

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

**EM DEFESA DA CRISTANDADE:  
TOMÁS DE AQUINO E O CONCEITO DE “BEM COMUM” NA *SUMA TEOLÓGICA***

Autor: Odir Fontoura  
Orientador: Igor Salomão Teixeira

Porto Alegre,  
2016

ODIR FONTOURA

EM DEFESA DA CRISTANDADE:  
TOMÁS DE AQUINO E O CONCEITO DE “BEM COMUM” NA *SUMA TEOLÓGICA*

Dissertação apresentada para a obtenção do título de Mestre em História. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História.

Orientador: Igor Salomão Teixeira

Porto Alegre,  
2016

#### CIP - Catalogação na Publicação

Fontoura, Odir Mauro da Cunha  
Em defesa da Cristandade: Tomás de Aquino e o  
conceito de "bem comum" na Suma Teológica / Odir  
Mauro da Cunha Fontoura. -- 2016.  
118 f.

Orientador: Igor Salomão Teixeira.

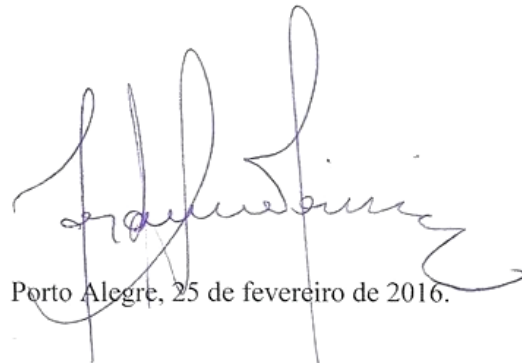
Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do  
Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências  
Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Porto  
Alegre, BR-RS, 2016.

1. Tomás de Aquino. 2. Suma Teológica. 3. bem  
comum. 4. Inquisição. I. Teixeira, Igor Salomão,  
orient. II. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da UFRGS com os  
dados fornecidos pelo(a) autor(a).

## ATESTADO

Atesto que **Odir Mauro da Cunha Fontoura** realizou Defesa de Dissertação de Mestrado apresentando o trabalho “EM DEFESA DA CRISTANDADE: TOMÁS DE AQUINO E O CONCEITO DE “BEM COMUM” NA SUMA TEOLÓGICA”, sob orientação de Prof. Dr. Igor Salomão Teixeira. A Banca foi composta pelo(a) Professores(as) Prof<sup>a</sup> Dra. Cybele Crossetti de Almeida (PPGH/UFRGS), Prof. Dr. Nilton Mullet Pereira (FACED/UFRGS) e Prof<sup>a</sup> Dra. Carolina Coelho Fortes (DH/UFF), reunidos em sessão para arguição do aluno em 25 de fevereiro de 2016. O trabalho foi considerado APROVADO.



Porto Alegre, 25 de fevereiro de 2016.

**Prof. Igor Salomão Teixeira**  
Coord. Substituto - PPG - História  
IFCH-UFRGS

## AGRADECIMENTOS

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), que financiou a fase final desta pesquisa.

Agradeço ao professor Igor Teixeira, que desde as primeiras conversas a respeito do projeto de pesquisa de mestrado esteve receptivo e disposto a contribuir com o trabalho. Pela orientação ao longo destes dois anos, sempre muito atenciosa, obrigado pelos “textos” que eventualmente chegaram até na forma de uma mala, literalmente, cheia de livros. Também agradeço pela oportunidade enriquecedora do estágio docente. Aos professores Rivair Macedo e Alfredo Storck, pelas contribuições na Qualificação que muito ajudaram na direção desta pesquisa. Aos professores da banca na ocasião da defesa, professor Nilton Pereira, professora Carolina Fortes e professora Cybele Crossetti de Almeida, obrigado por terem aceito o convite e pelos comentários enriquecedores e pela avaliação final desta dissertação. À professora Eliana Ávila Silveira, pelo incentivo desde o primeiro semestre na graduação.

Aos colegas e amigos do grupo de pesquisa, Dionathas, Lucas, Carol, Gustavo, Luís, e posteriormente o Vítor, que receberam este colega “estrangeiro” no time, muito obrigado. Obrigado também Rafael Bassi, pelas indicações de aulas e pela parceria. Às colegas da pós, Carol, Marina e Nicoll, pelas conversas, pelos almoços, pelas risadas, o curso foi muito melhor com vocês. Obrigado Fernando, que me acompanha desde a PUCRS. Aos meus amigos historiadores, Clarice, Marlon e Cássio, obrigado pelo incentivo de sempre, espero que cresçamos na nossa profissão sempre juntos.

À minha família composta por irmãos escolhidos ao longo da vida, vocês sabem que este trabalho não seria possível sem as forças de vocês. Marcia, Diego, Adriano, Samanta e Vivian, obrigado pelo suporte e pela ajuda que poderia ser até mágica. Ao Luís, também meu irmão, obrigado por caminhar sempre do meu lado.

Obrigado Robson, que nunca duvidou.

Aos meus pais, que sempre me motivaram a seguir em frente.

*Dedico à*

*A. e K.*

*Será o pergaminho essa fonte sagrada,  
Que do eterno saber a nossa sede acalma?  
Alívio não acharás nessa dura empreitada  
Se a fonte não jorrar dentro da própria alma.*

Fausto, Goethe.

## RESUMO

Esta dissertação tem por tema o conceito de “bem comum”, tal como é compreendido por Tomás de Aquino em sua obra magna, a *Suma Teológica*. Teve-se por objetivo analisar as relações deste conceito tanto com a teologia quanto com o direito canônico do séc. XIII, saberes que embasam e legitimam as discussões sobre o bem comum na sociedade medieval. Também objetivou-se articular as reflexões de Tomás de Aquino ao desenvolvimento da Inquisição na Idade Média central. No primeiro capítulo, foi analisado como este conceito é entendido pelo teólogo e como está localizado na *Suma*, em outras palavras, quais são as outras reflexões que orbitam ao redor da questão do “bem comum” para Tomás. Nesse sentido, para entender as reflexões teológicas e jurídicas que embasam a concepção tomista de bem comum no séc. XIII, com o auxílio da metodologia da história intelectual, foi possível fazer um mapeamento na obra para verificar quais são as referências de autoridade (*auctoritas*) para o teólogo, sendo possível questionar: quem Tomás de Aquino cita ao falar sobre este conceito? Assim, filiando o Aquinate a uma tradição intelectual que remonta tanto a Agostinho quanto a Aristóteles, foi possível verificar qual é a inovação deste teólogo no debate em relação aos seus antecessores. No segundo capítulo, foi possível compreender que o conceito de bem comum está intimamente ligado às discussões de Tomás a respeito do pecado, da heresia, do lugar do herege na sociedade e sobre como e porquê ele deve ser exterminado da *civitas*. Situando a posição de Tomás a respeito do bem comum ao estabelecimento progressivo da Inquisição na Idade Média central, foi possível perguntar: Tomás de Aquino representa a Igreja na segunda metade do séc. XIII? Tal questionamento revelou que Tomás não é um representante unilateral da reforma que a Cristandade empreende no período. No último capítulo, o conceito de bem comum, conforme Tomás de Aquino, também foi associado ao desenvolvimento de uma sociedade perseguidora no séc. XIII, o que permitiu tanto refletir sobre uma “nova” espiritualidade que entra em vigor com a atuação dos mendicantes na *civitas* quanto, a partir de um exercício de antropologia escolástica, ver como Tomás, a exemplo dos seus pares, enxergava a comunidade cristã na qual estava inserido. Através da criação de uma categoria conceitual, a *civitas christiana*, foi possível entender que – pelo menos para Tomás de Aquino –, apesar da perseguição institucional empreendida, o lugar do herege na Idade Média não é fora da sociedade cristã, mas ao contrário, tendo funções a desempenhar nessa *communitas*, seu lugar é dentro dela.

**Palavras-chave:** Tomás de Aquino, Idade Média, bem comum, heresia.



## ABSTRACT

The subject of this dissertation is the concept of “common good”, as understood by Thomas Aquinas in his *magna opera*, the *Summa Theologica*. One goal was to analyze the relationship of this concept with both the theology and in canon law of the XIIIth, knowledge that support and legitimize discussions of the common good in medieval society. Also aimed to articulate the thoughts of Thomas Aquinas to the development of the Inquisition in the Central Middle Ages. In the first chapter, was intended to analyze how this concept is understood by the theologian and as it is located in the document, in another way, what are the other reflections that orbiting the question of “common good” for Aquinas. In this sense, in order to understand the theological and juridical considerations underpinning the Thomist conception of the common good in XIIIth century with the help of the methodology of intellectual history, it was possible to map the work in order to verify what are the authority of references (*auctoritas*) to the theologian and, therefore, to question: who Aquinas quotes when talking about this concept? Wherefore, affiliating Aquinas to an intellectual tradition that dates back as far as Aristotle to Augustine, it was possible to find what is the innovation of this theologian in the debate over its predecessors. In the second chapter, from these issues, it was possible to understand that the concept of common good is closely linked to Aquinas’s discussions about sin, heresy, heretic’s place in society and how and why it should be destroyed from the *civitas*. Situating Aquinas’s position on the common good to the progressive establishment of the Inquisition in the Middle Ages central, it was questioned: Is Thomas Aquinas representative of Church in the second half of XIIIth century? Such questioning illustrated that Thomas is not an unilateral representative of reform that Christianity undertakes the period. In the last chapter, the concept of the common good, according Thomas Aquinas, was also associated with the development of a persecuting society in the XIIIth, which allowed both reflect about a “new” spirituality which takes effect with the activities of mendicants in the *civitas* as well as an exercise in scholastic anthropology, see how Aquinas, like its peers, understand the Christian community in which he was inserted. By creating a conceptual category, the *civitas christiana*, was possible to understand that – at least for Aquinas –, despite the undertaken institutional persecution, the place of the heretic in the Middle Ages is not “out” of Christian society, it’s the opposite, having duties in this *communitas*, their place is in it.

**Keywords:** Thomas Aquinas, Middle Ages, common good, heresy.

## SUMÁRIO

<b>Introdução</b> .....	1
<b>Capítulo 1:</b> O lugar das reflexões a respeito do bem comum na <i>Suma Teológica</i> .....	20
1.1. Onde está o “bem comum” na <i>Suma Teológica</i> de Tomás de Aquino? .....	20
1.2. Bem comum na cidade, bem comum no Universo: a relação das “partes” com o “todo” .....	29
1.3. A <i>auctoritas</i> para Tomás de Aquino: leituras e releituras sobre o bem comum na <i>Suma Teológica</i> .....	37
<b>Capítulo 2:</b> A importância do herege para o bem comum em Tomás de Aquino .....	46
2.1. A heresia para Tomás: relações entre a teologia e o direito .....	46
2.2. A heresia e a apostasia como prejuízo à <i>civitas</i> .....	55
2.3. Qual a Igreja que Tomás de Aquino representa? .....	62
<b>Capítulo 3:</b> Tomás de Aquino e o poder na <i>civitas christiana</i> .....	72
3.1. A natureza da sociedade política e uma “nova espiritualidade” em Tomás de Aquino .....	73
3.2. A <i>civitas christiana</i> e o estabelecimento de uma sociedade perseguidora .....	82
3.3. A ordenação do herege à Cristandade: dentro ou fora da <i>civitas</i> ? .....	91
<b>Considerações finais</b> .....	97
Referências bibliográficas .....	103
Documentação primária .....	103
Bibliografia utilizada .....	104

## INTRODUÇÃO

Ao lado de Santo Agostinho, Tomás de Aquino (1224/5-1274) é comumente referido como um dos maiores teólogos da Idade Média<sup>1</sup>. Além de ter sido canonizado em 1323 pelo papa João XXII, mais tarde recebeu os títulos de “Doutor Angélico” e de “Doutor da Igreja” pelo papa, também dominicano, Pio V, em 1568. Tais considerações podem levar-nos, descuidadamente, a pensar a personagem de Tomás como uma figura, se não de unanimidade, ao menos como uma autoridade intelectual ou espiritual do seu tempo. No entanto, é importante notar que, se por um lado Tomás foi enaltecido e exaltado entre os seus pares, seja em vida ou depois disso, através do elogio da sua memória, por outro lado, seus escritos nunca deixaram de ser alvo de polêmica, ao mesmo tempo em que sua pessoa também não esteve imune – tanto enquanto viveu quanto após a sua morte – a críticas e ataques. O estudo desta dissertação não deixará de ter em vista tais contradições: Tomás não pode ser visto como um exemplo de unanimidade, seja em relação à Ordem religiosa que pertenceu, seja em relação à Universidade em que atuou ou mesmo em relação à Igreja cujos princípios sempre procurou observar.

Duas biografias sobre Tomás de Aquino foram particularmente escolhidas para embasar a pesquisa em questão: em primeiro lugar, a obra *Tomás de Aquino: limite e grandeza de uma teologia medieval*, do alemão Otto Pesch. Publicada originalmente em 1988 sob o título *Thomas von Aquin: Grenze und Grösse mittelalterlicher Theologie*<sup>2</sup>. Trata-se de uma obra densa, cujo autor está pertinentemente preocupado em esmiuçar detalhes do pensamento teológico de Tomás, sempre fazendo uma leitura crítica das obras, contextualizando-as historicamente na trajetória do teólogo. Interessa-nos especialmente os apontamentos que Pesch faz a respeito da teologia do pecado, bem como as suas considerações que circunscrevem os escritos de Tomás sobre os lugares do direito e da justiça na teologia tomista. Depois disso, cabe mencionar o trabalho do dominicano francês Jean-Pierre Torrel, *Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e obra*, que foi publicado em

---

<sup>1</sup> A história é antiga: se Guilherme de Tocco registrou na *Ystoria* que o frade Alberto de Brescia teve uma visão na qual Tomás e Agostinho estavam lado a lado, no Paraíso, em natureza de santidade; também encontramos nos depoimentos no processo de canonização de Tomás de Aquino em Nápoles que várias testemunhas afirmaram ter sonhado com Agostinho dizendo-lhes que, além dos escritos de Tomás estarem conforme com os seus, Tomás também lhe era superior em santidade, em função da virgindade que manteve em vida. Ver respectivamente: TEIXEIRA, Igor. *Como se Constrói um Santo? A Canonização de Tomás de Aquino*. Curitiba: Prismas, 2014, p. 138; TORREL, Jean-Pierre. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e obra*. Loyola: São Paulo, 1999, p. 361.

<sup>2</sup> Aqui será utilizada a versão em espanhol desta obra: PESCH, Otto Hermann. *Tomás de Aquino: Límite y grandeza de una teología medieval*. Trad. Xavier Moll e Claudio Gancho. Barcelona: Herder, 1992, 546 p.

1993 sob o título *Initiation à Saint Thomas d'Aquin: sa personne et son oeuvre*<sup>3</sup>. Esta segunda biografia é especialmente importante por dois motivos: em primeiro lugar, se comparado ao primeiro, este autor preocupa-se ainda mais em mencionar particularidades da vida de Tomás, de apontar sua trajetória na geografia da Europa bem como cogitar algumas direções a respeito dos possíveis contatos intelectuais de Tomás em seu tempo. Em segundo lugar, Torrel preocupa-se também, constantemente, em visitar não só as fontes medievais, mas também a historiografia sobre o assunto. O autor reconhece, por exemplo, as considerações de Pesch, mas não deixa de comentar que este “precisa ter sua documentação atualizada”<sup>4</sup>.

Tomás nasceu em 1224 ou em 1225 no condado de Aquino. Seguindo o costume da nobreza da época, sendo filho mais novo, foi desde cedo dedicado à vida religiosa. Iniciado na regra beneditina no mosteiro de Monte Cassino, por volta dos 14 ou 15 anos foi para Nápoles e lá aprofundou seus estudos: centro de efervescência cultural, foi em terras napolitanas que teve seu primeiro contato com Aristóteles, influência que levaria por toda a vida. Enquanto isso, em Paris, a leitura de Aristóteles ainda era proibida (limitações que não eram necessariamente respeitadas). Também foi em Nápoles que teve contato pela primeira vez com a Ordem dos Pregadores e por volta dos 20 anos recebeu o hábito dominicano. Otto Pesch ironiza a escolha do jovem rico de Aquino: “justo uma ordem mendicante, sem segurança material, sem privilégios?”<sup>5</sup>. A família de Tomás não ficaria alheia à escolha do filho: quando é enviado para estudar em Paris, dois irmãos de Tomás, a pedido da mãe, interceptam o caminho do jovem e levam-no para casa, em Rocaseca. Passa aproximadamente um ano trancafiado<sup>6</sup>. O esforço mostra-se inútil e em 1245 é libertado e segue para Paris, lá encontrando Alberto Magno que, naquele momento era mestre dos estudos da Ordem. Junto a Alberto, foi para Colônia, onde recebe o apelido de “boi mudo da Sicília”, que também o marcaria para sempre, o que aludia não só ao seu tamanho físico, mas também à sua natureza introspectiva<sup>7</sup>. Ao longo da década de 1250 volta para Paris e é nomeado para ensinar na Universidade. Ao redor de 1265, sob orientação da Ordem, é enviado para dirigir um *studium* em Orvieto. Em 1266 o teólogo começa a escrever a *Suma Teológica*: Jean-Pierre Torrel, curiosamente, destaca as preocupações pedagógicas da *Suma*

---

<sup>3</sup> Para este trabalho, será utilizada a versão em português da obra: TORREL, Jean-Pierre... *op. cit.* 460 p.

<sup>4</sup> *ibidem.* p. XIII.

<sup>5</sup> PESCH, Otto Hermann... *op. cit.* p. 87. No original: “Pero ¿en una orden mendicante, sin seguridad material, sin privilegios?”.

<sup>6</sup> As hagiografias mencionam o aprisionamento em um “calabouço”, mas sob uma leitura mais crítica, Pesch prefere falar de uma “reclusão em casa”. Ver: PESCH, Otto... *op. cit.* p. 88.

<sup>7</sup> Ver: NASCIMENTO, Carlos Arthur R. *Santo Tomás de Aquino: O boi mudo da Sicília*. São Paulo: EDUC, 1992.

de Tomás, bem como cogita possíveis ressonâncias, na escrita da sua obra magna, da sua experiência como professor não só na Universidade, mas também no seu *studium personale* (onde podia dirigir um programa de estudos mais livremente)<sup>8</sup>. Paralelamente a outros escritos, Tomás dedica-se a tal obra até 1274, deixando-a inacabada no momento que cercava sua morte.

Depois de anos de intensas viagens entre a Itália e a França – a escrita da *Suma* em particular é feita entre idas e vindas dessas regiões –, e de ter produzido uma infinidade de obras (o papa João XXII, no contexto da canonização de Tomás teria dito que o teólogo teria feito “tantos milagres quanto artigos”, aludindo à profícua atividade intelectual – e milagrosa – do mesmo<sup>9</sup>), Tomás, segundo as hagiografias, após celebrar uma missa na manhã de 6 de dezembro de 1273 teria tido uma visão e relatado: “Já não posso mais, pois tudo o que já escrevi, me parece como palha”<sup>10</sup>. Depois de então, nunca mais tomaria a pena para escrever e morreria cerca de três meses depois disso. Ou seja, o que particularmente nos interessa nesses relatos é a representação de Tomás de Aquino como um homem que, orbitando ao redor da Igreja, é marcado por uma intensa produção intelectual que não apenas trata sobre ela, mas também legitima essa mesma instituição.

Sendo assim, considerando a obra de Tomás como diretamente ligada às suas atuações intelectuais e religiosas ao longo da vida, o trabalho em questão tem por objetivo desenvolver análises sobre uma ideia que pensamos ser fundamental nos escritos do Aquinate: trata-se do conceito de “bem comum”, ou *bonum commune*, como o teólogo escreveu. Especialmente sobre como o bem comum é tratado na *Suma Teológica*<sup>11</sup>. A discussão a respeito deste conceito vai ao encontro de uma discussão historiográfica atual quanto ao fato de muitos autores terem negado a existência da instituição *polis/civitas* no período medieval. André Miatello, por exemplo, opõe-se a essa ideia do que chama de “privatização da política” na

---

<sup>8</sup> Mais sobre a *intentio auctoris* que coordena a leitura da *Suma Teológica* será comentada no final desta introdução.

<sup>9</sup> Ainda sobre o processo de canonização de Tomás de Aquino, ou sobre os relatos que atestaram sua santidade, ver: TEIXEIRA, Igor... *op. cit.*

<sup>10</sup> PESCH, Otto... *op. cit.* p. 64. No original em Pesch: “*Ya no puedo más, pues todo lo que he escrito me parece como paja*”. O relato está registrado não apenas na *Ystoria* de Guilherme de Tocco, mas também é atestado em diversos documentos. Ver também: TORREL, Jean-Pierre... *op. cit.* p. 339.

<sup>11</sup> O trabalho demonstra interesse em especial por esta obra não por supor que a *Suma Teológica* seja mais importante que os demais escritos do teólogo, mas sim por pensar que é em tal obra que encontramos o tema abordado de forma mais ampla e aprofundada. Será difícil supor que as opiniões de Tomás de Aquino, a respeito do “bem comum”, expostas ao longo da *Suma*, sejam diferentes em outros trabalhos do mesmo autor. Ainda assim, a verificação do tema em diferentes obras não será dispensado, apesar do foco inicial, como já dito, na *Suma Teológica*. Será utilizada a versão bilíngue, latim-português, da obra: TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Direção de Pe. Gabriel C. Galache e Pe. Fidel García Rodríguez. Coordenação Geral de Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira, O.P. São Paulo: Loyola, 2001-2006, Tomo I-IX.

Idade Média<sup>12</sup>. Segundo este autor, as noções de *bonum commune* ou de *communis utilitas* são ideias que podem ser encontradas nos discursos medievais, já ancorados em uma tradição política ocidental que remonta a Aristóteles, na Antiguidade, e também está presente nas discussões teológicas do cristianismo<sup>13</sup>.

Acrescentaríamos aqui que, no caso específico de Tomás de Aquino, as reflexões deste teólogo que orbitam ao redor do conceito de “bem comum” devem-se ao contexto de redescoberta dos textos de Aristóteles no Ocidente medieval iniciado no séc. XII. Luís Alberto De Boni, por exemplo, menciona a existência do que chama de um *corpus aristotelicum* nesse período, em função das traduções dos escritos greco-árabes<sup>14</sup>. Por ora, cabe chamar a atenção da tradução da *Política*, por Guilherme de Moerbeke, feita provavelmente pouco depois de 1260<sup>15</sup>, obra que Tomás de Aquino não apenas constantemente cita na *Suma Teológica*, mas também escreve um importante comentário, dividido em oito livros: o *Politicorum Aristotelis expositio*. Na *Suma Teológica*, ao falar da lei humana e se é útil a instituição de leis pelos homens, por exemplo, também cita a *Política* do Filósofo: “Se o homem quando exercita a virtude é o melhor dos animais, quando se separa da lei e da justiça é o pior de todos eles”<sup>16</sup>. Estes são alguns exemplos da influência aristotélica, sempre presente, em Tomás, mas em especial nos seus escritos a respeito da instituição da “cidade”.

Sob esse aspecto, também é importante mencionar o consenso historiográfico no que tange ao contexto da recepção de Aristóteles no medievo: segundo autores como Jacques Le Goff, Jacques Verger, Jacques Paul e outros, o diálogo travado entre o pensamento cristão e o pensamento antigo, ou clássico, é algo próprio do que foi chamado por esses autores de “ambiente citadino” do séc. XIII. No contexto do renascimento das cidades e do comércio,

---

<sup>12</sup> Este autor especificamente se debruça sobre o estudo dos discursos que giram em torno da retórica do “bem comum” no contexto das comunas da Itália medieval. Ver: MIATELLO, André Luis Pereira. “Relações de poder e bem comum na Baixa Idade Média italiana (séc. XIII-XIV)”. *Anos 90*, Porto Alegre, v. 20, n. 38, p. 181-217, dez. 2013. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/index.php/anos90/article/view/40806/27972>>. Consultado em janeiro de 2015.

<sup>13</sup> MIATELLO, André... *op. cit.* p. 181.

<sup>14</sup> DE BONI, L. A. “A Teologia como ciência em Duns Scotus”. In: IDEM (Org.). *A Ciência e a organização dos saberes na Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 254.

<sup>15</sup> DE BONI, L. A. “Entre a urbe e a orbe: o *De Regno* no contexto do pensamento político de Tomás de Aquino”. In: IDEM. *De Abelardo a Lutero*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 103-4.

<sup>16</sup> *ST.*, I-II, Q. 95, a. 1, *sol.* (Lê-se: *Suma Teológica*, Parte I de II, Questão 95, artigo 1, *solução*). “*Sicut homo, si sit perfectus virtute, est optimum animalium; sic, si sit separatus a lege et iustitia, est pessimum omnium*”.

Terezinha Oliveira afirma que “o ambiente coletivo e comum das cidades passou a ocupar espaços significativos na vida cotidiana”<sup>17</sup>.

Nesse sentido, quando Tomás questiona se a lei está sempre orientada ao bem comum, define:

Mas o último fim da vida humana é a felicidade ou a bem-aventurança (...). Portanto, é necessário que a lei vise maximamente a ordem que é para a bem-aventurança. Por outro lado, como toda parte se ordena ao todo como o imperfeito ao perfeito e *cada homem é parte da comunidade perfeita*, é necessário que a lei propriamente vise à ordem para a *felicidade comum*. Por isso o Filósofo (...) faz menção tanto da felicidade quanto da *comunhão política*. (...) *A perfeita comunidade, com efeito, é a cidade* (...).<sup>18</sup> Grifo nosso.

Ou seja, é no seio dessa nova realidade que Tomás escreve sobre a concepção, então, de uma sociedade, ou de uma “comunidade perfeita” cujo “bem comum” deve ser buscado através do exercício, inclusive, da virtude da caridade. O ambiente de trabalho de Tomás de Aquino é o que Jacques Le Goff chamaria, então, de um “canteiro urbano”. Para este autor, foi somente nesse novo quadro urbano que este tipo de intelectual pôde desenvolver-se. Esse sábio “sente-se como um artesão, como um homem de ofício comparado aos outros das cidades”. Sua “arte” seria não uma ciência, mas uma “técnica”, igualando a natureza do ofício do professor ao do carpinteiro ou a do ferreiro. No caso específico de Tomás de Aquino, Le Goff é enfático: “Tomás (...) tirará todas as consequências dessa posição”.<sup>19</sup>

Assim, corroborando com a posição de André Miatello, a pesquisa em questão vai ao encontro da linha de argumentação que tanto defende a existência de uma retórica a respeito do bem comum<sup>20</sup>, quanto – para manter o diálogo com a historiografia brasileira –, como observou Terezinha de Oliveira, é fruto de uma cultura urbana inclusive que, em resposta desse novo contexto dos séculos XII-XIII, oferece novas concepções a respeito da instituição e da organização da *urbe* medieval<sup>21</sup>.

---

<sup>17</sup> OLIVEIRA, Terezinha. “O ensino da Caridade: uma virtude para o bem comum sob o olhar de Tomás de Aquino”. In: IDEM. *Ensino e Debate na Universidade Parisiense do séc. XIII: Tomás de Aquino e Boaventura de Bagnoregio*. Maringá: EDUEM, 2012, p. 181.

<sup>18</sup> ST., I-II, Q. 90, a. 2, sol. “*Est autem ultimus finis humanae vitae felicitas vel beatitudo, ut supra habitum est (...). Unde oportet quod lex maxime respiciat ordinem qui est in beatitudinem. Rursus, cum omnis pars ordinetur ad totum sicut imperfectum ad perfectum; unus autem homo est pars communitatis perfectae, necesse est quod lex proprie respiciat ordinem ad felicitatem communem. Unde et philosophus (...) mentionem facit et de felicitate et communione politica. (...) Perfecta enim communitas civitas est*”.

<sup>19</sup> LE GOFF, Jacques. *Os intelectuais da Idade Média*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2003, pp. 93-148.

<sup>20</sup> MIATELLO, André... *op. cit.* p. 118-217.

<sup>21</sup> OLIVEIRA, Terezinha... *Op. cit.* pp. 179-196; Ver também: OLIVEIRA, Terezinha. “O ambiente Citadino e Universitário do séc. XIII: locus de conflitos e de novos saberes”. In: IDEM. *Ensino e Debate na Universidade Parisiense do séc. XIII: Tomás de Aquino e Boaventura de Bagnoregio*. Maringá: EDUEM, 2012, pp. 83-101.

A influência dos escritos de Aristóteles em Tomás de Aquino é um dos exemplos que ilustram esse novo interesse do homem medieval pela *civitas*. Falar sobre o conceito de “bem comum” para Tomás de Aquino também é, logo, falar sobre essa “nova” realidade cidadina, e como essa realidade interfere nas discussões intelectuais da época.

Jacques Le Goff ilustrou essa realidade quando definiu o espaço em questão, no qual aconteciam essas reflexões, como uma “Europa da palavra”<sup>22</sup>. Essa palavra, pelo menos no contexto de Tomás, nesse primeiro momento, é tanto a palavra religiosa, a palavra dos pregadores no púlpito para a *multitudo*, quanto a palavra filosófica, a abstração intelectual, os discursos dos calorosos debates tão comuns aos círculos universitários através da escolástica e dos exercícios da *Quaestio*, da *disputatio* ou das *quodlibet*<sup>23</sup>. No entanto, é importante aqui romper com uma possível falsa impressão de uma divisão “estanque” entre essas duas realidades: não é dispendioso lembrar que Tomás de Aquino era um mendicante dominicano, ou seja, pertencente à Ordem dos Pregadores, e como tal, deveria pregar, estudar e lecionar – ainda que tenha ficado conhecido principalmente por essas últimas atuações em comparação à primeira. Abordagens recentes a respeito da documentação das atas capitulares da Ordem dos Pregadores, como a do o trabalho de Carolina Fortes, atestam que a própria atividade do estudo e do ensino, em certas ocasiões, era inclusive preferida ao exercício da pregação<sup>24</sup>.

É importante mencionar que a atuação desses mendicantes nas cidades, em especial no ambiente universitário, não aconteceu sem atribulações e tensões. Como diria Jacques Verger, “a instituição universitária engendrava, naturalmente, o antagonismo e o debate. Levava mais ao conflito que ao consenso”<sup>25</sup>.

Além disso, em 1252, quando ainda tinha 28 anos de idade, Tomás recebeu o título de *baccalaureus sententiarium*, nomeação que tradicionalmente era recomendada aos professores

---

<sup>22</sup> LE GOFF, Jacques. *As raízes medievais da Europa*. Petrópolis: Vozes, 2007.

<sup>23</sup> Conforme Jacques Le Goff, a *lectio* é o comentário do texto. Parte-se de uma análise gramatical (a *littera*), se faz uma explicação lógica que dá um sentido (*sensus*), e termina pela exegese que revela o conteúdo da ciência e do pensamento (*sententia*). Mas esse comentário provoca a discussão, o texto “se apaga” diante da busca da verdade. A *lectio* se desenvolve em *Quaestio*. O intelectual universitário é aquele que põe em questão o texto. O mestre deixa de ser um exegeta e torna-se um pensador. A conclusão da *Quaestio* é a *determinatio*. A *Quaestio* no séc. XII existe por si própria, separa-se do texto: torna-se um objeto de discussão que é a *disputatio*. Um outro gênero que se desenvolve é a *quodlibética* que consiste em uma discussão ampla sobre todas as partes da disputa. Duas vezes por ano os mestres podiam se reunir para tratar de um problema levantado por qualquer pessoa sobre qualquer assunto. A sessão começava cedo pois duraria horas. Ver: LE GOFF, Jacques. *Os intelectuais...* *op. cit.* pp. 120-22.

<sup>24</sup> FORTES, Carolina Coelho. *Societas studii*: A construção da Identidade institucional e os estudos entre os Frades Pregadores no séc. XIII. Tese (Doutorado em História). 370f. Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011, 370 p. Disponível em: <<http://www.historia.uff.br/stricto/td/1344.pdf>>. Consultado em 06 de março de 2015.

<sup>25</sup> VERGER, Jacques. *Cultura, ensino e sociedade no Ocidente nos séc. XII e XIII*. Trad. Viviane Ribeiro. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2001, p. 279.



que tivessem pelo menos 30 anos. A partir de então passou a comentar as *Sentenças*<sup>26</sup> e em 1256 recebeu o título de *magister* por intervenção do papa, também um título demasiado cedo para a sua idade. Tal acontecimento motivou, por parte de alguns integrantes da Universidade de Paris, tanto professores seculares quanto alunos, o boicote da sua aula inaugural nessa mesma universidade<sup>27</sup>. Esse conflito é contextualizado na famosa querela dos mendicantes: entre os séc. XIII e XIV ocorreu uma grave crise nas Universidades entre os professores regulares (membros de regras, ou seja, das Ordens mendicantes) e os seculares, em função do aumento do espaço ocupado por estes primeiros<sup>28</sup>.

Gerardo de Abbeville, por exemplo, ferrenho opositor dos mendicantes, nas *Quodlibet* de 1267 e 1268, perguntava se era lícito que religiosos incitassem jovens a prometer entrar para a religião, questionando assim a legitimidade da relação entre o ofício da mendicância e a prática do ensino. Também interrogou sobre a doutrina franciscana da pobreza perfeita e defendeu que a perfeição em nada era diminuída pela posse e administração de bens temporais<sup>29</sup>. Tomás de Aquino, tão logo retornou a Paris em 1269, entrou no debate: procurou demonstrar, em primeiro lugar, que a aplicação ao estudo e ao ensino por parte dos religiosos além de não contrair pecado, ao contrário, constituía perfeição. No *Quodlibet* do Natal de 1271 e, sobretudo na *Suma Teológica*, coloca em primeiro plano a importância da pobreza voluntária e mendicante:

É bem claro que a perfeição exige o abandono dos bens próprios, mas ela é compatível com a posse dos bens da Igreja, que são *manifestadamente bens comuns*. A perfeição não consiste essencialmente na pobreza, mas no seguimento de Cristo, como diz Jerônimo: “Porque não basta abandonar tudo (...). A pobreza é como um instrumento para alcançar a perfeição. Assim, o Abade Moisés diz: “os jejuns, as vigílias, a meditação das Escrituras, a nudez, a privação de todos os recursos não são a perfeição, mas os *instrumentos da perfeição*”<sup>30</sup>. Grifo nosso.

---

<sup>26</sup> Trata-se dos *Quatro livros das Sentenças* de Pedro Lombardo (c. 1100-1160), que escreveu a obra por volta de 1155-1157. Do séc. XIII ao XV foi o principal manual de Teologia no Ocidente. Estudar e comentar as *Sentenças* consistia uma prática comum no estudo teológico. Só foi substituída no séc. XV pela *Suma Teológica* de Tomás de Aquino. Ver: NASCIMENTO, Carlos... *op. cit.* pp. 37; VERGER, Jacques. *Cultura, ensino... op. cit.* pp. 127-128. Mais sobre as *Sentenças* e sobre o estilo das “sumas” será comentado nas páginas seguintes desta introdução.

<sup>27</sup> PESCH, Otto... *op. cit.* p. 90; TORREL, Jean-Pierre... *op. cit.* p. 59.

<sup>28</sup> LE GOFF, Jacques. *Os intelectuais... op. cit.* pp. 128-135; VERGER, Jacques... *op. cit.* pp. 280-283; FORTES, Carolina. “A Querela contra os mendicantes e os estudos na Ordem dos Pregadores”. In: MATTOS, Carlinda; CRUXEN, Edison; TEIXEIRA, Igor (Org.). *Reflexões sobre o Medieval II: Práticas e saberes no Ocidente Medieval*. São Leopoldo: Oikos, 2012, pp. 131-142.

<sup>29</sup> Conforme TORREL, Jean-Pierre... *op. cit.* p. 100.

<sup>30</sup> *ST*, II-II, Q. 188, a. 7, *arg. s. c. e sol.* “*Et propria debere propter perfectionem contemni, et sine impedimento perfectionis, Ecclesiae posse facultates, quae sunt profecto communia, possidere (...). Perfectio non consistit*

Como é possível observar através do texto supracitado, as discussões de Tomás de Aquino também sobre a ideia de bem comum (aqui os “bens comuns” da Igreja) além de fazerem parte do contexto da querela dos mendicantes, tratam de um recurso retórico no que diz respeito à literatura polêmica<sup>31</sup>. Em 1271, as opiniões de Tomás a respeito da legitimidade da tarefa do ensino pelos mendicantes (reflexões já maturadas em função desses debates) estarão presentes na sua obra *Contra retrahentes*, por exemplo.<sup>32</sup>

Como já visto, é difícil falar em unanimidade no que toca às opiniões de Tomás de Aquino para sua época. Além disso, ainda tendo em mente a presença de Aristóteles no seio do cristianismo através da pena de Tomás, faz-se necessário apontar brevemente para as polêmicas condenações de 1277. Tais condenações, pelo menos indiretamente, também visaram especificamente os escritos deste teólogo.

Trata-se de uma lista de 219 proposições consideradas heterodoxas para a doutrina da Igreja, organizadas pelo bispo de Paris Étienne Tempier, a pedido do papa João XXI, em 18 de janeiro de 1277. Em 7 de março do mesmo ano efetua-se a condenação, por parte do próprio bispo de Paris, com a autorização do papa. Se, por um lado, para Jean-Pierre Torrel, as condenações tiveram um “considerável papel de freio” no que toca ao avanço do aristotelismo em Paris<sup>33</sup>, para Kent Emery Jr. e Andreas Speer, por outro lado, não parece que “os mestres de teologia em Paris no último quarto do séc. XIII estavam intimidados pela pressão do ‘controle social’ ou coagidos perante a instituição eclesiástica”. Os autores citam o caso de Godfrey de Fontaine, que foi diretamente desrespeitoso em resposta a alguns dos seus artigos condenados, e também Gilles de Roma que, em função das condenações, apenas mudou algumas das suas proposições fundamentais de forma muito superficial enquanto ensinou em Paris. Esses autores, então, diminuem o alcance efetivo dessas condenações.

---

*essentialiter in paupertate, sed in Christi sequela, secundum illud Hieronymi super Matth., quia non sufficit omnia relinquere (...). Paupertas autem est sicut instrumentum vel exercitium perveniendi ad perfectionem. Unde in collationibus patrum, abbas Moyses dicit, ieiunia, vigiliae, meditatio Scripturarum, nuditas, ac privatio omnium facultatum, non perfectio, sed perfectionis instrumenta sunt est autem privatio omnium facultatum, sive paupertas, perfectionis instrumentum”.*

<sup>31</sup> Torrel chama de “literatura polêmica” as obras que eram escritas com o primeiro objetivo de responder e/ou contradizer certas teses ou autores considerados equivocados. As obras “polêmicas” eram respostas às discussões públicas, e segundo Torrel, configurariam uma característica fundamental do exercício escolástico. Ver nota seguinte.

<sup>32</sup> TORREL, Jean-Pierre... *op. cit.* p. 100-111.

<sup>33</sup> *ibidem.* p. 350.

Além do mais, reforçam que as condenações circulam apenas ao âmbito da Universidade de Paris, apesar de “olhar para além dos muros” dessa cidade, ou seja, para a Alemanha<sup>34</sup>.

Kent Emery Jr. e Andreas Speer definem que o foco das condenações de 1277 eram os teólogos da Universidade de Paris. Os autores apontam que a imediata recepção dos escritos de Tomás é reflexo de um relativo interesse por parte do que chamam de uma “teologia ortodoxa subversiva”<sup>35</sup>. Para Torrel, duas teses centrais de Tomás teriam sido visadas: a crença na unicidade da forma substancial no homem e a da impossibilidade para Deus de criar matéria sem forma correspondente. No entanto, o autor aponta que tais proposições não se encontram na lista de 219 artigos condenados por Tempier. Torrel cogita, então, que o teólogo “pelo menos não era *diretamente*” (grifo do autor) visado. Exemplifica com o caso de Egídio de Roma: este teólogo partilhava muitas das posições de Tomás e viu sua *licentia docendi* recusada por Tempier ao mesmo tempo em que era condenado por uma lista de 51 proposições suas. 31 teriam visado a Tomás, atingindo-o por intermédio de Egídio. Conclui que, na verdade, essa censura a Egídio de Roma inscreve-se num plano preconcebido, pelo qual Tomás é visado como alvo, como demonstra o processo desencadeado contra ele entre 7 e 28 de março de 1277. Vários teólogos contemporâneos aludem a isto, como João Peckham, por exemplo<sup>36</sup>. É nesse sentido que Igor Teixeira menciona a existência de um processo “contra a memória de Tomás de Aquino” por parte de Tempier e alude que não teria sido ocasional a divulgação das 219 condenações no exato dia da morte de Tomás. Esse processo teria sido interrompido em função da morte do papa João XXI e não foi retomado em função da atuação do combate decisivo dos dominicanos<sup>37</sup>. Em 1325 as teses proibidas por Tempier, à medida em que atingiam Tomás, foram revogadas por Étienne Gourret. Torrel afirma, além disso, que um dos motivos que contribuíram para a revogação das condenações de Tempier foi a própria canonização de Tomás<sup>38</sup>.

Pensar a produção intelectual de Tomás de Aquino, tendo em mente a influência aristotélica, em uma época de constantes condenações e revogações dessas condenações (nos

---

<sup>34</sup> EMERY JUNIOR, K. e SPEER, A. “After the Condemnation of 1277: New Evidence, New Perspectives, and Grounds for New Interpretations”. In: AERSTEN, J. A. *Nach der Verurteilung von 1277: Philosophie und Theologiae an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Text.* Berlim, Nova Iorque: Walter de Gruyter, 2001. p. 12; 17. No original: “Does not suggest that the theological masters at Paris in the last quarter of the thirteenth century were overly intimidated by the press of ‘social control’ or cowered before ecclesiastical authority” e “cast their eyes far, ‘beyond the walls’”.

<sup>35</sup> ibidem. p. 14. O que reforça aqui a nossa crítica, já feita no começo desta introdução, a respeito de uma pretensa “unanimidade” de Tomás em seu tempo.

<sup>36</sup> TORREL, Jean-Pierre... *op. cit.* pp. 352-353.

<sup>37</sup> TEIXEIRA, Igor... *op. cit.* p. 162.

<sup>38</sup> TORREL, Jean-Pierre... *op. cit.* p. 95.

diferentes níveis da hierarquia do saber<sup>39</sup>), é conceber, como já foi dito, que Tomás, além de não ser representante de concepções unanimemente aceitas – seja na Igreja, na Universidade ou entre os dominicanos – mais do que isso, Tomás foi uma figura emblemática e indiciária de uma realidade de tensões e de conflitos de ideias, o que faz justiça à forma de se produzir conhecimento na Idade Média: Tomás o fez através do exercício da crítica, do comentário, do elogio ou da refutação – seja dos seus pares ou de antecessores –, elementos que sintetizam a escolástica medieval e seu respectivo processo intelectual de construção de saber no medievo<sup>40</sup>.

Partindo da ideia que Tomás de Aquino pode ser entendido como um homem que está vinculado ao que entendemos por diferentes processos relacionados à vida intelectual medieval, faz-se necessária, portanto, uma breve reflexão sobre a aplicação dos conceitos de “intelectual”, “homens de saber” – e outros, correlacionados – no estudo da Idade Média. O que é exatamente um intelectual medieval?<sup>41</sup>

Em primeiro lugar, vale mencionar o estudo de Jacques Le Goff, que inaugura com força, em 1957, esse debate. Para Le Goff<sup>42</sup>, o “intelectual” medieval é aquele “cujo ofício é pensar e ensinar seu pensamento”. Ao longo da sua obra, o historiador procura vincular a formação do intelectual à percepção destes professores a um senso de “corporação”: o séc. XIII seria, por natureza, “o século das corporações” e é por isso que esse profissional afirmasse junto ao surgimento da Universidade, da *universitas*. A “arte” desses profissionais deve ser entendida no sentido de “técnica”, e a medida em que o ofício de ensinar aproxima-se, por natureza, ao ofício do carpinteiro ou do ferreiro, gradualmente eles irão reivindicar direitos de atuação e autonomia profissional. Essa luta por autonomia manifestar-se-á, em diferentes momentos, tanto de forma externa à Universidade (por oposição dos professores ao domínio da Igreja e também por demonstrar forte resistência ao controle dos poderes temporais) quanto internos (como viu-se, por exemplo, no caso da querela dos mendicantes). O conceito

---

<sup>39</sup> Aqui intenta-se dizer que tanto os elogios quanto as críticas aos escritos de Tomás não vêm, necessariamente, “de cima”, como foi o caso das condenações de Tempier que, na posição de bispo de Paris, condenou sob o apoio do papa João XXI. A literatura polêmica e apologética é rica nesse sentido: Vejamos o caso do *Correctorium* de Guilherme de la Mare – que foi professor regente em Paris (assim como Tomás) e depois em Oxford –, obra que tratou de fazer 118 correções às teses de Tomás consideradas perigosas. Apesar desta obra ter recebido uma série de respostas, por parte dos dominicanos que visavam preservar a memória de Tomás – Torrel enumerou pelo menos cinco “tréplicas” –, o *Correctorium* de Guilherme foi rapidamente adotado pela Ordem dos Frades Menores (Franciscanos) como um documento oficial. Ver: TORREL, Jean-Pierre... *op. cit.* pp. 357-360; TEIXEIRA, Igor... *op. cit.* p. 156-164.

<sup>40</sup> Para mais, ver nota 23.

<sup>41</sup> Uma gradual aproximação e familiarização com o tema foi feita através da participação da disciplina “Ordens Mendicantes e Universidades na Idade Média (séc. XIII-XIV)”, organizada pelo prof. Igor Teixeira em 2014/2 pelo Programa de Pós-Graduação em História do IFCH/UFRGS.

<sup>42</sup> LE GOFF, Jacques. *Os intelectuais...* *op. cit.* p. 23.

de “intelectual”, então, poderia ser aplicado a um “tipo de homem”: os que “trabalhavam com a palavra”, não viviam da renda da terra e nem trabalhavam com as suas mãos.

Jacques Le Goff vincula este profissional à noção de “intelectual orgânico”, ou seja, sempre estaria a serviço da instituição a qual está vinculado. O que no caso específico de Tomás de Aquino pode ser um problema se, por um lado, pensarmos que as ideias de Tomás nunca foram aceitas unanimemente, seja na Igreja, na Universidade ou na Ordem; mas por outro, a aplicação do conceito não deve causar estranheza se a *intenção* de Tomás sempre foi, essa sim – apesar das suas consequências – estar a serviço da Igreja: por exemplo, consciente da proximidade da morte, e preocupado com a sua produção intelectual ao longo da vida, Tomás teria confessado, na presença do papa: “(...) Nunca disse nada contra ti [Deus], e se alguma vez o fiz, foi por ignorância (...), se alguma vez ensinei mal sobre os sacramentos ou outros assuntos, me submeto a retificação da santa Igreja romana, em cuja obediência agora me despeço dessa vida”<sup>43</sup>.

Porém, Jacques Verger, outra referência no estudo, considera o termo “intelectual” anacrônico e, por isso, sugere outra expressão: “pessoas de saber”<sup>44</sup>. Este autor, na introdução da obra de 1997, define que o conceito de intelectual “não seria suficientemente apropriado para designar o conjunto de homens” dos quais queria tratar naquele estudo, o que é esclarecido pela apresentação de Carlos Roberto Nogueira<sup>45</sup> da mesma obra, explicando que tal pesquisa, comparada à que foi feita por Jacques Le Goff há algumas décadas antes, “amplia o horizonte de investigação para além dos ‘clérigos intelectuais’”. Sendo assim, parece plausível crer que essa nova categoria conceitual de “pessoas de saber”, de Jacques Verger, está vinculada, antes de mais nada, a um novo recorte temporal e a novos objetos de estudo pelos quais o autor se debruça. Verger atribui o período entre os séc. XIV e o séc. XV como a época marcada pela “emergência” ou mesmo a “afirmação” deste grupo social (mais

---

<sup>43</sup> PESCH, Otto... *op. cit.* p. 54. No original em Pesch: “*Nunca dije nada contra ti; y si alguna vez lo hice, fue por ignorancia (...), si algo hubiese enseñado mal este este sacramento o sobre otros temas, lo dejo del todo a la rectificación de la santa Iglesia romana, en cuya obediencia ahora me despido de esta vida*”.

<sup>44</sup> Título original: *Les Gens du Savoir dans l'Europe de la fin du Moyen Âge*. Sobre a tradução: enquanto que o título da obra no original traz a noção de *gens de savoir*, ou “gentes de saber”, ou mesmo “pessoas de saber”, no português a expressão foi traduzida como “homens de saber”, evidentemente restringindo o conceito original. Enquanto que o título foca em *la fin du Moyen Âge*, ou “no fim da Idade Média”, em português traduziu-se como “na Idade Média”, aqui causando uma generalização. VERGER, Jacques. *Homens e saber na Idade Média*. Trad. Carlota Boto. Bauru, São Paulo: EDUSC, 1999.

<sup>45</sup> NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. “Apresentação”. In: VERGER, Jacques. *Homens... op. cit.* pp. 7-11.

amplo que o de Le Goff), enquanto que para este último, a maturidade está no séc. XIII e o “declínio” deste tipo social, que ainda orbita ao redor da Igreja, encontra-se no séc. XIV<sup>46</sup>.

Por ora, não é possível esquecer que, ao menos no que toca ao objeto de pesquisa desta dissertação, tanto Jacques Verger quanto Jacques Le Goff concordam, por exemplo, quanto à existência, no séc. XIII, de uma categoria profissional específica (ou seja, ambos os historiadores reconhecem uma gradual tomada de consciência de um senso de corporação, por parte destes grupos de estudiosos), em função da produção e expressão desses saberes por meio de instrumentos específicos, que são os tratados, as sumas, as Questões<sup>47</sup>, o uso da escolástica, etc., e ambos também concordam que a atuação dessas pessoas está circunscrita no ambiente urbano. Logo, é importante notar que as posições de Verger e Le Goff não são de todo excludentes: mesmo a noção de “pessoa de saber” poderia, em certo grau, ser aplicada à figura de Tomás de Aquino ao longo desta pesquisa. Mas cabe justificar, então, que a preferência pelo conceito de “intelectual” (em detrimento do outro conceito, e não pela exclusão dele) para tratar de Tomás, nesta dissertação, dar-se-á por uma questão de proximidade de categoria de análise-objeto. Em outras palavras, a categoria “intelectual” pode, por ora, dar conta do estudo de Tomás de Aquino em seu devido contexto pois este teólogo está circunscrito no objeto de estudo que Jacques Le Goff delimitou (os clérigos). O conceito pode “não ser suficiente” para realidades posteriores do séc. XIII, ou mesmo para outros contextos para além do ambiente universitário, e para isso a noção de “pessoas de saber” poderia ser mais ampla, mas não é o caso do objeto desta dissertação.

Esse impasse, no entanto, poderia ser esclarecido se levarmos em conta a noção que Hester Gelber traz ao debate ao falar em “comunidade conversacional”: refere-se aos intelectuais, ou homens de saber, que passam um tempo falando e escrevendo de forma acadêmica. Em seu estudo, trata dos dominicanos de Oxford: além de morarem juntos, esses homens liam as mesmas obras e frequentavam a mesma biblioteca. Eles formam assim uma comunidade específica, pois não representavam nem puramente o espírito de Oxford (eram antes de mais nada pregadores), nem sequer manifestavam a ortodoxia dominicana (muitos foram duramente punidos, por exemplo, por criticar Tomás de Aquino depois que este passou a ser uma referência intelectual para a ordem). O conceito de “comunidades de saber” é ilustrativo no sentido em que define que esses homens não precisam estar, ao menos

---

<sup>46</sup> TEIXEIRA, Igor. “O Intelectual na Idade Média: divergências históricas e proposta de análise”. *Diálogos Mediterrânicos*. n. 7, dez/2014, pp. 155-173. Disponível em: <<http://www.dialogosmediterrânicos.com.br/index.php/RevistaDM/article/view/114>>. Consultado em janeiro de 2015.

<sup>47</sup> Quando a palavra Questão estiver grafada com a primeira letra maiúscula, quer dizer que referimo-nos às *Quaestio* específicas do estilo escolástico. Ver nota 23.

necessariamente, relacionados ou atrelados a uma instituição. É importante lembrar que na transição do séc. XIII-XIV a Igreja já não detém tanto o monopólio do saber. Nesse sentido, se Tomás não é unânime dentro da Universidade, da Ordem ou da Igreja, é porque está inserido justamente em redes de saber que não se limitam a essas três instituições. Essas “comunidades conversacionais” são formadas através do diálogo constante e da circulação de saberes através de cartas, do exercício da *Quaestio* e da escolástica como um todo<sup>48</sup>. Sabemos que a produção de Tomás é intensa nesse sentido.

Para Jacques Paul, que também utiliza a noção de “intelectual”, por exemplo, o ensino das escolas está vinculado a um ofício que não pode ser aprendido apenas através da imitação. Trata-se, então, de um saber teórico, restrito (usa o exemplo do instrumento do latim) e define que a escola não está aberta para as massas. Por sua vez, se o hábito dos estudos por um lado é restritos aos *studia* e à universidade, por outro lado, as saberes que resultam dessa rotina estudiosa abrem-se para além dos muros dos letrados, quando esses estudantes, agora na posição de inquisidores ou pregadores, lutam contra as heresias, pregam e ouvem confissão<sup>49</sup>. Poderíamos dizer, nesse sentido, que se o saber é construído de forma restrita, pelo menos parte dele, quando converte-se em pregações, em aconselhamentos durante a confissão ou mesmo em disputas públicas contra as heresias, então nesses casos, o saber atravessou as paredes erguidas pelo letramento. Situação essa que não é de se estranhar na realidade urbana da qual estamos falando: quando Tomás de Aquino reflete se seria necessário disputar publicamente contra os infiéis, conclui que sim, e aconselha: “Se alguém discute sobre a fé para refutar erros ou mesmo como exercício é digno de louvor. (...) Certamente não há nenhum perigo em se discutir na presença de sábios e de firmes na fé”<sup>50</sup>.

Então de quem estamos falando nesse trabalho? E através de que instrumentos podemos fazê-lo? Ora, pesquisamos homens que atuam no seu mundo diretamente através da palavra, ou seja, do pensamento articulado transformado em texto tanto verbal quanto escrito. Acredita-se ser possível, portanto, através desses registros, encontrar pelo menos vestígios de como eles concebiam o mundo. É dessa forma que, em uma análise histórica, utilizamo-nos justamente desses indícios, desses textos que eles indiretamente nos legaram, para compreender, ou ao menos perscrutar, sobre como esse mundo era percebido. É nesse sentido

---

<sup>48</sup> GELBER, Hester. *It could have been otherwise: contingency and necessity in dominican theology at Oxford, 1300-1350*. Leiden; Boston: Brill, 2004, pp. 23-55. No original: “*Conversational community*”.

<sup>49</sup> PAUL, Jacques. *Historia intelectual del Occidente medieval*. Madrid: Cátedra, 2003, pp. 40; 330.

<sup>50</sup> *ST*, II-II, Q. 10, a. 7, *sol.* “*Si autem disputet aliquis de fide ad confutandum errores, vel etiam ad exercitium, laudabile est. (...) Et coram quidem sapientibus in fide firmis nullum periculum est disputare de fide*”.

que este trabalho pauta-se, basicamente, em dois métodos de análise: a antropologia escolástica e a história intelectual.

Sobre a antropologia escolástica, é importante ressaltar que se trata de uma ferramenta, ou mesmo de uma “via de acesso”, que intenta compreender os homens medievais a partir do que eles próprios escreveram sobre si e sobre suas crenças respectivas. A produção comumente utilizada como “fonte” para essa antropologia compreende os tratados de teologia, filosofia ou de direito, sumas, bulas papais, processos de canonização etc.; em outras palavras, a produção *escolástica* que traduz qual era o lugar em que esses homens situavam a si mesmos no universo<sup>51</sup>. Alain Boureau circula um contexto específico para a antropologia escolástica dedicar-se a estas fontes: o âmbito universitário europeu, principalmente entre 1150-1350. Boureau utiliza-se dessa ferramenta para compreender, por exemplo, o medo/obsessão pelo diabo na Idade Média<sup>52</sup>: o autor conclui que essa questão não foi um aspecto essencial do cristianismo medieval, mas diferente disso, foi um produto que emergiu dos debates intelectuais entre o final do séc. XIII e o séc. XIV, e que disso surgiram novas concepções sobre o homem. Foi o que chamou de “virada demonológica”. Teria sido a partir do entendimento dessas questões intelectuais, produzidas entre 1280-1330 que o autor definiu o começo de uma “demonologia escolástica” e sobre uma “antropologia escolástica da possessão<sup>53</sup>. O mesmo autor também faz uma análise das discussões intelectuais do período a respeito da noção de “pessoa”, e para isso também utiliza-se da antropologia escolástica e conclui que a escolástica medieval não surgiu apenas como o fruto de “empréstimos” ou mesmo de um jogo de influências das disciplinas de direito e teologia, mas que diferente disso, tais disciplinas formam, em conjunto, o eixo da *epistémè* escolástica no período medieval<sup>54</sup>. Será dessa forma que, se a antropologia histórica está mais interessada nos imaginários coletivos ou estruturais, “a antropologia escolástica está mais preocupada com os debates intelectuais do cristianismo medieval”, por exemplo<sup>55</sup>.

De que forma o conceito de “bem comum” era tratado nos debates intelectuais de Tomás de Aquino? Essa pergunta pode levar-nos não só a compreender como se criou uma

---

<sup>51</sup> TEIXEIRA, Igor. “Antropologia Histórica e Antropologia Escolástica na obra de Alain Boureau”. *Bulletin du Centre d’Études Médiévales d’Auxerre*. v. 8, p. 1-13, 2014. Disponível em: <<http://cem.revues.org/13439>>. Consultado em janeiro de 2015.

<sup>52</sup> BOUREAU, Alain. *Satan Hérétique: naissance de la démonologie dans l’occident medieval (1280-1330)*. Paris: Odile Jacob, 2004.

<sup>53</sup> TEIXEIRA, Igor. “Antropologia Histórica...” *op. cit.* pp. 1-13.

<sup>54</sup> BOUREAU, Alain. “Droit et théologie au XIIIe siècle”. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, v. 47, n. 6, 1992, p. 1113.

<sup>55</sup> TEIXEIRA, Igor. “Antropologia...” *op. cit.* p. 11.



noção específica de cidade na Idade Média, mas o que também possivelmente sustentou a articulação de leis e concepções jurídicas que legitimaram esse “novo” universo.

Ao lado da antropologia escolástica, as ferramentas oferecidas pela história intelectual também serão de grande importância para a compreensão do assunto desta dissertação. Por história intelectual compreende-se o processo de abordar certas personagens históricas como membros pertencentes de uma “tradição” de escritores, leitores, ou mesmo de ideias. No caso específico de Tomás de Aquino, suas reflexões sobre o *bonum commune* serão pensadas tendo em mente os possíveis autores – como Aristóteles – que contribuíram para suas concepções, ao mesmo tempo em que será necessário verificar de que modo os escritos de Tomás inserem-se nessa mesma “tradição” que o precedeu. Quais são as referências de Tomás ao abordar o “bem comum”? De qual *auctoritas*<sup>56</sup> Tomás parte para tratar dessa Questões? Essas serão algumas perguntas que guiarão os capítulos seguintes.

Dominick Lacapra, que se propõe a “repensar” a história intelectual, nos dá algumas direções interessantes: os historiadores não podem reduzir os textos a meros documentos, bem como críticos literários e filósofos não podem renegar à história um simples papel de *background*. O autor propõe, então, ao historiador intelectual, uma perspectiva de trabalho em que essas diferentes disciplinas possam trabalhar de forma conjunta. Mais do que isso, Lacapra define que um “contexto” é sempre complexo: são diferentes forças que estão em jogo: as intenções do autor, o *corpus* de textos (que o influencia), o gênero, a biografia, as infraestruturas econômicas, códigos, convenções, paradigmas etc., e que qualquer tentativa de redução a um destes elementos está fadada à simplificação. Entre outras ponderações, Lacapra atenta – e isso especialmente nos interessa – que os “grandes textos” da história do Ocidente não podem ser estudados longe dos seus respectivos ambientes de recepção<sup>57</sup>. Ora, o Aristóteles que é lido por Tomás não é o mesmo Aristóteles lido na Antiguidade<sup>58</sup>.

---

<sup>56</sup> O conceito está relacionado a ideia de “autoridade”, e vincula-se à noção de “autores” que são usados como referência para sustentar um argumento. Na *Suma Teológica*, o recurso à retórica da *auctoritas* é constante por parte de Tomás de Aquino, tanto nos argumentos *pro* quanto nos argumentos *contra* a proposição inicial das Questões. Nas palavras de Tomás: “A Sagrada Escritura, por conseguinte, não tendo outra que lhe seja superior, terá de disputar com quem nega seus princípios. Ela o fará valendo-se da argumentação (...); como quando invocando as “autoridades” da doutrina sagrada disputamos contra os hereges, e artigos de fé para combater os que negam outro artigo. (...) A fé se apoia na verdade infalível”. *ST*, I, Q. 1, a. 8, *rep.* 2 e *sol.* No original: “*Unde sacra Scriptura, cum non habeat superiorem, disputat cum negante sua principia, argumentando quidem (...); Sicut per auctoritates sacrae doctrinae disputamus contra haereticos, et per unum articulum contra negantes alium. (...) Fides infallibili veritati innitatur*”.

<sup>57</sup> LACAPRA, Dominick. *Rethinking Intellectual History: texts, contexts, language*. Ithaca; London: Cornell University Press, 1983, pp. 13-71.

<sup>58</sup> Ressalvando a licença poética do autor, para De Boni, por exemplo, o Aristóteles medieval possuía um “nariz de cera” que era moldável aos seus diferentes leitores no medievo. Ver: DE BONI, L. A. “A Teologia...” *op. cit.* pp. 253-274.

Tendo esclarecido que tanto a antropologia escolástica quanto a história intelectual servirão de importantes instrumentos metodológicos para a análise do caso, será igualmente importante apontar as direções pelas quais uma das principais fontes do trabalho – a *Suma Teológica* – será lida. Qual é exatamente o tipo de texto que Tomás de Aquino produziu?

Em primeiro lugar: a Teologia na Idade Média é vista como ciência. Tomás de Aquino e Alberto Magno foram representantes do chamado “aristotelismo cristão” do séc. XIII: aplicando as teorias aristotélicas, Tomás considera a ciência como um conhecimento certo demonstrado a partir de suas causas, sendo a doutrina sagrada, a *sacra doctrina*, a mais alta de todas. Também seguindo a Aristóteles, distingue a ciência (ou filosofia) de teórica e prática, sendo esta encarregada de orientar o conhecimento até a ação. Divide da seguinte forma: 1) Ciências teóricas (física, matemática, metafísica); 2) Ciências práticas (do obrar: ética, economia, política; do fazer ou poéticas/artes: utilitárias/técnicas, não utilitárias/belas artes). No mesmo período em que Alberto e Tomás desenvolveram suas ideias aristotélicas, Roberto Kilwardby de Oxford se opõe à nova corrente, reivindicando a antiga tradição platônico-agostiniana: opõe a teologia (que surge por inspiração divina) da filosofia (que se deve ao esforço intelectual puramente humano)<sup>59</sup>. É importante situar, então: para Tomás, essa divisão não é estanque: a filosofia e a teologia, que hoje entendemos por disciplinas distintas, para Tomás, ao contrário, eram diferentes faces de uma mesma *scientia*. Para Tomás, ao mesmo tempo em que a Teologia configura uma ciência “revelada”, a razão é um dom de Deus aos homens, e deve ser utilizada como um instrumento (ainda que limitado) para a compreensão não só do Criador, mas também de toda a Criação.

Vamos ao que Tomás escreveu sobre seu *métier*. Quando o teólogo pergunta, na primeira Questão da *Suma Teológica*, se a Doutrina Sagrada, ou *Sacra Doctrina*, seria necessária além das outras disciplinas, responde que sim: “É necessário existir para a salvação do homem que estas coisas que ultrapassam sua razão lhe fossem comunicadas por revelação divina”<sup>60</sup>. Ao questionar se essa doutrina é uma ciência, argumenta que “os princípios de toda e qualquer ciência, ou são evidentes por si, ou se apoiam no conhecimento de uma ciência superior”, e a Teologia insere-se nesse segundo aspecto. Complementa: “A doutrina sagrada é ciência. Mas existem dois tipos de ciência. Algumas procedem de princípios que são conhecidos à luz natural do intelecto (...). Outras procedem de princípios conhecidos à luz de

---

<sup>59</sup> MENDONZA, C. A. “El concepto y la clasificación de la ciencia en el medioevo (s. VI-XIV)”. In: DE BONI, L. A. (Org.). *A Ciência e a organização dos saberes na Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, pp. 73-75.

<sup>60</sup> *ST*, I, Q. 1, a. 1, *sol.* “Unde necessarium fuit homini ad salutem, quod ei nota fierent quaedam per revelationem divinam, quae rationem humanam excedunt”.

uma ciência superior (...), da ciência de Deus e dos bem-aventurados”<sup>61</sup> e é sob esse aspecto da revelação divina, com o auxílio da razão humana, que as coisas a respeito de Deus fazem-se conhecidas pelo homem.

Trata-se, igualmente, de uma ciência “una”, pois “a doutrina sagrada não trata de Deus e das criaturas do mesmo modo; de Deus em primeiro lugar e às criaturas enquanto se referem a Deus”<sup>62</sup>. Mais do que prática, trata-se de um *scientia speculativa*, “porque se refere mais às coisas divinas do que aos atos humanos”<sup>63</sup>. Apesar disso, a Teologia é mais excelente que as outras doutrinas, e faz das outras disciplinas, “suas servas”. Completa: “É a mais certa porque as outras recebem sua certeza da luz natural da razão humana, que pode errar; ao passo que ela [a Teologia] recebe a sua da luz da ciência divina, que não pode enganar-se”<sup>64</sup>. Esse saber configura uma sabedoria, pois diz Tomás: “o conhecimento próprio à nossa ciência é obtido por revelação e não pela razão natural”. Complementa que a compreensão dessa sabedoria se faz de forma racional, pois “é conseguida pelo estudo, ainda que seus princípios lhe venham da revelação [divina]”<sup>65</sup>. Sendo o sujeito dessa *scientia* o próprio Criador, “embora não possamos saber de Deus quem Ele é; (...) [estuda-se] os efeitos que Ele produz na ordem da natureza ou da graça”<sup>66</sup>.

(...) Deve-se acreditar na autoridade daqueles pelos quais a revelação se realizou. (...) No entanto, a doutrina sagrada utiliza também a razão humana (...) para iluminar alguns outros pontos que esta doutrina ensina. (...) Convém que a razão natural sirva a fé, assim como a iluminação natural da vontade obedece à caridade<sup>67</sup>.

No oitavo artigo, supracitado, Tomás resume essas Questões: a Teologia é concebida como uma ciência tanto revelada pela divindade, quanto fruto da investigação racional do

---

<sup>61</sup> ST, I, Q. 1, a. 2, sol. “*Sacram doctrinam esse scientiam. Sed sciendum est quod duplex est scientiarum genus. Quaedam enim sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus (...). Quaedam vero sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiae (...), quae scilicet est scientia Dei et beatorum*”.

<sup>62</sup> ST, I, Q. 1, a. 3, rep. 1. “*Sacra doctrina non determinat de Deo et de creaturis ex aequo, sed de Deo principaliter, et de creaturis secundum quod referuntur ad Deum*”.

<sup>63</sup> ST, I, Q. 1, a. 4, sol. “*Quia principaliter agit de rebus divinis quam de actibus humanis*”.

<sup>64</sup> ST, I, Q. 1, a. 5, sol. “*Quia aliae scientiae certitudinem habent ex naturali lumine rationis humanae, quae potest errare, haec autem certitudinem habet ex lumine divinae scientiae, quae decipi non potest*”.

<sup>65</sup> ST, I, Q. 1, a. 6, rep. 2 e rep. 3. “*Propria autem huius scientiae cognitio est, quae est per revelationem, non autem quae est per naturalem rationem*” e “*Secundum quod per studium habetur; licet eius principia ex revelatione habeantur*”.

<sup>66</sup> ST, I, Q. 1, a. 7, rep. 1. “*Licet de Deo non possimus scire quid est, (...) utimur tamen eius effectum, in hac doctrina, vel naturae vel gratiae*”.

<sup>67</sup> ST, I, Q. 1, a. 8, rep. 2. “*Et sic oportet quod credatur auctoritati eorum quibus revelatio facta est (...) Utitur tamen sacra doctrina etiam ratione humana (...) sed ad manifestandum aliqua alia quae traduntur in hac doctrina. (...) Oportet quod naturalis ratio subserviat fidei; sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritati*”.

homem: a revelação não se opõe à razão, pois ao passo que esta última é divina, também é um “dom” de Deus: estas noções configuram, então, o arcabouço “teórico” da ciência teológica que Tomás de Aquino se propõe a praticar quando escreve, por exemplo, sobre o bem comum tanto no universo como um todo, quanto no mundo dos homens mais especificamente. São essas concepções que servirão de base para sustentar, e também legitimar, no mundo terreno (através da promulgação de bulas e de decretos papais, ou mesmo através da escrita de sumas ou tratados de direito, civil ou canônico) as reflexões desses teólogos a exemplo de Tomás de Aquino.

Tais considerações foram feitas no sentido de traçar um panorama geral sobre o contexto no qual a vida e a obra de Tomás de Aquino estão inseridas. Tenhamos em mente que se trata de uma personagem contraditória, envolta em polêmicas, cuja autoridade é tanto seguida quanto atacada: não se trata apenas de um cristão que se utiliza de um autor pagão para explicar o cristianismo e que além de atuar diretamente, também escreveu (e então legitimou) uma nova realidade urbana que punha em xeque concepções espirituais que foram sustentadas pela própria Igreja por séculos antes desse novo quadro cultural. Tomás de Aquino corresponde a uma figura emblemática e suas reflexões a respeito do “bem comum”, pensamos, podem esclarecer essa realidade que está longe de ser estática.

O problema dessa pesquisa se resume da seguinte maneira: de que forma é aplicado o conceito de “bem comum”, por Tomás de Aquino na *Suma Teológica*, tanto no seu entendimento sobre uma comunidade espiritual quanto na comunidade dos homens? De que forma esse conceito é defendido, construído e consolidado?

O tema será trabalhado a partir de duas hipóteses centrais: a de que tais discussões são fruto de uma nova realidade no séc. XIII no Ocidente medieval, que é a *cidade*, a qual Tomás, influenciado por Aristóteles, em vários momentos chamou de “comunidade perfeita”; e que se tratam também de novas articulações intelectuais, produzidas pela escolástica, que influenciam novas percepções não apenas na teologia, mas também no direito civil e canônico.

Para desenvolver esta problemática e tentar responder às perguntas elaboradas, esta dissertação foi estruturada em 3 capítulos e cada capítulo terá como ponto de partida a análise de um conjunto de questões específicas da fonte. No primeiro, será feita uma análise sobre como o conceito de bem comum está inserido na *Suma Teológica*: em quais momentos Tomás fala sobre o assunto? E por que o faz? Quem são suas referências, ou fontes de *auctoritas*, para tratar das Questões? Suas reflexões a respeito da relação do “todo” e das “partes”, e de

como o bem do indivíduo está articulado com o bem da cidade, e logo, do universo, também serão de grande importância para a compreensão do tema.

No segundo capítulo, as reflexões de Tomás a respeito do bem comum serão articuladas com o universo do direito canônico, tanto a fim de verificar quais são as relações entre fé e justiça no séc. XIII, como também será problematizada a posição de Tomás na Igreja: o Aquinate pode ser visto como alguém que representa unilateralmente a autoridade papal?

No terceiro capítulo, por fim, os escritos de Tomás de Aquino a respeito da ideia de autoridade pública e sobre a necessidade do bem comum serão estudados tendo em vista tanto a “nova” espiritualidade mendicante que rompe, em parte, com as tradições espirituais monásticas, quanto com algumas dinâmicas de pano de fundo específicas da época, que englobam, por exemplo, o estabelecimento gradual de uma sociedade perseguidora que está sendo progressivamente solidificado na Idade Média central.

A análise sobre o “quadro” que foi possível esboçar nessa introdução, não se esgota nessas páginas, nem tampouco neste trabalho como um todo. Isso, todavia, não nos impede de inferir no tema tendo em vista tanto contribuir para o debate com reflexões específicas e pouco estudadas, quanto ocupar o espaço da historiografia com questões próprias do medievo e, em especial, nas relações entre história, filosofia e direito.

## **CAPÍTULO 1: O LUGAR DAS REFLEXÕES A RESPEITO DO BEM COMUM NA *SUMA TEOLÓGICA*.**

Este capítulo tem por objetivo discutir o conceito de “bem comum” como uma construção teológica articulado na *Suma* de Tomás de Aquino. Para isso, será necessário inserir não apenas este trabalho do teólogo em uma tradição de outras obras do mesmo estilo, mas também analisar como ela está organizada, e também verificar como está situado o próprio autor nas discussões sobre o conceito de bem comum. Será feito um primeiro mapeamento de como o conceito é abordado na *Suma Teológica* (quantas Questões, onde estão elas e sobre o que falam), bem como uma outra pesquisa, procurando verificar quais são as referências de autoridade de Tomás ao tratar do bem comum (quem Tomás cita como *auctoritas*, onde o faz e sob qual contexto). Tais considerações serão necessárias a fim de investigar se há alguma inovação de Tomás na tradição de debates a respeito do bem comum, e se caso positivo, como essa inovação acontece.

### **1.1. Onde está o “bem comum” na *Suma Teológica* de Tomás de Aquino?**

Ainda pensando quanto ao tipo de texto que Tomás de Aquino escreveu, é importante considerarmos que sua obra magna, a *Suma Teológica*, não está isolada de uma tradição de “sumas” que a inclui. Seria possível dizer que a *Suma* deste teólogo foi “o ponto culminante das sumas”, como disseram Elisabeth Reinhardt e Josep Saranyana<sup>1</sup>, mas certamente não seria suficiente fazê-lo. Para isso, será importante situar a obra em relação à outras do mesmo gênero. Se, por um lado, podemos falar na originalidade de Tomás ao tecer algumas de suas considerações, o que inclui a noção de bem comum, por exemplo, não podemos esquecer que os processos de escrita das sumas são “construções frias, articuladas/organizadas”<sup>2</sup>. Isso quer dizer que por mais inovador que tenham sido algumas das construções do Aquinate, elas não necessariamente abandonaram a “forma” vigente da escolástica, que era o estilo das sumas.

Otto Pesch mencionou que as sumas pertencem ao gênero de uma literatura teológica que remonta ao séc. XII, sendo fruto de um interesse que, no Ocidente, fomentou a elaboração de um “projeto total de teologia”. Uma suma intenta expor uma visão geral, ou uma “visão do conjunto dos mistérios da fé”, ou mais especificamente, uma fé que chegou a plenitude da sua

---

<sup>1</sup>REINHARDT, E; SARANYANA, J. I. “La configuración de la ciencia teológica: de Hugo de San Víctor a Tomás de Aquino”. In: DE BONI, L. A. (Org.). *A Ciência e a organização dos saberes na Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, pp. 152. No original: “El punto culminante de las ‘sumas’”.

<sup>2</sup> ibidem. p. 146. No original: “Construcciones frías, cuadrículadas”.

maturidade intelectual e da sua pretensão de abrir-se à compreensão<sup>3</sup>. Jacques Paul acrescenta que o estilo da *suma* não se restringe à produção teológica, mas igualmente está presente, por exemplo, na escrita da ciência jurídica. Mesmo nestes casos, elas “são tratados sistemáticos que revelam as dificuldades ou aparentes contradições” de um discurso. O autor também aponta que no último quarto do séc. XIII, especialmente em função da teologia, “se renova o espírito e os métodos dos especialistas em direito romano”. A razão dialética e o aristotelismo reflete sobre a natureza do direito<sup>4</sup>. Exemplifica com a *Summa super Decretorum* de Huducio de 1188-1190 e a *Summa juris* de Raimundo de Peñafort de 1220<sup>5</sup>. Por sua vez, Jacques Verger define o estilo da *suma* como um “ponto de encontro” dos debates da verdade revelada e das novas disciplinas filosóficas<sup>6</sup>.

Elisabeth Reinhardt e Josep Saranyana fizeram uma breve retrospectiva desse tipo de texto. Os autores apontam primeiramente para Pedro Abelardo e sua *Theologia scholarium*, escrita entre 1137-1139. Aqui ainda não se reúnem todas as características de uma *suma*, pois não se intenta abarcar todo o saber teológico. Depois, Hugo de Saint-Victor, que até 1140 escreveu *De sacramentis christianae fidei*. Este, no entanto, se propôs expressamente a uma organização do saber teológico do seu tempo, ainda com fins didáticos. Também consideram a *Summa sententiarum*, finalizada pouco depois de 1141, quando morre Hugo, mas sua autoria não é estabelecida com toda segurança. As *Sententiae libri quatuor* de Pedro Lombardo são escritas entre 1142 e 1157: obra comumente referenciada como as *Sentenças*, chegou a ser o manual teológico mais difundido por toda a Idade Média<sup>7</sup> e foi substituído, mais tarde, pela *Suma Teológica* de Tomás de Aquino. “Pedro Lombardo é um ‘homem de síntese’”, escreveu Jacques Verger. Além disso, esse historiador elencou as características da obra de Lombardo:

A expressão de uma teologia muito original ou ao menos clara, bem informada, completa, em *suma*, moderna e aberta a todas

---

<sup>3</sup> PESCH, Otto... *op. cit.* p. 57. No original: “Un proyecto total de teología” e “visión de conjunto de los misterios de la fe”.

<sup>4</sup> E isso é particularmente interessante para a pesquisa em questão: é importante lembrar que os escritos de Tomás de Aquino, em especial suas reflexões sobre o “bem comum” não orbitam apenas na esfera da religião, mas para antes disso, estão também especialmente destacadas quando Tomás fala sobre a lei e o direito. Por exemplo: uma das principais Questões da *Prima secundae* a respeito do bem comum reside na Questão 90: “A essência da lei” e quando Tomás reflete sobre a legitimidade da morte dos pecadores para a preservação do bem comum, está falando sobre a legislação do homicídio. Ver: *ST*, I-II, Q. 90; *ST*, II-II, Q. 64, a. 2,3. Mais sobre o assunto será tratado no segundo capítulo desta dissertação.

<sup>5</sup> PAUL, Jacques. *Historia intelectual...* *op. cit.* pp. 387; 391. No original: “Son tratados sistemáticos que resuelven las dificultades o las contradicciones aparentes” e “El espíritu y los métodos de los especialistas del derecho romano se renuevan”.

<sup>6</sup> VERGER, Jacques. *Cultura, ensino...* *op. cit.* p. 122.

<sup>7</sup> REINHARDT, E; SARANYANA, J. I.... *op. cit.* pp. 147-149.

as conquistas intelectuais e metodológicas do seu tempo. (...) Ele se contenta às vezes em justapor opiniões, mas geralmente ele as confronta segundo o método dialético e propõe sua própria “solução”. (...) [Na obra de Lombardo], a Bíblia está presente, mas ela não constitui mais a própria armadura, o fio condutor do encaminhamento intelectual do teólogo; ela é quase somente uma autoridade entre outras<sup>8</sup>.

Ou seja, os leitores familiarizados com a *Suma* de Tomás não deixarão de notar as semelhanças da estrutura textual desta obra com o estilo de Lombardo que Jacques Verger observa. A inspiração de Tomás, ou em outras palavras, a filiação da *Suma Teológica* a este gênero literário específico, ou a esta tradição de estilo, torna-se clara.

Reinhardt e Saranyana também destacam a *Summa áurea* de Guilherme de Auxerre, que foi escrita entre 1216 e 1229: esta é a mais antiga das sumas universitárias. Entre 1215 e 1228, Felipe, o Chanceler, escreveu a *Summa de bono*. Trata-se de uma sistematização dos artigos de fé a partir da noção de “bem”. Sua escrita foi motivada pelas decisões do IV Concílio de Latrão sobre o dualismo cátaro-albigense. Já a *Summa fratris Alexandri* foi composta entre 1243 e 1245 por Alexandre Juan de la Rupella. Com a morte de Alexandre, foi continuada em 1245 por Juan de Fidenza (São Boaventura) que também a abandonou. Guillermo de Melitona também segue com o trabalho interrompido de Boaventura, mas não termina. Naturalmente foi inspirada nas *Sentenças* de Pedro Lombardo e nas *Summae* de Guillermo de Auxerre e de Felipe, o Chanceler. Os autores também citam o *Breviloquium* de São Boaventura, escrito entre 1253 e 1257 quando ensinava na Universidade de Paris: tal obra corresponderia à inquietude de Boaventura por alcançar uma melhor sistematização da doutrina sagrada que facilitasse sua compreensão por parte dos discípulos<sup>9</sup>. Essa intenção também está presente na *Suma Teológica*.

As sumas, de modo geral, trataram então de “expressar uma sistematização de todo o saber teológico” de uma época. Trata-se de uma tentativa gradual de ordenar o múltiplo em um todo de forma inteligível<sup>10</sup>. É por isso que não nos é estranha a advertência de Tomás no *Prologus* da sua obra, a exemplo da *intentio auctoris* de Boaventura no trabalho supracitado. Pois, fala Tomás: “Nos propusemos nesta obra expor o que se refere à religião cristã *de modo mais apropriado à formação dos iniciantes*” (grifo nosso). E mais adiante ressalta:

---

<sup>8</sup> VERGER, Jacques. *Cultura, ensino... op. cit.* pp. 128-129.

<sup>9</sup> REINHARDT, E; SARANYANA, J.... *op. cit.* pp. 147-152.

<sup>10</sup> *ibidem.* p. 146.



“Tentaremos, confiando no auxílio divino, *apresentar a doutrina sagrada sucinta e claramente, conforme a matéria o permitir*”<sup>11</sup> (idem).

A *Suma Teológica* está organizada sob um viés de “movimento” da criatura em relação ao seu Criador: parte da ideia de Deus como princípio e fim de todas as coisas no Universo. Nós chegamos ao mundo, atuamos nele, e depois retornamos para Deus. Conforme Pesch, Tomás divide sua obra tendo em mente as noções de *exitus* ou *egressus*, bem como as de *reditus* ou *regressus* ou *processio* (saída). É por isso que a *Prima pars* trata da Criação do mundo e da doutrina de Deus, enquanto a *Secundae* trata do mundo criado e de como ele é organizado segundo a sabedoria divina (em outras palavras, conforme Torrel, do “movimento da criatura racional em direção à Deus”<sup>12</sup>) e a *Tertia* consiste basicamente em um tratado sobre cristologia (Cristo aqui como Salvação e retorno ao Pai) e soteriologia<sup>13</sup>. Conforme Pesch, tal obra, aos olhos de Tomás, está organizada de modo que se fale de Deus por meio do homem através da ajuda da razão que esse mesmo Deus deu à sua criatura a fim de que “sua palavra fosse audível e compreensível”<sup>14</sup>. Sob esse viés, a intenção “pedagógica” de Tomás anunciada, aqui torna-se clara.

É interessante notar que o conceito de bem comum está presente em todas as partes da obra, mas tal ideia é tratada com especial atenção principalmente na segunda parte, mais especificamente na *Secunda secundae*, ou parte II-II. Através de um mapeamento na *Suma*<sup>15</sup>, foi possível verificar que Tomás de Aquino menciona o conceito de “bem comum”, ou *bonum commune*, em cerca de 75 Questões, o que engloba aproximadamente 106 artigos ao longo do texto. O número amplia-se em cerca de 50% se incluirmos neste levantamento as expressões de “bens comuns” no plural, ou *bona communia*, ou o conceito de “utilidade comum”, ou

---

<sup>11</sup> *ST, I, Prologus*. “*Nostrae intentionis in hoc opere est ea quae ad Christianam religionem pertinente, eo modo tradere, secundum quod congruit ad eruditionem incipientium*” e “*Tentabimus, cum confidentia divini auxilii, ea quae ad sacram doctrinam pertinent, breviter ac dilucide prosequi, secundum quod materia patietur*”.

<sup>12</sup> TORREL, Jean-Pierre... op. cit. p. 174.

<sup>13</sup> Do grego σωτήριος, ou *soterios* que significa “salvação” e λόγος, ou *logia* que significa “palavra” ou “princípio”.

<sup>14</sup> PESCH, Otto... op. cit. p. 188. No original: “*Hacer que precisamente la palabra de Dios sea audible y comprensible*”.

<sup>15</sup> Para este mapeamento foram utilizadas três versões da *Suma*: tanto a edição bilíngue latim-português (ver nota 11) bem como uma edição em espanhol: TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teología*. Presentación por Damián Byrne, O.P. (maestro general de la orden de predicadores). Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas em España. 4. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001, v. I-V, 4512 páginas. Disponível em: <<http://biblioteca.campusdominicano.org/1.pdf>>. Consultado em 04 de fevereiro de 2016; também foi utilizada uma terceira versão, bilíngue latim-inglês: THOMAS AQUINAS. *Summa Theologica*. Second and Revised Edition, 1920. Literally translated by Fathers of the English Dominican Province, Online Edition by Kevin Knight, 2008. *Nihil Obstat*. F. Innocentius Apap, O.P., S.T.M., Censor. Theol. *Imprimatur*. Edus. Canonicus Surmont, Vicarius Generalis. Westmonasterii. MARIE IMMACULATÆ - SEDI SAPIENTIÆ. Disponível em: <<http://www.logicmuseum.com/authors/aquinas/Summa-index.htm>>. Consultado em 04 de fevereiro de 2016.

*communis utilitas* que são expressões correlacionadas. Na *Prima pars* é possível encontrar cerca de 8 artigos que tratam do bem comum. Na *Prima secundae*, ao redor de 40 artigos, enquanto que na *Secunda secundae* são 64 artigos. Na *Tertia* e última parte da *Suma*, apenas 2 artigos.

Em função da recorrência da expressão, não será equivocado pensar que o tema é dotado de importância não só *Suma Teológica*, mas também é destacado em outras obras do autor, como será possível observar mais adiante. Conforme Gregory Froelich, a respeito das contribuições do teólogo a respeito do bem comum, Tomás quis contribuir para além de apenas fazer “eco” de um ensino tradicionalmente aceito, ou seja, não só Tomás dedicou especial atenção a este conceito, como também contribuiu para o debate que o sucedeu.<sup>16</sup> Para Richard Crofts, “certamente trata-se mais do que uma simples repetição do que Aristóteles tinha em mente”<sup>17</sup>. Jacques Maritain, “a respeito da importância, para Tomás, da consideração da ordem intrínseca do ‘bem comum’ no cosmos”, arriscou em enfatizar: “não pode haver questão”<sup>18</sup>.

No entanto, o número das reflexões de Tomás a respeito do bem comum não pode impressionar a ponto de deixar de lado a necessidade de se problematizar o conceito. Em outras palavras, é importante notar que, se por um lado o teólogo de Aquino usou a expressão “bem comum” diversas vezes em sua obra, em outra mão, o conceito foi aplicado através de uma pluralidade de usos e de circunstâncias que devem ser interpretadas separadamente: o conceito é polissêmico, como veremos a seguir.

Froelich definiu três sentidos para aplicar a noção de bem comum conforme era pensada por Tomás de Aquino: 1) bem comum como predicado<sup>19</sup>; 2) bem comum como meio; e 3) bem comum como causa e fim último. Esse primeiro sentido refere-se àquelas coisas que são potencialmente, e abstratamente, bens para qualquer um. São bens comuns que fazem parte da natureza humana, como a felicidade ou o conhecimento, mas não são fins em si mesmos; *bona communia* são os bens comuns como meio: são bens materiais, reais, que são

---

<sup>16</sup> FROELICH, Gregory. “On the Common Goods”. *The Aquinas Review*, v. 15, 2008, p. 2. Disponível em: <<http://ldataworks.com/aqr/FroelichOnTheCommonGoodsLargePrint.pdf>>. Consultado em 27 de fevereiro de 2015.

<sup>17</sup> CROFTS, Richard. A. “The Common Good in the Political Theory of Thomas Aquinas”. *Thomist*, v. 37, 1973, p. 164. No original: “*Certainly he intended more than a simple rehearsal of what Aristotle had meant*”.

<sup>18</sup> MARITAIN, Jacques. “The Person and the Common Good”. Trad. John J. Fitzgerald. *The Review of Politics*, v.8, n.4, 1947, p. 421. No original: “*There can be no question about the importance with St. Thomas (...) consideration of the intrinsic order and “common good” of the cosmos*”.

<sup>19</sup> O autor mencionou, no começo do artigo supracitado (nota 83), a expressão em latim de *praedicando* para ilustrar sua categoria de análise, o que é um problema, pois *praedicando* não deve ser entendida no sentido de “predicado”, mas sim no sentido de “pregação”. Esse equívoco, no entanto, não interfere na categorização do conceito.

distribuídos para os que os indivíduos façam uso privado, e o conceito está relacionado ao que Tomás chama de “justiça distributiva”<sup>20</sup>; já o *bonum commune in causando* é o bem como fim: é numericamente um, ou tem só uma causa. Quando Tomás de Aquino diz que “Deus e o bem comum são uma e mesma coisa” e que aqueles que buscam esse tipo de bem “inclinam-se para a essência divina”<sup>21</sup>, refere-se a essa terceira categoria. Igualmente quando diz que a “justiça legal ordena o homem para o bem comum”<sup>22</sup> e que a “injustiça (...) o bem comum despreza”<sup>23</sup> ou mesmo quando define que “é lícito matar o pecador para a preservação do bem comum”<sup>24</sup>. Será sobre este último sentido de bem comum que o trabalho em questão irá se debruçar: do bem comum que está ordenado à “perfeita comunidade, que com efeito, é a cidade”<sup>25</sup>, ou *civitas*, e logo, por extensão, à ordem de todo o universo.

Porém, por uma questão metodológica, a fim de pensarmos os escritos de Tomás a respeito do bem comum dentro de uma tradição intelectual, e mesmo estudar este processo em termos de uma “história intelectual”<sup>26</sup>, uma outra divisão será necessária, que não se contrapõe a esta primeira oferecida por Froelich, mas ao contrário, complementa-a. Seria possível analisar o conceito a partir de duas categorias: 1) o “bem comum” como retórica; ou 2) o bem comum como construção teológica.

Sobre o primeiro caso: de todos os artigos selecionados da *Suma Teológica* em que Tomás menciona a expressão “bem comum”, nem todos têm exatamente esta noção como tema central. Em outras palavras, nem sempre que Tomás menciona o *bonum commune*, ele está diretamente falando sobre o tema. Em pouco mais de 30 Questões, trata-se de um recurso de retórica, onde a ideia de “bem comum” é apenas marginal no discurso. Por exemplo, quanto Tomás pergunta se o voto solene de continência (ou abstinência), pode ser dispensado, menciona na primeira objeção que “o bem comum é mais divino que o bem de uma só pessoa”<sup>27</sup> para dizer que, em tese, a resposta seria sim, pois supostamente em caso de necessidade, fosse melhor que um clérigo dispensasse dos seus votos. Na réplica, no entanto, define que “aqueles que fizeram profissão religiosa estão mortos para o mundo”<sup>28</sup>. Ou seja, Tomás aqui não tratou do bem comum em si, apenas utilizou-o como um recurso retórico para

---

<sup>20</sup> ST, II-II, Q. 61, a. 1. “*Iustitia distributiva*”.

<sup>21</sup> ST, I, Q. 60, a. 5, rep. 5. “*Cum in Deo sit unum et idem eius substantia et bonum commune*” e “*Moventur in ipsam Dei essentiam*”.

<sup>22</sup> ST, I-II, Q. 60, a. 3, rep. 2. “*Iustitia legalis, quae ordinat actus hominum ad commune bonum*”.

<sup>23</sup> ST, II-II, Q. 59, a. 1, sol. “*Iniustitia (...) scilicet bonum commune, quod contemnit*”.

<sup>24</sup> ST, II-II, Q. 64, a. 2, sol. “*Ipsius propter aliquod peccatum, laudabiliter et salubriter occiditur, ut bonum commune conservetur*”.

<sup>25</sup> ST, I-II, Q. 90, a. 2, sol. “*Perfecta enim communitas civitas est*”.

<sup>26</sup> LACAPRA, Dominick... *op. cit.*

<sup>27</sup> ST, II-II, Q. 88, a. 11, obj. 1. “*Nam bonum commune est divinius quam bonum unius*”.

<sup>28</sup> ST, II-II, Q. 88, a. 11, rep. 1. “*Professi autem religionem mortui sunt mundo*”.

contradizê-lo depois. O semelhante acontece quando fala sobre a esmola: “se deve sempre preferir o bem comum do que o próprio”<sup>29</sup> diz Tomás, na linha de argumentação, para defender que, a respeito do questionamento da necessidade de se dar esmola, a resposta é positiva. Em síntese, compreender o bem comum apenas em seu aspecto retórico em um discurso, é entendê-lo como uma máxima, que é constantemente repetida, a fim para dar legitimidade a uma ideia. Cabe dizer que, nesta dissertação, essa segunda categoria será privilegiada na análise, embora o primeiro tipo não possa ser totalmente deixado de lado.

No segundo caso, conceber o bem comum através do que aqui será entendido como uma “construção teológica” quer dizer compreendê-lo sob os pressupostos da antropologia escolástica: o que, conseqüentemente, significa não apenas entender o conceito no seu sentido etimológico, mas mais do que isso, como uma categoria intelectualmente formulada para explicar o mundo no qual Tomás e seus pares acreditavam estar inseridos. Nesse sentido, concorda-se com Sylvain Piron que afirma:

As reflexões intelectuais revelam-se como a principal via de acesso para a decifração de eventos passados e estruturas psíquicas. Se não podemos chegar ao coração vivo da experiência, as categorias interpretativas disponíveis permitem, pelo menos, reconstruir os termos em que os indivíduos poderiam compreender a si próprios.<sup>30</sup>

Em outras palavras, não se trata apenas de estudar o conceito em si. Trata-se, então, de através de uma análise dessa formulação intelectual (o bem comum para Tomás de Aquino) tentar verificar como o universo era concebido não apenas por Tomás, mas sim, de certa forma, pela tradição intelectual, ou mesmo pelas “redes” de saber<sup>31</sup> nas quais Tomás estava inserido. Sob esse viés, então, cabe perguntar: o que é o “bem comum” para Tomás de Aquino?

Em primeiro lugar, cabe dizer, o bem comum está ligado à razão humana, e esta razão, ordenada ao “todo” de um universo hierarquicamente organizado. Diz Tomás: “O objetivo da vontade é o bem e o fim universal”<sup>32</sup>. Nesse sentido, quando o homem busca pelo bem

---

<sup>29</sup> ST, II-II, Q. 32, a. 6, sol. “*Bonum commune sit proprio praeferendum*”.

<sup>30</sup> PIRON, Sylvain. “Démonologie et anthropologie scolastique”. *Cahiers du Centre de recherches historique*, n. 37, avr/2006, pp. 173-179. Disponível em: <<http://ccrh.revues.org/3255>>. Consultado em 21 de janeiro de 2015. No original: “*Les réflexions savantes se révèlent comme la voie d'accès majeure pour le déchiffrement des événements et des structures psychiques passées. À défaut de pouvoir entrer dans le vif de l'expérience, les catégories interprétatives disponibles permettent du moins de reconstituer les termes dans lesquels les individus pouvaient se comprendre eux-mêmes*”.

<sup>31</sup> GELBER, Hester... *op. cit.* pp. 23-55.

<sup>32</sup> ST, I, Q. 84, a. 4, sol. “*Obiectum autem voluntatis est bonum et finis in communi*”.

comum, ele imita o “movimento” celestial: assim como o céu move todos os corpos inferiores tendo em vista a conservação dos mesmos, igualmente o rei, por exemplo “que tem por fim o bem comum de todo o reino” também “move por suas ordens, cada um dos governantes das cidades”<sup>33</sup>. Para Tomás, é “da vontade divina” que “por uma vontade racional [humana], se alcance o bem universal”<sup>34</sup> e cita Aristóteles para argumentar que “não só o intelecto, mas também a natureza age em vista do fim”<sup>35</sup>. V. Bradley Lewis define que a intenção sempre precede a ação. É nesse sentido que, para Tomás, todos os cidadãos, devem ter, por intenção (ou vontade) a busca pelo bem comum.<sup>36</sup> O que Tomás chama de bem comum está em conformidade com a vontade divina, e por isso, é superior a todas as outras vontades humanas: o bem comum de todo o universo é o que Deus apreende, uma vez que ele é o criador e governante desse universo<sup>37</sup>.

Mark Murphy definiu que o cosmos, segundo a visão de Tomás, é criado e governado providencialmente pelo Ser Perfeito, e possui uma hierarquia de diversos níveis do ser: os anjos, os humanos, os animais não-rationais, os vegetais e os seres inanimados<sup>38</sup>. O homem quando busca e trabalha pelo bem comum da sociedade está fazendo-o não apenas por uma ordenação divina ou por uma inclinação moral, mas mais do que isso, ele o faz por que é natural do ser que, sendo livre, faça uso da sua razão. A razão, tende à busca do bem comum da sociedade. E isso, conseqüentemente, fazendo uso do vocabulário de Tomás, é “natural”, pois preserva a organização do mundo. Tomás define o movimento circular como *maxime perfectus* e quando escreve a *Summa Contra Gentiles*, comenta: “o movimento circular é o mais perfeito de todos, pois nele se produz um retorno ao princípio. Para que o universo possa atingir sua perfeição última, deve retornar a seu princípio”<sup>39</sup>. Michael Sherwin apontou que o

---

<sup>33</sup> idem. “*Rex etiam, qui intendit bonum commune totius regni, movet per suum imperium singulos praepositos civitatum*”.

<sup>34</sup> ST, I-II, Q. 1, a. 2, rep. 3. “*Ab aliqua voluntate rationali, quae se extendit in bonum universale, scilicet a voluntate divina*”.

<sup>35</sup> ST, I-II, Q. 1, a. 2, s. c. “*Non solum intellectus, sed etiam natura agit propter finem*”.

<sup>36</sup> LEWIS, V. Bradley. “The common good in classical political philosophy”. *Current Issues in Catholic Higher Education*, v. 25, n. 1, winter/2006, p. 11-12. Disponível em: <[faculty.cua.edu/lewisb/Common%20Good3.pdf](http://faculty.cua.edu/lewisb/Common%20Good3.pdf)>. Acesso em 23 de março de 2015.

<sup>37</sup> ST, I-II, Q. 19, a. 10, sol. “*Bonum autem totius universi est id quod est apprehensum a Deo, qui est universi factor et gubernator, unde quidquid vult, vult sub ratione boni communis, quod est sua bonitas, quae est bonum totius universi*”.

<sup>38</sup> MURPHY, Mark. “Consent, Custom, and the Common Good in Aquinas's Account of Political Authority”. *The review of politics*, v. 59, n. 2, 1997, p. 324.

<sup>39</sup> SCG, II, C. 46, 2. (Lê-se *Summa Contra Gentiles*, Livro II, Capítulo 46, parte 2). Será utilizada a versão bilíngue latim-inglês para este trabalho: TOMÁS DE AQUINO. *Summa Contra Gentiles*. Direção de Joseph Kenny, OP. Trad. Anton C. Pegis, James F. Anderson, Vernon J. Bourke e Charles J. O’Neil. Hanover House: New York, 1955-57, v. 1-5. Disponível em: <[dhspritory.org/thomas/ContraGentiles.htm](http://dhspritory.org/thomas/ContraGentiles.htm)>. Consultado em 27 de fevereiro de 2015. O trecho supracitado, no original: “*Motus circularis inter omnes motus, est maxime perfectus, quia in eis ad principium reditur. Ad hoc igitur quod universum creaturarum ultimam perfectionem consequatur, oportet creaturas ad suum redire principium*”.

exercício do bem comum seria como uma espécie de “meio caminho” para a chegada desse fim que nos é natural<sup>40</sup>. Não será estranho dizer então que o exercício do (ou a busca pelo) bem comum, na lógica de Tomás, além de ser um movimento “natural” também é um movimento de “retorno” ao próprio Deus criador. Para o teólogo, o “fim último” está relacionado à bem-aventurança, e esse, por consequência, ao bem comum. Nas palavras de Tomás: “A razão comum da bem aventurança é o bem comum perfeito. (...) É necessário, pois, que a bem-aventurança consista no último ato do homem”<sup>41</sup>

No pensamento teológico de Tomás, uma importante virtude que está constantemente associada ao exercício do bem comum é a virtude da caridade, inclusive entendida como uma virtude política, de modo que essas são fundadas “na amizade de caridade”<sup>42</sup>: “[as] virtudes políticas (...) levam os cidadãos a despendarem os próprios bens e pessoas, em vista do bem comum. (...) O homem deve, portanto, pela caridade, amar a Deus, que é o bem comum de todos”<sup>43</sup>. No mesmo artigo, Tomás define que Deus é tanto a fonte quanto o princípio comum da bem-aventurança. Ao perguntar se o amor de caridade se limita a Deus ou se estende também ao próximo, Tomás é enfático: “amamos todos os próximos com o mesmo amor de caridade, enquanto eles se referem a este bem comum, que é Deus”<sup>44</sup>. Nesse sentido, Tomás defende que a própria punição do herege deve ser entendida como um ato de caridade em si, tanto espiritual quanto temporalmente, e tanto um ato de caridade em relação ao próprio herege (pois em função da sua punição está sendo salvo) quanto em relação à sociedade como um todo (que está sendo preservada da má influência da heresia): “a Igreja, enquanto instituição do Senhor, estende a sua caridade a todos”, uma vez que “a penitência lhes abre o caminho da salvação (...) seja porque a salvação eterna deve ser preferida ao bem temporal, seja porque o bem de muitos é preferível ao bem de um só”<sup>45</sup>. Maritain entende que quando a pessoa sofre tortura, por exemplo, e dá sua vida para a vida da cidade, isto está de acordo com o princípio da justiça e com a ordem da caridade para Tomás de Aquino<sup>46</sup>. É importante salientar, no entanto, que a morte do herege repercute não apenas no bem comum da

---

<sup>40</sup> SHERWIN, Michael. “St. Thomas and the Common Good: The Theological Perspective: An Invitation to Dialogue”. *Angelicum*, v. 70, n. 3, 1993, p. 308.

<sup>41</sup> ST, I-II, Q. 3, a. 2, rep. 2 e sol. “*Est enim communis ratio beatitudinis quod sit bonum commune perfectum (...) Oportet ergo beatitudinem in ultimo actu hominis consistere*”.

<sup>42</sup> ST, II-II, Q. 26, a. 2, sol. “*Amicitia autem caritatis fundatur super communicatione beatitudinis*”.

<sup>43</sup> ST, II-II, Q. 26, a. 3, sol. “*In politicis virtutibus, secundum quas cives pro bono communi et dispendia propriarum rerum et personarum interdum sustinent. (...) Et ideo ex caritate magis debet homo diligere Deum, qui est bonum commune omnium*”.

<sup>44</sup> ST, II-II, Q. 25, a. 1, rep. 2. “*Unde eodem amore caritatis diligimus omnes proximos, in quantum referuntur ad unum bonum commune, quod est Deus*”.

<sup>45</sup> ST, II-II, Q. 11, a. 4, sol. “*Ad poenitentiam, per quam impenditur eis via salutis (...) Salus aeterna praeferenda est bono temporali; tum quia bonum multorum praefertur bono unius*”.

<sup>46</sup> MARITAIN, Jacques... *op. cit.* p. 444.

comunidade, mas inclusive no bem particular do herege, pois a condenação à pena capital também configura uma última oportunidade de arrependimento para o pecador<sup>47</sup>.

Sendo a caridade entendida como uma virtude, cabe mencionar que, para Tomás, ao basear seu argumento em Aristóteles, aponta que “tanto melhor será uma virtude quanto ela contribuir para o bem da população (*multitudinis*)”<sup>48</sup>. E como já dito, todas as virtudes devem culminar no princípio da justiça. “A justiça legal”, diz Tomás, “visa diretamente ao bem comum, mas por sua determinação ela conduz todas as demais virtudes a esse bem”<sup>49</sup>, o que inclui, como visto, a caridade. Ao tratar da lei humana, é enfático: “não há uma virtude cujos atos não sejam ordenáveis ao bem comum, como foi dito, mediata ou imediatamente”<sup>50</sup>. E todas essas virtudes são ordenadas em “razão da justiça, que é propriamente diretiva da comunidade humana”.<sup>51</sup> O que quer dizer para Tomás, então, essa comunidade humana?

## 1.2. Bem comum na cidade, bem comum no Universo: a relação do “todo” com as partes”.

Não será possível pensarmos o bem comum, tal como é formulado por Tomás de Aquino, se desconsiderarmos suas reflexões a respeito da instituição da “República”<sup>52</sup>, ou da *civitas*, bem como do que o teólogo escreveu a respeito da necessidade dos homens de viverem em sociedade. Para Sherwin, faz sentido que, na concepção de Tomás de Aquino, o homem viva de corpo e alma para a sociedade. Como já visto, isso corresponde à ordem da razão, e logo, da natureza<sup>53</sup>. Na *Suma Contra os Gentios*, Tomás segue a mesma linha de raciocínio que demonstra ao longo da *Suma Teológica* a respeito do assunto: “a felicidade é o

---

<sup>47</sup> SCG, III C. 146, 10. “*Habent etiam in ipso mortis articulo facultatem ut per poenitentiam convertantur ad Deum*”.

<sup>48</sup> ST, II-II, Q. 141, a. 8, sol. “*Et ideo quanto aliqua virtus magis pertinet ad bonum multitudinis tanto melior est*”.

<sup>49</sup> ST, I-II, Q. 61, a. 5, rep. 4. “*Sola iustitia legalis directe respicit bonum commune, sed per imperium omnes alias virtutes ad bonum commune trahit*”.

<sup>50</sup> ST, I-II, Q. 96, a. 3, rep. 3. “*Non est aliqua virtus cuius actus non sint ordinabiles ad bonum commune, ut dictum est, vel mediate vel immediate*”.

<sup>51</sup> ST, I-II, Q. 100, a. 2, sol. “*Iustitiae, quae est proprie directiva communitatis humanae*”.

<sup>52</sup> O conceito de *reipublicae*, que em diversos momentos aparece no mesmo contexto das discussões sobre *bonum commune*, é frequentemente traduzido por “state” ou “Estado” na literatura inglesa sobre o tema. Ver as discussões que seguem as próximas páginas de Walter Farrel, C. H. McIlwain, Richard Crofts, Michael Sherwin e Michel Senellart que discutem o conceito de Estado para Tomás de Aquino. Por exemplo, na edição inglesa da *Suma* consultada nesta dissertação, o trecho “*civitas autem est communitas perfecta*” (ST, I-II, Q. 90, a. 3, rep. 3) é traduzido como “*the state is a perfect community*”. Já na edição brasileira da *Suma*, a palavra *civitas* é geralmente traduzida como “cidade” e a palavra *reipublicae* interpretada como “república”, como em ST, I-II, Q. 100, a. 8, rep. 3: “Matar os malfeitores, os inimigos da República, isso não é indevido” (*Sed malefactores occidi, vel hostes reipublicae, hoc non est indebitum*).

<sup>53</sup> SHERWIN, Michael... *op. cit.* p. 312.

fim da espécie humana, uma vez que todos os homens naturalmente a desejam. Assim, a felicidade é um certo tipo de bem comum, capaz de unir todos os homens”<sup>54</sup>, o que faz sentido uma vez que para Tomás a felicidade individual só existe se levarmos em conta a felicidade da comunidade. O bem comum imediato do Estado pode ser resumido em uma palavra: “paz”, ou em uma frase: “a preservação da unidade” disse Walter Farrel<sup>55</sup>, reforçando a ideia de que, para o Aquinate, a comunidade unida e direcionada ao bem comum, seguramente tende a ser abençoada com a felicidade política. Para C. H. McIlwain, Tomás é a mais importante figura no desenvolvimento da teoria do Estado no séc. XIII<sup>56</sup>. Em outra importante obra do teólogo, no *De Regno*, este defende: “É natural para o homem, mais do que para qualquer outro animal, ser um animal político e social, viver em grupo”<sup>57</sup> e “isto é claramente a necessidade da natureza humana”<sup>58</sup>, o que não contradiz suas outras obras supracitadas.

Na *Suma Teológica*, Tomás de Aquino escreve que o bem comum é essencial, então, para esta vida social humana: “não poderia haver uma vida social de muitos, a não ser que alguém presidisse, tendo a intenção do bem comum”<sup>59</sup>. Ao tratar da diversidade das leis, reafirma que “[as leis servem à] utilidade do bem comum, que é necessário para a convivência humana”<sup>60</sup>. Em uma Questão específica sobre “a essência da lei”, pergunta se a lei ordena-se *sempre* ao bem comum e responde que sim, atentando para o fato de que “é necessário que a lei propriamente vise a *ordem* para a felicidade comum”<sup>61</sup> (grifo nosso). Nos escritos de Tomás, a lógica da República situa-se em uma forma de pensar em termos de “todo” e “partes”. Como já dito, o Universo, para Tomás de Aquino, existe como um cosmos, um “todo” hierarquicamente organizado. A forma na qual os seres, ou inteligências, relacionam-se entre si é o que define a organização do universo – e essa organização é definida pelo bem

---

<sup>54</sup> SCG, III, C. 39, 2. “*Felicitas autem est finis humanae speciei: cum omnes homines ipsam naturaliter desiderent. Felicitas igitur est quoddam commune bonum possibile provenire omnibus hominibus*”.

<sup>55</sup> FARREL, Walter. *A companion to the Summa*. Sheed and Ward: New York, 1945, p. 369. No original: “*peace*” e “*the preservation of thr unity*”.

<sup>56</sup> MCILWAIN, C. H. *The Growth of Political Thought in the West*. Macmillan: New York, 1932, p. 323.

<sup>57</sup> DR, I, C. 1, 4. (Lê-se *De Regno*, Livro I, Capítulo 1, parte 4). Será utilizada a versão bilíngue latim-inglês para este trabalho: THOMAS AQUINAS, *De Regno ad regem Cypri*. Rev. I. Th. Eschmann, OP. Trad. Gerald B. Phelan. The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1949, v. 1. Disponível em: <<http://dhspriority.org/thomas/DeRegno.htm>>. Consultado em 27 de fevereiro de 2015. O texto supracitado, no original: “*Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens, magis etiam quam omnia alia animalia*”

<sup>58</sup> DR, I, C. 1, 5. “*Quod quidem naturalis necessitas declarat*”.

<sup>59</sup> ST, I, Q. 96, a. 4, sol. “*Socialis autem vita multorum esse non posset, nisi aliquis praesideret, qui ad bonum commune intenderet*”.

<sup>60</sup> ST, I-II, Q. 91, a. 4, sol. “*Boni communis, quod est necessarium ad conversationem humanam*”.

<sup>61</sup> ST, I-II, Q. 90, a. 2, sol. “*Unde oportet quod lex maxime respiciat ordinem qui est in beatitudinem*”. A ideia de “ordem” ou *ordinem* está relacionada ao bom relacionamento, ou interação, das partes com o todo.



comum. Para fazer uso do vocabulário de Tomás, é o que o teólogo chama de “relação do todo com as partes”:

Considerando que quem serve a uma comunidade, serve a todos os indivíduos que a ela pertencem. (...) É manifesto, com efeito, que todos que pertencem a uma comunidade, tem com ela a mesma relação das partes para com o todo. Ora, a parte, por tudo o que ela é, pertence ao todo, e qualquer bem da parte deve se ordenar ao bem de todo.<sup>62</sup>

Em outras palavras, o bem de uma comunidade humana, da cidade (*civitas*), se define pela forma na qual esse bem está articulado com o “todo”. O bem das partes é o mesmo bem do todo: se uma cidade está de acordo com as leis e com os mandamentos de Deus, ela ordena-se ao todo do Universo. Respectivamente, o que configura um “bem” para um cidadão, nada mais é do que o bem da cidade no qual ele está vinculado e é “parte”. Também fala Tomás:

Deve-se dizer que aquele que procura o bem comum da multidão, por via de consequência, procura também seu próprio bem, por duas razões. A primeira, porque o próprio bem não pode subsistir sem o bem comum da família, da cidade ou da pátria. (...) A segunda, porque, sendo o homem parte de uma casa e de uma cidade, deve procurar o que é bom para ele pelo prudente cuidado a respeito do bem da multidão, dado que a reta disposição das partes depende de sua relação com o todo, e, como nota Agostinho, “é disforme a parte que não está em harmonia com o todo”.<sup>63</sup>

Sob a *auctoritas* do pensamento metafísico de Agostinho<sup>64</sup>, Tomás de Aquino reforça a ideia de que o bem do indivíduo será, respectivamente, o bem da cidade. Nesse sentido, seria possível perguntar: o bem comum da sociedade configura, em si, um fim, ou o bem comum será apenas um instrumento para que o indivíduo alcance a sua plenitude? Tal

---

<sup>62</sup> ST, II-II, Q. 58, a. 5, sol. “*Scilicet quod ille qui servit alicui communitati servit omnibus hominibus qui sub communitate illa continentur. (...)Manifestum est autem quod omnes qui sub communitate aliqua continentur comparantur ad communitatem sicut partes ad totum. Pars autem id quod est totius est, unde et quodlibet bonum partis est ordinabile in bonum totius*”.

<sup>63</sup> ST, II-II, Q. 47, a. 10, rep. 2. “*Ille qui quaerit bonum commune multitudinis ex consequenti etiam quaerit bonum suum, propter duo. Primo quidem, quia bonum proprium non potest esse sine bono communi vel familiae vel civitatis aut regni. (...)Secundo quia, cum homo sit pars domus et civitatis, oportet quod homo consideret quid sit sibi bonum ex hoc quod est prudens circa bonum multitudinis, bona enim dispositio partis accipitur secundum habitudinem ad totum; quia ut Augustinus dicit, in libro Confess., turpis est omnis pars suo toti non congruens*”.

<sup>64</sup> Importante notar que, apesar da referência à autoridade do bispo de Hipona, Agostinho (devido a sua influência platônica) pensa o sentido do governo de forma diferente de Aristóteles, e logo, de Tomás de Aquino. Mais sobre o assunto no terceiro capítulo deste trabalho.

questionamento suscitou amplos debates que enriqueceram a interpretação do conceito de “bem comum” no pensamento tomista, e não será possível dar prosseguimento a este trabalho sem debruçarmo-nos, ainda que brevemente, sobre este debate.

Foi notória a controvérsia enaltecida na década de 1940 entre Charles DeKonick e I. Th. Eschmann. Cada um considerava-se tomista, enquanto acusavam um ao outro de tomar posições absolutamente contrárias às de Tomás. Em síntese, DeKonick argumentou que o bem comum sempre goza da preeminência sobre o bem individual privado<sup>65</sup>. Eschmann, ao contrário, negava essa afirmação e defendia que, conforme Tomás de Aquino, o bem próprio do indivíduo ultimamente transcendia todo bem comum<sup>66</sup>.

Jacques Maritain, publica *La primauté du spirituel* em 1927 e defendeu que, para Tomás de Aquino, o mundo espiritual possuía primazia sobre o material, e dentro dessa lógica, o bem comum da sociedade terrena serviria apenas como “meio caminho” para a realização espiritual do indivíduo<sup>67</sup>. DeKonick publica, em 1943, a obra *La primauté du bien commun* discorda de Maritain ao defender justamente o contrário: Tomás de Aquino acreditava que o bem comum da *civitas* deveria ser um fim em si mesmo<sup>68</sup>. Em 1943, Eschmann publica o artigo *A thomistic glossary on the principle of the preeminence of a common good*<sup>69</sup>, que tornou-se uma referência no assunto por aprofundar a forma no qual o conceito de “bem comum” está distribuído e organizado ao longo da produção literária de Tomás. Porém, diretamente em resposta ao trabalho de DeKonick, Eschmann escreve o artigo *In defense of Jacques Maritain*, em 1945, onde insiste que “a primazia do espiritual está cristalizada e concretizada na primazia do pessoal [sobre o coletivo]”<sup>70</sup>. No mesmo ano, DeKonick responde com um longo artigo, de aproximadamente 150 páginas, intitulado *In defense of Saint Thomas*<sup>71</sup>, argumentando que o bem comum, conforme a formulação de Tomás, possui primazia sobre o indivíduo. Tal trabalho, segundo Froelich, “pareceu ter

---

<sup>65</sup> DEKONICK, Charles. *De La Primauté du Bien Commun contre les Personnalistes*. Quebec: Editions de l'Université Laval; Montréal: Editions Fides, 1943. Disponível em <[http://www.salve-regina.com/images/a/a5/De\\_la\\_primaut%C3%A9\\_du\\_bien\\_commun\\_contre\\_les\\_personnalistes.pdf](http://www.salve-regina.com/images/a/a5/De_la_primaut%C3%A9_du_bien_commun_contre_les_personnalistes.pdf)>.

Consultado em 27 de fevereiro de 2015; DEKONICK, Charles. “In defense of Saint Thomas”. *The Aquinas Review*, v. 4, sem paginação, 1997. Disponível em: <[http://ldataworks.com/aqr/V4\\_DST\\_text.html](http://ldataworks.com/aqr/V4_DST_text.html)>. Consultado em 27 de fevereiro de 2015.

<sup>66</sup> ESCHMANN, I. Th. “A thomistic glossary on the principle of the preeminence of a common good”. *Mediaeval Studies*, n. 5, 1943, pp. 123-165; ESCHMANN, I. Th. “In defense of Jacques Maritain”. *The Aquinas Review*, v. 4, sem paginação, 1997. Disponível em: <[http://ldataworks.com/aqr/V4\\_DM\\_text.html](http://ldataworks.com/aqr/V4_DM_text.html)>. Consultado em 27 de fevereiro de 2015.

<sup>67</sup> MARITAIN, Jacques. *La Primauté du Spirituel*. Paris: Plon, 1927.

<sup>68</sup> DEKONICK, Charles. *De La Primauté... op. cit.*

<sup>69</sup> ESCHMANN, I. Th. “A thomistic...” *op. cit.* pp. 123-165

<sup>70</sup> ESCHMANN, I. Th. “In defense of...” *op. cit.* No original: “*The primacy of the spiritual is crystallized and, as it were, concretized in the primacy of the personal*”.

<sup>71</sup> DEKONICK, Charles. “In defense of...” *op. cit.*

silenciado” Eschmann<sup>72</sup>. Vale comentar que em 1947 Maritain escreve o artigo *The person and the common good*<sup>73</sup> reafirmando seus argumentos e citando Eschmann, mas sem contradizer, necessariamente, DeKonick.

Essa divergência de interpretação prossegue, no entanto, até os dias atuais. Cabe mencionar, por exemplo, a participação de John Finnis e de Michael Pakaluk no debate: para este primeiro, o bem comum específico da comunidade política serve apenas como instrumento para o florescimento do indivíduo: na sua interpretação do pensamento de Tomás de Aquino, “esse bem comum especificamente político é limitado e em certo sentido instrumental”<sup>74</sup>. Pakaluk, em resposta a Finnis, argumenta que a interpretação deste sobre o bem comum como apenas “instrumental” para o florescimento individual é inconsistente:

Se nós dissermos que o relacionamento do marido com a sua esposa é de alguma forma constitutivo da felicidade de cada um [ou do seu bem-estar], e não meramente um meio para isso, por que não [podemos entender da mesma forma] a relação do indivíduo com os demais cidadãos em geral?<sup>75</sup>

A analogia de Pakaluk reforça a ideia de que – no contexto do pensamento de Tomás – o bem comum da sociedade não apenas é somente um “instrumento” do bem individual, mas mais do que isso, o bem da *civitas* pode inclusive ser constitutivo da própria ideia de felicidade (entendida como virtude) individual. Conforme essa concepção, o bem comum da comunidade política não configura um instrumento para felicidade pessoal, pois o indivíduo apenas se realiza, sendo “parte”, como membro do “todo” do corpo social, e não de forma isolada disso. “Nenhuma oposição existe entre o bem comum que é o fim último da comunidade política e o bem individual”, disse Froelich<sup>76</sup>. Conforme a interpretação de Sherwin, o Estado terreno não é um mal necessário para fornecer as necessidades à humanidade “caída”. Ao contrário, é uma forma de aprimorar os homens e direcioná-los à

---

<sup>72</sup> FROELICH, Gregory. “On the...” *op. cit.* p. 3. No original: “*This response appears to have silenced Fr. Eschmann*”.

<sup>73</sup> MARITAIN, Jacques. “The person...” *op. cit.*

<sup>74</sup> FINNIS, J. “Public good: the specifically political of the Common Good in Aquinas”. In: GEORGE, R. P. (Ed.). *Natural Law and Moral Inquiry*, Washington: Georgetown University Press, 1998, p. 187. Disponível em: <<http://www.nlnrac.org/contemporary/new-natural-law-theory/documents/specifically-political>>. Consultado em 06 de março de 2015. No original: “*This specifically political common good is limited and in a sense instrumental*”.

<sup>75</sup> PAKALUK, M. “Is the common good of political society limited and instrumental?” *Review of Metaphysics*, v. 55, n. 1, 2001, p. 64. Disponível em: <[https://www.academia.edu/5888466/Is\\_the\\_Common\\_Good\\_of\\_Political\\_Society\\_Limited\\_and\\_Instrumental](https://www.academia.edu/5888466/Is_the_Common_Good_of_Political_Society_Limited_and_Instrumental)>. Consultado em 06 de março de 2015. No original: “*If we say that one’s relationship to one’s spouse is somehow constitutive of a person’s happiness, and thus not a mere means to it, why not say the same of one’s relationship to fellow citizens generally?*”.

<sup>76</sup> FROELICH, Gregory. “On the...” *op. cit.* p. 21. No original: “*No opposition exists between the common good which is the end of the political community and the individual’s good*”.

virtude.<sup>77</sup> Crofts resume de forma pertinente essa posição: para a compreensão do pensamento de Tomás a respeito do bem comum, o “para Tomás, o indivíduo permanece em sua importância crucial, mas [esse] indivíduo existe nas relações sociais que o trazem para responsabilidades tanto cívicas quanto cristãs”.<sup>78</sup>

Cabe dizer, então, que o atual trabalho inclina-se a interpretar o conceito de bem comum, para Tomás de Aquino, conforme as reflexões de DeKonick, de Pakaluk e dos demais autores supracitados dessa escola de pensamento. Compreender o “bem comum” apenas como instrumental para a realização do indivíduo parece ser uma interpretação alheia ao que atualmente aceita-se sobre a noção de indivíduo na Idade Média: “Só se pode encontrar e compreender inteiramente o homem medieval no quadro da sua comunidade” disse Aron Gurevitch<sup>79</sup>.

Para Jean-Claude Schmitt, no medievo, o indivíduo só se afirma e toma consciência de si na sua maneira peculiar de se relacionar e interagir com a sociedade.<sup>80</sup> Para V. Bradley Lewis, as noções de bem comum e particular são correlatas: o particular é um meio para o comum e vice-versa. O bem da pessoa humana individual é particular em relação ao bem comum da família ou da comunidade como um todo. Insiste ao dizer que “o particular não é rival do comum, mas correlato”<sup>81</sup>.

Nas palavras do próprio Tomás: “cada homem é parte da cidade, é impossível que um homem seja bom, a menos que seja bem proporcionado ao bem comum”<sup>82</sup>. Mais adiante, quando fala especificamente a respeito da ideia de justiça, também define: “Deve-se dizer que o bem comum vem a ser *o fim das pessoas particulares que vivem em comunidade*”<sup>83</sup> (grifo nosso). A ideia de que o bem do todo deve sempre vir antes do bem particular é uma constante nos escritos de Tomás<sup>84</sup>, então nos parece claro que, para o teólogo, a realização do indivíduo, ou do bem individual, não configura um fim em si, mas sim uma consequência

---

<sup>77</sup> SHERWIN, Michael... *op. cit.* p. 316.

<sup>78</sup> CROFTS, Richard... *op. cit.* p. 173. No original: “*For Thomas the individual remains of crucial importance, but the individual exists in social relationships which bring to bear both civic and Christian responsibilities*”.

<sup>79</sup> GUREVITCH, Aron. *As Categorias da Cultura Medieval*. Trad. João Gouveia Monteiro. Lisboa: Editorial Caminho, 1991, p. 355.

<sup>80</sup> SCHMITT, Jean-Claude. La De'couverte de L'individu: une fiction historiographique? In: IDEM. *Le Corps, Les Rites, Les Rêves, Le Temps: Essais d'antropologie médiévale*. Paris: Gallimard, 2001, p. 241-262.

<sup>81</sup> LEWIS, V. Bradley... *op. cit.* p. 6. No original: “*The particular is not the rival of the common, but its correlate*”.

<sup>82</sup> ST, I-II, Q. 92, a. 1, *rep.* 3. “*Cum igitur quilibet homo sit pars civitatis, impossibile est quod aliquis homo sit bonus, nisi sit bene proportionatus bono communi*”.

<sup>83</sup> ST, II-II, Q. 58, a. 9, *rep.* 3. “*Dicendum quod bonum commune est finis singularum personarum in communitate existentium*”.

<sup>84</sup> A ideia de que o bem comum, da “nação”, ou do “todo” é “superior”, ou “mais divino” do que o bem “privado”, ou “das partes” pode ser vista em: ST, II-II, Q. 152, a. 4, *obj.* 1; ST, II-II, Q. 185, a. 2, *rep.* 1; ST, I, Q. 108, a. 6, *sol.*; ST, II-II, Q. 31, a. 3, *rep.* 3; ST II-II, Q. 88, a. 11, *obj.* 1; ST, II-II, Q. 141, a. 8, *sol.*; Variações dessa retórica podem ser encontradas ainda em outras passagens.

natural da ordem do todo, ou do bem comum. Escreve o teólogo: “*o bem de um homem não é o fim último, mas ordena-se ao bem comum, assim como a parte se orienta ao todo*”<sup>85</sup> (grifo nosso).

Outras Questões importantes para compreender a natureza da *civitas* e do bem comum para Tomás de Aquino consistem no conjunto de escritos do teólogo que tratam a respeito da governança da cidade. Sabemos que a ordem da cidade deve seguir a vontade de Deus e que os cidadãos devem cultivar as chamadas “virtudes políticas” para buscar, em conjunto, o bem comum (que é sempre superior ao bem individual<sup>86</sup>) no sentido em que as “partes” devem estar ordenadas em relação ao “todo”. Mas quem é efetivamente responsável por esse governo, e como o faz?

Tomás acredita que a sociedade humana perfeita, mesmo em sua diversidade, ela como um todo, trabalha pelo bem comum de forma conjunta: buscam esse bem tanto “os sacerdotes, que oram a Deus pelo povo, [quanto] os príncipes que governam o povo e os soldados que lutam pela salvação do povo”<sup>87</sup>. Às vezes, até “o menos santo e o menos sábio pode contribuir mais para o bem comum pelo seu poder, sua habilidade secular ou por outra qualidade dessa ordem”<sup>88</sup>. No entanto, Tomás de Aquino não é alheio às contendas entre o poder espiritual e o poder temporal. Na *Suma Teológica*, comenta: “aos príncipes seculares, cabe estabelecer preceitos legais que fixem o direito natural sobre *matéria do bem comum nas coisas temporais*, assim também aos prelados eclesiásticos pertence prescrever e legislar sobre *o que serve ao bem comum dos fiéis na ordem espiritual*”<sup>89</sup> (grifo nosso). No *De Regno*, em outra mão, prega a separação, mas não a insubordinação: “assim, de modo que *as coisas espirituais devem ser distinguidas das coisas materiais* (...) [no entanto] todos os reis do povo cristão devem submeter-se ao nosso Senhor Jesus Cristo”<sup>90</sup> (grifo nosso).

---

<sup>85</sup> ST, I-II, Q. 90, a. 3, rep. 3. “*Et ideo sicut bonum unius hominis non est ultimus finis, sed ordinatur ad commune bonum*”.

<sup>86</sup> Ver nota anterior.

<sup>87</sup> ST, I-II, Q. 95, a. 4, sol. “*Diversitatem eorum qui specialiter dant operam ad bonum commune, sicut sacerdotes, pro populo Deum orantes; principes, populum gubernantes; et milites, pro salute populi pugnantes*”.

<sup>88</sup> ST, II-II, Q. 63, a. 2, sol. “*Per comparationem ad bonum commune, contingit enim quandoque quod ille qui est minus sanctus et minus sciens, potest maius conferre ad bonum commune, propter potentiam vel industriam saecularem, vel propter aliquid huiusmodi*”.

<sup>89</sup> ST, II-II, Q. 147, a. 3, sol. “*Sicut ad saeculares principes pertinet praecepta legalia, iuris naturalis determinativa, tradere de his quae pertinent ad utilitatem communem in temporalibus rebus; ita etiam ad praelatos ecclesiasticos pertinet ea statutis praecipere quae ad utilitatem communem fidelium pertinent in spiritualibus bonis*”.

<sup>90</sup> DR, I, C. 15, 110. “*Huius ergo regni ministerium, ut a terrenis essent spiritualia distincta (...) cui omnes reges populi Christiani oportet esse subditos, sicut ipsi domino Iesu Christo*”.

Quem dirige a sociedade terrena, então, também deve ter “a intenção do bem comum”<sup>91</sup>. Crofts comenta que o critério de Tomás de Aquino, para definir a melhor forma de governo, é aquele que mais se aproxima da promoção do bem comum e, independentemente do tipo de governo, este deve submeter-se à lei divina<sup>92</sup>. É nesse sentido que no *De Regno*, Tomás associa e justapõe o bom governante à promoção do bem comum e o mau governante à defesa do bem privado:

Se, portanto, uma multidão de homens livres é ordenada pelo governante para o bem comum da multidão, esse governo será certo e justo, como é adequado aos homens livres. Se, por outro lado, um governo tem como objetivo que não é o bem comum da multidão, mas o bem privado do governante, será um governo injusto e perverso.<sup>93</sup>

E é sob esse aspecto que Tomás considera como exemplo de um bom governante o rei, e faz da monarquia a forma de governar mais justa, pois é a que mais se aproxima o bem comum. Recorrendo tanto à Aristóteles (livro III da *Política*) para dizer que um bom governo deve visar a paz do povo, quanto também recorre à *auctoritas* das Escrituras (Dt 1,13-15; Ex 18,21) para exemplificar que a lei divina estabelecida por Moisés “equivale a uma espécie de monarquia”. Escreve na *Suma Teológica*, sobre o governo ideal da *civitas*, que é boa a constituição política quando “se junta a monarquia, enquanto que é um que preside a nação; a aristocracia; porque são muitos os que participam do exercício do poder; e a democracia, que é o poder do povo”, tendo esses últimos também o poder de eleger seus representantes<sup>94</sup>. No *De Regno*, resume: “o rei é aquele que governa o povo de uma cidade ou província e *governa-as para o bem comum*”<sup>95</sup> (grifo nosso).

Mesmo os governantes supremos da vida terrena devem submeter-se à Deus, e é por isso que, conforme Crofts, a autoridade do governante que zela pelo bem da comunidade não vem do povo, mas diferente disso, é dada somente por Deus.<sup>96</sup> Tanto que, sendo eles representantes máximos da ordem civil, somente “os príncipes (...) têm autoridade em

---

<sup>91</sup> ST, I, Q. 96, a. 4, sol. “*bonum commune intenderet*”.

<sup>92</sup> CROFTS, Richard... *op. cit.* p. 161.

<sup>93</sup> DR, I, C. 2, 10. “*Si igitur liberorum multitudo a regente ad bonum commune multitudinis ordinetur, erit regimen rectum et iustum, quale convenit liberis. Si vero non ad bonum commune multitudinis, sed ad bonum privatum regimen ordinetur, erit regimen iniustum atque perversum*”.

<sup>94</sup> ST, I-II, Q. 105, a. 1, sol. “*Talis enim est optima politia, bene commixta ex regno, inquantum unus praeest; et aristocratia, inquantum multi principantur secundum virtutem; et ex democratia, idest potestate populi, inquantum ex popularibus possunt eligi principes, et ad populum pertinet electio principum*”.

<sup>95</sup> DR, I, C. 2, 15. “*Quod rex est qui unius multitudinem civitatis vel provinciae, et propter bonum commune, regit*”.

<sup>96</sup> CROFTS, Richard... *op. cit.* p. 169.

dispensar as leis”<sup>97</sup> argumenta Tomás. No entanto, em uma Questão específica perguntando se os chefes da multidão podem dispensar das leis humanas, responde de forma muito cuidadosa que “deve-se dizer que, quando se é dispensado por alguém de observar a lei comum, *não se deve fazer com prejuízo do bem comum, mas com a intenção de ser de proveito para o bem comum*”<sup>98</sup> (grifo nosso). Essa questão é particularmente importante, pois Tomás igualmente garante o que Crofts chamou de “direito de resistência ao Estado”, isso no caso de um governante traidor ou tirânico no poder<sup>99</sup>: argumenta Tomás que “assim como é lícito resistir aos ladrões, assim também é lícito resistir, em tais circunstâncias [no caso de um governo injusto] aos príncipes maus”<sup>100</sup>.

### 1.3. A *auctoritas* para Tomás de Aquino: leituras e releituras sobre o bem comum na *Suma Teológica*.

Como já visto, o universo para Tomás de Aquino existe como um todo hierarquicamente organizado onde as partes devem estar perfeitamente ordenadas em relação ao todo: é assim que o cidadão se ordena à cidade e a cidade às leis de Deus; é através da realização do bem comum (coletivo) que a criatura medieval (individual) encontra-se com o seu Criador, realizando aquilo que lhe é natural através do uso da razão.

A construção teológica do conceito de “bem comum” corresponde a um processo lento, gradual, e que é desenhado ao longo da sucessão de diferentes *Quaestio* na *Suma Teológica* e nas demais obras. Para tornar mais claro a forma no qual esse conceito é construído pelo teólogo, foi realizado um segundo mapeamento na *Suma* a respeito do *bonum commune*, este tendo por objetivo verificar quais são as referências de Tomás quando este fala a respeito do conceito: qual é a sua fonte de *auctoritas* ao tratar do tema? Existem recorrências nessas referências de autoridade?

A pesquisa foi feita a partir do conjunto de 106 artigos selecionados da *Suma Teológica* que mencionam, no mínimo uma vez, a expressão *bonum commune*.<sup>101</sup> Desses artigos, aproximadamente 62 mencionam uma ou mais referências diretas ao longo do texto e em 44 artigos não há nenhum tipo de referência direta que esteja relacionada ao assunto do

---

<sup>97</sup> ST, I-II, Q. 96, a. 6, sol. “*Principes (...) habent auctoritatem in legibus dispensandi*”.

<sup>98</sup> ST, I-II, Q. 97, a. 4, rep. 1. “*Quando cum aliquo dispensatur ut legem communem non servet, non debet fieri in praeiudicium boni communis; sed ea intentione ut ad bonum commune proficiat*”.

<sup>99</sup> CROFTS, Richard... *op. cit.* p. 159. No original em Crofts: “*The right of resistance to the state*”.

<sup>100</sup> ST, II-II, Q. 69, a. 4, sol. “*Et ideo sicut licet resistere latronibus, ita licet resistere in tali casu malis principibus*”.

<sup>101</sup> Ver nota 82.

bem comum. Destes 62 artigos será possível encontrar 51 referências diretas a Aristóteles (em especial aos livros da *Ética*, o que totaliza 30 referências diretas, mas também à *Política*, o que soma 15 referências, e de forma minoritária à *Física* e a *Metafísica* que totalizaram 3 referências), sendo que em outras três ocasiões, o “Filósofo”<sup>102</sup> é citado, mas Tomás não menciona a obra. Depois de Aristóteles, é possível encontrar 25 referências a diferentes trechos das Escrituras (a preferência aos escritos de Paulo é uma constante). Agostinho também é citado ao longo de 15 vezes (sua obra mais referida é *A Cidade de Deus*, somente esta ocupando um terço das citações; mas *Do Livre Arbítrio*, *Confissões* e outras obras também são citadas de forma minoritária). Isidoro de Sevilha, está presente 4 vezes através das *Etimologias*. Também é possível encontrar 3 referências à literatura jurídica civil do *Digesto* e outras citações isoladas à Anselmo, Boécio, Pseudo-Dionísio, Macróbio e outros.

Desses dados, se deve sublinhar algumas informações: em primeiro lugar, na maior parte das ocasiões em que Tomás fala a respeito do *bonum commune*, ele o faz referenciando a, no mínimo, uma autoridade. Isso é particularmente significativo quanto ao fato de que suas reflexões a respeito do conceito estão filiadas a uma tradição intelectual que o precede: em outras palavras, não trata-se de uma preocupação exclusiva de Tomás, ou mesmo do seu contexto histórico. O que não impede, como será visto mais adiante, que Tomás tenha inovado na discussão, contribuindo com formulações próprias.

Em segundo lugar, a referência direta a Aristóteles a mais de 80% dos artigos onde existe algum tipo de recurso à *auctoritas* também é indiciário de uma filiação clara ao pensamento aristotélico. Vamos a alguns exemplos: ainda no começo da *Suma*, faz referência à *Ética* quando aponta “o Filósofo (...) [que] diz: a felicidade é um certo bem comum que pode alcançar a todos os que não estão desprovidos de virtude”<sup>103</sup>. Ainda na *Prima pars* cita novamente a *Ética* para dizer que “o bem comum é mais divino que o bem particular”<sup>104</sup>. Quando escreve a respeito das chamadas “virtudes morais” na *Prima secundae*, também escreve: “posto que diz o Filósofo no livro V da *Ética* que a justiça legal ordena os atos dos homens ao bem comum, [isto] não difere segundo a razão da virtude que ordena os atos do homem a um só”<sup>105</sup>. Quando fala sobre a essência da lei, também cita Aristóteles: “a comunidade perfeita é a cidade, como também se diz no livro I da *Política*”. Cabe dizer que a lógica de pensar o universo em termos de “todo” e “partes”, também trata-se de um

---

<sup>102</sup> “Filósofo” é uma forma no qual Tomás de Aquino refere-se à Aristóteles.

<sup>103</sup> *ST*, I, Q. 88, a. 1, *sol.* “*Quod est contra philosophum, in I Ethic., qui dicit quod felicitas est quoddam bonum commune, quod potest pervenire omnibus non orbatis ad virtutem*”.

<sup>104</sup> *ST*, I, Q. 108, a. 6, *sol.* “*Nam bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis*”.

<sup>105</sup> *ST*, I-II, Q. 60, a. 3, *obj.* 2. “*Dicit enim philosophus, in V Ethic., quod iustitia legalis, quae ordinat actus hominum ad commune bonum, non est aliud a virtute quae ordinat actus hominis ad unum tantum*”.



vocabulário tipicamente aristotélico: “deve-se dizer que, com o homem é parte da casa, assim a casa é parte da cidade; e a cidade é a comunidade perfeita, como se diz no livro I da *Política*”<sup>106</sup>.

O interesse de Tomás de Aquino por Aristóteles demonstra-se cedo, ainda quando era discípulo no *studium generale*<sup>107</sup> de Alberto Magno em Colônia<sup>108</sup>. Esse pensamento filosófico aristotélico que, mais tarde, precipitaria as condenações de Paris em 1277, teve, inclusive, uma “extensa e vigorosa vida” ao longo do Reno<sup>109</sup>. A produção de Tomás no que toca às polêmicas sempre foi intensa nesse sentido: este teólogo nunca foi símbolo de unanimidade na Igreja, na Universidade de Paris e nem mesmo entre a própria Ordem dos Pregadores.<sup>110</sup> Para ilustrar tal situação, é importante mencionar uma metáfora presente em algumas discussões entre Tomás e o franciscano Boaventura de Bagnoregio: enquanto que Boaventura teria constantemente acusado Tomás de, ao utilizar-se de Aristóteles para interpretar as Escrituras, na verdade estar misturando o vinho do cristianismo com a água impura do paganismo, sendo isso “um péssimo milagre”, o dominicano teria dito que, na verdade, o que fazia era transformar a água da filosofia no vinho do Evangelho, fazendo aí uma clara referência ao episódio bíblico das bodas de Canaã<sup>111</sup>.

Mas ainda em relação ao bem comum “aristotélico”, cabe dizer que a inovação de Tomás está em subordinar esse bem comum da *civitas* ao que seria possível aqui chamar de uma espécie de “prolongamento” do fim último: Lewis aponta que uma das definições de Aristóteles de cidade é a de uma comunidade de pessoas que são autossuficientes porque incluem (na cidade), tudo o que é necessário para uma boa vida.<sup>112</sup> Em outras palavras, o

---

<sup>106</sup> ST, I-II, Q. 90, a. 3, rep. 3. “*Sicut homo est pars domus, ita domus est pars civitatis, civitas autem est communitas perfecta, ut dicitur in I Politic*”.

<sup>107</sup> Os *studia* eram, basicamente, centros de estudos na Idade Média. Poderiam ser divididos em *schola* ou *studia* conventuais, onde recebia-se uma educação inicial, ou rudimentar, em conhecimentos bíblicos; depois os *studia particularia* como um segundo nível desse sistema educacional (Tomás de Aquino dirigiu um por alguns anos, concomitantemente ao começo da escrita da *Suma Teológica*); com o tempo, os dominicanos sugeriram a criação de um nível intermediário de estudos, os *studia provincialia*; e por fim os *studia generalia* constituiriam as Universidades medievais. Cabe lembrar que a presença das ordens mendicantes, em especial a Ordem dos Pregadores, é intensa nesses ambientes intelectuais, uma vez que uma profunda e embasada formação de saber lhes era exigida não só para pregar, mas para fazer confissão e combater as heresias. Ver: FORTES, Carolina Coelho. “O ratio studiorum da Ordem dos Pregadores no séc. XIII: considerações sobre a relação entre identidade e educação”. *Acta Scientiarum*, Maringá, v. 33, n. 1, p. 77-78. *op. cit.* pp. 77-78.

<sup>108</sup> PESCH, Otto... *op. cit.* p. 89; TORREL, Jean-Pierre... *op. cit.* pp. 23-24;

<sup>109</sup> EMERY JUNIOR, K. e SPEER, A... *op. cit.* pp. 4-5. No original: “*A vigorous, extended life across the Rhine*”.

<sup>110</sup> Sobre esse último caso, ver: WIELOCKX, Robert. “Autor du procès de Thomas d’Aquin”. In: ZIMMERMANN, A. (Ed.). *Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen*. Berlin (Miscellanea Mediaevalia, 19), 1988, pp 413-438.

<sup>111</sup> NASCIMENTO, Carlos. *O que é Filosofia Medieval*. Brasiliense: São Paulo, 1992. p. 60. Ver também: PESCH, Otto... *op. cit.* pp. 62.

<sup>112</sup> LEWIS, V. Bradley... *op. cit.* p. 15.

“fim” da cidade seria sua existência em si mesma, uma vez que o funcionamento perfeito da cidade, conseqüentemente, também acarretaria no encaminhamento dos cidadãos às virtudes e à bem-aventurança. Por outro lado, como mencionou Crofts, Tomás “suplementa” Aristóteles ao associar o supremo bem (Deus) ao bem da *polis* e aproximá-lo do bem comum<sup>113</sup>. O “prolongamento” do fim último se dá a partir do momento em que o Deus onipotente judaico-cristão é inserido em uma nova geografia cristã do universo, em comparação a uma concepção originalmente pagã de sociedade.

É nesse sentido que, se formos conceber o conjunto das Escrituras como uma fonte de *auctoritas* em si ao longo da construção teológica de Tomás a respeito do bem comum, tal conjunto de textos configura a segunda “fonte” mais citada ao longo dos seus argumentos, ficando depois de Aristóteles. Somam-se 25 referências ao longo dos artigos, sendo 12 trechos pertencentes ao Antigo Testamento e 13 referentes ao Novo. Desta segunda categoria cabe destacar a influência do *corpus paulinum* nas formulações de Tomás (das 12 referências ao Novo Testamento, 8 referem-se aos escritos de Paulo: 6 citações à *Primeira Espístola aos Coríntios* e mais 2 à *Epístola aos Romanos*). Conforme Pesch, Paulo é, para Tomás, “o professor de Teologia entre os apóstolos”<sup>114</sup>. Das referências de Tomás nesse sentido, é possível destacar, por exemplo, a passagem em que argumenta sobre a proibição de discriminação de pessoas a respeito da dispensação dos bens espirituais, o que inclui benefícios ou cargos eclesiásticos, por exemplo: “Ora, a dispensação dos bens espirituais é ordenada antes de tudo à utilidade comum. É o que se ensina na primeira Carta aos Coríntios: ‘A cada um é dada a manifestação do Espírito para o proveito geral (*utilitatem communem*)’”<sup>115</sup>. Quando pergunta se é lícito matar os pecadores, argumenta:

Cada pessoa está para a sociedade assim como a parte está para o todo. Se, portanto, algum homem se torna perigoso para a comunidade e ameaça corrompe-la por seu pecado, é louvável e salutar mata-lo, para a preservação do bem comum. Pois, como se diz na primeira Carta aos Coríntios: “um pouco de fermento corrompe toda a massa”.<sup>116</sup>

---

<sup>113</sup> CROFTS, Richard... *op. cit.* p. 165. No original: “*Supplemented*”.

<sup>114</sup> O autor ainda comenta que Tomás de Aquino escreveu um longo comentário, dividido em 14 capítulos, sobre todas as cartas de Paulo. Tal obra pode ser encarada como “uma monografia sobre a graça de Cristo” (“*una monografía sobre la gracia de Cristo*”), obra que “trata exaustivamente todo o tema” (“*tratan exhaustivamente todo el tema*”). Ver: PESCH, Otto Hermann... *op. cit.* p. 127.

<sup>115</sup> ST, II-II, Q. 63, a. 2, sol. “*Per comparationem ad bonum commune (...) secundum illud I ad Cor. XII, unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem*”.

<sup>116</sup> ST, II-II, Q. 64, a. 2, sol. “*Quaelibet autem persona singularis comparatur ad totam communitatem sicut pars ad totum. Et ideo si aliquis homo sit periculosus communitati et corruptivus ipsius propter aliquod peccatum, laudabiliter et salubriter occiditur, ut bonum commune conservetur, modicum enim fermentum totam massam corrumpit, ut dicitur I ad Cor. V.*”.

Esse trecho é particularmente importante pois deixa claro, a síntese da lógica Aristotélica (no sentido em que “a parte está para o todo”) com uma visão judaico-cristã do Universo (o pecador deve morrer pois afeta não apenas o bem comum da *civitas* mas também a ordem universal, uma vez que o pecado pode levar tanto à corrupção corporal quanto espiritual da comunidade<sup>117</sup>).<sup>118</sup>

Ainda a respeito da ressignificação do conceito aristotélico de bem comum, ou mesmo sobre o “prolongamento” do fim último, como foi dito, não é possível deixar de mencionar a contribuição de Agostinho no que toca à construção do discurso de Tomás de Aquino. O bispo de Hipona representa a terceira maior fonte de *auctoritas* do teólogo ao tratar do tema. Fala Tomás:

Porque, como diz Santo Agostinho no primeiro livro de *Do Livre Arbítrio*, a lei humana não pode castigar ou proibir todas as más ações, pois ao tratar de evitar todo o mal, suprimiria, por vez, muitos bens e impediria o *desenvolvimento do bem comum, que é indispensável para a convivência humana*. Por isso, para que nenhum mal fique sem proibição e sem castigo, foi *necessário uma lei divina* para que fique proibidos todos os pecados (grifo nosso)<sup>119</sup>.

A respeito da necessidade da lei divina, Tomás argumenta, com base em Agostinho, que esta é necessária para dar conta daquilo que a lei dos homens não é suficiente para coibir. É dessa forma que mesmo a lei de Deus está ordenada ao bem comum – mas agora, não apenas o bem comum da cidade, mas o bem comum tanto da “cidade dos homens” quanto da “cidade de Deus”, para fazer uso de um vocabulário agostiniano. Ao interrogar se a lei deve ter por interesse o bem particular ou o bem comum das pessoas, Tomás argumenta: “o bem [da comunidade da República] se alcança por meio de muitos atos, e não se institui para que dure somente por pouco tempo, mas sim para que se conserve mediante a sucessão dos cidadãos, como diz Santo Agostinho no livro XXIII da *Cidade de Deus*”<sup>120</sup>. Citando a mesma

---

<sup>117</sup> ST, II-II, Q. 68, a. 1, sol. “*Putat cum peccatum alicuius vergit in multitudinis corruptelam corporalem seu spiritualem*”.

<sup>118</sup> Mais sobre a construção teológica do bem comum para Tomás de Aquino e sua articulação com as noções de pecado e heresia no segundo capítulo desta dissertação.

<sup>119</sup> ST, I-II, Q. 91, a. 4, sol. “*Sicut Augustinus dicit, in I de Lib. Arb., lex humana non potest omnia quae male fiunt, punire vel prohibere, quia dum auferre vellet omnia mala, sequeretur quod etiam multa bona tollerentur, et impediretur utilitas boni communis, quod est necessarium ad conversationem humanam. Ut ergo nullum malum improhibitum et impunitum remaneat, necessarium fuit supervenire legem divinam, per quam omnia peccata prohibentur*”.

<sup>120</sup> ST, I-II, Q. 96, a. 1, sol. “*Constituatur enim communitas civitatis ex multis personis; et eius bonum per multiplices actiones procuratur; nec ad hoc solum instituitur quod aliquo modico tempore duret, sed quod omni tempore perseveret per civium successionem, ut Augustinus dicit, in XXII de Civ. Dei.*”.

obra do bispo de Hipona, escreve a respeito da relação entre sedição e unidade dos homens, argumentando que a sedição (aqui entendida como uma forma de desunião política) é sempre oposta à ideia de *utilitatis communione*: “Nas palavras de Santo Agostinho, no livro II da *Cidade de Deus*, a expressão ‘povo’ (...) designa ‘não o conjunto da multidão, mas sim o corpo associado com a anuência do direito e da comunhão utilitária’”. Continua, dizendo que “é por isso, evidente, que a unidade que se opõe à sedição é a unidade de direito e de utilidade comum”.<sup>121</sup>

A fim de mencionar todas as recorrências de Tomás quando este fala sobre o bem comum, cabe apontar, por último, as suas referências às *Etimologias*<sup>122</sup> de Isidoro de Sevilha e articular essas citações também às referências ao *Digesto*<sup>123</sup>, citações que apesar de marginais dentro da visão do conjunto da sua construção teológica (se pensarmos essas referências em termos de estatística), são importantes para ilustrar o recurso do teólogo tanto ao que comumente se define por lei através da tradição da Igreja (*Etimologias*) quanto através da tradição do direito civil (*Digesto*).

Em uma Questão sobre a lei humana, pergunta se a definição de Isidoro, a respeito das qualidades da lei positiva, está certa. Cita sua autoridade: “A lei há de ser honesta, justa, (...) e deve ser ditada não para proveito privado, mas sim para utilidade comum de todos os cidadãos”<sup>124</sup> e, obviamente, ao longo do artigo, Tomás garante que a definição de Isidoro é correta. “A lei foi estabelecida para a utilidade comum, como disse São Isidoro”<sup>125</sup> escreveu Tomás em outra Questão, também sobre as leis humanas. O suporte de Tomás em Isidoro está

---

<sup>121</sup> ST, II-II, Q. 42, a. 2, sol. “*Dicit autem Augustinus, II de Civ. Dei, quod populum determinant sapientes non omnem coetum multitudinis, sed coetum iuris consensu et utilitatis communione sociatum*” e “*Unde manifestum est unitatem cui opponitur seditio esse unitatem iuris et communis utilitatis*”.

<sup>122</sup> As *Etymologiae*, ou “Etimologias”, de Isidoro de Sevilha, refere-se a um texto produzido entre 627 e 630. Jacques Le Goff definiu Isidoro como o grande expositor do enciclopedismo medieval. Seu objetivo foi compilar todo o conhecimento da sua época. Sua obra serve para compilar todo o conhecimento da sua época, sendo que o autor escreve desde a hierarquia entre Deus, anjos e os homens, até a história das línguas e dos povos, também falando sobre a agricultura, os jogos ou sobre os utensílios domésticos e as vestimentas do seu tempo. Ao examinar qualquer assunto, Isidoro desmembra as palavras em questão, utilizando-se desse estudo etimológico sob a convicção de que a história de uma palavra tinha muito a dizer sobre o seu significado e sua realidade. Ver: FONTOURA, Odir. *A Transição do Paganismo ao Cristianismo na Antiguidade Tardia: Considerações históricas sobre as obras A Cidade de Deus de Agostinho de Hipona e Etimologias de Isidoro de Sevilha*. Monografia (Graduação em História), Departamento de História, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.

<sup>123</sup> O *Digesto* refere-se a uma das partes do *Corpus Iuris Civilis* codificado sob a ordem de Justiniano (527-34). No Ocidente medieval ressurgiu por volta do séc. XI o que influencia o estudo sistemático do direito romano na Idade Média central, primeiro entre os glosadores do séc. XII e depois entre os comentadores sendo, por fim, objeto de estudo principalmente na Universidade de Bolonha, principal centro de estudos do direito na época. Ver: LOYN, Henry. “Direito”. In: IDEM. *Dicionário da Idade Média*. Trad. Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, pp. 118-119.

<sup>124</sup> ST, I-II, Q. 95, a. 3, obj. 1. “*Videtur quod Isidorus inconvenienter qualitatem legis positivae describat, dicens, erit lex honesta, iusta (...) nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium scripta*”.

<sup>125</sup> ST, I-II, Q. 97, a. 4, obj. 1. “*Lex enim statuta est pro communi utilitate, ut Isidorus dicit*”.

na mesma ordem das suas referências ao *Digesto*, que giram em torno dos sentidos da lei e no que a legislação dos homens pode contribuir para o bem comum.

A respeito da obediência das leis, Tomás garante que toda lei está ordenada ao bem comum, e que perde sua força à medida em que se distancia desse ideal: “Adverte o Jurisconsulto que nem as normas do direito nem o sentido da equidade permitem extremar a severidade na dureza da interpretação, convertendo em prejudicial o que foi de *mais saudavelmente instituído para a utilidade comum dos homens* [ou seja, as leis]”<sup>126</sup> (grifo nosso). A respeito da mudança das leis, escreve Tomás: “Diz o Jurisconsulto que a instituição de novas leis devem representar uma evidente utilidade que justifique o abandono daquelas outras que por muito tempo foram *consideradas equitativas*”<sup>127</sup> (grifo nosso).

Sendo possível situar Tomás de Aquino na tradição de discussões a respeito do bem comum que o precede, e também compreendendo de que forma o teólogo interferiu nesses debates contribuindo com acréscimos e formulações próprias, também julgou-se necessário mencionar neste trabalho, ainda que brevemente, algumas das discussões que o sucederam, a respeito do mesmo tema. Cabe apontar a figura do também dominicano Remigio de Girolami (falecido em 1319) que, aluno da Universidade de Paris na década de 1260, certamente foi aluno de Tomás. Remigio escreveu um tratado específico sobre o bem comum, o *Tractatus de bono communi*, obra que não aborda o conceito tal qual foi formulado por Tomás de Aquino, mas que se refere, então, a formulações próprias de Remigio de Girolami (para Remigio, o bem dos cidadãos é mais importante que o bem comum da *civitas* como um todo).

Assim como Tomás, Remigio saiu da Itália para estudar em Paris atraído pelo currículo escolástico da Universidade. Depois de ter concluído seus estudos, retornou para Florença, sua cidade natal, e lá ensinou por muitos anos como *lector* em uma escola dominicana. Escreveu volumosos sermões e comentários, dois quais Quentin Skinner destaca “um caráter absolutamente tomista e aristotélico”<sup>128</sup>, inclusive do *Tratado* supracitado e também da obra *De bono pacis*, ou, *Do bem da paz*. Em relação às interpretações de Remigio a respeito das formulações de Tomás acerca do bem comum, Skinner é categórico a respeito de uma deliberada ambiguidade dos conceitos:

---

<sup>126</sup> ST, I-II, Q. 96, a. 6, sol. “Unde iurisperitus dicit quod nulla iuris ratio aut aequitatis benignitas patitur ut quae salubriter pro utilitate hominum introducuntur, ea nos duriori interpretatione, contra ipsorum commodum, perducamus ad severitatem”.

<sup>127</sup> ST, I-II, Q. 97, a. 2, sol. “Unde dicitur a iurisperito quod in rebus novis constituendis, evidens debet esse utilitas, ut recedatur ab eo iure quod diu aequum visum est”.

<sup>128</sup> SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 73.

Remigio consegue, com a habilidade de um prestidigitador, converter essa doutrina [do bem comum, para Tomás de Aquino] numa entusiástica defesa da lealdade cívica, tratando a ideia de agir “para o bem da cidade”, ou *pro bono communis*, como intercambiável com a de agir “para o bem dos membros da comunidade”, ou *pro bono communi*.<sup>129</sup>

Em outras palavras, Remigio sobrepõe o bem dos cidadãos ao bem da cidade, o que em tese contradiz a formulação de Tomás de que o bem das “partes” devem corresponder ao “todo” e de que o bem da cidade é sempre melhor, ou até mais divino, que o bem do indivíduo. O discurso que Skinner chamou de “lealdade cívica”, formulado por Remigio de Girolami, também está presente em Marsílio de Pádua (outro italiano que, assim como Tomás e Remigio, estudou na Universidade de Paris, na qual chegou inclusive a ocupar o cargo de reitor em 1312). Como visto, enquanto que para Tomás de Aquino o poder de governar vem de Deus, sendo os governantes entendidos como soberanos legítimos, e por isso dispensados das leis humanas; Marsílio argumenta o contrário em *Defensor Pacis*, ou *Defensor da Paz*: conforme Skinner, Marsílio (que também está inspirado no aristotelismo), é o corpo dos cidadãos que conserva a soberania do governo, sendo legislador nunca um legislador em sentido absoluto, mas apenas temporalmente e suscetível à perda do seu poder se essa for a vontade do povo. Inclusive os governantes, nesse sentido, estão submetidos às leis terrenas. É interessante notar que, se por um lado Tomás de Aquino inspira-se no Filósofo para defender o bem da comunidade como um bem mais louvável que o bem dos indivíduos, bem como a soberania do rei, até mesmo defender a monarquia como a melhor forma de governo, por outro lado, Remigio e Marsílio também inspiram-se em Aristóteles para, no entanto, defender teses opostas, o que inclui a defesa da república como o governo mais apropriado à *civitas* e a crença na soberania do bem dos indivíduos (*pro bono communi*).

O objetivo de tais comparações foi demonstrar que Tomás de Aquino está ancorado em uma ampla tradição intelectual para formular suas próprias concepções teológicas a respeito do bem comum, onde a própria forma da *Suma Teológica* insere-se em uma tradição de “estilo” que a precede. A noção de bem comum configura um conceito importante para o teólogo, cujo trabalho a respeito do assunto não se resume a uma obra específica, mas, diferente disso, suas considerações sobre o tema são encontradas ao longo das suas principais obras, e por isso foi destacada aqui a *Suma Teológica*, o que não impediu, ao mesmo tempo, referências ao *De Regno* ou à *Suma contra os gentios* nos momentos em que o teólogo tocou

---

<sup>129</sup> *ibidem*. p. 79.

no tema que nos interessa. O bem do indivíduo, para Tomás, é por natureza o bem da sua sociedade (pois, fazendo uso do seu vocabulário, as “partes” devem estar ordenadas ao “todo”). O homem livre ordena-se para este bem fazendo uso da sua razão e, conseqüentemente, através do exercício (e busca) das suas virtudes, inclusive as virtudes políticas. É importante, para Tomás, que para a ordem da República, o bom governante busque sempre pelo bem comum, pois esta é a vontade divina.

Mesmo fazendo referência a seus predecessores, Tomás de Aquino inovou no debate a respeito do lugar do bem comum na sociedade terrena. Sua inovação se dá, primeiramente, a partir da cristianização do conceito de bem comum aristotélico, fazendo com que o “fim último” da comunidade humana seja prolongado para além da cidade terrena, agora até o “retorno” para um Deus criador. Trata-se de uma nova geografia do universo, pois essa divindade criadora do Cosmos que espera um retorno das suas criaturas através do amor<sup>130</sup>, era desconhecida para Aristóteles. Essa cristianização do conceito é feita a partir do suporte das Escrituras (principalmente através da literatura paulina) e também com a *auctoritas* de santo Agostinho. Essa explicação seria insuficiente, no entanto, se não lembrássemos que mesmo as concepções de Tomás a respeito da função do governo ou do República, também diferem das do bispo de Hipona em última instância<sup>131</sup>.

As formulações de Tomás de Aquino a respeito do bem comum repercutiram em uma maneira específica de conceber o homem no universo medieval, e isso não foi feito apenas na esfera da teologia, mas também através de mecanismos jurídicos que tiveram por objetivo orientar a atuação desse homem entre seus pares na Cristandade. É nesse sentido que será preciso analisar também as considerações do teólogo que orbitam ao redor das formulações do direito canônico, em especial seus escritos sobre o bem comum em relação aos conceitos de pecado e heresia, sendo disto que se trata o próximo capítulo deste trabalho. O que deve ser feito para com aqueles que interferem no bem comum da *civitas*?

---

<sup>130</sup> “Pois é impossível para quem o vê [Deus] em sua essência não o amar (...); mas enquanto Deus é o bem comum de todas as coisas, cada uma delas naturalmente mais o ama que a si mesma”. *ST*, I, Q. 60, a. 5, *rep.* 5. No original: “*Et quia in quantum est bonum commune, naturaliter amatur ab omnibus; quicumque videt eum per essentiam, impossibile est quin diligat ipsum (...); Et sic hoc modo dicuntur odio habere Deum, cum tamen, in quantum est bonum commune omnium, unumquodque naturaliter diligat plus Deum quam seipsum*”.

<sup>131</sup> Ver: WEITHMAN, Paul. “Augustine and Aquinas on Original Sin and the Function of Political Authority”. *Journal of the History of Philosophy*. v. 30, n. 3, jul., 1922, pp. 353-376. Disponível em: <[http://www3.nd.edu/~pweithma/professional\\_website/My%20Papers/Augustine%20and%20Aquinas%20on%20Political%20Authority.pdf](http://www3.nd.edu/~pweithma/professional_website/My%20Papers/Augustine%20and%20Aquinas%20on%20Political%20Authority.pdf)>. Consultado em 27 de fevereiro de 2014; Ver também o capítulo 3 desta dissertação.

## CAPÍTULO 2. A IMPORTÂNCIA DO HEREGE PARA O BEM COMUM EM TOMÁS DE AQUINO.

O intuito deste capítulo é verificar qual é o lugar que a heresia ocupa na *Suma Teológica* de Tomás de Aquino e perceber qual é a relação desta noção com a ideia de bem comum para o teólogo. Em primeiro lugar, será observada a construção da categoria conceitual do herege e de como este pecado constitui apenas uma dentre muitas espécies de infidelidade, e também de que maneira essas articulações conceituais estão presentes tanto no âmbito da teologia, primeiramente, quanto também, em segundo lugar, no direito na Idade Média Central. Consecutivamente, será observado de que forma aquilo que Tomás de Aquino define como heresia e apostasia podem interferir no bem comum da Cristandade e quais são, em função destas ameaças, as alternativas da Igreja para lidar com estes perigos internos à coesão da *civitas*. Por fim, também será analisado o papel de Tomás de Aquino na sua relação com a Igreja do séc. XIII: a partir de uma comparação de um conjunto de escritos do teólogo com os Cânones do IV Concílio de Latrão (1215) e com a bula *Ad extirpanda* (1252), será questionado se Tomás pode, de forma apropriada, ser tido como representante unilateral do movimento de renovação que a Igreja da Idade Média Central está inserida.

### 2.1. A heresia para Tomás: relações entre a teologia e o direito.

Como visto no primeiro capítulo desta dissertação, o conceito de “bem comum” para Tomás de Aquino está diretamente ligado a uma ideia de um *cosmos* ordenado, “perfeito”, onde o bem comum deve ser um fim em si mesmo de forma que o homem possa fazer um movimento de “retorno” ao seu Deus criador através da boa convivência com os seus iguais. Essa *perfecta communitas*<sup>1</sup>, no entanto, pode encontrar empecilhos para a sua realização. É nesse sentido que a categoria de “heresia” pode ser entendida no pensamento do Aquinate como uma espécie de entrave à realização do fim último não só do indivíduo herético, mas da sociedade como um todo, a qual o herege acaba prejudicando.

A definição da heresia, na Idade Média, é fruto de um constante trabalho de construção por parte da Igreja. Conforme Talal Asad, “a heresia é uma categoria que traz

---

<sup>1</sup> *ST.*, I-II, Q. 90, a. 2, *sol.* “A sociedade perfeita é, com efeito, a cidade” (“*Perfecta enim communitas civitas est*”).



disciplinas morais, intelectuais e políticas juntas de uma forma distinta”<sup>2</sup>. Trata-se, então, de uma construção teológica também feita através das ferramentas da escolástica, instrumentos dos quais Tomás de Aquino não esteve alheio ao apontar suas definições sobre o que é um herege e sobre como ele deve ser tratado no seio da comunidade cristã. Levando em conta o que já foi dito a respeito da ligação de Tomás com a instituição da Igreja a qual representa, não é de se estranhar que o teólogo incorpore, ao definir e categorizar a heresia e as “várias espécies de infidelidade”<sup>3</sup>, o que Asad chamou de um processo de “defesa de uma Verdade universal”<sup>4</sup>.

Situando o debate na historiografia, Talal Asad faz uma crítica ao trabalho de J. Nelson<sup>5</sup> de modo em que, para este segundo autor, a heresia medieval surge em função de um “afastamento” da autoridade da Igreja, o que repercute então em uma “crise” da autoridade religiosa, deixando a sociedade “instável” e propensa à desintegração. Ao reclamar a necessidade de estudar-se o assunto através de um trabalho conjunto das disciplinas da história e da antropologia, Asad questiona os conceitos utilizados pelo primeiro autor e prefere falar, ao invés de um “afastamento da autoridade” oficial, na verdade na “criação de novas formas sociais e de uma *extensão* da autoridade eclesiástica” (grifo do autor), uma vez que “obviamente, os hereges não viam a si mesmos como ‘heréticos’, mas como cristãos autênticos que reclamavam (...) o verdadeiro ensinamento dos evangelhos”<sup>6</sup>. Para Grundman<sup>7</sup>, os conceitos de “heresia” e “heréticos” são essencialmente negativos, uma vez que, de modo geral, esses grupos possuem a convicção de que eles compreendem e praticam o cristianismo melhor do que a Igreja que os condena. Asad define essa relação como um “poder assimétrico” na relação entre a Igreja e as almas que a instituição acreditava que deveriam estar ao seu cuidado. O que constitui heresia é, então, “o perigoso afastamento da Verdade objetiva, conforme a autoridade eclesiástica”<sup>8</sup>. Nas palavras de Claudio Pedrosa Nunes, a respeito da heresia como uma matéria do direito, “a heresia era a acusação conferida aos que

---

<sup>2</sup> ASAD, Talal. “Medieval heresy: an anthropological view”. *Social History*. v. 11, n. 36, 1986. p. 345. No original: “*Heresy is a category that brings moral, intellectual and political disciplines together in a distinctive way*”.

<sup>3</sup> *ST*, II-II, Q. 10, a. 5. “*Plures infidelitatis species*”.

<sup>4</sup> ASAD, Talal... *op. cit.* p. 353. No original: “[*To*] defend Universal Truth”.

<sup>5</sup> NELSON, J. Society, theodicy and the origins of the heresy: towards a reassessment of the medieval evidence. In: BAKER, D. (ed.). *Schism, Heresy and Religious Protest*. Cambridge, Cambridge University Press: 1972.

<sup>6</sup> ASAD, Talal... *op. cit.* p. 353-354. No original: “*Creation of new social forms and the extension of ecclesiastical authority*” e “*Obviously, heretics did not see themselves as ‘heretical’, but as authentic Christians who were reclaiming (...) the true teaching of the gospels*”.

<sup>7</sup> GRUNDMAN, H. Hérésies savantes et hérésies populaires au moyen âge. In: LE GOFF, J. (ed.). *Hérésies et sociétés*. Paris, Mouton: 1968, p. 213.

<sup>8</sup> ASAD, Talal... *op. cit.* p. 355. No original: “*Asymmetrical power*” e “*Constitute for ecclesiastical authority a dangerous departure from objective Truth*”.

se opunham à ordem e unidade cristãs”<sup>9</sup>. É justamente sob esse viés que Tomás de Aquino irá defender a Igreja do que poderíamos chamar aqui de uma desintegração do monopólio da Verdade, o que configura uma clara ameaça à coesão da *civitas* e, logo, do bem comum.

Conforme a definição de Tomás, “o herege é o que emite ou segue opiniões falsas ou novas. Opõe-se, assim, à verdade na qual se apoia a fé”<sup>10</sup>. É assim que o teólogo situa a heresia em relação à infidelidade, e logo, ao desvirtuamento do “retorno” ao Deus criador, de modo que o herege dispensa a Igreja como um caminho seguro para percorrer tal trajeto. “A infidelidade é contra a natureza”<sup>11</sup>, define Tomás ao alertar sobre o perigo do distanciamento do fim último. Para o teólogo, esse mau caminho bifurca-se da seguinte forma:

Aquele que possui a verdadeira fé cristã adere ao Cristo por sua vontade, naquilo que verdadeiramente pertence à doutrina do Cristo. Portanto, da retidão da fé cristã podemos desviar-nos de dois modos. De um modo, por não querer aderir ao próprio Cristo; *tem-se má vontade acerca do fim*. E isto pertence à espécie de infidelidade dos pagãos e dos judeus. De outro modo, quando embora se tenha a intenção de assentir à doutrina de Cristo, *erramos elegendo não o que Cristo verdadeiramente ensinou, mas o que é sugerido pela própria mente*<sup>12</sup> (grifo nosso).

O trecho supracitado é particularmente importante por dois aspectos: em primeiro lugar por definir aquele tipo de infidelidade que não está circunscrita na Cristandade, entre o *populi Christiani*, ou seja, a infidelidade dos que nunca receberam o batismo. Esses infiéis possuem “má vontade acerca do fim” pois, dispensando a autoridade da Igreja, são impedidos de cumprirem o fim último das suas naturezas como seres racionais: o retorno ao Deus criador através da comunhão da *civitas* cristã. Por outro lado, uma segunda forma de infidelidade é constituída pelo erro daqueles que, estando inseridos nessa sociedade, erram por não seguir “o que Cristo verdadeiramente ensinou”, mas sim “o que é sugerido pela própria mente”, confundindo as duas coisas. Tal concepção reforça a ideia de Asad a respeito da Igreja que

---

<sup>9</sup> NUNES, Claudio Pedrosa. “Nótulas para uma filosofia jurídico-processual em Tomás de Aquino”. *Agora Filosófica*, ano 11, n. 2, jul./dez., 2011, p. 15. Disponível em: <<http://www.unicap.br/ojs-2.3.4/index.php/agora/article/viewFile/149/136>>. Consultado em 14 de março de 2015.

<sup>10</sup> ST, II-II, Q. 11, a. 1, arg. s. c. “*Sed haereticus est qui falsas vel novas opiniones vel gignit vel sequitur. Ergo opponitur veritati, cui fides innititur*”.

<sup>11</sup> ST, II-II, Q. 10, a. 1, rep. 1. “*Unde infidelitas secundum hoc est contra naturam*”.

<sup>12</sup> ST, II-II, Q. 11, a. 1, sol. “*Sic igitur qui recte fidem Christianam habet sua voluntate assentit Christo in his quae vere ad eius doctrinam pertinent. A rectitudine igitur fidei Christianae dupliciter aliquis potest deviare. Uno modo, quia ipsi Christo non vult assentire, et hic habet quasi malam voluntatem circa ipsum finem. Et hoc pertinet ad speciem infidelitatis Paganorum et Iudaeorum. Alio modo, per hoc quod intendit quidem Christo assentire, sed deficit in eligendo ea quibus Christo assentiat, quia non eligit ea quae sunt vere a Christo tradita, sed ea quae sibi propria mens suggerit*”.

concebe a si mesma como detentora de uma “Verdade universal”, e que não permite “novas” interpretações dessa Verdade, de modo que – a exemplo de como Tomás de Aquino está fazendo – reconhece toda crença ou prática que se desvirtua da ortodoxia na forma de heresia, que longe de serem crenças ou práticas “verdadeiras”, são perigosas e passíveis de punição.

A associação da heresia à punição não é, portanto, gratuita, “pois crer é ato de vontade”<sup>13</sup>, como diz Tomás de Aquino, o que quer dizer que a filiação do fiel à heresia é sempre voluntária e intencional. Logo, é crime doloso e assim, passível de punição. Afinal, o primeiro preceito da lei é de que “o bem deve ser feito e buscado, e o mal evitado”<sup>14</sup>, o que associa não só o bem à razão prática, mas logo, o mal, à ausência da razão.

Conforme a interpretação de Asad, “um herege, propriamente falando, é alguém que *intencionalmente* escolheu resistir à vontade virtuosa dos guardiões da Verdade [ou seja, escolheu a infidelidade], *recusando-se a tomar parte*, com a devida humildade, no sacramento da confissão”<sup>15</sup> (grifo nosso). Isso pode ser ilustrado quando Tomás defende que “a infidelidade, enquanto pecado, nasce da soberba, que induz o homem a não submeter seu intelecto às regras da fé e à sábia compreensão dos Padres”<sup>16</sup>. Em outras palavras, o herege é aquele que, fazendo uso da sua razão, indisciplinadamente, nega a autoridade da Igreja como uma “ponte” (*pons*) necessária para interligação do mundo terreno com o mundo divino de forma apropriada.

É importante notar que, no entanto, se por um lado a heresia é uma categoria de infidelidade passível de ser condenada pela Igreja, existem pelo menos três diferentes tipos de infidelidade (ainda que o teólogo tenha dito que “as espécies de infidelidade são diversas”<sup>17</sup> e também cita Agostinho ao dizer que “os erros podem multiplicar-se ao infinito”<sup>18</sup>), mas nem todas essas categorias de infidelidades podem ser alcançadas pela jurisdição da Igreja.

São basicamente três os tipos de infieis: 1) aqueles que não conhecem a fé cristã “e essa é a infidelidade dos pagãos e dos gentios”<sup>19</sup>; 2) aqueles que conhecem a fé, mas se recusam a recebê-la através da conversão e do batismo, “e tal é a infidelidade dos judeus”<sup>20</sup>; e

---

<sup>13</sup> ST, II-II, Q. 10, a. 8, sol. “*Quia credere voluntatis est*”.

<sup>14</sup> ST, I-II, Q. 94, a. 2, sol. “*Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*”.

<sup>15</sup> ASAD, Talal... *op. cit.* p. 356. No original: “*A heretic, properly speaking, is someone who wilfully chooses to resist the virtuous will of the guardians of Truth, refusing to take part, with due humility, in the sacraments of confession*”.

<sup>16</sup> ST, II-II, Q. 10, a. 1, rep. 3. “*Infidelitas secundum quod est peccatum, oritur ex superbia, ex qua contingit quod homo intellectum suum non vult subiicere regulis fidei et sano intellectui patrum*”.

<sup>17</sup> ST, II-II, Q. 10, a. 5, sol. “*Diversae sunt infidelitatis species*”.

<sup>18</sup> idem. “*Errores in infinitum multiplicari, ut patet per Augustinum*”.

<sup>19</sup> idem. “*Et talis est infidelitas paganorum sive gentilium*”.

<sup>20</sup> idem. “*Et sic est infidelitas Iudaeorum*”.

3) aqueles que receberam a Verdade plenamente e, ainda assim, se recusam a aceitá-la, onde “tal é a infidelidade dos heréticos”<sup>21</sup>. Inclui-se nessa última gama a categoria dos apóstatas: “a apostasia implica certo afastamento de Deus”<sup>22</sup>, podendo ser tanto o afastamento de uma ordem religiosa recebida quanto mesmo o puro afastamento da fé (este pode ser um ato silencioso, que não reflete necessariamente em atitudes, relativo somente à “crença de coração”<sup>23</sup>). A infidelidade, portanto, dos hereges e apóstatas é a pior de todas. Quanto a estes, “devem ser forçados, mesmo fisicamente, a cumprir o que prometeram e a conservar aquilo que uma vez receberam”<sup>24</sup>.

O fato de a heresia e a apostasia figurarem no topo da hierarquia do pecado está diretamente vinculado à importância que a Igreja na Idade Média à administração dos Sacramentos, em especial da Eucaristia. Tomás muito provavelmente está referindo-se aqui ao ministério dos Sacramentos recebidos, pois argumenta: “é através do Sacramento da Eucaristia, *que dentre todos é o mais importante*” (grifo nosso) cujo “bem comum espiritual de toda a Igreja está contido”<sup>25</sup>. A Eucaristia trata da união do corpo dos fiéis com o corpo de Cristo, formando então o corpo místico da Igreja, e se este processo está relacionado ao “bem comum de toda Igreja”. É através deste poderoso Sacramento que a união do “corpo” da Igreja é materializada e reforçada. Não é fortuito, portanto, que o abandono ou a negação desta comunhão deva configurar, então, pecado grave.

O fato de Tomás de Aquino situar no topo da hierarquia das *infidelitas* aqueles que já foram uma vez batizados é particularmente importante também no que toca ao conceito, portanto, de “bem comum” para o teólogo: aqueles que já receberam o ministério dos Sacramentos são considerados membros efetivos da Cristandade. Se por um lado, aqueles que não fazem parte dessa comunidade perfeita (pagãos, gentios e judeus) não podem prejudicar o bem comum dessa sociedade pelo simples fato de que não estão nela diretamente inseridos, por outro lado, hereges e apóstatas pecam ainda mais gravemente que os primeiros justamente porque, ao abandonar os preceitos corretos da Igreja, põem em perigo o bem estar da *civitas* na qual *já estavam inseridos* e a abandonam de boa vontade. Tomás recorre às Escrituras para argumentar: “Teria sido melhor para eles não ter conhecido o caminho da justiça, do que,

---

<sup>21</sup> idem. “*Et talis est infidelitas haereticorum*”.

<sup>22</sup> ST, II-II, Q. 12, a. 1, sol. “*Apostasia importat retrocessionem quandam a Deo*”.

<sup>23</sup> ST, II-II, Q. 12, a. 1, rep. 2. “*Solus credulitas cordis*”.

<sup>24</sup> ST, II-II, Q. 10, a. 8, sol. “*Et tales sunt etiam corporaliter compellendi ut impleant quod promiserunt et teneant quod semel susceperunt*”.

<sup>25</sup> ST, III, Q. 65, a. 3, arg. s. c. e rep. 1. “*Divinissimam Eucharistiam. Ergo hoc sacramentum potissimum et perfectivum est omnium aliorum (...). Sed bonum commune spirituale totius Ecclesiae continetur substantialiter in ipso Eucharistiae sacramento*”.

depois de conhecê-lo voltar para trás”<sup>26</sup>. Trata-se de um pecado grave porque o herege rompe não apenas com a união mística da comunidade para com Deus, mas também com o próprio *regimen* político da *civitas*. Conforme Paolo Grossi, o *regimen* “é a operação interna (...) pela qual a multidão disjunta chega à coalescência, e assim unida, provê a si mesma”<sup>27</sup>. Em outras palavras, o herege além de atentar contra a coesão espiritual da comunidade, também atenta contra a coesão da cidade terrena.

No argumento de Tomás, o indivíduo só pode alcançar sua plenitude se estiver bem inserido na sua dimensão social, no *regimen*. O argumento de Tomás é basicamente o mesmo ao falar do suicídio: “a parte, pelo que ela é, pertence ao todo. Ora, cada homem é parte da comunidade; *o que ele é pertence à comunidade*. Por isso, matando-se, comete injustiça contra a comunidade, como mostra o Filósofo”<sup>28</sup>. O mesmo argumento pode ilustrar o caso daquele que, em vida, também abandona conscientemente a comunhão dos seus semelhantes. Tomás de Aquino não vê com bons olhos o abandono da *civitas* por aquele que uma vez nela esteve inserido, pois a perda de um cristão não constitui prejuízo apenas para o indivíduo (que, longe da autoridade da Igreja, deixa de cumprir o seu fim último que é o retorno ao Deus Criador), de modo que tal ausência é danosa para toda a *societas*.

Quando Elmer Gelinás estuda as concepções de justiça e lei para o Aquinate, garante que, para o teólogo, apenas o homem, dentre toda a Criação, é capaz de receber lei, e “não em qualquer parte do homem, mas na sua razão prática apenas”, o que permite ao homem, utilizando-se da razão, tomar consciência do seu fim<sup>29</sup>. Isso vincula, diretamente, o aspecto racional da natureza humana à reta ordenação ao seu fim último, que é Deus. Já foi possível observar, portanto, que Tomás de Aquino não afasta-se de Aristóteles quando este define que o homem é animal social e racional. É ainda sob essas convicções que, para Tomás, ao pecar, o homem perde a sua humanidade uma vez que perde sua razão e portanto afasta-se das leis: “Pecando, o homem se afasta da ordem racional. Decai, assim, da dignidade humana (...). Ele

---

<sup>26</sup> ST, II-II, Q. 10, a. 6, *arg. s. c.* “*Est quod dicitur II Pet. II, melius erat illis non cognoscere viam iustitiae quam post cognitam retrorsum converti*”.

<sup>27</sup> GROSSI, Paolo. *A Ordem Jurídica Medieval*. Trad. Denise Agostinetti. São Paulo: Martins Fontes, 2014, p. 180.

<sup>28</sup> ST, II-II, Q. 64, a. 5, *sol.* “*Quia quaelibet pars id quod est, est totius. Quilibet autem homo est pars communitatis, et ita id quod est, est communitatis. Unde in hoc quod seipsum interficit, iniuriam communitati facit, ut patet per philosophum, in V Ethic*”.

<sup>29</sup> GELINAS, Elmer. “Ius and Lex in Thomas Aquinas”. *American Journal of Jurisprudence*. v. 15, n. 1, 1970. pp. 169-170. Disponível em: <<http://scholarship.law.nd.edu/ajj/vol15/iss1/8/>>. Consultado em 12 de março de 2015. No original: “*Not in just any part of man, but in his practical reason alone*”.

cai, de certo modo, na escravidão dos animais (...). Pois o homem mau é pior que um animal [irracional], e ainda mais nocivo, como diz o Filósofo”<sup>30</sup>.

Ao definir “escalas”, portanto, de infidelidade e ao se criar mecanismos para proteger a *civitas* de seus perigos internos, Tomás de Aquino ao também dizer, por exemplo, que “os homens, na casa de Deus, isto é, na Igreja, entram pela fé. Logo, alguns [podem ser] compelidos à fé”<sup>31</sup> está reafirmando a autoridade da Igreja como única detentora e norteadora de uma Verdade universal. Como ilustra Asad,

Toda vez que um suspeito cristão é julgado por um processo inquisitorial, e é culpado, ou inocentado (...), a autoridade da Igreja é afirmada. Toda vez que crenças e práticas heréticas são definidas ou identificadas como erro, a única Verdade é mantida. Toda vez que a Igreja estabelece uma nova regra, elabora uma doutrina já existente ou aloca uma nova responsabilidade, as formas ou consequências da transgressão são multiplicadas. Toda vez que lida apropriadamente com uma transgressão, um perigo é satisfatoriamente superado e a autoridade da Igreja confirmada.<sup>32</sup>

Em outras palavras, as reflexões do Aquinate, seja a respeito da natureza da heresia ou do lugar do herege na Cristandade, servem para ilustrar como a Igreja do séc. XIII definiu e apontou claramente quais foram os limites da Cristandade que a própria instituição, na posição de herdeira das chaves de São Pedro, deveria administrar. Isso quer dizer que trata-se de um duplo processo: ao mesmo tempo em que a Igreja descreve o inimigo, bem como as formas de combatê-lo, ela também está afirmando sua presença como portadora da Verdade e resistindo ao que Asad, fazendo uso de uma antropologia histórica, chamou de novos espaços de “extensão” da autoridade eclesiástica.<sup>33</sup>

Tal relação fica ainda mais clara ao observarmos quais são as posições do Aquinate a respeito da convivência dos fiéis com os infiéis. E para tanto, compreender a noção de “jurisdição” é de suma importância. Conforme Paolo Grossi, a *Iurisdictio* quer dizer, em um sentido estrito, a função de julgar própria do juiz. No entanto, também quer dizer algo mais

---

<sup>30</sup> ST, II-II, Q. 64, a. 2, rep. 3. “*Homo peccando ab ordine rationis recedit, et ideo decedit a dignitate humana (...). Et incidit quodammodo in servitutem bestiarum (...). Peior enim est malus homo bestia, et plus nocet, ut philosophus dicit, in I Polit. et in VII Ethic*”.

<sup>31</sup> ST, II-II, Q. 10, a. 8, arg. s. c. “*Sed homines in domum Dei, idest in Ecclesiam, intrans per fidem. Ergo aliqui sunt compellendi ad fidem*”.

<sup>32</sup> ASAD, Talal... *op. cit.* p. 357. No original: “*Every time a Christian suspect is tried by inquisitorial process, and sentenced, or cleared (...), the authority of the Church is affirmed. Every time heretical beliefs and practices are defined or identified as error, the single Truth is maintained. Every time the Church establishes a new rule, elaborates an existing doctrine or allocates a fresh responsibility, the forms and consequences of transgression are multiplied. Every time a transgression is properly dealt with, a danger is successfully overcome and the authority of the Church confirmed*”.

<sup>33</sup> Ver nota 204.

complexo: é o poder de uma pessoa, tanto “física” ou “jurídica” que ocupa uma posição de autonomia e de superioridade diante de outras pessoas, também investidas de poder. Trata-se de uma síntese de poderes condensada em um único sujeito. É interessante notar que “a divisão dos poderes é um princípio (...) desconhecido dos medievais, que [tinham uma] visão integral das dimensões civil e religiosa”.<sup>34</sup> A definição de Grossi é importante pois esclarece o motivo pelo qual, como será visto, nem sempre o braço da Igreja pode alcançar os infiéis.

O questionamento de Tomás é claro: “Pode-se ter comunhão com os infiéis?”<sup>35</sup>. Ao longo da sua argumentação, é possível encontrar: “deve-se dizer que a Igreja não profere sentença contra os infiéis infligindo-lhes uma pena espiritual. Ela tem competência, no entanto, sobre alguns dentre eles para infligir pena temporal”<sup>36</sup>. É dessa forma que a resposta do teólogo para tal questionamento supracitado não pode ser resumida em uma afirmação positiva ou negativa, pois, se por um lado Tomás cita o Deuteronômio: “Não farás aliança com essas nações, nem delas terá piedade. Não contrairás matrimônio com elas”<sup>37</sup> e também Paulo: “Não são *os de dentro* que deveis julgar?”<sup>38</sup> (grifo nosso), na mesma Questão igualmente pondera que quando se “trata de fiéis que são firmes na fé, de tal maneira que a convivência com os infiéis mais faça esperar a conversão dos infiéis do que a perda de fé dos fiéis, não são proibidos de estar em comunhão com os infiéis”<sup>39</sup>. No entanto, “se forem simples e fracos na fé, *a respeito dos quais provavelmente se poderia temer a perversão*, devem ser proibidos da comunhão com os infiéis”<sup>40</sup> (grifo nosso). A resposta de Tomás de Aquino, apesar de ambivalente, é indiciária de que mais uma vez o bem comum da *civitas* é um critério para definir a relação da Cristandade para com os seus inimigos. Em outras palavras, conforme Tomás, o contato com os infiéis poderia acontecer se isso fosse favorável à essa sociedade (através da conversão dos infiéis). Ao contrário, se o *populi Christiaini* viesse a ser afetada com a perda de fiéis e a disseminação da heresia, então nesse caso, todo o contato com os infiéis deve ser desaconselhado.

---

<sup>34</sup> GROSSI, Paolo... *op. cit.* p. 162

<sup>35</sup> ST, II-II, Q. 10. “*Utrum cum infidelibus possit communicari*”.

<sup>36</sup> ST, II-II, Q. 10, a. 9, *rep.* 2. “*Ecclesia in infideles non habet iudicium quoad poenam spiritualem eis infligendam. Habet tamen iudicium super aliquos infideles quoad temporalem poenam infligendam*”.

<sup>37</sup> ST, II-II, Q. 10, a. 9, *arg. s. c.* “*Est quod dicitur Deut. VII, non inibis cum eis foedus, nec misereberis eorum, neque sociabis cum eis connubia*”.

<sup>38</sup> ST, II-II, Q. 10, a. 9, *sol.* “*Nonne de his qui intus sunt vos iudicatis?*”.

<sup>39</sup> *idem.* “*Si enim aliqui fuerint firmi in fide, ita quod ex communione eorum cum infidelibus conversio infidelium magis sperari possit quam fidelium a fide aversio; non sunt prohibendi infidelibus communicare qui fidem non susceperunt*”.

<sup>40</sup> *idem.* “*Si autem sint simplices et infirmi in fide, de quorum subversione probabiliter timeri possit, prohibendi sunt ab infidelium communione*”.

Para Paolo Grossi, a Igreja é orientadora e modificadora dos costumes no período medieval e é justamente com base nessa autoridade que o *ius ecclesiae* nasce como uma manifestação jurídica autônoma. Uma vez que a Igreja consiste em uma *societas perfecta*, ou seja, é autônoma em si mesma, possui um direito que pode ser definido como *proprium et nativum* porque não extrai sua juridicidade do poder civil, “mas diretamente do Cristo como legislador divino”<sup>41</sup>. O direito canônico além de não se basear no direito estatal, dele se distancia, uma vez que a dimensão jurídica da sociedade está subordinada à dimensão religiosa.

Essa relativa autonomia do direito canônico em relação ao direito civil fica clara ao levarmos em conta o que Tomás escreve a respeito da relação de autoridade (*praelationem*) ou domínio (*dominium*) entre fiéis e infiéis. Quando pergunta se os cristãos podem ser governados pelos infiéis, sua resposta é negativa: “Os infiéis não podem julgar os fiéis (...). De modo algum a Igreja permite que infiéis adquiram domínio sobre os fiéis ou, a qualquer título passem a governá-los em algum ofício”<sup>42</sup>. Porém, se os infiéis não podem governar os fiéis, o contrário pode ocorrer. Na mesma Questão, Tomás dá um interessante testemunho a respeito dessa sobreposição dos poderes que Grossi definiu a respeito da *Iurisdictio* na Idade Média: “Deve-se considerar que o domínio e a autoridade são introduzidos pelo direito humano; ao passo que a distinção de fiéis e infiéis é de direito divino. O direito divino, fundado na graça, não destrói o direito humano que vem da razão natural”<sup>43</sup>. Isso quer dizer, portanto, que os dois tipos de direito (o humano e o divino) não se opõem necessariamente, pois um “não destrói” o outro, mas podem coexistir em harmonia.

O constante trabalho de Tomás de Aquino ao estabelecer e definir os limites do *ius ecclesiae*, bem como os contornos dos objetos desse direito, está inserido em um processo que Paolo Grossi chama de “problema da Salvação”: o *processio* de salvação cristã não se resolve no nível individual, mas sim numa dimensão tipicamente social. Nas palavras do autor, “a comunidade protege, garante, serve de intermediário; é o único meio seguro para um colóquio eficaz com a divindade”<sup>44</sup>. Esse é o motivo pelo qual o zelo pelo bem comum e pela ordem da *civitas* cristã são critérios que motivam não apenas a definição da “pior” infidelidade na cidade terrena (é a dos heréticos, a daqueles que uma vez já fizeram parte da Cristandade e,

---

<sup>41</sup> GROSSI, Paolo... *op. cit.* pp. 135-138.

<sup>42</sup> ST, II-II, Q. 10, a. 10, *arg. s. c. e sol.* “*Sed infideles non possunt iudicare de fidelibus (...). Et ideo nullo modo permittit Ecclesia quod infideles acquirant dominium super fideles, vel qualitercumque eis praeficiantur in aliquo officio.*”

<sup>43</sup> ST, II-II, Q. 10, a. 10, *sol.* “*Ubi considerandum est quod dominium et praelatio introducta sunt ex iure humano, distinctio autem fidelium et infidelium est ex iure divino. Ius autem divinum, quod est ex gratia, non tollit ius humanum, quod est ex naturali ratione.*”

<sup>44</sup> GROSSI, Paolo... *op. cit.* p. 140.



voluntariamente, a abandonam), mas também os limites e formas de atuação da Igreja para com as diferentes categorias de infiéis, seja para posicionar-se em relação aos que estão “dentro” (os heréticos), e logo, sob sua jurisdição, ou em relação àqueles que estão “fora” (e aqui novamente o bem da comunidade será um critério para o contato – ou distanciamento – daqueles que estão bem ordenados em relação à Deus para com aqueles que, sendo infiéis, são como animais selvagens e dissociados da razão).

Por fim, como será visto ao longo deste trabalho, um dos mecanismos de luta dessa Igreja, que resiste ao afrouxamento do seu monopólio da Verdade, é o recurso à pena de morte para tratar o herege reincidente. Em Tomás de Aquino, essa atitude também está vinculada à noção de defesa do bem comum da comunidade perfeita, pois a morte do herege restaura um equilíbrio na justiça do cosmos, perturbado pela prática do pecado individual, cujos reflexos se estendem à toda vida coletiva. “A pena é devida (...) porque ela restaura a igualdade da justiça”<sup>45</sup>, garante o teólogo.

## 2.2. A heresia e a apostasia como prejuízo à *civitas*.

Quando Jean-Marie Aubert comenta o tratado *De Lege*, que figura na *Secunda secundae* da *Suma Teológica*, observa que a razão e a caridade são meios para viver em sociedade pois, tendo os homens vindo de Deus, é assim que eles podem retornar ao Criador. É nesse sentido que, para Aubert, a “relação de dependência da criatura com o Criador constitui a ideia da Criação para Tomás”<sup>46</sup>. Dessa forma, nesta etapa do trabalho, tanto o conceito de razão quanto o de caridade serão particularmente importantes para tratar do entendimento da heresia e a sua relação com a ideia de “bem comum” tomista. Por “razão” entende-se o uso ordenado de um poder que, dado por Deus, é próprio e particular aos seres humanos. É a atividade racional que tanto faz os homens ordenarem-se a Deus e à sociedade quanto definirem regras (leis) para corrigir aqueles que, abrindo mão da bênção da razão, na qualidade de animais irracionais (*bestiarum*<sup>47</sup>), desvirtuam-se do caminho correto orientado pela Igreja.

No que toca à virtude da caridade, esta figura na ideia de aplicabilidade destas leis que visam “endireitar” o infiel, à medida em que isto é possível na jurisdição da Igreja. Pois configura tanto um ato de caridade a correção do infiel em função do bem comum (o herético

---

<sup>45</sup> ST, II-II, Q. 108, a. 4, sol. “*Poenam reparatur aequalitas iustitiae*”.

<sup>46</sup> AUBERT, Jean-Marie. Introdução e notas (A Pedagogia Divina pela Lei). In: TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Vários trad. São Paulo: Loyola, 2005, v. IV, p. 519.

<sup>47</sup> Ver nota 228.

corrigido volta a ser saudável e, corretamente ordenado à razão, contribuir para o bem estar da *civitas*) quanto também consiste em ato de caridade a nível particular do pecador (toda a forma de punição, incluindo a pena de morte, consiste em ato de caridade pois são atos que insistem na possibilidade de arrependimento em função das penas recebidas). Tomás, na *Suma Teológica*, afirma que a Igreja “não lhes nega o caminho da salvação, mas não os preserva do perigo da morte”<sup>48</sup>, o que permite inserir a própria pena capital no leque das muitas formas de se administrar a caridade da Igreja. Na *Suma Contra os Gentios*, afirma que “eles também têm o ponto crítico da morte como oportunidade para serem convertidos a Deus pelo arrependimento”<sup>49</sup>, ou seja, a Igreja nunca abandona aquele que uma vez já recebeu o batismo: ela permanece ao lado do herege, pensando no seu bem, até mesmo no momento da sua morte.

Ainda sob o aspecto da caridade, a Questão específica a respeito se os convertidos da heresia devem ser recebidos pela Igreja, é particularmente importante nesse sentido, e nas palavras de Tomás, tal lógica fica evidente: “A Igreja, segundo a instituição do Senhor, estende sua caridade (*caritatem*) a todos, não somente a seus amigos, mas também a seus inimigos e perseguidores”<sup>50</sup>, ou seja, também os infiéis são dignos de tal benesse e fim de que sejam reinseridos na sociedade cristã (ou seja, os hereges e apóstatas). Continua: “esse bem pode ser de duas espécies: o bem espiritual, isto é, a salvação da alma, objeto principal da caridade que deve ser desejado por qualquer um para os outros”<sup>51</sup>, o que quer dizer que a caridade constitui um bem eterno na medida em que pode corrigir o pecador aos olhos de Deus; “Mas há um outro bem que a caridade visa secundariamente, que é o bem temporal, a posse das coisas deste mundo, a boa fama, a dignidade eclesiástica ou secular”<sup>52</sup>, em outras palavras, portanto, a correção do pecador aos olhos dos homens da *civitas*. Porém, configura ato de caridade não apenas a restituição dos bens temporais do pecador, mas também a privação destes mesmos bens, se for o caso. Escreve o Aquinate: “a caridade não exige que que nós lhe desejemos estes tipos de bens, mas, antes, exige que desejemos [que o herege] seja deles privado, seja porque a salvação eterna deva ser preferida ao bem temporal, *seja*

---

<sup>48</sup> ST, II-II, Q. 11, a. 4, *rep. 1.* “*Et ideo eis viam salutis non denegat, sed a periculo mortis eos non tuetur*”.

<sup>49</sup> SCG, III, C. 146, 10. “*Habent etiam in ipso mortis articulo facultatem ut per poenitentiam convertantur ad Deum*”.

<sup>50</sup> ST, II-II, Q. 11, a. 4, *sol.* “*Ecclesia, secundum domini institutionem, caritatem suam extendit ad omnes, non solum amicos, verum etiam inimicos et persequentis*”.

<sup>51</sup> *idem.* “*Est autem duplex bonum. Unum quidem spirituale, scilicet salus animae, quod principaliter respicit caritas, hoc enim quilibet ex caritate debet alii velle*”.

<sup>52</sup> *idem.* “*Aliud autem est bonum quod secundario respicit caritas, scilicet bonum temporale, sicuti est vita corporalis, possessio mundana, bona fama, et dignitas ecclesiastica sive saecularis*”.

*porque o bem de muitos é preferível ao bem de um só*<sup>53</sup> (grifo nosso). Aqui mais uma vez o bem da *civitas* constitui um critério para o limite do exercício da caridade e é por isso que essa caridade não pode ser ilimitada e eterna:

Se, porém, os hereges, sempre que voltassem, fossem recebidos de modo a lhes ser conservada a vida e outros bens temporais, isso poderia ser em prejuízo da salvação de outros; porque se recaíssem, contaminariam outros e também porque se nenhuma pena sofressem, outros cairiam mais seguramente nas heresias.<sup>54</sup>

É nesse sentido que a punição deve ser entendida tanto no sentido de consequência natural de um ato pecaminoso, quanto no sentido de prevenção de possíveis futuras heresias. É assim que um dos traços mais marcantes do discurso de Tomás de Aquino a respeito do lugar do herege e da heresia na sociedade cristã é o seu recurso ao que pode ser chamado de uma “analogia médica”. Brian Calvert identifica esse discurso em função de concepções metafísicas que vem diretamente de Aristóteles: um homem (mesmo o pecador) está para a sociedade assim como a parte está para o todo. Se, portanto, uma parte ameaça o bem estar do todo, é necessário então executar o individual em ordem de salvaguardar o bem comum da sociedade<sup>55</sup>. Por exemplo, na Questão em que pergunta se é lícito matar os pecadores, responde: “Se é útil à saúde de todo o corpo que se ampute um membro gangrenado e capaz de contaminar os outros membros, uma tal amputação é louvável e salutar”<sup>56</sup>, onde fazendo a analogia médica, completa o discurso deixando clara sua metáfora: “Se, portanto, algum homem se torna perigoso para toda a sociedade e ameaça corrompê-la por seu pecado, é louvável e salutar matá-lo para a preservação do bem comum”<sup>57</sup>. A heresia, nesse sentido, é como uma doença contagiosa que precisa ser tanto prevenida quando curada, se for o caso.

Com base na recorrência dos escritos de Tomás a respeito da legitimidade da pena de morte, Calvert garante o assunto é dotado de certa importância e é digno de preocupação para

---

<sup>53</sup> idem. “*Non oportet quod ex caritate huiusmodi bonum ei velimus, sed potius quod velimus eum illo carere, tum quia salus aeterna praeferenda est bono temporali; tum quia bonum multorum praefertur bono unius*”.

<sup>54</sup> idem. “*Si autem haeretici revertentes semper reciperentur ut conservarentur in vita et aliis temporalibus bonis, posset in praeiudicium salutis aliorum hoc esse, tum quia, si relaberentur alios inficerent; tum etiam quia, si sine poena evaderent, alii securius in haeresim relaberentur*”.

<sup>55</sup> CALVERT, Brian. “Aquinas on Punishment and the Death Penalty”. *The American Journal of Jurisprudence*, v. 37, n. 1, 1992, pp. 264-265. Disponível em: <<http://scholarship.law.nd.edu/ajj/vol37/iss1/13/>>. Consultado em 16 de março de 2015.

<sup>56</sup> ST, II-II, Q. 64, a. 2, sol. “*Et propter hoc videmus quod si saluti totius corporis humani expediat praecisio alicuius membri, puta cum est putridum et corruptivum aliorum, laudabiliter et salubriter abscinditur*”.

<sup>57</sup> idem. “*Et ideo si aliquis homo sit periculosus communitati et corruptivus ipsius propter aliquod peccatum, laudabiliter et salubriter occiditur, ut bonum commune conservetur*”.

o teólogo.<sup>58</sup> Trata-se de uma lógica é frequente, portanto, que não é somente encontrada na *Summa Theologiae*, mas também na *Summa Contra Gentiles*, no momento em que define que é lícito ao juiz infligir penas. Nesse momento Tomás garante que o dirigente da sociedade deve agir como um médico em relação aos cuidados com o seu paciente: “Ora, o médico com razão utilmente corta o membro gangrenado quando está iminente a decomposição do corpo”<sup>59</sup> garante. Completa, esclarecendo: “Por isso, também o governante da sociedade justa, e inculpavelmente, mata os homens maléficis, para que eles não perturbem a ordem social”<sup>60</sup>.

Como doença, a administração da pena contra a heresia também pode ser compreendida sob um propósito “medicinal” (*medicinale*). Nas palavras do teólogo, “Na vida presente as penas são, de preferência, medicinais”<sup>61</sup>. Também afirma que “as punições sob a lei humana são aplicadas para remediar os vícios e então elas são como remédios”<sup>62</sup>. No entanto, muitas vezes a heresia é “incurável” (*insanabiles*). O teólogo define que “quando, no entanto, eles caem em grande maldade e tornam-se incuráveis, devemos deixar de mostrar-lhes simpatia”<sup>63</sup>. Nesse caso, portanto, devem morrer justamente em função do que já foi dito a respeito do princípio da caridade: ela não é ilimitada, pois isso colocaria em perigo o bem comum da *civitas*. Se, ao contrário, existe a possibilidade de redenção do pecador, e se isso for de proveito para o bem comum, então o direito canônico prescreve-lhes o remédio da pena devida.

A linha de tolerância para aqueles que são reincidentes no pecado, no entanto, é tênue. Escreve Tomás que “às vezes Deus tira imediatamente a vida aos pecadores para livrar os bons; outras vezes, concede-lhes o tempo de fazer penitência, visando o que sabe melhor convir aos seus eleitos”<sup>64</sup>. O critério mais uma vez para definir uma espécie de “grau” do pecado parece ser novamente o bem coletivo da Cristandade. O argumento do teólogo fica a claro a seguir, na mesma Questão: “a justiça humana procura fazer o mesmo, na medida do possível, matando os que são perniciosos para os outros, deixando, no entanto, tempo de

---

<sup>58</sup> CALVERT, Brian... *op. cit.* p. 259.

<sup>59</sup> SCG, III, C. 146, 4. “*Medicus autem abscindit membrum putridum bene et utiliter, si per ipsum immineat corruptio corporis*”.

<sup>60</sup> idem. “*Iuste igitur et absque peccato rector civitatis homines pestiferos occidit, ne pax civitatis turbetur*”.

<sup>61</sup> ST, II-II, Q. 108, a. 3, rep. 2. “*Sed poenae praesentis vitae sunt magis medicinales*”.

<sup>62</sup> SCG, III, C. 144, 9. “*Poenae enim humanis legibus inferuntur ad emendationem vitiorum: unde sicut medicinae quaedam sunt*”.

<sup>63</sup> ST, II-II, Q. 25, a. 6, rep. 2. “*Ed quando in maximam malitiam incidunt et insanabiles fiunt, tunc non est eis amicitiae familiaritas exhibenda*”.

<sup>64</sup> ST, II-II, Q. 64, a. 2, rep. 2. “*Quandoque statim peccatores occidit, ad liberationem bonorum; quandoque autem eis poenitendi tempus concedit; secundum quod ipse novit suis electis expedire*”.

penitência os que pecam sem prejudicar gravemente os outros”<sup>65</sup>. Em outras palavras, não apenas a intensidade do pecado é avaliada, em Tomás de Aquino, à medida em que este afeta o coletivo, mas o critério, inclusive, da administração da pena (a vida ou a morte) também é definida à medida que a *infidelitas* influencia o bem geral da sociedade cristã.

Outra espécie de tolerância por parte da Igreja para com o infiel pode ser vista em Tomás a respeito do herege que, voluntariamente, mostra-se disposto a corrigir-se e remendar-se. Isso pode ser visto à medida em que Tomás recorre à *auctoritas* de Agostinho quando este fala dos Maniqueus: “Os que, na Igreja de Cristo, têm o gosto do mórbido e do depravado são os heréticos que, malgrado o apelo a uma doutrina sã e reta, *recusam-se contumazmente a corrigir* seus pestilentos e mortíferos dogmas, mas se obstinam em defendê-los”<sup>66</sup> (grifo nosso). É interessante notar que a retórica dos pecados heréticos como doenças (que além de gangrenar o resto do “corpo” podem ou não ser “curadas”), aqui é complementada através do recurso aos conceitos de “pestilentos”, ou *pestifera* e de “mortíferos”, ou *mortifera*. Mais do que isso, segundo Agostinho, o herege não é apenas aquele que peca, mas aquele que não está disposto a corrigir-se, ou seja, é aquele que recusa a administração da caridade da Igreja.

É tanto em Paulo quanto no direito civil que Tomás de Aquino baseia-se para limitar o número de advertências ou de correções que a Igreja pode administrar, para não estender sua caridade indefinidamente. Com base nas Escrituras, garante que “após advertir um herege pela primeira e segunda vez, evita-o sabendo que é um pervertido”<sup>67</sup>. Além disso, com base em uma *Decretal*, define que “os que depois da abjuração de seu erro vierem a recair na heresia abjurada devem ser entregues ao juízo secular”<sup>68</sup>. Ou seja, em tese, existe uma “margem” de tolerância para com o infiel que, tendo feito parte uma vez da *civitas*, está disposto a voltar a inclinar-se retamente em direção ao Criador, após ter cometido pecado. Esse retorno ao caminho “correto” parece ser facilitado se a infidelidade do pecador, inicialmente, não colocou em risco o bem comum da *civitas*.

É a partir de tais definições, que configuram tanto reflexões teológicas quanto articulações jurídicas, próprias do direito canônico, que Tomás define um princípio metafísico

---

<sup>65</sup> idem. “*Et hoc etiam humana iustitia imitatur pro posse, illos enim qui sunt perniciosi in alios, occidit; eos vero qui peccant aliis graviter non nocentes, ad poenitentiam reservat*”.

<sup>66</sup> ST, II-II, Q. 11, a. 2, arg. s. c. “*quod Augustinus dicit, contra Manichaeos, qui in Ecclesia Christi morbidum aliquid pravumque quid sapiunt, si correcti ut sanum rectumque sapiant, resistant contumaciter, suaque pestifera et mortifera dogmata emendare nolunt, sed defendere persistunt, haeretici sunt*”.

<sup>67</sup> ST, II-II, Q. 11, a. 3, arg. s. c. “*Quod apostolus dicit, ad Tit. III, haeticum hominem, post primam et secundam correptionem, devota, sciens quia subversus est qui eiusmodi est*”.

<sup>68</sup> ST, II-II, Q. 11, a. 4, arg. s. c. “*Decretalis dicit, quod si aliqui, post abiurationem erroris, deprehensi fuerint in abiuratam haeresim recidissee, saeculari iudicio sunt relinquendi. Non ergo ab Ecclesia sunt recipiendi*”.

importante: existe um “equilíbrio” natural no universo que é afetado tanto pela a ação do pecado quando pela intenção da infidelidade homem, o que repercute em um desequilíbrio do cosmos. Tal desordem ó objeto do princípio da justiça que, com base na lei, e através da administração de punições, visa restaurar o equilíbrio perturbado. Conforme Elmer Gelinás, tal “quadro conceitual” gira em torno da noção de *debitum*. Para este autor, “um homem tem um direito apenas na medida em que haveria um desequilíbrio entre ele e os outros se o seu *debitum* não for ajustado. Trata-se então de ‘fazer direito’”<sup>69</sup>. Em outras palavras, o pecado do herege repercute em um *debitum* à medida em que isso causa um desequilíbrio, na sua relação, como indivíduo, para com os outros (trata-se de uma desordem na sua relação como “parte” em relação ao “todo”). À medida em que as punições são administradas em relação ao herege, o *debitum* é solvido e o equilíbrio restaurado. É sob esse aspecto que Calvert categoriza o pensamento jurídico de Tomás como pertencente a uma concepção “retributiva” do direito, o que quer dizer que todo crime deve receber uma punição proporcional e justa<sup>70</sup>.

Tal princípio pode ser observado no *De Regno*, quanto Tomás fala a respeito dos governantes injustos, dos tiranos que são “abandonados por Deus pelos seus pecados” e pergunta: “quando é que eles vão restaurar todas as coisas que eles receberam para além do que lhes era devido?”<sup>71</sup> e fala literalmente em *iustitiae debitum*. Na *Suma Contra os Gentios*, recorre à *auctoritas* do Filósofo: “como Aristóteles aponta, a justiça envolve uma relação para com o outro, que toma o que lhe é devido” (*cui debitum redit*)<sup>72</sup>. Tratam-se de exemplos, então, que ilustram a noção de *debitum* para o Aquinate, de modo que são articulados no sentido de solver uma “dívida”. Para Gelinás, a noção de *debitum* é reconhecida através da promulgação e do exercício da lei (*lex*). Trata-se aqui do “aspecto legislativo” da virtude da prudência<sup>73</sup>.

Até agora foi possível traçar alguns pressupostos no que tocam a respeito do conceito de heresia para Tomás de Aquino, e de que forma tal “quadro teórico” está relacionado à ideia de bem comum. Em primeiro lugar, como visto, a ideia de “infidelidade”, por parte do pecador, está diretamente relacionada ao princípio da caridade, este administrado pela Igreja. Nesse sentido, constitui caridade da portadora das chaves de São Pedro tanto a administração da punição (é um bem para o herege e também é um bem para a sociedade) quanto a administração do perdão (quando o herege é reinserido na *civitas*, desde que seu pecado não

---

<sup>69</sup> GELINAS, Elmer... *op. cit.* p. 154-170. No original: “*i.e., made right*” (p. 156).

<sup>70</sup> CALVERT, Brian... *op. cit.* p. 273. No original: “*Retributive*”.

<sup>71</sup> *DR*, I, C. 12, 88. “*Merito peccatorum a Deo deserti (...). Quando enim restituent omnia quae praeter iustitiae debitum abstulerunt?*”.

<sup>72</sup> *SCG*, II, C. 28, 2. “*Iustitia enim, secundum philosophum, in V Ethic., ad alterum est, cui debitum reddit*”.

<sup>73</sup> GELINAS, Elmer... *op. cit.* p. 157. No original: “*Legislative aspect*”.

tenha sido grande o suficiente para prejudicar tal sociedade). Esse processo de administração de definições de categorias de infidelidade bem como de estabelecer ferramentas de correção e/ou de punição, é indicativo de uma necessidade da Igreja de resistir a uma fragmentação do seu poder em função da disseminação das heresias no séc. XIII. Tomás de Aquino é indiciário desde processo de resistência.

O objetivo de traçar tais reflexões é insistir no que Paolo Grossi definiu como algo que está presente tanto no terreno do social como do terreno jurídico à época de Tomás de Aquino: trata-se da relação do *imperfectum-perfectum* que materializa-se através da *unus homo-communitas*, que são diferentes dimensões de um “todo” complexo. Em outras palavras, trata-se de como o indivíduo é compreendido somente na sua relação para com os outros. Como indivíduo, é imperfeito, mas a partir do momento em que insere-se retamente ao bem comum, realiza-se na perfeição da Criação como uma só coisa (*unus*). Nas palavras do autor: “o primado da ordem universal se impõe por força da perfeição do todo em relação à imperfeição de cada individualidade”<sup>74</sup>. Tomás de Aquino refere-se a estas concepções quando argumenta que “participa mais perfeitamente da bondade divina, e a representa, o universo como um todo do que qualquer outra criatura individualmente considerada”<sup>75</sup>. E também mais tarde quando escreve que “a ordem recíproca das coisas entre si é o bem do universo. Cada parte tem sua autonomia somente em relação com o todo”<sup>76</sup>. Desse modo, Tomás de Aquino não apenas reconhece tais pressupostos como também constrói toda uma defesa da luta contra os infiéis partindo de tais concepções. Nas palavras de Grossi:

Uma consciência unitária da antropologia medieval permeada pela convicção crescente, e cada vez mais firme e fundamentada, do indivíduo como criatura imperfeita, inconcebível fora da ordem natural e social. (...) [Trata-se de um] valor supremo que nunca estiveram ausentes durante a Idade Média: a confiança na comunidade, realidade materna e tranquilizadora e a desconfiança em relação ao indivíduo, realidade precária e imperfeita, que se mostra dissociada da natureza das coisas.<sup>77</sup>

No entanto, se por um lado existe uma “confiança” das *partes* em relação ao *todo*, como define Grossi, isso não quer dizer que inexistam debates, dentro da própria Igreja, a

---

<sup>74</sup> GROSSI, Paolo... *op. cit.* p. 97.

<sup>75</sup> ST, I, Q. 47, a. 1, *sol.* “Unde perfectius participat divinam bonitatem, et repraesentat eam, totum universum, quam alia quaecumque creatura”

<sup>76</sup> ST, I, Q. 61, a. 3, *sol.* “Ordo enim rerum ad invicem est bonum universi. Nulla autem pars perfecta est a suo toto separata”.

<sup>77</sup> GROSSI, Paolo... *op. cit.* pp. 97-98.

respeito de que forma essa governança deve ser aplicada. Em sinal disso, Tomás de Aquino, não pode ser tomado como símbolo de unanimidade – e também a respeito da forma de investigar a heresia e punir os hereges, podemos ver um “duplo movimento” por parte do teólogo: se por um lado o Aquinate filia-se a uma tradição de renovação do direito canônico, estando em conformidade, como será visto, com as definições do IV Concílio de Latrão, por outro lado, é possível encontrar em sua obra um curioso silenciamento a respeito do recurso da tortura como uma ferramenta de investigação do crime de heresia, instrumento este, legitimado e autorizado pelo papa. Pode-se definir, portanto, como uma relação “bilateral” a posição de Tomás em relação à Igreja a qual o teólogo representa?

### 2.3. Qual a Igreja que Tomás de Aquino representa?

Conforme Jacques Verger, o IV Concílio de Latrão, realizado em 1215<sup>78</sup>, insere-se como último estágio no processo de renovação da Igreja, definido como uma Reforma “Gregoriana” que inicia ainda em meados do séc. XI e pode ser limitada, assim, até o séc. XIII. Nesse processo, a Igreja reformada recoloca em sua órbita, e até recupera, as maiores correntes eruditas da sua época.<sup>79</sup> Para Brenda Bolton, tratou-se do maior dos Concílios ecumênicos da Idade Média, produzindo um importante corpo reformador e disciplinar da Cristandade no medievo. Nas palavras da autora, “as decisões que [o Concílio] tomou formaram a base em que podiam pôr-se em prática a nova teologia humanística e os métodos inquisitoriais de meados dos séc. XIII”<sup>80</sup>. Neste sentido, cabe uma questão: como Tomás de Aquino está inserido nesse processo?

Em primeiro lugar, a fim de demonstrar a filiação do pensamento de Tomás no que toca aos escritos da *Suma Teológica* (em especial no que diz respeito à heresia, ao lugar do herege na Cristandade) às definições do Concílio de 1215<sup>81</sup>, foram selecionados 8 pontos de convergência no discurso de ambas documentações a fim de serem comparados. Todos eles

---

<sup>78</sup> Importante notar que em novembro de 2015 completam-se 800 anos do Concílio e um importante evento será realizado em Roma em função deste aniversário. Ver: <http://www.lateraniv.com/>. Ver também: RUST, Leandro Duarte. *A Reforma Papal (1050-1150): trajetórias e críticas de uma história*. Cuiabá: UFMT, 2013. 246 p.

<sup>79</sup> VERGER, Jacques. “Cultura, ensino...”. *op. cit.* p. 26.

<sup>80</sup> BOLTON, Brenda. *A Reforma na Idade Média*. Trad. Maria da Luz Veloso. Lisboa: Edições 70. pp. 126; 130.

<sup>81</sup> Serão utilizadas duas versões de tal documentação: tanto a obra em inglês: SCHROEDER, H. J. *Disciplinary Decrees of the General Councils: Text, Translation and Commentary*. St. Louis, B. Herder: 1937, pp. 236-296. Disponível em: <<http://legacy.fordham.edu/halsall/basis/lateran4.asp>>. Acesso em 18 de março de 2015; quanto a obra em latim: CONCILIUM LATERANENSE IV. In: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, curantibus J. Alberigo, J. A. Dossetti, P. P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi, consultante H. Jedin: 1973, pp. 230-271. Disponível em: <[http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1215-1215\\_Concilium\\_Lateranense\\_III\\_Documenta\\_%28Altera\\_Lectio%29\\_LT.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1215-1215_Concilium_Lateranense_III_Documenta_%28Altera_Lectio%29_LT.pdf)>. Acesso em 18 de março de 2015.



possuem relação direta ou indireta com a ideia de bem comum. São eles: 1) a crença na Igreja como detentora da Verdade; 2) o princípio da caridade no processo de perdão, ou de reinserção do herege na *civitas*; 3) o “limite”, no entanto, dessa tolerância ou da caridade; 4) a necessidade de entregar os heréticos às autoridades seculares; 5) a proibição do clérigo de “derramar sangue”; 6) a inabilidade do herege para governar; 7) o limite da jurisdição da Igreja; e, por fim, 8) a necessidade da abertura de procedimentos acusatórios formais e por escrito para julgar convenientemente os pecadores (sobre o lugar do poder público).

Tais comparações possuem uma dupla intenção: argumentar que uma vez estando o Aquinate inserido em uma tradição de renovação da Igreja, isso lhe confere legitimidade para ser um representante desta Verdade cristã, o que torna não só valiosas e legítimas (ou “autorizadas”) suas reflexões teológicas e jurídicas a respeito do herege e do lugar da heresia na *civitas*, mas também ilustrativas de tal movimento de renovação que consiste tal processo reformista que culmina em 1215 do qual Tomás parece ser herdeiro.

A respeito do primeiro item, é possível encontrar, já no primeiro Cânone: “Há apenas uma Igreja universal dos fiéis, fora da qual absolutamente não existe salvação”<sup>82</sup>. Esta noção é repetida frequentemente ao longo da obra de Tomás de Aquino, a exemplo de quando o teólogo defende que “depois de definidas pela autoridade da Igreja universal, quem pertinazmente as rejeitasse [tais doutrinas], seria considerado herético”<sup>83</sup>. Em ambos documentos, então, é possível identificar a convicção de que a Igreja é a única instituição responsável pela ordenação correta dos homens ao caminho da Verdade, o que quer dizer que a salvação não pode ser encontrada fora dos seus domínios.

Em segundo lugar, sobre a possibilidade do perdão do pecador, tal concepção também é vista no primeiro Cânone: “Se alguém cair em pecado, depois de ter recebido o batismo, é possível ser restaurado através do arrependimento verdadeiro”<sup>84</sup>. Ou seja, nem todo pecado é mortal. No mesmo sentido, Tomás garante que “A Igreja, segundo a instituição do Senhor, estende sua caridade (...) também a seus inimigos e perseguidores”<sup>85</sup>. Em outras palavras, a possibilidade de reinserção na *civitas* existe, ainda que existam critérios para a administração deste perdão.

---

<sup>82</sup> *IV Lat*, C. 1. (Lê-se: IV Concílio de Latrão, Cânone 1). “*Una vero est fidelium universalis Ecclesia extra quam nullus omnino salvatur*”.

<sup>83</sup> *ST*, II-II, Q. 11, a. 2, *rep.* 3. “*Postquam autem essent auctoritate universalis Ecclesiae determinata, si quis tali ordinationi pertinaciter repugnaret, haereticus censeretur*”.

<sup>84</sup> *IV Lat*, C. 1. “*Et si post susceptionem baptismi quisquam prolapsus fuerit in peccatum per veram pœnitentiam semper potest reparari*”.

<sup>85</sup> *ST*, II-II, Q. 11, a. 4, *sol.* “*Ecclesia, secundum domini institutionem, caritatem suam extendit (...) verum etiam inimicos et persequentes*”.

A respeito do terceiro elemento, então, Tomás define: “Se, porém, os hereges, sempre que voltassem, fossem recebidos de modo a lhes ser conservada a vida e outros bens temporais, isso poderia ser em prejuízo da salvação de outros”<sup>86</sup> e é por isso que o braço da Igreja deve ser forte o suficiente para, do mesmo modo, aplicar as punições. Postura semelhante também é vista no Cânone 3 do IV Concílio de Latrão: “Até que eles provem sua inocência por uma defesa adequada, deixe-os (...) evitados por todos (...); mas se eles persistirem na excomunhão ao longo de um ano, então eles devem ser condenados como hereges”<sup>87</sup>, o que sustenta o argumento de Tomás de Aquino de que deve haver uma “margem” de tolerância para com os hereges, desde que isso não interfira de forma drástica na salvação dos outros membros da sociedade.

O quarto ponto a ser destacado diz respeito do trabalho conjunto, do direito canônico e do direito civil, no que toca à perseguição e condenação dos hereges. Nas definições do Concílio, é possível encontrar: “Que aqueles condenados sejam entregues às autoridades seculares, ou aos seus oficiais de justiça, para serem devidamente punidos”<sup>88</sup>. Na *Suma* de Tomás de Aquino, o teólogo define que, frente à sentença de excomunhão, a Igreja “o abandona ao juízo secular para que seja excluído do mundo pela morte”<sup>89</sup>. Nesse sentido, em ambas as documentações é possível verificar que existe um trabalho conjunto em que cabe às autoridades eclesásticas o julgamento e a condenação e às autoridades civis a aplicação de tais punições.

Ao sublinhar a necessidade do trabalho conjunto dos diferentes poderes, Tomás de Aquino leva-nos, então, ao quinto elemento desta comparação: a proibição dos clérigos de “derramar sangue”. Todo o Cânone 18 trata do assunto, o que reforça a importância da questão, sendo possível, então, ressaltar o seguinte trecho: “Nenhum clérigo poderá decretar ou pronunciar uma sentença envolvendo o derramamento de sangue, ou realizar um castigo que envolva tal procedimento, ou mesmo estar presente quando esse tipo de punição é realizada”<sup>90</sup>. Ao definirmos mais um ponto em que a posição de Tomás de Aquino é

---

<sup>86</sup> idem. “*Si autem haeretici revertentes semper reciperentur ut conservarentur in vita et aliis temporalibus bonis, posset in praeiudicium salutis aliorum hoc esse.*”

<sup>87</sup> IV Lat. C. 3. *Qui autem inventi fuerint sola suspicione notabiles nisi iuxta considerationes suspicionis qualitatem que personae propriam innocentiam congrua purgatione monstraverint anathematis gladio feriantur et usque ad satisfactionem condignam ab omnibus evitentur ita quod si per annum in excommunicatione perstiterint extunc velut haeretici condemnentur*” (na íntegra).

<sup>88</sup> idem. “*Damnati vero saecularibus potestatibus praesentibus aut eorum balivis relinquuntur animadversione debita puniendi*”.

<sup>89</sup> ST, II-II, Q. 11, a. 3, sol. “*Ecclesia separando per excommunicationis sententiam; et ulterius relinquit eum iudicio saeculari a mundo exterminandum per mortem*”.

<sup>90</sup> IV Lat. C. 18. “*Sententiam sanguinis nullus clericus dictet aut proferat sed nec sanguinis vindictam exerceat aut ubi exercetur intersit*”.

consoante às reformas da Igreja, cabe citar o teólogo: “Não convém, pois, aos clérigos matar ou derramar sangue, e sim estarem prontos a derramar seu próprio sangue por Cristo para imitar por obras o que realizam por seu ministério”<sup>91</sup>. Isso quer dizer que não cabe aos homens da Igreja envolver-se diretamente com a morte, pois isso constitui pecado. Para tanto existe o braço secular a fim de que cumpra o trabalho “profano” da execução, reservando aos religiosos apenas o exercício mais “nobre” do julgamento e da condenação.

Como já foi visto, uma das características do herege, conforme Tomás de Aquino, consiste no seu desvirtuamento da reta razão. A partir deste princípio, chegamos ao sexto elemento de análise: a impossibilidade do infiel de julgar ou governar. É visto no Cânone 3 de 1215: “Se ele [o herege] é um juiz, as sentenças pronunciadas por ele não terão força”<sup>92</sup>, sendo descrito mais adiante que, ainda nessa esfera, o infiel também não pode trabalhar como advogado (*advocatus*) nem como notário (*tabellio*). Tomás certamente parte do mesmo princípio ao recorrer às Escrituras para argumentar: “o Apóstolo proibiu aos fiéis de mover um processo diante de um juiz infiel. Por isso, de modo algum, a Igreja permite que infiéis adquiram domínio sobre os fiéis ou, a qualquer título passem a governá-los em algum ofício”<sup>93</sup>, o que reafirma e deixa claro os limites não só da atuação do herege em relação à Cristandade, mas também deixa claro a primazia da *civitas* dos cristãos sobre os demais infiéis no mundo terreno.

Tal reflexão leva-nos ao penúltimo item desta análise comparativa: as fronteiras da *iurisdictio* da Igreja. Ainda no terceiro Cânone, o Concílio argumenta: “Eles [as autoridades civis] vão se esforçar de boa fé, e com o melhor de sua capacidade, para exterminar *dos territórios sob sua jurisdição* todos os hereges que forem apontados pela Igreja”<sup>94</sup> (grifo nosso). Tal trecho deve ser compreendido à luz do argumento de Tomás de Aquino: “ninguém pode julgar senão a quem lhe está sujeito, por um poder delegado ou ordinário”.<sup>95</sup> Em outras palavras, tais documentos convergem no sentido em que a autoridade da Igreja não é infinita, e mesmo que Tomás defenda que “o secular está sujeito ao espiritual como o corpo à alma”<sup>96</sup>, o braço desta Igreja por vezes é limitado e definido pelas fronteiras da jurisdição civil.

---

<sup>91</sup> ST, II-II, Q. 40, a. 2, sol. “*Et ideo non competit eis occidere vel effundere sanguinem, sed magis esse paratos ad propriam sanguinis effusionem pro Christo, ut imitentur opere quod gerunt ministerio*”.

<sup>92</sup> IV. Lat. C. 3, “*Quod si forte iudex exstiterit eius sententia nullam obtineat firmitatem*”.

<sup>93</sup> ST, II-II, Q. 10, a. 10, sol. “*Et ideo apostolus prohibuit quod fideles non contendant iudicio coram iudice infideli. Et ideo nullo modo permittit Ecclesia quod infideles acquirant dominium super fideles, vel qualitercumque eis praeficiantur in aliquo officio*”.

<sup>94</sup> IV Lat. C. 3, “*Haberi fideles ita pro defensione fidei praestent publice iuramentum quod de terris suae iurisdictioni subiectis universos haereticos ab Ecclesia denotatos bona fide pro viribus exterminare*”.

<sup>95</sup> ST, II-II, Q. 67, a. 1, sol. “*Nullus potest iudicare aliquem nisi sit aliquo modo subditus eius, vel per commissionem vel per potestatem ordinariam*”.

<sup>96</sup> ST, II-II, Q. 61, a. 6, rep. 3. “*Potestas saecularis subditur spirituali sicut corpus animae*”.

O último ponto a ser observado a respeito da comparação dos escritos de Tomás com os Cânones do IV Concílio de Latrão trata do novo verniz de formalidade que é exigido ao desenvolvimento do processo inquisitorial, o que inclui a necessidade de acusações formais e por escrito para um desenrolar correto e justo do processo. É possível observar nos Cânones:

O juiz deve sempre empregar um funcionário público, se ele puder encontrar um, ou dois homens competentes para anotar fielmente todos os atos judiciais, isto é, as citações, adiamentos, objeções e exceções, petições e respostas, os interrogatórios, as confissões, os depoimentos de testemunhas, a produção de documentos, as interlocuções, os recursos, as renúncias, as decisões finais, e quaisquer outras coisas que devam ser escritas de forma conveniente, indicando de forma apropriada os lugares, tempos e pessoas em questão.<sup>97</sup>

Tais definições vão ao encontro do pensamento do Aquinate quando este defende que “se faz preciso cercar-se de todas as garantias possíveis para assegurar a certeza. (...) Se tudo não for consignado por escrito, quando o juiz tiver de proferir a sentença, poderia não mais estar seguro do que foi dito e da maneira como foi dito”. Completa, argumentando que “com muita razão foi portanto estabelecido que a acusação e os demais atos do processo fossem redigidos por escrito”<sup>98</sup>. Tais convicções estão relacionadas ao processo reformador do qual o IV Concílio de Latrão também é exemplo, e como está sendo possível observar, o Aquinate não esteve alheio a tal movimento. Conforme Claudio Pedrosa Nunes, Tomás de Aquino além de prever a necessidade de uma acusação criminal dotada de formalidade e escrituração, como visto acima, também escreveu sobre como colher corretamente a prova testemunhal, sem deixar de reivindicar, ao mesmo tempo, a necessidade de investidura pública e imparcial dos juízes. Trata-se nesse sentido, de uma “ruptura com práticas jurídicas consideradas perniciosas no medievo”<sup>99</sup>, o que além de reforçar não só o caráter “atualizador” dos escritos do teólogo, também sublinha o fato de Tomás estar inserido em uma tradição de renovação tanto jurídica quanto teológica que o precede.

---

<sup>97</sup> IV. Lat. C. 38, “*Iudex semper adhibeat aut publicam si potest habere personam aut duos viros idoneos qui fideliter universa iudicii acta conscribant videlicet citationes dilationes recusationes et exceptiones petitiones et responsiones interrogationes confessiones testium depositiones instrumentorum productiones interlocutiones appellationes renunciaciones conclusiones et caetera quae occurrunt competenti ordine conscribenda designando loca tempora et personas*”.

<sup>98</sup> ST, II-II, Q. 68, a. 2, sol. “*Medius constituitur ad examen iustitiae, in quo oportet, quantum possibile est, secundum certitudinem procedere (...). Non posset iudici esse certum quid et qualiter dictum sit, cum debet proferre sententiam, nisi esset in scriptis redactum. Et ideo rationabiliter institutum est ut accusatio, sicut et alia quae in iudicio aguntur, redigantur in scriptis*”.

<sup>99</sup> Inclui-se, segundo o autor, nessa gama de “práticas perniciosas” o recurso às provas ordálias como forma de definir, segundo intervenção divina, o caráter de culpado ou inocente dos acusados. Ver: NUNES, Claudio Pedrosa... *op. cit.* p. 8.

Portanto, se por um lado é possível falar em uma filiação, ou mesmo de uma “simetria” entre os escritos de Tomás<sup>100</sup> ao movimento de renovação da Igreja da Idade Média Central, a exemplo da semelhança das posições de Tomás de Aquino em relação às definições do IV Concílio de Latrão, à medida em que estes escritos orbitam ao redor dos procedimentos de definição e do julgamento das heresias; em outra mão, o “silêncio” do Aquinate em relação ao tema da tortura, procedimento este autorizado pela Igreja em 1252, no entanto, impede uma posição unilateral do coro que Tomás faz às vozes da Igreja.

Nesse caso, Jordan Bishop define que quando Inocêncio IV publica a bula *Ad extirpanda* em 15 de maio de 1252, o que o papa estava fazendo era, dentre outras coisas, adotar a tortura como método de investigação dos crimes de heresia. Essas práticas, no período, já eram aceitas nos tribunais seculares. Nesse sentido, não tratou-se, então, de uma inovação da Inquisição, mas de uma reivindicação, no âmbito do direito canônico, de procedimentos civis.<sup>101</sup>

No que toca aos interesses dessa pesquisa, a *lex 25* é particularmente importante por ilustrar a legitimação do recurso à tortura e mesmo os limites para o emprego de tais procedimentos. É visto no documento<sup>102</sup>: “o potentado ou o governante deve coagir todos os hereges aprisionados, sem chegar à amputação dos membros e ao risco de morte, a se considerarem verdadeiramente como ladrões, assassinos das almas e assaltantes dos sacramentos de Deus e da fé cristã”<sup>103</sup>. Desse trecho em especial, três questões podem ser sinalizadas: em primeiro lugar, a autoridade sobre os heréticos (*omni haereticos*) e a ausência no que toca aqueles que Tomás dirá que estão “fora” da *iurisdictio* da Igreja como pagãos, judeus e gentios. A bula como um todo não refere-se, em nenhum momento, a tais grupos. Em segundo lugar, trata-se do limite do uso da tortura: não deve-se chegar à mutilação (*cogere citra membri diminutionem*) nem ao perigo da morte (*mortis periculum*). As razões para tanto podem estar relacionadas ao fato de tratar-se apenas de procedimentos de investigação e as penas (a morte ou a mutilação) não podem ser aplicadas antes do julgamento. Em terceiro

---

<sup>100</sup> Referimo-nos aqui ao corpus documental utilizado na pesquisa em questão: os escritos do teólogo da *Suma Teológica*, em primeiro lugar, mas também os da *Suma Contra os Gentios* e do *De Regno* que dizem respeito, direta ou indiretamente, ao conceito de “bem comum”.

<sup>101</sup> BISHOP, Jordan. “Aquinas on Torture”. *New Blackfriars*. v. 87, 2006, pp. 229-232. Disponível em: <<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.0028-4289.2006.00142.x/pdf>>. Consultado em 16 de março de 2015.

<sup>102</sup> Será utilizada a versão bilíngue, latim-português, do documento: RUST, Leandro Duarte. “Bulas Inquisitoriais: Ad Extirpanda (1252)”. In: *Diálogos Mediterrânicos*. n. 7, dez. 2014, pp. 200-288. Disponível em: <<http://www.dialogosmediterrânicos.com.br/index.php/RevistaDM/article/view/124/145>>. Acesso em 14 de março de 2015.

<sup>103</sup> AE, L. 25, § 28. (Lê-se: *Ad Extirpanda*, Lei 25, Parágrafo 28). “*Teneatur praeterea potestas, seu rector omnes haereticos, quos captos habuerit, cogere citra membri diminutionem, et mortis periculum, tamquam vere latrones, et homicidas animarum, et fures sacramentorum Dei, et fidei christianae*”.

lugar, a visão dos heréticos como deturpadores da caminho Verdadeiro também fica clara, discurso que se repete ao longo do documento.

Conforme a bula, cabe aos heréticos, sob a tortura, “reconhecerem expressamente seus erros e a acusar outros hereges que conhecerem, e identificarem os bens deles, os partidários, os acolhedores e os defensores dos mesmos”<sup>104</sup>, o que reforça mais uma vez o caráter da tortura como procedimento de investigação, e não necessariamente como pena. Tais procedimentos devem ser executados, por fim, “tal como os ladrões e os assaltantes dos bens temporais são obrigados a acusar seus cúmplices e a reconhecer os crimes que cometeram”<sup>105</sup>; no final do Parágrafo, é possível verificar mais uma comparação do herege ao criminoso civil. Nesse sentido, por mais que Tomás tenha feito uso de tal analogia ao dizer que, por exemplo, “se os falsificadores de moeda ou outros malfeitores logo são justamente condenados à morte pelos príncipes seculares, com maior razão (...) [os heréticos] podem não só ser excomungados, mas justamente serem condenados à morte”<sup>106</sup>, no entanto, o argumento dos “assassinos das almas” (*homicides animarum*) ou dos “assaltantes dos Sacramentos” (*fures sacramentorum*) não pode ser encontrado nos escritos do Aquinate.

Levando em conta que a publicação da bula *Ad Extirpanda* pode ser datada no ano de 1252 e o começo da escrita da *Suma Teológica* em 1266, existe uma margem segura de mais de uma década para Tomás de Aquino ter tido conhecimento do documento. Se for levada em conta a datação de Torrel quando este diz que a *Prima secundae* (texto que antecede os escritos do teólogo a respeito da definição da *infidelitas* e sobre como ela deve ser tratada pelas autoridades competentes) não pode ter sido terminada antes de 1271<sup>107</sup>, a margem de tempo para o conhecimento da bula papal chega a quase duas décadas. Jordan Bishop assume a dificuldade sobre conjecturar a respeito do silêncio do teólogo a respeito do tema da tortura: “a omissão é curiosa”<sup>108</sup>, arrisca o autor, pois o tema, em absoluto, não é tratado diretamente na *Suma Teológica*. No final do seu artigo, questiona se o silêncio do Aquinate não indicaria consentimento. O trabalho em questão parte do princípio de que tal alternativa carece de fundamento, pelas razões que se seguem.

Conforme Bishop, a tortura da testemunha, tal como é permitida pelo direito romano, e como é definida na *Ad extirpanda*, envolve o infligimento de dor à pessoa que é inocente

---

<sup>104</sup> idem. “*Errores suos expresse fateri, et accusare alios haereticos, quos sciunt, et bona eorum, et credentes, et receptatores, et defensores eorum*”.

<sup>105</sup> idem. “*Sicut coguntur fures et latrones rerum temporalium, accusare suos complices, et fateri maleficia, quae fecerunt*”.

<sup>106</sup> ST, II-II, Q. 11, a. 3, sol. “*Unde si falsarii pecuniae, vel alii malefactores, statim per saeculares principes iuste morti traduntur; multo magis haeretici, (...) possent non solum excommunicari, sed et iuste occidi*”.

<sup>107</sup> TORREL, Jean-Pierre... *op. cit.* p. 172.

<sup>108</sup> BISHOP, Jordan... *op. cit.* p. 234. No original: “*The omission is curious*”.

qualquer crime, no momento da investigação<sup>109</sup>. Em Tomás, vemos o contrário desta posição: “O julgamento dos homens jamais deverá condenar um inocente a uma pena aflitiva, como a morte, a mutilação ou a flagelação”<sup>110</sup>. Isso quer dizer que o teólogo não apenas é contra a tortura, em relação ao inocente, como forma de punição, mas também é contra o uso de tal procedimento antes do veredicto final do juiz, ou seja, como forma de investigação. Ainda na *Suma Teológica* é possível observar: Não é lícito causar dano a alguém, *a não ser como castigo*, como um ato de justiça”<sup>111</sup> (grifo nosso). Por *propter iustitiam*, entende-se sob dois aspectos: 1) como ato de pena, ou *modum poenae*, e 2) deve ser feito somente pela autoridade pública competente. Aristóteles, na sua *Retórica*, garante: “É também necessário dizer que as confissões sob tortura não são verdadeiras (...) Nada há de crível nas confissões sob tortura”<sup>112</sup>. A respeito do acesso de Tomás a este texto, vale mencionar novamente a datação identificada por Torrel: o uso da tradução de Guilherme de Moerbeke da *Retórica* de Aristóteles foi usada “de forma intensiva (mais de 100 vezes)” pelo teólogo na *Suma Teológica* a partir de 1270<sup>113</sup>, o que dificulta o argumento de que o teólogo talvez não pudesse ter tido acesso a este documento.

Se por um lado, no entanto, é complexo falar pelos motivos dos quais Tomás não dedicou uma Questão específica na *Suma Teológica* sobre o assunto no âmbito do direito canônico, por outro lado, é igualmente difícil incorporar a tese de que o teólogo, silenciando sobre o tema da tortura no contexto da investigação dos crimes de heresia, estivesse concordando com os procedimentos papais. Parece ser mais plausível crer que, ao invés de aquiescer à postura da Igreja, Tomás tivesse consciência das complicações de uma aberta oposição aos procedimentos jurídicos adotados por tal instituição e preferiu não adentrar no assunto diretamente ao longo do seu trabalho.

Por fim, se Tomás de Aquino “representa” a Igreja ao fazer coro às definições reformadoras do Concílio de 1215, no entanto, seu relativo distanciamento às promulgações da bula de 1252, nos impede de traçar tal representação, ou filiação, como integral ou unilateral. Tais comparações não visam diminuir o papel do teólogo no seu tempo, mas

---

<sup>109</sup> idem.

<sup>110</sup> ST, II-II, Q. 108, a. 4, rep. 2. “*Humanum iudicium aliquis debet puniri sine culpa poena flagelli, ut occidatur, vel mutiletur, vel verberetur*”.

<sup>111</sup> ST, II-II, Q. 65, a. 2, sol. “*Nocumentum autem inferre alicui non licet nisi per modum poenae propter iustitiam*”.

<sup>112</sup> Ret. L. 1, C. 15 (1377a). Foi utilizada a seguinte versão da obra: ARISTÓTELES. *Retórica*. Trad. e notas Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Cento de Estudos Clássicos da Universidade de Lisboa. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005. v. VIII, t. I. 311 p.

<sup>113</sup> TORREL, Jean-Pierre... *op. cit.* p. 172.

diferente disso, reafirmar a complexidade do seu lugar e da sua relação com a Igreja em que está inserido.

O objetivo das reflexões deste capítulo foi tratar, portanto, do problema da categoria das heresias, como um ponto de tensão na Idade Média Central: se por um lado existe uma Igreja que resiste à fragmentação do seu poder e à criação de novos espaços de reivindicação da Verdade, como foi definido por Talal Asad, é justamente isso que marca o critério desta instituição para definir os “graus” de infidelidade do mundo. Quanto mais a coesão da *civitas* cristã é afetada, tanto pior é o pecado responsável por isso. Sob esse aspecto, aquele que na posição de legítimo membro da Cristandade abandona e renega essa comunhão, peca muito mais do que aquele que, nunca tendo recebido o Sacramento do batismo, deixa de situar-se retamente ao Deus Criador. É através dessa relação para com os “inimigos”, que podem ser tanto internos (hereges e apóstatas) quanto externos (pagãos, judeus e gentios) que a Igreja cria mecanismos, articulados através do direito canônico, tanto para reafirmar quanto para legitimar a sua autoridade como única representante da Divindade. Também é importante notar que, quanto àqueles “de fora” da *populi Christiani*, a Igreja não pode administrar pena espiritual, mas tão somente temporal. Esse *ius ecclesiae*, apesar de independente do direito civil, não separa-se por inteiro deste, uma vez que as autoridades espirituais trabalham em conjunto com as seculares na luta contra as heresias: ao primeiro grupo cabe o julgamento e a condenação, e ao segundo, a execução da pena.

Em relação à punição dos hereges com a pena capital, trata-se de um duplo ato de caridade: constitui tanto um ato de caridade individual (é um bem para o herege que pode converter-se ou arrepender-se no último momento) quanto também uma ação caridosa para com todos os outros membros da *societas* cristã: a punição evita a “contaminação” da doença mortífera que constitui a infidelidade. Aquele que pecou e foi perdoado, por outro lado, é reinserido na *civitas*, voltando a fazer parte da relação que Grossi definiu como *imperfectum-perfectum*.

Quanto à relação de Tomás de Aquino para com a Igreja que representa, como visto, trata-se de uma relação que não pode ser definida em termos unilaterais, pois se por um lado os escritos do teólogo estão inseridos na tradição da Reforma Gregoriana da Igreja, e por isso bem condicionados às decisões, por exemplo, do IV Concílio de Latrão, por outro lado, o Aquinate silencia em relação a um tema central da luta da Igreja contra as heresias que é, a saber, o recurso da tortura como ferramenta de investigação criminal.

O “bem comum” para Tomás de Aquino constitui, portanto, uma preocupação central que também norteia suas principais convicções a respeito da definição de heresia e do lugar



do herege na Cristandade. E tal é a importância da noção para o teólogo, que o benefício ou o prejuízo do bem comum além de configurarem critérios para a definição dos “graus” de infidelidade, também definem a aplicabilidade das leis e as formas de punição por parte da instituição que detém as chaves de São Pedro. O último capítulo desta dissertação trata, portanto, justamente de como a Igreja, através da pena de Tomás de Aquino, manuseia essas chaves de acesso e de como ela administra, assim, os limites e as fronteiras dessa Cristandade em relação àqueles que não pertencem à *civitas* cristã.

### CAPÍTULO 3. TOMÁS DE AQUINO E O PODER NA *CIVITAS CHRISTIANA*.

O objetivo deste capítulo é abordar de que forma os escritos de Tomás de Aquino a respeito do poder público, da autoridade política e, logo, do “bem comum”, são indiciários tanto de um rompimento de uma tradição agostiniana na Idade Média central quanto de uma aproximação com os escritos de Aristóteles sobre esses mesmos assuntos, por parte do teólogo. Nesse sentido, intenta-se verificar como essa virada conceitual influenciou a ideia de uma “nova” espiritualidade no séc. XIII e também serviu de sustentação para o progressivo estabelecimento do aparato institucional perseguidor da Inquisição no mesmo período. A fim de melhor explicar este processo, optou-se pela criação de uma categoria conceitual, a ideia de *civitas christiana*, que procura tratar das dinâmicas entre as ideias teológicas e jurídicas sobre a heresia com esta nova paisagem urbana do medievo na época de Tomás de Aquino. Também serão estudados os escritos de Tomás a respeito da “sedição” a fim de apontar para a importância que a teologia dá para a necessidade da união e coesão da *civitas* frente ao perigo e à ameaça desagregadora do pecado. Por fim, será questionado sobre qual o lugar que o herege ocupa na *civitas christiana*: trata-se de um *outsider* na sociedade terrena-espiritual? Ou ele possui uma função a ser desempenhada *dentro* e não fora dela?

#### 3.1. A natureza da sociedade política e uma “nova espiritualidade” em Tomás de Aquino.

Como já visto, um dos elementos mais importantes e definidores do pensamento político medieval foi o retorno de Aristóteles ao Ocidente no século XIII. Essa presença é especialmente vista em Tomás de Aquino, de modo que este teólogo, ao estabelecer as suas noções a respeito do *regimen* político legítimo, oferece uma resposta “nova” frente às concepções agostinianas tradicionalmente predominantes<sup>1</sup>. Para Paul Wheatman, por exemplo, tratam-se de diferenças de percepções que são “especialmente impressionantes” em função dos seus diferentes pontos de partida<sup>2</sup>. Isso não quer dizer, todavia, que o pensamento político de Tomás de Aquino nada deve ao de Agostinho, pelo contrário, como foi possível perceber<sup>3</sup>, o bispo de Hipona configura uma das principais referências de *auctoritas* para o Aquinate quando este fala sobre diversos assuntos, inclusive sobre a ideia de bem comum. Por outro lado, tais referências de autoridade não impediram que Tomás de Aquino formulasse

---

<sup>1</sup> SENELLART, Michel. *As Artes de Governar*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 2006, p. 180.

<sup>2</sup> WEITHMAN, Paul J. “Augustine and Aquinas...” *op. cit.* p. 353.

<sup>3</sup> Ver o capítulo 1 desta dissertação, em especial o sub-ítem 1.3: “A *auctoritas* para Tomás de Aquino: leituras e releituras sobre o bem comum a *Suma Teológica*”.

concepções próprias que, em certos momentos, partiram de pressupostos totalmente diferentes dos da tradição agostiniana. E aqui nos interessa basicamente uma questão essencial: a ideia de Tomás de Aquino a respeito da necessidade de autoridade pública e, portanto, o propósito da cidade, ou da *civitas*. Os pressupostos de Tomás de Aquino serão comparados com o de Agostinho por basicamente duas razões: em primeiro lugar para marcar o rompimento com uma tradição que foi predominante até a Idade Média central<sup>4</sup>, e em segundo lugar para demarcar a especificidade, ou mesmo a inovação, da influência aristotélica no séc. XIII, particularmente nos escritos de Tomás.<sup>5</sup>

Partindo do princípio de que a morte do pecador é legítima pois, como já visto, tal procedimento é inclusive salutar para o bem comum, quando entra na Questão específica a respeito do homicídio, Tomás dedica um artigo à seguinte pergunta: “é lícito a um particular matar um pecador?”. Responde que não, argumentando que “*o encargo do bem comum é função dos príncipes que detêm autoridade pública*. Portanto, somente a eles, e não a pessoas privadas, é lícito matar os malfeitores”<sup>6</sup> (grifo nosso). Explica, ao longo do texto, que os particulares também podem e devem contribuir para o bem comum da *civitas*, porém de outras formas que não matando pecadores, uma vez que esta é uma prerrogativa apenas do poder público. Através desse discurso, Tomás de Aquino garante tanto uma separação categórica entre “público” e “privado”, quanto pressupõe, ao mesmo tempo, a necessidade de uma autoridade pública que seja responsável pelo bem comum da sociedade. Quando recorre à *auctoritas* de Agostinho para dizer que “quem mata um mal feitor sem mandato oficial, será julgado homicida, (...) [por] usurpar um poder que Deus não lhe concedeu”<sup>7</sup> também reivindica, para além da importância do poder público, igualmente a subordinação do poder civil ao poder religioso, uma vez que o poder deste primeiro emana da própria Divindade. A necessidade da autoridade pública é vista, portanto, tanto em Agostinho quanto em Tomás,

---

<sup>4</sup> Michel Senellart, por exemplo, atribui uma “importância decisiva” em Santo Agostinho a respeito dos fundamentos teológicos da coerção medieval. Ver: SENELLART, Michel... *op. cit.* pp 72-89.

<sup>5</sup> Para mais sobre o assunto, ver: ALMEIDA, Néri de Barros. “A Idade Média entre o ‘poder público’ e a ‘centralização política’: itinerários de uma construção historiográfica”. *Varia História*, v. 26, n. 43, jan/jun 2010. pp. 49-70. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/vh/v26n43/v26n43a04.pdf>>. Consultado em 03 de fevereiro de 2016.

<sup>6</sup> *ST*, II-II, Q. 64, a. 3, *sol.* “Cura autem communis boni commissa est principibus habentibus publicam auctoritatem. *Et ideo eis solum licet malefactores occidere, non autem privatis personis*”.

<sup>7</sup> *ST*, II-II, Q. 64, a. 3, *arg. s. c.* “*Augustinus dicit, in I de Civ. Dei, qui sine aliqua publica administratione maleficum interfecerit, velut homicida iudicabitur, et tanto amplius quanto sibi potestatem a Deo non concessam usurpare non timuit*”.

mas como garante Weithman, “a diferença fundamental entre os dois pensadores reside (...) nos diferentes valores que cada um atribui ao apego dos cidadãos ao bem comum”<sup>8</sup>.

Brian Calvert, ao definir o lugar da lei, ou *lex*, em Tomás de Aquino, garante que este oferece um suporte puramente racional ao que seria possível chamar de uma “interpretação da verdade revelada”. Fundamentando seu discurso nas Escrituras, o teólogo recorre à Lei Antiga (os preceitos do Antigo Testamento) que prescreve pena de morte para os “crimes mais graves, a saber, os que vão contra Deus, o assassinato, o rapto de pessoas, a rebeldia para com os pais, adultério e incesto”<sup>9</sup>. Tomás adiciona, nessa gama da pena capital, os “heréticos impenitentes (...), ladrões, *aqueles que executam crimes sem a devida autoridade e aqueles que matam acidentalmente quando estão cometendo outro crime*”<sup>10</sup> (grifo nosso). Nisso consiste, então, o que pode ser entendido como uma espécie de ressignificação da legitimidade da pena de morte, pois ao partir de pressupostos bíblicos, Tomás “atualiza” a lista de crimes passíveis de pena capital à realidade do séc. XIII que lhe é contemporânea.

É importante notar, todavia, que apesar da pena capital ser central no discurso de Tomás no que diz respeito à luta contra as heresias e como uma forma legítima de preservar o bem comum da *civitas*, a pena de morte não pode ser entendida, pelo menos a partir de Tomás de Aquino, como pressupostos de um governo puramente coercitivo e punitivo. Ao contrário disso, a aplicabilidade legal da morte (e todo o conjunto de medidas punitivas que orbitam ao redor dessa medida) devem ser entendidas, para Tomás, no aspecto que Jean-Marie Aubert define como “pedagógico” a fim de encaminhar o homem à virtude.<sup>11</sup>

Ao fazer uma comparação do conceito de Estado tanto para Agostinho quanto para Tomás de Aquino, Senellart aponta que o séc. XIII é marcado por um novo estilo de reflexão política: se, portanto, as concepções do bispo de Hipona são ressaltadas por uma “economia punitiva da disciplina”, os escritos de Tomás de Aquino, sob inspiração aristotélica, são marcados por uma ideia de “economia diretiva do governo”. Passa-se, então, de um mundo

---

<sup>8</sup> WEITHMAN, Paul. “Augustine and Aquinas...”. *op. cit.* p. 355. No original: “The fundamental difference between the two thinkers lies (...) in the different values each ascribes to citizens’ attachment to the common good”.

<sup>9</sup> ST, I-II, Q. 105, a. 2, *rep.* 10. “*Quod lex vetus poenam mortis infligit in gravioribus criminibus, scilicet in his quae contra Deum peccantur, et in homicidio, et in furto hominum, et in irreverentia ad parentes, et in adulterio, et in incestibus*”.

<sup>10</sup> CALVERT, Brian... *op. cit.* pp. 260-261. No original, Calvert elenca: “*Unrepentant heretics (ST, II-II, Q. 11, a. 3), thieves (ST, I-II, Q. 87, a. 4, rep. 2), those who execute criminals without due authority, and those who kill accidentally during the course of committing some other crime (ST, II-II, Q. 64, a. 3, rep. 8)*”.

<sup>11</sup> AUBERT, Jean-Marie... *op. cit.* p. 520. É importante notar que em Tomás de Aquino é possível perceber tanto o aspecto de *vis directiva* (que orienta o que deve ser feito) quanto de *vis coactiva* (que obriga o que deve ser feito) na lei. No entanto, no que interessa ao trabalho em questão é importante sublinhar que, no que diz respeito especificamente a lei humana, o aspecto *coativo* tanto é secundário (ver: ST, I-II, Q. 90, a. 5, *sol.*) quanto também possui um peso menor se comparado ao pensamento político de Agostinho onde a característica punitiva da lei é determinante.

oprimido pela catástrofe da Queda (ou seja, a expulsão da raça humana no Paraíso) a um mundo ordenado a uma hierarquia de fins<sup>12</sup>, o que inclui nesse aspecto, a ideia de *reditus*, ou seja, do “retorno” ao Deus criador através do exercício de uma vida ordenada à razão. Em outras palavras, se a tradição agostiniana acostumou-se a ver o mundo terreno como um lugar de “punição” pela expulsão do Paraíso, onde a carne deve ser disciplinada para conter os impulsos do mal (economia punitiva), como por exemplo quando Agostinho restringe a necessidade da autoridade política apenas àquilo que “é relevante à *natureza mortal* dos homens”<sup>13</sup> (grifo nosso) da mesma forma que “o corpo corruptível *pesa* à alma (idem), em Tomás de Aquino, a *civitas* é um bem em si mesmo, onde antes de punir os homens pelo mal, possui a função essencial de direcioná-los à virtude (economia diretiva): o Aquinate garante que “como, pois, cada homem é parte da cidade, *é impossível que um homem seja bom, a menos que seja bem proporcionado ao bem comum*”<sup>14</sup> (grifo nosso).

Wheatman sintetiza o problema:

[Agostinho] considerou a sujeição a uma autoridade política necessariamente coercitiva porque ele definiu que, sem os devidos limites, os seres humanos agiriam em luxúria, avareza, e desejo de poder, fazendo a sociedade intolerável, se não impossível. Tomás de Aquino, ao contrário, encontrou em Aristóteles uma teoria política mais positiva, segundo a qual a vida no bom funcionamento da *polis* conduz ao florescimento humano. A autoridade política, na visão de Tomás de Aquino, não existe apenas para conter o vicioso e agressivo; mas também possui a função positiva de conduzir os seres humanos à virtude.<sup>15</sup>

Em outras palavras, em Tomás de Aquino será possível encontrar uma concepção de *polis* (ou *civitas*, fazendo uso do termo latino empregado na Idade Média), que longe de ser uma espécie de “mal” necessário (“*miseria certe hominis*” teria dito Agostinho<sup>16</sup>) tem como principal critério o desenvolvimento das virtudes do homem, e isso não pode ser alcançado, portanto, a não ser de forma concomitante à busca e ao exercício do bem comum. Com base

---

<sup>12</sup> SENELLART, Michel... *op. cit.* p. 174.

<sup>13</sup> CD, L. XIX, C. 17. “*Mortali necessariorum utrisque hominibus*”.

<sup>14</sup> ST, I-II, Q. 92, a. 1, rep. 3. “*Cum igitur quilibet homo sit pars civitatis, impossibile est quod aliquis homo sit bonus, nisi sit bene proportionatus bono communi*”.

<sup>15</sup> WHEITMAN, Paul. “Augustine and Aquinas... *op. cit.* p. 354. No original: “[Augustine] considered subjection to a coercive political authority necessary because he thought that without restraint human beings acting on their lust, avarice, and desire for power would make society intolerable if not impossible. Aquinas, by contrast, found in Aristotle a more positive political theory according to which life in a well-functioning polis conduces to human flourishing. Political authority, on Aquinas's view, does not exist only to restrain the vicious and aggressive; it also has the positive function of leading human beings to virtue”.

<sup>16</sup> CD, L. XIX, C. 6.

no Filósofo, Tomás garante que “é natural para o homem, mais do que para qualquer outro animal, ser um animal político e social e viver em grupo”<sup>17</sup>, uma vez que “isto é claramente a necessidade da natureza humana”<sup>18</sup>. Nesse sentido, para o Aquinate a instituição do governo não constitui uma espécie de punição, mas ao contrário disso, é algo necessário e “natural”. E se por um lado Agostinho e Tomás de Aquino não divergem quanto ao fato de os homens viverem socialmente tanto antes quanto depois da Queda, em outra mão, para Agostinho, a servidão é uma condição, ou mesmo uma instituição “que não é encontrada na ordem da natureza”<sup>19</sup> e que o *dominium* foi instituído por Deus apenas em relação aos homens sobre os animais irracionais, e não para os homens em relação aos outros homens. Para o Aquinate, diferente disso, mesmo antes do Pecado Original, o *dominium* de certos homens sobre os outros já existia, basicamente, por duas razões: em primeiro lugar porque a *sapientia* e o senso de *justitia* são superiores, naturalmente, a certas pessoas, e isso deve ser usado em benefício de todos; e em segundo lugar, porque “não poderia haver uma vida social de muitos a não ser que alguém presidisse, tendo a intenção do bem comum”<sup>20</sup>.

Em suma, quando Tomás de Aquino localiza a existência não apenas da vida social, mas inclusive de uma “hierarquia” política no chamado “estado de inocência”, ou *in statu innocentiae*, o que teólogo está fazendo é *naturalizando* a necessidade da autoridade política na *civitas* terrena. Com base nisso, ao garantir que “o fim da vida humana e da sociedade humana é Deus”<sup>21</sup>, Tomás defende que a instituição da autoridade pública, se não constitui uma espécie de bênção, está longe de ser uma maldição. Nesse sentido, a *civitas* já não é mais um espaço de punição em função de uma liberdade perdida, tal como foi concebida na tradição agostiniana, mas ao contrário disto, ela agora serve, pelo menos para Tomás de Aquino, como uma ferramenta que deve ser utilizada pelo homem, racional e livre, para retornar ao Deus criador.

Ao supervalorizar a ideia de bem comum, a vida em sociedade e a importância da *civitas* como um meio de realização tanto individual quanto em comunidade, Tomás de Aquino está fazendo uso de um vocabulário que não deixa de estar consoante com um novo movimento da Idade Média central, portanto, que é um movimento de renovação e transformação da própria espiritualidade cristã. André Vauchez, por exemplo, situa o séc. XIII

---

<sup>17</sup> DR, I, C. 1, 4. “*Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens, magis etiam quam omnia alia animalia*”

<sup>18</sup> DR, I, C. 1, 5. “*Quod quidem naturalis necessitas declarat*”.

<sup>19</sup> CD, L. XIX, C. 15. “*Nullus autem natura, in qua prius Deus hominem condidit, servus est hominis aut peccati*”.

<sup>20</sup> ST, I, Q. 96, a. 4, sol. “*Socialis autem vita multorum esse non posset, nisi aliquis praesideret, qui ad bonum commune intenderet*”.

<sup>21</sup> ST, I-II, Q. 100, a. 6, sol. “*Finis autem humanae vitae et societatis est Deus*”.

como o período que “aprofundou e levou até as últimas consequências certas instituições fundamentais que surgiram na época da grande renovação eremítica e monástica” dos sécs. XI e XII<sup>22</sup>. Trata-se, em outras palavras, de uma espiritualidade mais atuante no mundo, ou no *seculum*, que em detrimento das antigas concepções monásticas a respeito do afastamento do mundo terreno e da realidade material e profana, essa “nova” espiritualidade, a exemplo do exercício das ordens mendicantes (não esqueçamos que Tomás de Aquino é um dominicano), prefere exercer o ofício da *cura animarum*, ao invés do claustro, no púlpito erguido no meio dos grandes centros urbanos.

A “espiritualidade monástica”, que tanto pregou o afastamento do *seculum* quanto também legitimou a concepção agostiniana de que a vida em comunidade política pudesse ser vista como uma “punição” ou mesmo “castigo” de Deus pelo Pecado Original, possui suas raízes ainda na Alta Idade Média e está presente entre os seguidores da regra de São Bento (c. 480-583) até os sécs. X e XI. Esse tipo de expressão religiosa tinha como principal concepção a ideia de *contemptus mundi*, que quer dizer “desprezo pelo mundo” (ao mundo profano, pelo menos), ou seja, acreditavam que a evolução espiritual seria alcançada através do afastamento de uma sociedade pouco virtuosa, ou até mesmo pouco cristã. Tais paradigmas espirituais foram melhor representados em Cluny onde a prece possuía uma “utilidade social” e a intercessão sobre o mundo, sobre o “século”, era feita fora dele e através da *reverentia* do culto aos santos, por exemplo<sup>23</sup>.

No entanto, é impossível falar que estas comunidades monásticas estavam de todo desinteressadas no mundo material: Vauchez, ao contrário disto, menciona a respeito dos “ecos de uma sociedade guerreira” que influenciaram na ideia de um “combate espiritual” e de valores de luta muito ativos na espiritualidade monástica, principalmente contra a intervenção do Diabo na vida dos homens<sup>24</sup>. Isso, por sua vez, demonstra tanto uma preocupação dos monges a respeito do bem-estar terreno como também é um sinal de que eles inquietavam-se a respeito da presença diabólica no mundo, e em função disso, lutavam ativamente contra essas forças. Porém, é importante sublinhar o fato de que os mecanismos de intervenção e de combate ao mal na sociedade terrena até os sécs. X e XI tomaram novas formas através de novos mecanismos nos séculos posteriores, principalmente em função de um trabalho conjunto das ordens mendicantes com a crescente produção intelectual proporcionada pelo desenvolvimento das universidades e com o estabelecimento progressivo

---

<sup>22</sup> VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995, p. 125.

<sup>23</sup> *ibidem*. pp. 31-64.

<sup>24</sup> *ibidem*. pp. 51-2.

da Inquisição nos sécs. XII e XIII. Em outras palavras, isso quer dizer que se antes o combate ao mal era feito dentro dos mosteiros tendo em vista o poder da prece e da oração; agora, essa luta acontece tanto no púlpito das pregações nos aglomerados urbanos quanto nos tribunais que julgavam os acusados de heresia e também na marcha dos cruzados em direção à Terra Santa. Trata-se de uma nova espiritualidade que alimenta novas formas de agir contra o mal em uma sociedade em progressiva transformação.

Conforme Brenda Bolton, por sua vez, essa espiritualidade monástica enfrenta uma “crise” ao longo do desenrolar da chamada “Reforma Gregoriana”<sup>25</sup>, especialmente no séc. XII. Assim sendo, se cada vez menos os monges continuavam a constituir o melhor exemplo de vida religiosa e contemplativa, o que constitui a chamada *vita angelica* (a vida que estava mais próxima aos anjos)<sup>26</sup>, todavia, a espiritualidade monástica já não se adequava aos novos interesses da cristandade: agora pautados em uma agenda de interesse unificador, centralizador e melhor adaptado uma nova sociedade que estava em progressiva urbanização no medievo. Norman Pounds atenta que são poucos os mosteiros, urbanos ou rurais, que foram fundados depois de 1300, sugerindo que o monge de total reclusão viu seu prestígio diminuir na sociedade de uma forma geral, e atenta, portanto, para a nova figura do frade na cidade:

Os frades participavam nas atividades urbanas. Comprometeram-se com deveres pastorais, e suas igrejas serviam primeiramente para pregação para grandes congregações urbanas. (...) [E apesar de] possuírem normalmente um pequeno claustro, passavam a maior parte do seu tempo nas ruas e nos mercados onde travavam suas batalhas espirituais pelas almas dos homens e das mulheres.<sup>27</sup>

O mesmo autor ainda garante que os mosteiros estabelecidos pelas ordens mendicantes configuraram um elemento importante da paisagem urbana do período e que não

---

<sup>25</sup> É importante notar que o próprio conceito de uma Reforma “Gregoriana” está sendo relativizado em trabalhos recentes, uma vez que o processo de transformação ou modernização da Igreja tanto antecede a atuação de Gregório VII (1073-1085), podendo ser identificado em Leão IX, por exemplo, como também sucede o pontificado do papa cujo nome marcou a reforma, indo até um período identificado como “pós-gregoriano” que visa implementar o programa reformador a despeito das reações antigregorianas e das resistências da hierarquia eclesiástica. Ver: RUST, Leandro Duarte; SILVA, Andreia Cristina. “A Reforma Gregoriana: trajetórias historiográficas de um conceito”. *História da Historiografia*. n. 3, set. 2009, pp. 135-52. Disponível em: <<http://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/62/38>>. Acesso em 25 de setembro de 2015.

<sup>26</sup> BOLTON, Brenda... *op. cit.* pp. 19-36.

<sup>27</sup> POUNDS, Norman. *The Medieval City*. London: Greenwood Press, 2005, pp. 91-2. No original: “*The friars themselves participated in urban activities. They undertook pastoral duties, and their churches were primarily for preaching to large urban congregations (...). And usually possessed a diminutive cloister, but much of their time was spent outdoors, in the streets and marketplaces, where they carried on their spiritual battle for the souls of men and women*”.



foram edificados muito antes de meados do séc. XIII, nem foram muito numerosos antes do séc. XIV<sup>28</sup>. Conforme Bolton, a partir de então, a atuação dos poderes espirituais da Cristandade deveria ser feita *para* o século e *no* século, e não fora dele, o que suscitou debates sobre como a perfeição da *vita angelica* poderia ser conciliada com a *vita apostolica* (a vida dedicada à expansão da Palavra na cidade e pela cidade)<sup>29</sup>.

Se pensarmos, como afirma Pounds, que o cristianismo já era uma fé urbana desde a sua origem, uma vez que as epístolas de Paulo eram endereçadas aos habitantes das cidades e que as primeiras células cristãs estavam, outrossim, nas grandes cidades do Império Romano<sup>30</sup>, e que o próprio Paulo constitui um “professor de teologia dentre os apóstolos” para Tomás de Aquino<sup>31</sup>, é difícil pensar que o próprio Tomás, ao escrever sobre a importância do bem comum e da *civitas* em si mesma, estivesse alheio a este intuito reformador da Idade Média central que Bolton garante ter por pano de fundo uma visão idealista dos primeiros tempos, do retorno a uma *ecclesia primitiva* dos apóstolos<sup>32</sup>.

Isso quer dizer, portanto, que a ideia de cidade a qual Tomás de Aquino constantemente se refere, e que serve de pilar para suas reflexões a respeito do bem comum entre os homens, é tanto diferente da *pólis* de Aristóteles, quanto da cidade romana que foi palco para a pregação dos primeiros cristãos dos últimos séculos da Antiguidade. Isto, basicamente, por duas razões: em primeiro lugar porque a *pólis* aristotélica é autossuficiente, é um fim em si mesma, e está inserida em uma visão de mundo pagã; por sua vez, a *civitas* de Tomás não é um fim em si mesma, ela só é um fim se estiver ordenada a um fim último, que é o retorno ao Deus Criador. Como já visto, o sentido que Tomás dá à ideia de *civitas* no séc. XIII é o de uma comunhão política que deve intervir diretamente no encaminhamento e na preservação do homem aos olhos de Deus e da ordem estabelecida na Criação. Isso repercute, como já dito, em uma nova geografia do universo ou o que Paul Veyne chama de “ressignificação cósmica”<sup>33</sup> de concepções de mundo originalmente pagãs. Este aspecto do “retorno” à Criação, evidentemente, não está presente na concepção clássica de cidade aristotélica, tratando-se de uma inovação medieval, portanto, em especial sob Tomás de Aquino, que ao ressignificar o conceito de *polis*, cristianiza-o.

---

<sup>28</sup> *ibidem*. p. 92.

<sup>29</sup> BOLTON, Brenda... *op. cit.* p. 28.

<sup>30</sup> POUNDS, Norman... *op. cit.* p. 85

<sup>31</sup> PESCH, Otto Hermann... *op. cit.* p. 127. No original: “*El profesor de teología entre los apóstoles*”. Ver também nota 181 desta dissertação.

<sup>32</sup> BOLTON, Brenda... *op. cit.* p. 21.

<sup>33</sup> VEYNE, Paul. *Quando nosso mundo se tornou cristão*. Trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 37.

Em segundo lugar, é importante notar que uma das principais características da reforma espiritual que se desencadeou na Idade Média central foi a intenção do “retorno” a *vita apostolica* primitiva<sup>34</sup>, uma volta aos primeiros tempos da Cristandade. Porém, o cristianismo nos sécs. XII e XIII já está estabelecido, e não é mais desprezado como foi até o séc. II ou mesmo altamente combatido como foi no séc. III quando os primeiros cristãos chegaram em Roma. Ao contrário, longe de ser uma religiosidade marginal ou periférica, a Cristandade na Idade Média central já está firmada de modo que progressivamente está estabelecendo mecanismos de manutenção e de afirmação desta fé em função das heterodoxias crescentes. Agora ela está atuando, todavia, em um ambiente cada vez mais urbanizado, centralizador e unificador dessa fé que garante proteger. Em outras palavras, trata-se de um contexto bastante diferente daquele dos primeiros apóstolos que inspiram os frades mendicantes quase mil anos depois.

Isso quer dizer que quando Tomás de Aquino assume que “a perfeita comunidade é, com efeito, a cidade”<sup>35</sup>, o teólogo está referindo-se a uma *civitas christiana*, que serve para o exercício de uma *vita apostolica* ressignificada, onde o cristianismo já está estabelecido em um território cuja soberania não precisa ser conquistada, mas sim afirmada. Ou seja, esse exercício apostólico é feito não apenas sob autorização de uma autoridade central (no caso o papado), mas as próprias ordens mendicantes agem como um “braço” desse poder unificador e reformador, situação um tanto quanto diferente do cristianismo dos primeiros séculos que eram combatidos e estavam alheios ao poder central, pelo menos até Constantino.

Nesse “novo” mundo urbano, em função do perigo da ortodoxia, o Evangelho agora poderia servir como uma “dinamite espiritual” como disse Brenda Bolton: Com o auxílio da atuação dos franciscanos e dominicanos, a Igreja teria que dar garantias da pureza da sua liturgia, mas também exercer um controle da literatura disponível, a fim de evitar “excessos”. Frente às crescentes heresias, essa importância da atuação da *vita apostolica* está presente principalmente na atuação do papa Inocêncio III, que convocou o IV Concílio de Latrão (1215)<sup>36</sup>, responsável por reformar o ministério pastoral através de uma reformulação de dezenas de itens da legislação disciplinar: a necessidade da audição da confissão e da imposição da penitência são alguns exemplos dessas reformulações (atividades que são vinculadas a partir do séc. XIII à atuação dos mendicantes). Este Concílio também impõe

---

<sup>34</sup> Sobre este assunto, ver também: BOLTON, Brenda... *op. cit.* p. 21; NASCIMENTO, Carlos. *O que é... op. cit.* pp. 53-4; VAUCHEZ, André. *Francisco de Assis: Entre História e Memória*. Lisboa: Piaget, 2013, p. 60.

<sup>35</sup> ST, I-II, Q. 90, a. 2, *sol.* “*Perfecta enim communitas civitas est*”.

<sup>36</sup> Sobre a relação de Tomás de Aquino para com as definições do IV Concílio de Latrão, ver o capítulo 2 desta dissertação, em especial o sub-ítem 2.3: “Qual a Igreja que Tomás de Aquino representa?”.

dificuldades frente à criação de novas ordens religiosas, o que reforça o interesse unificador dessa Cristandade em reforma e seus olhares de desconfiança para com qualquer sinal de dissidência.<sup>37</sup> Ainda para Bolton, foi o IV Concílio de Latrão que “formou as bases em que podiam pôr-se em prática (...) os métodos inquisitoriais de meados do séc. XIII”<sup>38</sup>.

Ou seja, a defesa de Tomás de Aquino a respeito do *bonum commune* na cidade está vinculado, portanto a três aspectos fundamentais: primeiramente, o bem comum como construção teológica está sendo concebido em Tomás como uma forma de oposição a uma concepção de sociedade política tradicionalmente de caráter agostiniano: a cidade dos homens, sob a pena do Aquinate, já não configura mais um “mal necessário” ou mesmo um lugar de punição em função do Pecado Original, mas um espaço natural e “positivo” que ao invés de vigiar os impulsos maléficos do homem, tende a exercitar e encaminhar a prática das suas virtudes ao seu fim último, uma vez que a sujeição dos homens a uma autoridade política, sendo algo natural, já existia mesmo antes da Queda, no chamado “estado de Inocência”.

Em segundo lugar, esta ressignificação da ideia de vida política está diretamente relacionada a um processo histórico de reforma e centralização da Igreja no qual Tomás de Aquino está inserido: isso quer dizer que, se a vida em comunidade política constitui algo positivo, a atuação pelo *mundus* é feita no seu cerne, no âmago das cidades, e não mais, ao menos não necessariamente, na reclusão dos mosteiros. Como sinal desta “nova” espiritualidade, está a autonomia progressiva dada às ordens mendicantes para atuarem como braços desta Igreja reformadora, especialmente quando Gregório IX confia a Inquisição à ordem dos dominicanos em 1231.

Isto leva-nos ao terceiro e último ponto deste processo: a defesa do bem comum em Tomás de Aquino é feita sob uma perspectiva cristã de cidade, de uma *civitas christiana*, que só encontra sua plenitude a partir do séc. XIII, uma vez que antes disso, se por um lado a Igreja já estava firmada, ela ainda não possuía os meios necessários para estabelecer sua fé de forma unificada e centralizadora nessa nova realidade que era a cidade. Talvez a principal característica da *civitas christiana* seja o estabelecimento do seu aparato perseguidor, um conjunto de mecanismos criados como resposta aos interesses unificadores da Reforma Gregoriana mas que são estabelecidos com força especialmente a partir do III e IV Concílio de Latrão e, principalmente, com o estabelecimento da Inquisição através da organização do Tribunal do Santo Ofício em 1229 no Concílio de Toulouse.

---

<sup>37</sup> BOLTON, Brenda... *op. cit.* pp. 32-6.

<sup>38</sup> *ibidem.* p. 130.

### 3.2. A *civitas christiana* e o estabelecimento de uma sociedade perseguidora.

Pouco tempo após o estabelecimento do Tribunal, o papa Gregório IX aponta os membros da Ordem dos Frades Pregadores (dominicanos) para levar a cabo a luta contra a heresia em Regensburg, em 1231, e em 1233 nas dioceses de Toulouse, Montpellier e Valença, com o poder de agir independentemente dos bispos locais.<sup>39</sup> Essa relativa autonomia, no entanto, só é firmada com o privilégio *Noc Insolitum*, de 22 de dezembro de 1254, de modo que é dada tanto aos dominicanos quanto aos franciscanos a permissão para pregar e também de ouvir confissão, independente do bispo local, o que não ocorreu sem amplos debates<sup>40</sup>.

Para Alain Boureau, as ordens mendicantes, particularmente as que estão estreitamente ligadas papado, “contribuem largamente” para o processo de uniformização da Cristandade no decorrer do séc. XIII. No que diz respeito à atuação dos dominicanos, em especial, essa “universalização” acontece, em parte, devido a necessidade dessa ordem de pregar ao povo comum das cidades. Boureau atesta o número crescente do estabelecimento das províncias dominicanas no séc. XIII e que o princípio de mobilidade dos pregadores, de um monastério a outro, descarta qualquer possibilidade de um possível “enraizamento local” da pregação mendicante e que os materiais narrativos, novos ou compilados, circulavam amplamente.<sup>41</sup> Isso quer dizer que a atuação mendicante na *civitas* constitui um dos principais mecanismos de implementação da agenda reformadora da Igreja do período, cujos principais empecilhos para esta unificação são tanto o perigo das heresias quanto a deficiência pastoral dos próprios clérigos locais.

Conforme Peter Biller, o surgimento formal da Inquisição ao longo da década de 1230, formada especialmente mais por dominicanos que por franciscanos, provocou o surgimento de uma escrita que definiu de “literatura técnica”: manuscritos que continham, por exemplo, fórmulas a fim de fazer os suspeitos confessar a verdade, a fim de orientar os questionamentos e as sentenças, incluindo-se nessa gama documental, portanto, os resultados de vários casos desses processos. O autor garante que são textos dominados pela metáfora bíblica dos “lobos em pele de cordeiros” e que recorrem à retórica da “perversidade herética”. Aponta a *Summa*

---

<sup>39</sup> MOORE, R. I. *The Formation of a Persecuting Society: Authority and Deviance in Western Europe (950-1250)*. 2. ed. Oxford: Blackwell Publishing, 2007, p. 163.

<sup>40</sup> THOMPSON, A. “The origins of Religious Mendicancy in Medieval Europe”. In: PRUDLO, D. (Org.). *The Origin, Development, and Refinement of Medieval Religious Mendicancies*. Leiden/Boston: Brill, 2011, p. 21.

<sup>41</sup> BOUREAU, Alain. “No coração da Idade Média: Os dominicanos e a maestria narrativa”. *Revista de História Comparada*, 4-1, 2010, pp. 142-3. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/RevistaHistoriaComparada/article/view/90/84>>. Consultado em 01 de fevereiro de 2016.

*de Catharis* (c. 1250), por exemplo, escrita por Raniero Sacconi que por quase vinte anos foi cátaro, mas que converteu-se ao catolicismo, tornando-se também dominicano e Inquisidor.<sup>42</sup> Não é forçoso, portanto, situar a própria *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino como um exemplo dessa “literatura técnica” inquisitorial, especialmente no que toca aos escritos deste teólogo dominicano a respeito das leis humanas, sobre a legitimidade da autoridade pública e inclusive a respeito do lugar do herege na Cristandade, ou sobre a relação da heresia com o bem comum da *civitas*.

Os dominicanos, desde a sua origem, passaram a combinar uma rotina litúrgica com uma rotina de estudos<sup>43</sup>: *Salus animarum per praedicationem et doctrinam* ou “a salvação das almas por meio da pregação e da doutrina”<sup>44</sup>. Mesmo que Tomás preferisse escrever sobre os anjos ao invés de unir sua voz a eles<sup>45</sup>, e que tenha ficado conhecido muito mais por seus tratados teológicos do que por suas pregações, não é possível esquecer que existe uma relação direta entre o que é produzido no seio das universidades e o que é lido e estudado nos *studia* dominicanos e, logo, o que é aplicado, na prática, tanto no ofício da pregação quanto no exercício da investigação e punição das heresias através dos métodos inquisitoriais na *civitas christiana*. Em outras palavras, embora Tomás de Aquino não fosse exatamente um pregador, no seu sentido estrito, isso não diminui sua importância, ou mesmo sua contribuição, no que toca ao combate às heresias que está sendo progressivamente aperfeiçoado na Idade Média central.

De acordo com Robert Ian Moore, a perseguição empreendida pela Igreja no medievo, que sempre foi rigorosa na teoria, não ocorreu na prática até o começo do séc. XI e permaneceu intermitente até o seu fim. Uma hostilidade crescente, no entanto, se torna nitidamente aparente já em meados do séc. XII, mas o chamado “aparato da perseguição”, todavia, só pode ser identificado no final do séc. XIII, codificado em sua forma mais elaborada pelo IV Concílio de Latrão: a partir de então a identificação e a perseguição dos hereges torna possível sua relativa exclusão da comunidade, a negação dos seus direitos civis, do acesso a cargos públicos ou até mesmo da possibilidade de recorrer à corte, ou de herdar. Para o mesmo autor, no começo da Idade Média não existiam os meios, ou mesmo a

---

<sup>42</sup> BILLER, Peter. Christians and heretics. In: RUBIN, Miri; SIMONS, Walter (Eds.). *The Cambridge History of Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 171-2. No original: “*Biblical animal metaphors of wolves in sheep's clothing*” e “*Heretical wickedness*”.

<sup>43</sup> Ver nota 24.

<sup>44</sup> PESCH, Otto Herman... *op. cit.* p. 86. No original em Pesch: “*La salvación de las almas por medio de la predicación y de la doctrina*”.

<sup>45</sup> Trata-se de uma alegoria escrita pelo próprio Tomás na introdução do seu tratado *De substantiis separatis* que Otto Hermann Pesch interpreta como um sinal de que Tomás não se agradava muito do ofício litúrgico.

inclinação para exigir uma uniformidade nas crenças e práticas da Cristandade Ocidental<sup>46</sup>, só a partir do período central da Idade Média sendo possível o estabelecimento de medidas unificadas a fim de coibir o avanço das heresias.

Gregório IX (pontífice entre 1227-1241), reforçou o direito tradicional dos bispos de julgarem os processos de heresia em suas próprias dioceses sem que isso os impedisse de cooperar com os inquisidores papais que também eram enviados com o objetivo de investigar crimes de heresia. Depois disso, o Concílio de Viena, em 1312, também reforça a necessidade desse trabalho conjunto, das autoridades papais e episcopais, no combate contra a disseminação da heresia. Nesse sentido, é possível afirmar que a convivência dessa dupla jurisdição, do poder central e do local, configura um indício tanto do aperfeiçoamento quanto da unificação dos meios de perseguição que estão acontecendo de forma progressiva nos sécs. XIII e XIV.

A fim de demonstrar a filiação de Tomás de Aquino à esse movimento unificador e reformador, e logo, ao estabelecimento dos métodos de perseguição da Igreja a partir da afirmação da *civitas christiana* como símbolo de unidade e coesão, vejamos o que o teólogo afirma sobre o pecado da “sedição” na *Secunda secundae* da *Suma Teológica*. Ao questionar se a *seditio* constitui pecado especial, garante que sim, pois é tanto diferente da guerra quanto da rixa, pois “a guerra se faz, propriamente dita, com os inimigos de fora, como a luta de um povo contra o outro; a rixa, diferente disso, é a luta de um particular contra o outro, ou de uns poucos contra outros poucos”. Apesar de possuir certas semelhanças, no entanto, tanto com a guerra quanto com a rixa, a sedição, ao contrário, “se produz, propriamente falando, entre as partes de uma multidão que discute entre si”, o que parece ser tão grave quanto: “por isso, dado que *a sedição se opõe a um bem especial, que é a unidade e a paz da multidão*, ela constitui, portanto, pecado especial”<sup>47</sup> (grifo nosso). Isso quer dizer que se por um lado a unidade e a coesão da *civitas* é tida em alta conta no pensamento teológico de Tomás, por sua vez, é necessário que o pecado que ameaça essa unidade também seja tido em alta consideração e que figure, portanto, igualmente como um *speciale peccatum*.

O segundo e último dos artigos dedicado à Questão é igualmente representativo: Tomás questiona se a sedição configura pecado mortal. O teólogo garante que “*a sedição (...) se faz contra o bem comum da multidão*. Por isso ela é sempre um pecado mortal”<sup>48</sup> (grifo

---

<sup>46</sup> MOORE, R. I... *op. cit.* pp. 62-5.

<sup>47</sup> *ST*, II-II, Q. 42, a. 1. *sol.* “*Seditio, quia habet speciale bonum cui opponitur, scilicet unitatem et pacem multitudinis, ideo est speciale peccatum*”.

<sup>48</sup> *ST*, II-II, Q. 42, a. 2, *rep.* 1. “*Seditio fit contra commune bonum multitudinis. Unde semper est peccatum mortale*”.

nosso). Tomás também associa a defesa do bem comum ao princípio da *iustitia*: “A sedição se opõe assim à justiça e ao bem comum. Por isso ela é por sua natureza pecado mortal e tanto mais grave quanto o bem comum que é impugnado pela sedição é maior que o bem privado impugnado pela rixa”<sup>49</sup>. E é enfático ao relacionar o pecado da sedição à perturbação ao bem comum novamente: “No entanto, o pecado da sedição se refere primeiro e principalmente àqueles que procuram a sedição. Estes pecam muito gravemente. Secundariamente àqueles que os seguem e que perturbam o bem comum”<sup>50</sup>. Em outras palavras, para Tomás de Aquino, o bem comum também configura critério para definir o “grau” de sedição, ou seja, quanto mais o bem comum for afetado, pior é o grau de sedição. Além disso, não existe sedição que não afete o *bonum commune* da sociedade.

Tomás também questiona se aquele que resiste a um governo injusto poderia ser considerado sedicioso: “Deve-se dizer que *o regime tirânico não é justo porque não se ordena ao bem comum*, mas ao bem privado de quem detém o poder, como mostra o Filósofo. Por isso a derrubada de tal regime não tem a razão de sedição”<sup>51</sup> (grifo nosso), ou seja, “quanto aqueles que defendem o bem comum, resistindo, não devem ser chamados sediciosos”<sup>52</sup>. Em outras palavras, somente comete o pecado da sedição aqueles que provocam a desunião e o desregramento interno da *civitas christiana*. Quando se intenta desunir um regime tirânico, não se atenta contra uma cidade cristã nem contra o bem comum, e portanto, não se peca.

A ênfase que Tomás de Aquino dá à necessidade do combate à sedição, e a forma como sublinha a natureza perigosa deste pecado, são alguns elementos que podem servir de indícios da atuação da Ordem dos Pregadores no séc. XIII que tem em mente esse interesse de unificar e agregar o rebanho da Cristandade em função da ameaça do pecado que visa dispersar as ovelhas da *civitas* e expô-las ao perigo da heresia. Trata-se de uma retórica que visa a comunhão e a ligação dos fiéis em oposição à dispersão que é provocada pela infidelidade. Além disso, esse discurso também serve como um exemplo de uma atuação, madura e estabelecida, do que Moore chama de uma “sociedade perseguidora”. O peso que o Aquinate atribui ao pecado da sedição, bem como a estreita associação que faz da tirania com

---

<sup>49</sup> ST, II-II, Q. 42, a. 2, sol. “*Seditio opponitur et iustitiae et communi bono. Et ideo ex suo genere est peccatum mortale, et tanto gravius quanto bonum commune, quod impugnatur per seditionem, est maius quam bonum privatum, quod impugnatur per rixam*”.

<sup>50</sup> idem. *Peccatum autem seditionis primo quidem et principaliter pertinet ad eos qui seditionem procurant, qui gravissime peccant. Secundo autem, ad eos qui eos sequuntur, perturbantes bonum commune*”.

<sup>51</sup> ST, II-II, Q. 42, a. 2, rep. 3. “*Regimen tyrannicum non est iustum, quia non ordinatur ad bonum commune, sed ad bonum privatum regentis, ut patet per philosophum, in III Polit. et in VIII Ethic*”.

<sup>52</sup> ST, II-II, Q. 42, a. 2, sol. “*Illi vero qui bonum commune defendunt, eis resistentes, non sunt dicendi seditiosi*”.

a ausência do bem comum, é um exemplo do medo que a Igreja do séc. XIII possui de ver a sua *civitas* desmantelar-se frente ao câncer da heresia.

Conforme Moore, existe uma diferença fundamental entre uma sociedade que empreende perseguições e uma sociedade perseguidora: fazendo paralelos entre uma sociedade “escravocrata” e uma outra “com escravos”, argumenta que nesse último caso, a instituição da escravidão constitui algo essencial para sua manutenção e funcionamento. Da mesma forma, a partir do séc. XII na Europa, por exemplo, conscientemente se “*precisa da perseguição*”<sup>53</sup> (grifo do autor), uma vez que “a perseguição que se desenvolveu nos sécs. XII e XIII foi de importância maior do que em relação aos surtos ocasionais de períodos antigos”<sup>54</sup>. Garante que se existe um silêncio das fontes sobre as perseguições antes do ano 1000 é porque de fato uma real ausência pode ser identificada, não tratando-se, portanto, de meramente falhas de registros. Isso, todavia, não quer dizer que ninguém tenha sido perseguido antes do milênio, mas é sintomático de que as perseguições, quando aconteciam, eram ocasionais, intermitentes e não articuladas entre si o suficiente para configurar a existência de um possível aparato perseguidor institucionalizado e estabelecido já na Alta Idade Média<sup>55</sup>, contexto no qual Tomás de Aquino e sua obra estão inseridos.

No decorrer da sua tese a respeito do estabelecimento da sociedade perseguidora no séc. XIII, Moore define que a perseguição à heresia, além de ser um instrumento útil para resolver o problema da dissidência, também serve como uma ferramenta de afirmação da própria Igreja como instituição de poder. Isso quer dizer que ao estabelecer teoricamente quem são os inimigos da sociedade e apontar como especificamente eles a corrompem – pelo investimento direto em uma “literatura técnica” do qual falamos acima e identificamos Tomás de Aquino como exemplo – e, posteriormente, criar meios e mecanismos para empregar, na prática, a proteção das suas fronteiras contra o mal – como o faz através da Inquisição e mais especificamente da atuação dominicana –, a Igreja legitima a si mesma como a verdadeira detentora das chaves de São Pedro. Ao garantir-se como a única responsável por manter o elo da sociedade terrena com a divindade, ela faz da caça aos hereges um ofício antes de mais nada, divino, e portanto, necessário. É dessa forma que a Igreja sublinha sua importância não apenas na sociedade humana como mantenedora da ordem terrena, mas além disso, como essencial na relação com o sagrado e com o invisível que os cerca.

---

<sup>53</sup> MOORE, R. I... *op. cit.* pp. 144-8. No original: “*Distinction (...) between a ‘slave society’ and a society with slaves*” (p. 147) e “*Twelfth-century Europe needed persecution*” (p. 148).

<sup>54</sup> *ibidem.* p. 154. No original: “*The persecution which developed in the twelfth and thirteenth centuries was a very much more serious matter than the occasional outbreaks of earlier periods*”.

<sup>55</sup> *ibidem.* p. 147.



Quando escreve sobre a respeito dos “pares” dentro da Cristandade, Tomás de Aquino define que a beneficência deve ser praticada sobretudo para com aqueles que são mais próximos, uma vez que “o fogo aquece primeiro o que está mais próximo”<sup>56</sup>. Estes que estão próximos são, obviamente, os membros legítimos da *civitas christiana*. Na Questão seguinte, recorre ao vocabulário paulino para dizer que “se alguém não cuida dos seus, e *sobretudo os de sua própria casa*, renegou sua fé e é pior que um infiel”<sup>57</sup> (grifo nosso), reforçando a ideia de um senso de *communitas* da Cristandade. É importante notar que, se por um lado existe a ideia de comunidade, essa comunidade só pode existir em relação, e em oposição, ao “outro” que, nesse caso é o pecador herético que sempre fez de tudo para destruí-la, e logo, afastá-la do sagrado que a Igreja visa proteger. Como garante Moore, “o medo da poluição protege as fronteiras”<sup>58</sup>, o que é significativo se levarmos em conta que ao escrever sobre a necessidade do bem comum na *civitas*, Tomás de Aquino o faz sob um pano de fundo específico, que é o de uma Igreja que faz da perseguição não necessariamente um instrumento de cisão ou de ruptura, mas antes disso, faz da caça aos hereges uma ferramenta criadora de um senso de coesão, de unidade e de afirmação de uma identidade.

Outro aspecto social fundamental identificado por Moore que ajuda a iluminar os escritos de Tomás a respeito da luta contra as heresias no séc. XIII é o que o autor chamou de uma “nova força”<sup>59</sup> dos poderes institucionais. Nessa recente realidade do mundo urbano da Idade Média central, agora tanto as autoridades eclesiásticas quanto feudais ou monárquicas podiam substituir uma atuação nos territórios sob seus domínios que antes era sempre feita por visitas ocasionais e itinerantes, agora por outra mais íntima e permanente. Facilitada pelo desenvolvimento do comércio e das cidades, a criação de redes de oficiais e funcionários permanentes permite-lhes que possam tanto cobrar impostos, julgar ou mesmo fazer valer a vontade da autoridade central (da Igreja, do rei ou do senhor) até as fronteiras mais longínquas que antes eram pouco supervisionadas. Essa “nova força” que encurta as distâncias entre os poderes, mais atuante e centralizadora, ocorre portanto, de forma concomitante ao progressivo estabelecimento do aparato perseguidor inquisitorial no medievo. Isso fica particularmente claro, como será possível ver, com a gradual ruptura da Inquisição com os julgamentos por ordálios, que manifestavam por vezes um poder local, regional e comunitário, que muitas vezes atrapalhava os interesses da autoridade central.

---

<sup>56</sup> ST, II-II, Q. 31, a. 3, sol. “Sicut ignis magis calefacit rem sibi magis propinquam”.

<sup>57</sup> ST, II-II, Q. 32, a. 9, arg. s.c. “Quod apostolus dicit, I ad Tim. V, si quis suorum, et maxime domesticorum curam non habet, fidem negavit et est infideli deterior”.

<sup>58</sup> MOORE, R. I... op. cit. p. 94. No original: “The fear of pollution protect boundaries”.

<sup>59</sup> ibidem. p. 96. No original: “New force”.

Como esclarece Claudio Pedrosa Nunes, os ordálios eram também conhecidos como “juízos de Deus”, ou *judicium Dei*, e consistiam em práticas probatórias pautadas em sacrifício físico cuja superação ou claudicância dessas provas designariam, respectivamente, inocência ou culpa. Essas provas consistiam, geralmente, no uso do fogo (os acusados podiam ser marcados com ferro em brasa ou desafiados a caminhar sobre a brasa quente), no mergulho forçado na água, também podiam ser submetidos à exposição de animais ferozes ou à ingestão de substâncias venenosas e muitas outras práticas. O julgamento por combate também poderia acontecer.<sup>60</sup> Essa forma de julgar estava estreitamente ligada a uma concepção de relação íntima entre o divino, o invisível e a sociedade terrena: caso fossem inocentes das acusações, acreditava-se que Deus interviria e os acusados passariam imunes às provações; caso fossem culpados, sucumbiriam nos ritos probatórios.<sup>61</sup> No entanto, os veredictos não eram necessariamente inequívocos: a realização das provas deveria ser interpretada e a decisão de culpa ou absolvição não era dada pela autoridade do bispo ou de qualquer outro juiz oficial, mas diferente disso, pelo próprio povo em assembleia, a comunidade em geral. Moore sintetiza o problema dessa fonte de autoridade descentralizadora: “quando os procedimentos comunais resultam em um consenso que coincide com os objetivos das autoridades, os ordálios servem como uma arma poderosa. A dificuldade surge (...) quando as visões da comunidade não são as mesmas do governante”<sup>62</sup> (grifo nosso).

Uma vez que as práticas de ordálios passaram a funcionar como empecilho a esse movimento centralizador e reformador da Igreja, descentralizando as decisões e reforçando os poderes locais e comunitários (muitas vezes favoráveis às heresias populares), a Igreja tratou de reprovar e substituir tais práticas jurídicas por outras mais “racionais”. Isso pode ser visto, por exemplo, na sua forma mais definitiva cânones do IV Concílio de Latrão, em especial no Cânone 18, onde é dito que “nenhum clérigo pode decretar ou pronunciar uma sentença envolvendo o derramamento de sangue, ou realizar um castigo que envolva o mesmo, ou estar presente quando essa punição for realizada”<sup>63</sup> ou, ainda mais especificamente no final deste

---

<sup>60</sup> NUNES, Claudio Pedrosa... *op. cit.* pp. 9-10.

<sup>61</sup> Para mais, ver: BROWN, Peter. “Society and the Supernatural: A Medieval Change”. *Daedalus*, v. 104, n. 2, 1975: pp. 133-51.

<sup>62</sup> MOORE, R. I... *op. cit.* pp. 118-9; 123. No original: “The difficulty arose (...) when the views of the community were not those which the ruler wanted to hear”.

<sup>63</sup> *IV Lat, C. 18. “Sententiam sanguinis nullus clericus dictet aut proferat sed nec sanguinis vindictam exerceat aut ubi exercetur intersit”.*

mesmo parágrafo, onde se argumenta que “não se pode realizar ritos de bênção ou consagração para a purgação por provação na água fervente ou fria, ou no ferro em brasa”<sup>64</sup>.

Tomás de Aquino também critica o derramamento de sangue por parte dos religiosos: “não convém aos clérigos matar ou derramar sangue (...). É por isso que define-se como irregulares aqueles que derramam sangue, mesmo sem pecado da sua parte”<sup>65</sup>. Todavia, a crítica do Aquinate às provações tradicionais por sacrifício não pode ser lida sem ser levado em conta esse princípio “racionalizador” dos meios de julgar e condenar do direito medieval. Por exemplo, quando fala especificamente sobre o julgamento, o teólogo questiona se é lícito julgar (*utrum sit licitum iudicare*) e responde que sim, mas no entanto, é preciso seguir alguns critérios para que um julgamento seja considerado legal: “Para que o julgamento seja considerado um ato de justiça, se requerem três condições: primeiro que se proceda de uma inclinação vindo da justiça; segundo *que emane da autoridade competente*; terceiro que seja proferido segundo a reta norma da prudência”<sup>66</sup> (grifo nosso). Ou seja, um julgamento realizado sem a devida autoridade ou competência, torna-se ilícito e inválido. No sexto artigo da mesma Questão, ao perguntar se o julgamento pode se tornar *perversum* pela “usurpação” (*usurpationem*), também responde que sim citando as Escrituras: “Quem és tu para julgares o servo alheio?”<sup>67</sup>. A usurpação aqui referida é a usurpação do poder de julgar que, sendo conferido à Igreja pelo próprio Deus, somente essa, por sua vez, pode delegá-lo – e o faz através das comissões papais e das ordens mendicantes que frequentemente atuaram como braços do poder inquisitorial na Idade Média. E essa delegação não abarcaria, portanto, o poder tradicional e consuetudinário das comunidades que interpretavam as provas de ordálios. Esses poderes, na visão do teólogo, eram considerados além de usurpados, perversos e ilícitos. Além disso, a respeito dos procedimentos formais necessários para conferir legitimidade ao julgamento, Tomás ainda defende, na Questão 68, também da *Secunda secundae*, que toda acusação deve ser feita “por escrito”<sup>68</sup> e na Questão 67 da mesma *Pars*, que toda acusação deve ser pública e julgada somente a partir de provas<sup>69</sup>.

---

<sup>64</sup> IV Lat, C. 18. “*Nec quisquam purgationi aquae ferventis vel frigidae seu ferri candentis ritum cuiuslibet benedictionis aut consecrationis impendat*”.

<sup>65</sup> ST, II-II, Q. 40, a. 2, sol. “*Et ideo non competit eis occidere vel effundere sanguinem (...). Et propter hoc est institutum ut effundentes sanguinem, etiam sine peccato, sint irregulares*”.

<sup>66</sup> ST, II-II, Q. 60, a. 2, sol. “*Ad hoc quod iudicium sit actus iustitiae tria requiruntur, primo quidem, ut procedat ex inclinatione iustitiae; secundo, quod procedat ex auctoritate praesidentis; tertio, quod proferatur secundum rectam rationem prudentiae*”.

<sup>67</sup> ST, II-II, Q. 60, a. 6, sol. “*Est quod dicitur Rm 14,4: Tu quis es, qui iudicas alienum servum?*”.

<sup>68</sup> ST, II-II, Q. 68, a. 2. “*In scriptis fieri*”.

<sup>69</sup> ST, II-II, Q. 67, a. 2, arg. s.c. “*Agostinho comentando o salmo, declara: ‘O bom juiz nada faz por seu próprio arbítrio, mas se pronuncia segundo as leis e o direito’. O que quer dizer julgar conforme as deposições e as provas apresentadas no processo. Logo, é assim que o juiz deve julgar e não baseando-se em seu próprio*

É importante notar que quando Tomás de Aquino investe na crítica dos julgamentos por ordálios e, por sua vez, na defesa desses novos princípios jurídicos, agora submetidos à autoridade legítima que é a Igreja, ele o faz tendo em vista, portanto, uma nova “legalidade centralizante e racionalizante”<sup>70</sup>. A “racionalização” dos meios de julgar e condenar que acontece gradualmente ao longo dos sécs. XII e XIII não está vinculada, necessariamente, ao abandono da ideia de intervenção divina nos julgamentos, até mesmo porquê, como diz Tomás de Aquino, “o poder secular está sujeito ao espiritual assim como o corpo à alma”<sup>71</sup>. A “racionalização” aqui apontada refere-se a uma transformação da ideia de atuação divina nos tribunais: se antes, através das práticas ordálicas, essa atuação era feita diretamente pela própria divindade através do salvamento ou do abandono do acusado, agora, essa manifestação de Deus é delegada e representada pelas instituições centralizadoras; é feita através tanto através de autoridades intermediadoras quanto através da reta razão dos juízes legítimos.

Em suma, essa “nova” legalidade, além de estar alinhada à agenda reformadora e unificadora da Igreja, existe tendo como pano de fundo o estabelecimento gradual de uma sociedade perseguidora com seus mecanismos de perseguição em progressiva implantação. Implantação que está sendo legitimada através de escritos que Peter Biller chamou de uma nova “literatura técnica”<sup>72</sup> – Moore, ao encontro de Biller, definiu que “o ataque às heresias era somente um aspecto (...) da concentração das funções ‘religiosas’ nas mãos de *um clero cada vez mais profissional*”<sup>73</sup> (grifo nosso) –, da qual Tomás de Aquino é representativo e faz parte. Portanto, ao escrever sobre o bem comum, e por sua vez, também sobre a necessidade e a legitimidade da morte dos hereges, o que o Aquinate está fazendo é defendendo uma justa importância da Igreja e sua existência enquanto mantenedora do poder divino na terra. O ambiente “reformador”, que suporta tais defesas, não é, todavia, apenas um movimento religioso: ele é fruto de um movimento social mais amplo da Idade Média central, que é o do desenvolvimento das cidades e de uma progressiva urbanização da sociedade que, se por um lado aumenta o poder de alcance do poder central, por outro lado, também procura limitar autoridades e poderes tradicionais e consuetudinários paralelos aos do “oficial”. Esta é a ideia

---

arbitrio” (Grifo nosso). No original: “*Augustinus dicit, super Psalt., bonus iudex nihil ex arbitrio suo facit, sed secundum leges et iura pronuntiat. Sed hoc est iudicare secundum ea quae in iudicio proponuntur et probantur. Ergo iudex debet secundum huiusmodi iudicare, et non secundum proprium arbitrium*”.

<sup>70</sup> MOORE, R. I... *op. cit.* p. 125. No original: “*Centralizing and rationalizing legality*”.

<sup>71</sup> ST, II-II, Q. 60, a.6, *rep.* 3. “*Potestas saecularis subditur spirituali sicut corpus animae*”.

<sup>72</sup> BILLER, Peter... *op. cit.* pp. 171-2. No original: “*Technical literature*”.

<sup>73</sup> MOORE, R. I... *op. cit.* p. 126. No original: “*The attack on heresy was only one aspect of (...) concentration of ‘religious’ functions in the hands of an increasingly professional clergy*”.

de *civitas christiana* que emerge com força no séc. XIII: uma cidade “nova”, que é perseguidora, centralizadora – e por sua vez reformadora –, mas antes de mais nada, cristã.

### 3.3. A ordenação do herege à Cristandade: dentro ou fora da *civitas*?

A chegada de Aristóteles ao Ocidente medieval repercutiu em uma nova concepção de cidade e foi um dos elementos que contribuiu para que Tomás de Aquino se distanciasse de uma tradição agostiniana ao defender uma espiritualidade melhor adaptada à essa realidade urbana, mais atuante no *seculum* e não isolada dele. Por sua vez, esse pano de fundo permitiu que a perseguição aos hereges funcionasse tanto como uma afirmação da Igreja enquanto instituição de poder, quanto como uma forma de fortalecer o senso de *communitas* entre os cristãos. Pensar a *civitas* no séc. XIII é pensá-la em termos de uma “comunidade universal”, um conceito de sociedade ressignificado da Antiguidade, onde tudo tem uma razão de ser dentro de um plano divino misericordioso: não apenas a virtude e o homem temente a Deus têm lugar nessa comunidade, mas também o pecado e o pecador possuem uma função ordenadora no cosmos criado por Deus.

Nesse sentido, parece difícil concordar, em um primeiro momento, com a particular observação de Moore de que “aqueles que foram lançados à perseguição são retratados não somente como inimigos de Deus e da família, mas como *outsiders* (...) em resumo, uma exemplificação da condição à qual o ostracismo e a perseguição eventualmente os reduziu”<sup>74</sup>. Tomás, se por um lado define que o pecado pode proporcionar tanto a “corrupção corporal ou espiritual da coletividade”<sup>75</sup>, por outro lado também explica que “se Deus tivesse suprimido do mundo todas as coisas nas quais o homem encontrou ocasião de pecado, o universo teria ficado incompleto” e que “Deus é bastante poderoso para *ordenar qualquer mal para o bem*”<sup>76</sup> (grifo nosso). Em outras palavras, por mais prejudicial que o pecado seja à comunhão da *civitas*, por sua vez, o mal faz parte da natureza e também do projeto da divindade. A partir do momento em que Deus “é quem governa todos os atos e movimentos de cada uma das criaturas”<sup>77</sup>, parece-nos apressado pensar o herege apenas no seu aspecto de *outsider*; ao contrário, parece mais pertinente pensar o herege – e o pecador de modo geral, mas o

---

<sup>74</sup> MOORE, R. I... *op. cit.* p. 161. No original: “Those who were cast for persecution are depicted not only as the enemies of God and the family, but as *outsiders* (...) in short, as exemplifying the condition to which ostracism and persecution in themselves must eventually reduce them”.

<sup>75</sup> ST, II-II, Q. 68, a. 1, sol. “*In multitudinis corruptelam corporalem seu spiritualem*”.

<sup>76</sup> ST, I, Q. 92, a. 1, rep. 3. “*Si omnia ex quibus homo sumpsit occasionem peccandi, Deus subtrahisset a mundo, remansisset universum imperfectum (...). Deus sit adeo potens, ut quodlibet malum possit ordinare in bonum*”.

<sup>77</sup> ST, I-II, Q. 93, a. 1, sol. “*Est etiam gubernator omnium actuum et motionum quae inveniuntur in singulis creaturis*”.

praticante de heresia em especial, pois este, diferente do judeu ou do muçulmano, está submetido à jurisdição da Igreja – como alguém que também possui uma função e um papel a desempenhar dentro da *civitas* e não fora dela.

Christine Caldwell Ames define que existe um "teatro didático" na performance inquisitorial dominicana na Idade Média. Esse espetáculo teria por objetivo, através da execução das punições, “restaurar o indivíduo pecador a uma boa posição na comunidade cristã divino-terrena”<sup>78</sup>. Tomás de Aquino, por sua vez, defende que “as penas da vida presente (...) são *medicinais*, tendo por objetivo seja a emenda do culpado seja o bem da sociedade, cuja tranquilidade é garantida pela correção dos delinquentes”<sup>79</sup> (grifo nosso). Aqui, o teólogo fazendo uso da ideia de *cura animarum*, defende que o braço da autoridade deve funcionar, antes de mais nada, tendo em vista tanto o bem da “parte” como o do “todo”. Nesse sentido, a punição inquisitorial, antes de servir como uma força eliminadora e excludente, atua como restauradora na relação entre as criaturas e Criador que foi prejudicada pelo pecado. Assim, a noção de “teatro didático” proposta por Ames vai ao encontro de Jean-Marie Aubert quando este defende que, para Tomás, “a lei é pedagoga do encaminhamento do homem”<sup>80</sup>.

Se por um lado a espiritualidade dos frades mendicantes é “nova”, como já foi dito, se pensarmos nos termos da sua atuação como braço de uma Igreja em reforma no contexto urbano da Idade Média central, bem como no seu afastamento da tradição agostiniana a respeito da forma de atuação no *mundus*, por outro lado, Talal Asad aponta para o fato de que a gradual implementação da Inquisição pelas ordens mendicantes no séc. XIII não deixou de ser uma ressignificação e extensão da disciplina monástica agora a todos os cristãos: a instituição da observação de si mesmo e dos outros (refere-se à instituição da confissão, a ser realizada por um superior para com todos os cristãos, cobrada no IV Concílio de Latrão) e a defesa da legitimidade da correção pela autoridade e da ordenação da vontade à obediência através, se preciso, da força e da disciplina física são alguns exemplos de uma rotina que, se antes dos sécs. XII e XIII faziam parte de um cotidiano monástico restrito ao interior dos mosteiros, agora é expandida por toda a cristandade leiga através da autoridade inquisitorial<sup>81</sup>.

---

<sup>78</sup> AMES, Christine Caldwell. *Righteous Persecution: Inquisition, Dominicans and Christianity in the Middle Ages*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009, p. 177. No original: “Restoring the individual sinner to good standing in the divine-earthly Christian community”.

<sup>79</sup> ST, II-II, Q. 68, a. 1, sol. *Poenae autem praesentis vitae (...) inquantum sunt medicinales, conferentes vel ad emendationem personae peccantis, vel ad bonum reipublicae, cuius quies procuratur per punitionem peccantium*”.

<sup>80</sup> AUBERT, Jean-Marie... *op. cit.* p. 520.

<sup>81</sup> ASAD, Talal. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1993, pp. 115-21; 125-67.

Marie-Dominique Chenu, citando Jacques de Vitry (c. 1160/70-1240) define que se Deus agora é visto como “o único grande abade (...) de tudo” a sociedade cristã também é como um monastério universal, que transcende a Igreja e que demanda comportamento, obediência e disciplina por parte de todos<sup>82</sup>. Tendo a Igreja autoridade sobre todos os que um dia receberam o batismo, desses, todos aqueles que se desvirtuaram do caminho reto devido a heresia, agora a partir da submissão à disciplina corretiva carnal e espiritual da autoridade inquisitorial, podem retornar ao seio da *communitas universalis*. Quando possível, a administração da penitência ao herege, como no contexto monástico aos irmãos errantes, serve como uma ferramenta de correção e de reconciliação.

Para Ames, a agenda inquisitorial aplicada no séc. XIII, em especial pelos dominicanos, deve ser lida em termos de uma prolongação de um *modus operandi* monástico específico do qual os Pregadores eram herdeiros e legatários. Indo ao encontro de Vauchez quando este fala em uma progressiva “monasticização do laicado”<sup>83</sup> da qual as ordens mendicantes foram instrumentais na Idade Média através da aplicação das disciplinas monásticas ressignificadas pelo aparato inquisitorial e de uma agenda de reformas da Igreja, Ames também defende que existiu o que chamou de uma “sofisticação crescente” do direito canônico que articula o pensamento eclesiástico com a jurisdição civil no medievo. Isso quer dizer que essas práticas inquisitoriais, realizadas através dos métodos investigativos das *inquisitios* que visam a coerção (*coertio*), precisam ser lidas não somente a partir de uma ideia de “controle social” restrita apenas à esfera da ordem política, mas para além disso, elas precisam ser interpretadas tendo em vista as dinâmicas cristãs-eclesiásticas do corpo, da alma, da comunidade civil e, por sua vez, da comunidade universal como um todo.<sup>84</sup> Isso quer dizer que a Inquisição, como instituição terrena, do *seculum* e atuante no mundo material a partir de uma jurisdição racional e centralizadora, só pode ser interpretada de forma apropriada se não forem esquecidas suas relações para com o mundo invisível que a sustenta e legitima.

Tomás de Aquino, ao escrever sobre a correção do pecado, fornece-nos algumas reflexões importantes que, se por um lado são indiciárias a respeito do lugar e da função que o herege e a heresia desempenham na agenda inquisitorial da *civitas christiana*, por sua vez, também reforçam a crítica feita à tese de que o pecador ocuparia um lugar de *outsider* na

---

<sup>82</sup> CHENU, Marie-Dominique. *Nature, Man and Society in the Twelfth Century*. Trad. Jerome Taylor and Lester Little. Chicago: University of Chicago Press, 1979. pp. 221-29. No original em Chenu: “*The Greatest Abbot of All*”.

<sup>83</sup> VAUCHEZ, André. *The Laity in the Middle Ages: Religious Beliefs and Devotional Practices*. Trad. Margery J. Schneider. Notre Dame and London: University of Notre Dame Press, 1993, p. 72. No original: “*Monasticization of the laity*”.

<sup>84</sup> AMES, Christine Caldwell... *op. cit.* p. 141.

sociedade cristã medieval. Para o teólogo, portanto, existem dois tipos de correção: o primeiro tipo é a correção fraterna, que é sempre “um ato de caridade”<sup>85</sup> e diz respeito apenas ao “ato nocivo àquele que comete”<sup>86</sup>, ou seja, é aplicada quando o pecado é prejudicial apenas na relação do indivíduo para com Deus, e não afeta o todo social. A segunda maneira de corrigir “*remedeia o pecado* do faltoso enquanto causa prejuízo aos outros, e sobretudo ao bem comum. Tal correção é um ato de justiça”<sup>87</sup> (grifo nosso). Nesse caso, mais uma vez utilizando-se da metáfora medicinal (*remedium peccati*), Tomás define que, a partir do momento em que o pecado prejudica o bem comum, ele transcende a categoria da correção meramente fraterna e passa a ser um problema da esfera da *iustitia*. Esse ato de justiça é realizado “punindo-o [o pecador], para que *o temor leve os outros a desistirem do pecado*”<sup>88</sup> (grifo nosso). Isto é, independente se o pecado causa prejuízo a nível pessoal ou coletivo, através do ofício da *cura animarum* por aqueles que atuam como braços da autoridade divina, é possível exercer o “restauração” da ordenação do indivíduo, seja na sua relação para com Deus, seja na sua associação para com o resto do corpo social. A possibilidade dessa “reforma”, como será possível ver mais adiante, constitui um indício claro de que também o “erro” humano possui uma razão de existir.

Ainda a respeito da função pedagógica do “temor”, o Aquinate é claro ao dizer que “a correção zela pelo bem comum (...) infundindo *medo nos outros pelo exemplo de um*” (grifo nosso)<sup>89</sup>. Se a correção possui, portanto, o papel positivo de uma perspicaz pedagogia (Jacques Le Goff argumentou que os dominicanos foram particularmente importantes no estabelecimento de um “cristianismo do medo” na Europa medieval<sup>90</sup>), logo, para haver correção, é preciso haver pecado e também quem o cometa. E se o pecador, em última instância, possui uma função positiva para a comunidade, é porque ele não está, de todo, afastado dela.

Falar que a perseguição possui um princípio educativo ou instrutivo é levar em conta a natureza pública das execuções e a lição expressa nessa espetacularização, de poder e autoridade, que ficava embutida na mente dos espectadores. Mais especificamente, trata-se da função que Ames apontou e definiu como o “teatro didático”<sup>91</sup> do ofício inquisitorial: a

---

<sup>85</sup> ST, II-II, Q. 33, a. 1, *arg. s c.* “*Correctio fraterna est actus caritatis*”.

<sup>86</sup> ST, II-II, Q. 33, a. 1, *sol.* “*In quantum est nocivum ei qui peccat*”.

<sup>87</sup> *idem.* “*Alia vero correctio est quae adhibet remedium peccati delinquentis secundum quod est in malum aliorum, et etiam praecipue in nocumentum communis boni. Et talis correctio est actus iustitiae*”.

<sup>88</sup> ST, II-II, Q. 33, a. 3, *sol.* “*Interdum etiam per punitionem, ut alii a peccato timentes desistant*”.

<sup>89</sup> ST, II-II, Q. 33, a. 6, *sol.* “*Per hoc providetur bono communi (...), et unius exemplo alii deterrentur*”.

<sup>90</sup> LE GOFF, Jacques. *The Birth of Purgatory*. trad. Arthur Goldhamer. Chicago: University of Chicago Press, 1984, pp. 256-78; 310-18. No original: “*Christianity of fear*”.

<sup>91</sup> Ver nota 389.



retórica das execuções (construída nos *studia* dominicanos, nos debates das universidades ou mesmo no púlpito das pregações na cidade) e a ritualização das execuções (aplicada tanto pelos inquisidores quanto pelo poder secular) fazem parte dessa complexa agenda reformadora e perseguidora que está em progressiva implantação no Ocidente medieval no séc. XIII.

A perseguição militar, todavia, seja na sua função implícita que é o seu sentido pedagógico ou seja a partir da sua legitimação explícita de caráter de “prudência”, só pode acontecer se tem por objetivo a manutenção da estabilidade da *civitas*, do bem comum. A legitimidade da perseguição para Tomás de Aquino está expressa em vários momentos da sua obra, como quando, por exemplo, escreve a respeito da natureza do ofício militar ou dos princípios necessários para uma guerra ser considerada “justa”. Em um dos *articuli* que escreve sobre o conceito de *prudencia*, garante que “a arte militar tem por fim proteger a totalidade do bem comum”<sup>92</sup> então, logo, quando a perseguição é ordenada ao bem da *communitas*, ela “tem mais razão de prudência”<sup>93</sup>. Em outras palavras, compreender a caça aos hereges sob a ótica de Tomás de Aquino é não esquecer que mais uma vez o princípio do *bonum commune* é central e diretivo da questão. Da mesma forma, ao explicar que a guerra nem sempre é pecado, e por vezes além de ser justa é necessária, o teólogo define que para que uma perseguição seja considerada justa, é preciso uma tríplice motivação: em primeiro que exista a “autoridade” (*auctoritas*) devida, ou seja, reforça aqui o princípio racionalizador e unificador da instituição; em segundo lugar, uma “justa causa” (*causa iusta*) em que o inimigo seja de fato merecedor da perseguição; e, por fim, a guerra só pode existir caso “se pretenda promover o bem ou evitar o mal”<sup>94</sup>, ou seja, se a guerra não funcionar como um remédio para a saúde do corpo da *civitas*, ela é ilegítima e injusta.

Caso todos esses requisitos sejam cumpridos, a empreitada armada contra o pecado torna-se, portanto, lícita e reforçada pelo aval espiritual. A perseguição, justificada no Antigo Testamento (lembremo-nos, por exemplo, do episódio de Fineias, que com uma lança mata os infiéis de Israel<sup>95</sup>, ou mesmo das narrativas da ordenação de Moisés à morte dos idólatras<sup>96</sup> e de Elias que matou os profetas de Baal no rio Quisom<sup>97</sup>), também é justificada pela Nova Aliança (se Paulo, por exemplo, vê o mago Elimas ficar cego por intervenção divina<sup>98</sup>, Pedro

---

<sup>92</sup> ST, II-II, Q. 50, a. 4, rep. 2. “*Militare negotium ordinatur ad tuitionem totius boni communis*”.

<sup>93</sup> ST, II-II, Q. 50, a. 4, rep. 1. “*Habet magis rationem prudentiae*”.

<sup>94</sup> ST, II-II, Q. 40, a. 1, sol. “*Intenditur vel ut bonum promoveatur, vel ut malum vitetur*”.

<sup>95</sup> Num, 25.

<sup>96</sup> Êx, 32.

<sup>97</sup> 1 Reis, 18.

<sup>98</sup> At, 13.

matou Ananias e Safira com a ajuda de Deus<sup>99</sup>). Nesse sentido, Ames define que na Idade Média, matar também constituía uma forma de demonstrar a herança do legado cristão.<sup>100</sup>

Por fim, a defesa de Tomás de Aquino de que o castigo é “um remédio destinado não somente a curar o pecado passado, mas também a prevenir o pecado futuro e promover algum bem”<sup>101</sup> pode, portanto, revelar o “valor” do pecador para a *communitas* cristã. Se os pecados podem ser corrigidos pelo poder inquisitorial em suas mais variadas formas, seja através da simples admoestação, pelo aprisionamento, pela mutilação corporal ou inclusive pela execução da pena capital, e essas correções podem tanto consertar o mal já feito quanto evitar os pecados futuros dos outros membros da comunidade, é possível identificar nessa dinâmica uma função muito clara do herege e da heresia como ferramentas da Providência que atuam direta e indiretamente em prol do bem comum. Em outras palavras, a partir do momento que a instituição terrena não dá conta de evitar todos os males, a Igreja faz dos seus inimigos, aliados. Aliados que têm uma razão de existir e uma função a desempenhar no mundo, tanto a nível terreno (a perseguição reforça e legitima o poder institucional da Igreja, fazendo com que seus braços atuem cada vez mais longe no programa reformador) como também a nível espiritual (os “maus” existem também para ajudar no encaminhamento dos “bons” ao Criador).

---

<sup>99</sup> At, 5.

<sup>100</sup> AMES, Christine Caldwell... *op. cit.* p. 199.

<sup>101</sup> ST, II-II, Q. 108, a. 4, *sol.* “*Potest considerari poena in quantum est medicina, non solum sanativa peccati praeteriti, sed etiam praeservativa a peccato futuro et promotiva in aliquod bonum*”.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tomás de Aquino foi um homem polêmico. Mesmo que hoje seu nome seja um dos primeiros a ser lembrado quando se fala em filosofia medieval, ao mesmo tempo em que é visto como uma das maiores autoridades da história da Igreja católica, por sua vez, enquanto vivo, Tomás foi poucas vezes símbolo de unanimidade nos espaços que ocupou. Ora envolvido nos conflitos entre professores regulares e seculares na Universidade de Paris, ora em polêmicas dentro do nicho mendicante da Universidade para com os professores franciscanos, teve aulas boicotadas por colegas e alunos, e quanto as suas titulações de *baccalaureus sententiarium* e de *magister*, foram questionadas pelo fato de ser demasiado jovem ao recebê-las. Dentre seus irmãos dominicanos, teve suas teses criticadas, questionadas e até condenadas após sua morte. Como membro da Igreja, dedicou toda uma vida a defender a instituição sagrada da qual comungava. Porém, apesar de sua voz ter feito coro a movimentos importantes, como os da agenda reformadora, unificadora e centralizadora do IV Concílio de Latrão, também calou-se sobre decisões significativas da autoridade papal, como por exemplo, o uso da tortura para se obter confissão. A fim de explicar a fé cristã, dedicou boa parte da sua vida a utilizar-se de um autor pagão para tanto: Aristóteles. De origem nobre, entrou para vida religiosa e optou por vestir um hábito mendicante. Todos esses contrastes fazem de Tomás um personagem que se, por um lado, foi único em suas especificidades, por sua vez, permite-nos ponderar sobre boa parte das contradições e das dinâmicas que envolviam a sociedade medieval no séc. XIII.

Em defesa da Cristandade, Tomás fez da escrita sua espada na luta contra o que considerou ser o “mal”. Sua obra magna, a *Suma Teológica*, foi deixada inacabada: pouco tempo antes de morrer, atingido por uma epifania durante a celebração de uma missa, disse que tudo o que tinha escrito na vida era “como palha”<sup>1</sup>. Abandonou a pena e morreu pouco tempo depois para, em algumas décadas, ser elevado à categoria de santo. Apesar da incompletude da obra, ainda assim por séculos após a sua morte foi lida e estudada por aprendizes de teologia. Até hoje seus escritos permitem que teólogos e filósofos, em grande parte, mas também historiadores em número menor (mas crescente), possam fazer um exercício a respeito de como os medievais viam a si mesmos no universo, sobre como eles entendiam o seu lugar no mundo. Quanto aos historiadores especificamente, a partir de um certo esforço, é possível encontrar nessas linhas, para além das concepções individuais,

---

<sup>1</sup> PESCH, Otto... *op. cit.* p. 64; TORREL, Jean-Pierre... *op. cit.* p. 339.

pessoais e autorais de um homem, importantes traços e indícios que apontam para a sociedade que o engloba e que, servindo de pano de fundo, permitiu que aquelas palavras específicas fossem escritas.

Frente ao problema inicial de se compreender qual era o lugar do “bem comum” na obra de Tomás, optou-se por trabalhar tendo em vista um mapeamento do documento: a partir da localização dos momentos em que Tomás utilizou o conceito de *bonum commune* foi possível traçar um panorama que foi indiciário não apenas dos assuntos que orbitam na esfera do bem comum, mas particularmente revelador sobre as referências de autoridade, de *auctoritas*, de Tomás ao tratar do tema. O “bem comum” tomista do séc. XIII, portanto, não foi uma concepção inteiramente nova, mas sim a reformulação de um conceito da tradição clássica ressignificado e atualizado dentro dos moldes de uma teologia cristã: o fato de Tomás de Aquino citar como *auctoritas* muito mais um filósofo pagão do que Agostinho, um dos pais da Igreja, por exemplo, foi particularmente revelador. Esse exercício de história intelectual, junto às reflexões que foram provocadas pela antropologia escolástica a respeito de procurar compreender os medievais como eles viam a si mesmos no mundo, foram pontos de partida definidores do rumo da pesquisa.

Quanto à questão específica do “bem comum”, portanto, é importante notar que esse assunto configura uma preocupação para Tomás. A ideia é recorrente e aparece não apenas em todas as *pars* da sua *Summa Theologiae* mas também em outros escritos do Aquinate, como na *Summa Contra Gentiles* e também no *De Regno*. Quando não está falando diretamente sobre o assunto, como nas Questões que englobam suas definições conceituais de justiça ou governo, utiliza-o como argumento de retórica, seja quando fala, por exemplo, sobre a importância teológica da Eucaristia ou quando fala sobre a necessidade e a legitimidade da perseguição aos hereges. Estudar, portanto, a ideia de bem comum para Tomás de Aquino é procurar compreender não apenas os alicerces jurídicos e filosóficos das ideias de sociedade, de governo e de comunhão política na Idade Média central, mas também qual é o tipo de cidadão que essa *communitas* permite que exista; e, por extensão, quem não é bem-vindo nela e porquê.

O modelo de sociedade idealizado por Tomás e por seus pares é um modelo que busca imitar a Criação divina: assim como Deus criou o universo de modo perfeito e nele governa tendo em vista o retorno de suas criaturas para si, de modo semelhante, a sociedade terrena deve funcionar sob o governo de alguém que chefie tendo em mente sempre o bem comum dos seus súditos. A comunhão política justa e reta, todavia, permite que seus cidadãos sejam indivíduos racionais e livres: primeiramente porque sendo a razão um dom de Deus, ela evita

que o homem aja movido pela paixão ou pelos desejos e por consequência, seja escravo da ignorância. Nesse sentido, a busca pelo bem comum é tanto um fim que ordena o microcosmo da “parte” (cidade terrena) ao macrocosmo do “todo” (universo), quanto também funciona como uma forma de disciplinar as vontades e os instintos humanos que, eventualmente, podem afastar o homem do seu retorno ao Deus criador.

Para compreender o ideal de comunhão política que Tomás de Aquino propõe é preciso, por consequência, tratar também dos problemas e dos inimigos que podem ameaçar esta sociedade: nesse caso, o pecador, mas o herege em especial. A heresia constitui apenas um tipo de infidelidade, mas esta é a mais perigosa, pois diferente do pagão ou do judeu, o herege um dia foi batizado, e portanto, um dia já esteve inserido na *civitas*. Sendo assim, os hereges devem “devem ser forçados, mesmo fisicamente, a cumprir o que prometeram e a conservar o que uma vez receberam”<sup>2</sup>, o que faz da sua traição a pior de todas. Nesse sentido, a administração do rito do batismo configura uma espécie de delimitação de uma jurisdição que é eterna: a partir do momento em que o indivíduo passa pelo ritual do batismo, passa a estar inserido oficialmente em uma *communitas* que é tanto terrena quanto espiritual. Dessa forma, se foi a Igreja que inseriu-o nessa sociedade, a partir de um poder que lhe foi diretamente conferido por Deus, ela também pode excluí-la dessa comunhão política, em função dessa mesma autoridade, através do julgamento, pela administração de penitências ou mesmo pela entrega do condenado ao braço secular a fim de aguardar a pena de morte.

A heresia é um problema particularmente significativo para a Cristandade medieval devido a uma dupla razão. Em primeiro lugar porque ela representa uma ameaça à coesão espiritual da Igreja, incitando os “de dentro” para que abandonem a retidão e, por extensão, a ordenação à Deus. Como consequência disso, o herege constitui um perigo porque ele é um sinal da fragmentação do poder da Igreja tanto de interpretar a palavra de Deus quanto de, a partir dessa interpretação, guiar e ordenar os homens a partir desse conhecimento. Trata-se, portanto, da criação de novos espaços de autoridade, como definiu Talal Asad, que surgem a partir das novas interpretações da Verdade.<sup>3</sup> Em Tomás de Aquino, isso pode ser visto tanto pela supervalorização que o teólogo faz da necessidade da unidade e da coesão da *civitas* tendo em vista o lugar da ideia de bem comum na sua obra, quanto, também, pelo peso que o Aquinate dá ao perigo da “sedição”, declarando-a como “pecado especial”, por exemplo.

---

<sup>2</sup> ST, II-II, Q. 10, a. 8, sol. “*Et tales sunt etiam corporaliter compellendi ut impleant quod promiserunt et teneant quod semel susceperunt*”.

<sup>3</sup> ASAD, Talal. “Medieval heresy...” *op. cit.* p. 353-4.

Uma das formas de atuação da Igreja em relação à proliferação das heresias foi a criação e o aprimoramento de mecanismos institucionais jurídicos que tivessem tanto a função de punir as ameaças existentes quanto de, a partir de uma função pedagógica ou “educacional” dos rituais de perseguição, evitar as futuras. Tomás de Aquino, ao escrever no séc. XIII sobre os meios legítimos de proceder contra os hereges, o faz tendo como suporte um período histórico muito específico, que assiste o movimento da renovação e do renascimento do direito romano que acontece no ocidente europeu desde o séc. XII. Para Ames, o direito canônico foi um “lugar de mediação entre os mundos”<sup>4</sup>, o que quer dizer que em sua forma madura, a jurisdição da Igreja atua como uma “ponte” da sociedade terrena para com o mundo divino: em seus julgamentos, ela coloca os réus não apenas sob o manto da autoridade terrena que pode administrar o espancamento, o aprisionamento ou a mutilação corporal, mas mais do que isso, ela também tem o poder tanto de fazer sofrer por toda a eternidade ou de perdoar e de enviar ao Paraíso. Existe, todavia, uma “margem” de tolerância da Igreja para com o pecado, que está relacionada à forma no qual a infidelidade prejudicou a ordem da comunhão política. A distância entre a punição infernal e o descanso no Paraíso é medida pelas atitudes do indivíduo em relação com a *communitas* que a acolheu em vida: quanto mais um pecado afeta o bem comum, pior ele é. Como define Tomás, “a justiça humana procura (...) na medida do possível, matando os que são perniciosos para os outros, deixar, no entanto, tempo de penitência aos que pecam sem prejudicar gravemente os outros”<sup>5</sup>.

Um dos principais elementos discursivos da narrativa de Tomás de Aquino a respeito da heresia é o recurso da retórica medicinal: a heresia e o pecado são como “doenças” que afetam a saúde do “corpo” social e devem ser combatidas através de punições que servem como remédios da alma. Se pensarmos na ideia de *cura animarum* que caracterizou o modo dos mendicantes de atuar no mundo pregando o Evangelho, e que quer dizer literalmente “cura” ou “cuidado” das almas, essa retórica não parece ser, de todo, estranha. Na *Suma Teológica*, quando Tomás pergunta se a morte de pecadores pode ser legítima, responde que “se é útil à saúde de todo o corpo que se ampute um membro gangrenado e capaz de contaminar os outros membros, uma tal amputação é louvável e salutar”<sup>6</sup>, completando: “Se, portanto, algum homem se torna perigoso para toda a sociedade e ameaça corrompê-la por seu

---

<sup>4</sup> AMES, Christine Caldwell... *op. cit.* p. 177.

<sup>5</sup> ST, II-II, Q. 64, a. 2, *rep.* 2.. “*Etiam humana iustitia (...) illos enim qui sunt perniciosi in alios, occidit; eos vero qui peccant aliis graviter non nocentes, ad poenitentiam reservat*”.

<sup>6</sup> ST, II-II, Q. 64, a. 2, *sol.* “*Et propter hoc videmus quod si salutis totius corporis humani expediat praecisio alicuius membri, puta cum est putridum et corruptivum aliorum, laudabiliter et salubriter abscinditur*”.

pecado, é louvável e salutar matá-lo para a preservação do bem comum”<sup>7</sup>. Em outras palavras, se a heresia é como um câncer, a atuação inquisitorial funcionaria tendo em vista um fim *medicinale*. Na *Suma Contra os Gentios*, também esclarece que “por isso, também o governante da sociedade justa, e inculpavelmente, mata os homens maléficis, para que eles não perturbem a ordem social”<sup>8</sup>. Nesse sentido, para Tomás, não é possível defender a Cristandade sem, por extensão, atacar o mal, aqui constituído na figura do pecador, mais especificamente do herege. E isso é feito na sua forma mais excelente quando se tem em vista o “bem comum” da comunhão política terrena-espiritual.

Trata-se de uma retórica particularmente interessante que, se por um lado legitima a perseguição e a execução por parte da Igreja, por outro lado, exime-a do papel de carrasco. Tomás, filiado à agenda reformadora da Cristandade e em especial ao Cânone 18 do IV Concílio de Latrão, define que “nenhum clérigo poderá decretar ou pronunciar uma sentença envolvendo o derramamento de sangue, ou de realizar um castigo que envolva tal procedimento, ou mesmo estar presente quando esse tipo de punição é realizada”<sup>9</sup>. Nesse sentido, o teólogo tanto posiciona-se contra as práticas tradicionais de ordálios – que, como visto, à medida em que representava a força da autoridade das comunidades, serviu de empecilho ao projeto unificador da autoridade cristã –, quanto também reafirma o papel da autoridade civil e do braço secular, para a execução da pena de morte. Sendo assim, por mais que investigue, julgue e condene o pecador à morte, todavia, a Igreja não é responsável pela morte de nenhum cidadão.

Só é possível compreender o discurso tomista a respeito do bem comum no séc. XIII se tivermos em mente um contexto muito específico, que sendo gradualmente estabelecido na Idade Média central, serviu de alicerce e permitiu que tais reflexões fossem possíveis: trata-se de um momento histórico em que, uma sociedade perseguidora está sendo lentamente consolidada, e que ao ser legitimada por uma nova visão de espiritualidade (uma mais atuante no mundo e não necessariamente isolada dele), engendra um projeto unificador e centralizador que vê nos grupos desviantes (os hereges), seus piores inimigos. Isso acontece de forma paralela a um movimento urbanizador e de renascimento das cidades da Europa medieval, que repercutiu no fortalecimento de espaços de poder e de autoridade centralizadora que antes estavam enfraquecidos.

---

<sup>7</sup> idem. “*Et ideo si aliquis homo sit periculosus communitati et corruptivus ipsius propter aliquod peccatum, laudabiliter et salubriter occiditur, ut bonum commune conservetur*”.

<sup>8</sup> SCG, III, C. 146, 4. “*Iuste igitur et absque peccato rector civitatis homines pestiferos occidit, ne pax civitatis turbetur*”.

<sup>9</sup> IV Lat. C. 18. “*Sententiam sanguinis nullus clericus dictet aut proferat sed nec sanguinis vindictam exerceat aut ubi exercetur intersit*”.

A “nova” cidade do séc. XIII, para Tomás de Aquino, é uma *civitas christiana*. Na ausência de um conceito que viesse a explicar como deu-se essa “nova” concepção de cidade na Idade Média, articulada dentro de uma visão de mundo cristã e também a um progressivo estabelecimento dos aparatos perseguidores, optou-se, portanto, pela criação de uma categoria de análise para servir a este objetivo. A formulação da ideia de *civitas christiana* surgiu com o intuito de explicar as dinâmicas de poder que serviram de pano de fundo para a gradual implementação da Inquisição na Idade Média central cujo conceito de “bem comum” para Tomás de Aquino é particularmente revelador. Sendo assim, verificou-se que, pelo menos para Tomás, a busca pelo bem comum dessa *communitas* corresponde a um dever que não é apenas político, mas também espiritual. Na *civitas christiana*, ser cristão é, por excelência, ser um bom cidadão. Caso o indivíduo não esteja bem situado na comunhão política, ele passa a ser alvo do braço perseguidor e disciplinador que não tem outro objetivo se não alinhá-lo, novamente, à ordem terrena-espiritual, mesmo que para isso seja necessário a morte. Nessa sociedade, tudo tem uma razão de ser e um propósito pré-estabelecido pela Providência: inclusive a prática do pecado, que como uma espécie de mal necessário, a partir da aplicação da correção, também pode tanto reforçar os laços entre criatura e Criador através do arrependimento quanto motivar os demais, a partir do exemplo, de manterem-se firme ao corpo da Cristandade.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Documentação primária.

ARISTÓTELES. *Retórica*. Trad. e notas Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Cento de Estudos Clássicos da Universidade de Lisboa. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005. v. VIII, t. I. 311 p.

CONCILIUM LATERANENSE IV. In: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, curantibus J. Alberigo, J. A. Dossetti, P. P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi, consultante H. Jedin: 1973, pp. 230-271. Disponível em: <[http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1215-1215\\_Concilium\\_Lateranense\\_III.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1215-1215_Concilium_Lateranense_III.pdf)>. Acesso em 18 de março de 2015.

RUST, Leandro Duarte. “Bulas Inquisitoriais: Ad Extirpanda (1252)”. In: *Diálogos Mediterrânicos*. n. 7, dez. 2014, pp. 200-288. Disponível em: <<http://www.dialogosmediterraneos.com.br/index.php/RevistaDM/article/view/124/145>>. Acesso em 14 de março de 2015.

THOMAS AQUINAS. *Summa Contra Gentiles*. Direção de Joseph Kenny, OP. Trad. Anton C. Pegis, James F. Anderson, Vernon J. Bourke e Charles J. O’Neil. Hanover House: New York, 1955-57, v. 1-5. Disponível em: <[dhspriority.org/thomas/ContraGentiles.htm](http://dhspriority.org/thomas/ContraGentiles.htm)>. Consultado em 01 de fevereiro de 2016.

\_\_\_\_\_. *Summa Theologica*. Second and Revised Edition, 1920. Literally translated by Fathers of the English Dominican Province, Online Edition by Kevin Knight, 2008. *Nihil Obstat*. F. Innocentius Apap, O.P., S.T.M., Censor. Theol. *Imprimatur*. Edus. Canonicus Surmont, Vicarius Generalis. Westmonasterii. *MARIÆ IMMACULATÆ - SEDI SAPIENTIÆ*. Disponível em: <<http://www.logicmuseum.com/authors/aquinas/Summa-index.htm>>. Consultado em 04 de fevereiro de 2016.

\_\_\_\_\_. *De Regno ad regem Cypri*. Rev. I. Th. Eschmann, OP. Trad. Gerald B. Phelan. The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1949, v. 1. Disponível em: <<http://dhspriority.org/thomas/DeRegno.htm>>. Consultado em 01 de fevereiro de 2016.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teología*. Presentación por Damián Byrne, O.P. (maestro general de la orden de predicadores). Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas em España. 4. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001, v. I-V, 4512 páginas. Disponível em: <<http://biblioteca.campusdominicano.org/1.pdf>>. Consultado em 01 de fevereiro de 2016.

\_\_\_\_\_. *Suma Teológica*. Direção de Pe. Gabriel C. Galache e Pe. Fidel García Rodríguez. Coordenação Geral de Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira, O.P. Tomos I-IX. São Paulo: Loyola, 2001-2006.

TWELFTH ECUMENICAL COUNCIL: LATERAN IV 1215. In: SCHROEDER, H, J. *Disciplinary Decrees of the General Councils: Text, Translation and Commentary*. St. Louis, B. Herder: 1937, pp. 236-296. Disponível em: <<http://legacy.fordham.edu/halsall/basis/lateran4.asp>>. Acesso em 18 de março de 2015

### **Bibliografia utilizada.**

ALMEIDA, Néri de Barros. “A Idade Média entre o ‘poder público’ e a ‘centralização política’: itinerários de uma construção historiográfica”. *Varia História*, v. 26, n. 43, jan/jun 2010. pp. 49-70. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/vh/v26n43/v26n43a04.pdf>>. Consultado em 03 de fevereiro de 2016.

AMES, Christine Caldwell. *Righteous Persecution: Inquisition, Dominicans and Christianity in the Middle Ages*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009.

ASAD, Talal. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1993. pp. 115-21; 125-67.

\_\_\_\_\_. “Medieval heresy: an anthropological view”. *Social History*. v. 11, n. 36, 1986. pp. 345-62.

AUBERT, Jean-Marie. Introdução e notas (A Pedagogia Divina pela Lei). In: TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. São Paulo: Loyola, v. IV, 2005. pp. 519-603.

BILLER, Peter. Christians and heretics. In: RUBIN, Miri; SIMONS, Walter (Eds.). *The Cambridge History of Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. pp. 170-86.

BISHOP, Jordan. “Aquinas on Torture”. *New Blackfriars*. v. 87, 2006. pp. 229-237. Disponível em: <<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.0028-4289.2006.00142.x/pdf>>. Consultado em 16 de março de 2015.

BOLTON, Brenda. *A Reforma na Idade Média*. Trad. Maria da Luz Veloso. Lisboa: Edições 70, 1985.

BOUREAU, Alain. “Droit et théologie au XIIIe siècle”. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, v. 47, n. 6, 1992. pp. 1113-25.

\_\_\_\_\_. “No coração da Idade Média: Os dominicanos e a maestria narrativa”. *Revista de História Comparada*, 4-1, 2010. pp. 141-69. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/RevistaHistoriaComparada/article/view/90/84>>. Consultado em 01 de fevereiro de 2016.

\_\_\_\_\_. *Satan Hérétique: naissance de la démonologie dans l'occident medieval (1280-1330)*. Paris: Odile Jacob, 2004.

BROWN, Peter. “Society and the Supernatural: A Medieval Change”. *Daedalus*, v. 104, n. 2, 1975. pp. 133-51.

CALVERT, Brian. “Aquinas on Punishment and the Death Penalty”. *The American Journal of Jurisprudence*, v. 37, n. 1, 1992. pp. 259-281. Disponível em: <<http://scholarship.law.nd.edu/ajj/vol37/iss1/13/>>. Consultado em 16 de março de 2015.

CHENU, Marie-Dominique. *Nature, Man and Society in the Twelfth Century*. Trad. Jerome Taylor and Lester Little. Chicago: University of Chicago Press, 1979.

CROFTS, Richard. A. “The Common Good in the Political Theory of Thomas Aquinas”. *Thomist*, v. 37, 1973. pp. 155-73.

DE BONI, Luís Alberto. A Teologia como ciência em Duns Scotus. In: IDEM (Org.). *A Ciência e a organização dos saberes na Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

\_\_\_\_\_. Entre a urbe e a orbe: o *De Regno* no contexto do pensamento político de Tomás de Aquino. In: IDEM. *De Abelardo a Lutero*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

DEKONICK, Charles. *De La Primauté du Bien Commun contre les Personnalistes*. Quebec: Editions de l'Université Laval; Montréal: Editions Fides, 1943. sem paginação. Disponível em <[http://www.salve-regina.com/images/a/a5/De\\_la\\_primaut%C3%A9\\_du\\_bien\\_commun\\_contre\\_les\\_personnalistes.pdf](http://www.salve-regina.com/images/a/a5/De_la_primaut%C3%A9_du_bien_commun_contre_les_personnalistes.pdf)>. Consultado em 27 de fevereiro de 2015.

\_\_\_\_\_. “In defense of Saint Thomas”. *The Aquinas Review*, v. 4, 1997. sem paginação. Disponível em: <[http://ldataworks.com/aqr/V4\\_DST\\_text.html](http://ldataworks.com/aqr/V4_DST_text.html)>. Consultado em 27 de fevereiro de 2015.

EMERY JUNIOR, K. e SPEER, A. “After the Condemnation of 1277: New Evidence, New Perspectives, and Grounds for New Interpretations”. In: AERSTEN, J. A. *Nach der Verurteilung von 1277: Philosophie und Theologiae an der Universität Von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Text*. Berlim, Nova Iorque: Walter de Gruyter, 2001. pp. 3-19.

ESCHMANN, I. Th. “A thomistic glossary on the principle of the preeminence of a common good”. *Mediaeval Studies*, n. 5, 1943. pp. 123-165.

\_\_\_\_\_. “In defense of Jacques Maritain”. *The Aquinas Review*, v. 4, 1997. sem paginação. Disponível em: <[http://ldataworks.com/aqr/V4\\_DM\\_text.html](http://ldataworks.com/aqr/V4_DM_text.html)>. Consultado em 27 de fevereiro de 2015.

FARREL, Walter. *A companion to the Summa*. Sheed and Ward: New York, 1945.

FINNIS, J. “Public good: the specifically political of the Common Good in Aquinas”. In: GEORGE, R. P. (Ed.). *Natural Law and Moral Inquiry*, Washington: Georgetown University Press, 1998. pp. 174-209. Disponível em: <<http://www.nlnrac.org/contemporary/new-natural-law-theory/documents/specifically-political>>. Consultado em 06 de março de 2015.

FONTOURA, Odir. *A Transição do Paganismo ao Cristianismo na Antiguidade Tardia: Considerações históricas sobre as obras A Cidade de Deus de Agostinho de Hipona e Etimologias de Isidoro de Sevilha*. Monografia (Graduação em História), Departamento de História, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.

FORTES, Carolina Coelho. “A Querela contra os mendicantes e os estudos na Ordem dos Pregadores”. In: MATTOS, Carlinda; CRUXEN, Edison; TEIXEIRA, Igor (Org.). *Reflexões*

sobre o *Medievo II*: Práticas e saberes no Ocidente Medieval. São Leopoldo: Oikos, 2012. pp. 131-142.

\_\_\_\_\_. *Societas studii: A construção da Identidade institucional e os estudos entre os Frades Pregadores no séc. XIII*. Tese (Doutorado em História). 370f. Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011, 370 p. Disponível em: <<http://www.historia.uff.br/stricto/td/1344.pdf>>. Consultado em 06 de março de 2015.

\_\_\_\_\_. “O ratio studiorum da Ordem dos Pregadores no séc. XIII: considerações sobre a relação entre identidade e educação”. *Acta Scientiarum*, Maringá, v. 33, n. 1, 2011. pp. 77-85.

FROELICH, Gregory. “On the Common Goods”. *The Aquinas Review*, v. 15, 2008, pp. 1-28. Disponível em: <<http://ldataworks.com/aqr/FroelichOnTheCommonGoodsLargePrint.pdf>>. Consultado em 27 de fevereiro de 2015.

GELBER, Hester. *It could have been otherwise: contingency and necessity in dominican theology at Oxford, 1300-1350*. Leiden; Boston: Brill, 2004.

GELINAS, Elmer. “Ius and Lex in Thomas Aquinas”. *American Journal of Jurisprudence*. v. 15, n. 1, 1970. pp. 154-70. Disponível em: <<http://scholarship.law.nd.edu/ajj/vol15/iss1/8/>>. Consultado em 12 de março de 2015.

GRUNDMAN, H. Hérésies savantes et hérésies populaires au moyen âge. In: LE GOFF, J. (ed.). *Hérésies et sociétés*. Paris, Mouton: 1968. pp. 209-218.

GROSSI, Paolo. *A Ordem Jurídica Medieval*. Trad. Denise Agostinetti. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

GUREVITCH, Aron. *As Categorias da Cultura Medieval*. Trad. João Gouveia Monteiro. Lisboa: Editorial Caminho, 1991.

LACAPRA, Dominick. *Rethinking Intellectual History: texts, contexts, language*. Ithaca; London: Cornell University Press, 1983.

LE GOFF, Jacques. *As raízes medievais da Europa*. Petrópolis: Vozes, 2007.

\_\_\_\_\_. *Os intelectuais da Idade Média*. Trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: José Olympio, 2003.

\_\_\_\_\_. *The Birth of Purgatory*. Trad. Arthur Goldhamer. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

LEWIS, V. Bradley. “The common good in classical political philosophy”. *Current Issues in Catholic Higher Education*, v. 25, n. 1, winter/2006. pp. 1-21. Disponível em: <[faculty.cua.edu/lewisb/Common%20Good3.pdf](http://faculty.cua.edu/lewisb/Common%20Good3.pdf)>. Acesso em 23 de março de 2015.

LOYN, Henry. “Direito”. In: IDEM. *Dicionário da Idade Média*. Trad. Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. pp. 118-119.

MARITAIN, Jacques. "The Person and the Common Good". Trad. John J. Fitzgerald. *The Review of Politics*, v.8, n.4, 1947. pp. 419-55.

MCILWAIN, C. H. *The Growth of Political Thought in the West*. Macmillan: New York, 1932.

MENDONZA, C. A. El concepto y la clasificación de la ciencia en el medioevo (s. VI-XIV). In: DE BONI, L. A. (Org.). *A Ciência e a organização dos saberes na Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. pp. 57-83.

MIATELLO, André Luis Pereira. "Relações de poder e bem comum na Baixa Idade Média italiana (séc. XIII-XIV)". *Anos 90*, Porto Alegre, v. 20, n. 38, p. 181-217, dez. 2013. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/index.php/anos90/article/view/40806/27972>>. Consultado em janeiro de 2015.

MOORE, R. I. *The Formation of a Persecuting Society: Authority and Deviance in Western Europe (950-1250)*. 2. ed. Oxford: Blackwell Publishing, 2007.

MURPHY, Mark. "Consent, Custom, and the Common Good in Aquinas's Account of Political Authority". *The review of politics*, v. 59, n. 2, 1997. pp. 323-50.

NASCIMENTO, Carlos. *O que é Filosofia Medieval*. Brasiliense: São Paulo, 1992.

\_\_\_\_\_. *Santo Tomás de Aquino: O boi mudo da Sicília*. São Paulo: EDUC, 1992.

NELSON, J. Society, theodicy and the origins of the heresy: towards a reassessment of the medieval evidence. In: BAKER, D. (ed.). *Schism, Heresy and Religious Protest*. Cambridge, Cambridge University Press: 1972. pp. 65-77.

NUNES, Claudio Pedrosa. "Nótulas para uma filosofia jurídico-processual em Tomás de Aquino". *Agora Filosófica*, ano 11, n. 2, jul./dez., 2011. pp. 7-37. Disponível em: <[www.unicap.br/ojs/index.php/agora/article/download/149/136](http://www.unicap.br/ojs/index.php/agora/article/download/149/136)>. Consultado em 28 de janeiro de 2016.

OLIVEIRA, Terezinha. "O ambiente citadino e universitário do séc. XIII: locus de conflitos e de novos saberes". In: IDEM. *Ensino e Debate na Universidade Parisiense do séc. XIII: Tomás de Aquino e Boaventura de Bagnoregio*. Maringá: EDUEM, 2012, pp. 83-101.

\_\_\_\_\_. "O ensino da caridade: uma virtude para o bem comum sob o olhar de Tomás de Aquino". In: IDEM. *Ensino e Debate na Universidade Parisiense do séc. XIII: Tomás de Aquino e Boaventura de Bagnoregio*. Maringá: EDUEM, 2012. pp. 179-96.

PAKALUK, M. "Is the common good of political society limited and instrumental?" *Review of Metaphysics*, v. 55, n. 1, 2001, pp. 57-94. Disponível em: <[https://www.academia.edu/5888466/Is\\_the\\_Common\\_Good\\_of\\_Political\\_Society\\_Limited\\_and\\_Instrumental](https://www.academia.edu/5888466/Is_the_Common_Good_of_Political_Society_Limited_and_Instrumental)>. Consultado em 06 de março de 2015.

PAUL, Jacques. *Historia intelectual del Occidente medieval*. Madrid: Cátedra, 2003.

PESCH, Otto Hermann. *Tomás de Aquino: Límite y grandeza de una teología medieval*. Trad. Xavier Moll e Claudio Gancho. Barcelona: Herder, 1992.

PIRON, Sylvain. “Démonologie et anthropologie scolastique”. *Cahiers du Centre de recherches historique*, n. 37, avr/2006. pp. 173-179. Disponível em: <<http://ccrh.revues.org/3255>>. Consultado em 21 de janeiro de 2015.

POUNDS, Norman. *The Medieval City*. London: Greenwood Press, 2005.

REINHARDT, E; SARANYANA, J. I. “La configuración de la ciencia teológica: de Hugo de San Víctor a Tomás de Aquino”. In: DE BONI, L. A. (Org.). *A Ciência e a organização dos saberes na Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. pp.145-160.

RUST, Leandro Duarte. *A Reforma Papal (1050-1150): trajetórias e críticas de uma história*. Cuiabá: UFMT, 2013. 2

RUST, Leandro Duarte; SILVA, Andreia Cristina. “A Reforma Gregoriana: trajetórias historiográficas de um conceito”. *História da Historiografia*. n. 3, set. 2009. pp. 135-52. Disponível em: <<http://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/62/38>>. Acesso em 25 de setembro de 2015.

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

SCHMITT, Jean-Claude. La découverte de l'individu: une fiction historiographique? In: IDEM. *Le Corps, Les Rites, Les Rêves, Le Temps: Essais d'anthropologie médiévale*. Paris: Gallimard, 2001. p. 241-262.

SHERWIN, Michael. “St. Thomas and the Common Good: The Theological Perspective: An Invitation to Dialogue”. *Angelicum*, v. 70, n. 3, 1993. pp. 307-28.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

TEIXEIRA, Igor. “Antropologia Histórica e Antropologia Escolástica na obra de Alain Boureau”. *Bulletin du Centre d'Études Médiévales d'Auxerre*. v. 8, p. 1-13, 2014. Disponível em: <<http://cem.revues.org/13439>>. Consultado em janeiro de 2015.

\_\_\_\_\_. *Como se Constrói um Santo? A Canonização de Tomás de Aquino*. Curitiba: Prismas, 2014.

\_\_\_\_\_. “O Intelectual na Idade Média: divergências históricas e proposta de análise”. *Diálogos Mediterrânicos*. n. 7, dez/2014. pp. 155-173. Disponível em: <<http://www.dialogosmediterrânicos.com.br/index.php/RevistaDM/article/view/114>>. Consultado em janeiro de 2015.

THOMPSON, A. The origins of Religious Mendicancy in Medieval Europe. In: PRUDLO, D. (Org.). *The Origin, Development, and Refinement of Medieval Religious Mendicancies*. Leiden/Boston: Brill, 2011. pp. 03-30.

TORREL, Jean-Pierre. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e obra*. Loyola: São Paulo, 1999. 460 p. VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

VAUCHEZ, André. *Francisco de Assis: Entre História e Memória*. Lisboa: Piaget, 2013.

\_\_\_\_\_. *The Laity in the Middle Ages: Religious Beliefs and Devotional Practices*. Trad. Margery J. Schneider. Notre Dame and London: University of Notre Dame Press, 1993.

VERGER, Jacques. *Cultura, ensino e sociedade no Ocidente nos séc. XII e XIII*. Trad. Viviane Ribeiro. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2001.

\_\_\_\_\_. *Homens e saber na Idade Média*. Trad. Carlota Boto. Bauru, São Paulo: EDUSC, 1999.

VEYNE, Paul. *Quando nosso mundo se tornou cristão*. Trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

WEITHMAN, Paul. "Augustine and Aquinas on Original Sin and the Function of Political Authority". *Journal of the History of Philosophy*. v. 30, n. 3, jul., 1992. pp. 353-376. Disponível em: <[http://www3.nd.edu/~pweithma/professional\\_website/My%20Papers/Augustine%20and%20Aquinas%20on%20Political%20Authority.pdf](http://www3.nd.edu/~pweithma/professional_website/My%20Papers/Augustine%20and%20Aquinas%20on%20Political%20Authority.pdf)>. Consultado em 27 de fevereiro de 2014.

WIELOCKX, Robert. Autor du procès de Thomas d'Aquin. In: ZIMMERMANN, A. (Ed.). *Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen*. Berlin (Miscellanea Mediaevalia, 19), 1988. pp. 413-438.