amor (*charitas*) no lugar da justiça e que, de outro lado, o abade coloca a humildade como base de todas as virtudes. Qual a posição ocupada pela *charitas* no esquema de Joaquim de Fiore? Como fica a *charitas* que o apóstolo Paulo (1 Cor 13,13) havia elevado acima de todas as virtudes? Ocupará ela uma função menos relevante? O abade tem isso presente em seu texto. E ao responder tal indagação introduz uma importante distinção. Entende que há uma virtude que é o fundamento de todas as outras: a virtude da humildade (*humilitas*). E, sem mudar o que vinha

sendo afirmado pela tradição, concede a existência de uma virtude central - a *charitas*. Para explicar esta distinção, ele utiliza o exemplo da árvore, cujo motivo supremo de seu cultivo é a produção de frutos; porém - acrescenta -, sem as raízes, ela jamais produzirá frutos (JOAQUIM DE FIORE, 1992, p. 107). Em outros termos, quer isso dizer que o amor, a *charitas* é uma espécie de *telos* de todas as virtudes, mas a garantia de sua presença efetiva é dada pela humildade. É nela que radicam todas as virtudes. A soberba, seu contraponto, será a base de todos os vícios.

E, para concluir, cabe a questão: como entender o conceito de justiça em Joaquim de Fiore? Ele estará descartando totalmente a virtude da justiça em nome da caridade ou da humildade? Precisamente nesse ponto cabe a terceira observação.

Como já foi visto, o abade não fundamenta seu catálogo de virtudes na justiça. Diferentemente, porém fiel à tradição monástica, colocará em seu lugar a *humilitas*. Não obstante, a discussão não se encerra aqui. É preciso entender algo que está por detrás da construção do conceito de humildade como virtude básica. Este conceito ao longo de seu texto opera com referência ao de justiça. Não obstante, a justiça não está mais definida em termos da distribuição por méritos individuais, nem na reparação de dívidas, em que ambos os procedimentos se pautam apenas pela equidade. Trata-se de um conceito de justiça que leva em conta o benefício ou a proteção do mais fraco, do menor, do abjeto. Certamente, este é um conceito que tem raízes judaicas e que equipara o justo ao bom, ao inocente. Porém, não há como deixar de registrar que tal conceito de justiça é semelhante ao que integra o catálogo das virtudes da boa cavalaria, a saber: justo é aquele que defende o desvalido ante o poderoso opressor.

Estamos, sem dúvida, ante um conceito de justiça corretiva que, tendo em vista o modelo igualitário da comunidade monástica, visa antes de tudo sanar desequilíbrios. Neste sentido, pode-se dizer que não há só um distanciamento em relação à posição de Ambrosiaster e de Agostinho, mas uma inversão da própria posição de Trásímaco, personagem da *República* (338) de Platão que, entre

as suas teses mais caras, defendia a justiça como a conveniência do mais forte.

## Referências bibliográficas

AGOSTINHO. (1952) *Tratados sobre la gracia. Los dos libros sobre diversas cuestiones a Simpliciano in: Obras de San Agustín*. Tomo IX. Madrid, BAC.

AGOSTINHO. (1956) *Obras de Agustín*. Tomo V (*De Tinitate*). Ed. bilíngue. Madrid, B.A.C.

AGOSTINHO. (1959a) *Expositio quarundam propositionum ex Epistola ad Romanos (Exposición de algunos pasajes de la Epístola a los Romanos)*, in *Obras de San Agustín*. T. XVIII. Madrid, BAC.

AGOSTINHO. (1959b) *Exposición incoada de algunos pasajes de la Epístola a los Romanos*, in: *Obras de San Agustín*. T. XVIII. Madrid, BAC.

AGOSTINHO. (1959c) *Expositio quarundam propositionum ex Epistoli ad Romanos (Retratación sobre la exposición de algunos pasajes de la Epístola del apóstol San Pablo a los Romanos)*, in *Obras de San Agustín*. Tomo XVIII. Madrid, BAC.

AGOSTINHO. (1968) *Las Confesiones*. Quinta edición crítica y anotada por Angel Custodio Vega. Madrid, BAC.

AMBROSIAS (1984) *Commento alla Lettera ai Romani*. Traduzione, introduzione e note a cura di A. Pollastri. Roma.

JOAQUIM DE FIORE. (1995) *Dialogui sulla prescienza divina e la predestinazione degli eletti (Dialogi de prescientia Dei et predestinatione electorum)*. A cura di Gian Luca Potestà. Roma, Viella.

KOCH, I. (2010) Sobre o conceito de *voluntas* em Agostinho. Discurso, São Paulo, n. 40, p. 71 - 94.

MACINTYRE, A. (1991) *Justiça de quem? Qual racionalidade?* São Paulo, Loyola.

ROSSATTO, N. D. (2009) Escolha e justiça. A alternativa agostiniana. *Ethica* (UGF), Rio de Janeiro, v. 16, n. 2, p. 185 - 199.

ROSSATTO, N. D. (2010) *Electio et iustitia*. Joaquim de Fiore e Agostinho. *Patristica et Mediaevalia*, Buenos Aires, v. XXXI, p.65 - 74.