



MATHEUS BARRETO PAZOS DE OLIVEIRA

O BEM ENQUANTO TRANSCENDENTAL E TRANSCENDENTE:  
PREDICAÇÃO E PARTICIPAÇÃO EM TOMÁS DE AQUINO

Campinas

2013





Universidade Estadual de Campinas

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

**MATHEUS BARRETO PAZOS DE OLIVEIRA**

**O BEM ENQUANTO TRANSCENDENTAL E TRANSCENDENTE:  
PREDICAÇÃO E PARTICIPAÇÃO EM TOMÁS DE AQUINO**

**ORIENTADOR: MÁRCIO AUGUSTO DAMIN CUSTÓDIO**

Dissertação apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

**ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA DISSERTAÇÃO DEFENDIDA PELO ALUNO  
MATHEUS BARRETO PAZOS DE OLIVEIRA, E ORIENTADA PELO PROF.DR. MÁRCIO AUGUSTO  
DAMIN CUSTÓDIO  
CPG, \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_**

CAMPINAS

2013

iii

Ficha catalográfica  
Universidade Estadual de Campinas  
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas  
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/338

OL4b Oliveira, Matheus Barreto Pazos de, 1988-  
O bem enquanto transcendental e transcendente : predicação e participação em Tomás de Aquino / Matheus Barreto Pazos de Oliveira. – Campinas, SP : [s.n.], 2013.

Orientador: Márcio Augusto Damin Custódio.  
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Tomás de Aquino, Santo 1225?-1274. 2. Filosofia medieval. 3. Metafísica. I. Custódio, Márcio Augusto Damin. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

**Título em outro idioma:** The good as transcendental and transcendent : predication and participation in Thomas Aquinas

**Palavras-chave em inglês:**

Medieval philosophy

Metaphysics

**Área de concentração:** Filosofia

**Titulação:** Mestre em Filosofia

**Banca examinadora:**

Márcio Augusto Damin Custódio [Orientador]

Tadeu Mazzola Verza

Fatima Regina Rodrigues Évora

**Data de defesa:** 19-07-2013

**Programa de Pós-Graduação:** Filosofia



A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Dissertação de Mestrado, em sessão pública realizada em 19 de julho de 2013, considerou o candidato Matheus Barreto Pazos de Oliveira aprovado.

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora.

Prof. Dr. Márcio Augusto Damini Custódio

Prof. Dr. Tadeu Mazzola Verza

Profa. Dra. Talima Regina Rodrigues Évora

Prof. Dr. José Antônio Martins

Prof. Dr. Lucas Angioni



Para Arthur, Evaniel, Hélio, Manuel e Tavares,  
pela amizade ofertada.

Para Jean Raguènes e Gilberto Gorgulho  
[*in memoriam*]





## AGRADECIMENTOS

A CAPES, pelo financiamento que possibilitou a realização dessa pesquisa.

A Carlos, meu pai, por ser um exemplo de homem virtuoso e por me apoiar sempre. A Celma, minha madrasta, por ser amiga para todos os momentos e por me acolher com carinho quando vou à Bahia.

Ao professor Márcio Damin, meu orientador, por aceitar um jovem sem muita formação no seu grupo de orientandos e, com rigor e paciência, ter me ensinado tanto. Prof. Márcio, muito obrigado pelos ensinamentos e pela confiança.

Aos professores Fátima Évora e Tadeu Verza, por comporem minha banca de qualificação e contribuírem, com correções bastante pertinentes, para o encaminhamento dessa pesquisa.

A Maria Rita, secretária do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, pela ajuda inestimável com a burocracia.

Aos amigos de todas as horas: Hélio e Tavares, porque com bom ou mau tempo, foram; Manuel, porque continua sendo a melhor referência que tenho da figura do filósofo; Evaniel, porque sem sua amizade e auxílio eu não conseguiria concluir essa dissertação [*valeu, manu vei*]; Arthur, Dante e Edgard, porque é sempre um prazer discutir com eles filosofia, futebol [viva o Vasco!] e todos os percalços do viver; Ângela, Cristiane e Denise, porque sem nossos papos e doses notívagas de afeto eu seria um insone mal humorado; Gustavo, porque sempre atura meus devaneios quando o interrompo em meio aos seus estudos; Diego, porque ao me acolher em nossa república tornou-se um irmão.

De modo especial, a Sebastiana, minha avó, porque sempre será meu estímulo para perseguir com afinco meus sonhos e, sem medo, realizá-los.



## RESUMO

A presente dissertação tem por escopo analisar a noção de bem na metafísica de Tomás de Aquino. Para tanto, investigar-se-á como Tomás apresenta essa noção a partir de uma dupla caracterização, qual seja: o bem entendido como uma das noções gerais do ente, isto é, uma propriedade transcendental, e o bem entendido como um dos atributos divinos próprios, isto é, uma propriedade transcendente. Nesse sentido, analisar-se-á, por um lado, as características gerais dos transcendentais e o modo segundo o qual Tomás determina que o bem, sendo convertível ao ente, pode ser entendido como um transcendental. Por outro lado, analisar-se-á como Tomás determina que esta noção pode ser dita transcendente, entendendo, nesse ponto, que o bem é uma das perfeições divinas. Contudo, tal caracterização do bem, aparentemente, gera uma contradição: como essa noção pode ser dita um transcendental e, simultaneamente, ser transcendente? Para investigar essa aparente contradição na caracterização do bem, faz-se necessário explicitar como Tomás salvaguarda este duplo aspecto utilizando-se do modelo de predicação por participação. Assim, a presente dissertação visa explicitar a justificativa encontrada por Tomás para estabelecer a relação entre uma propriedade transcendental e uma propriedade transcendente na utilização de um modelo específico de predicação por participação que, nesse contexto, é mobilizado como fundamento metafísico à dupla caracterização da noção de bem. Nessa medida, para Tomás, as criaturas são ditas boas porque participam da bondade divina. Ao mobilizar, portanto, as noções de predicação e participação, mostrar-se-á como a doutrina dos transcendentais constitui-se como um modelo peculiar de análise de um problema filosófico que recebeu, da parte de Tomás, um tratamento distinto da tradição que o precedera e que não se restringe à mera recepção das fontes que ele tinha acesso.

Palavras-chave: Tomás de Aquino, metafísica, bem, predicação, participação.



## **ABSTRACT**

This dissertation aims to analyze the notion of good in Thomas Aquinas' metaphysics. In order to do so, it will be inquired how Aquinas introduces this notion through a double characterization: good understood as one of the general notions of the being, i.e., a transcendental property, and good regarded as one of the proper divine attributes, i.e., a transcendent property. In this sense, it shall be analyzed, first, the general characteristics of the transcendentals and the way Aquinas asserts that the good, once it is convertible to the being, may be regarded as a transcendental. Secondly, it will be analyzed how Aquinas states that this notion may be said to be transcendent, provided that the good is one of the divine perfections. However, such a characterization of the good apparently brings out a contradiction: How can this notion be said to be a transcendental and, simultaneously, to be transcendent? In order to inquire this apparent contradiction in the characterization of the good, it is necessary to make explicit the way Aquinas preserves this double aspect by using the model of predication by participation. Thus, this dissertation aims to highlight the justification found by Aquinas to establish the relation between a transcendental property and transcendent one by making use of a specific model of predication by participation which, in this context, is taken as a metaphysical foundation to the double characterization of the notion of good. According to Aquinas, creatures are said to be good because they participate in divine goodness. As this study deals with the notions of predication and participation, it will be presented how the doctrine of transcendentals constitutes a peculiar model of philosophical analysis which has received, from Aquinas, a distinct treatment from the tradition before him and is not only the reception of the sources available to him.

Thomas Aquinas, metaphysics, good, predication, participation



“A filosofia desata nós em nosso pensamento, portanto seu resultado deve ser simples,  
mas o filosofar deve ser tão complicado quanto os nós que desata”.  
[Wittgenstein, *Zettel*, 452].

*“En todo caso/ es bastante probable que existamos./ Una vez se sabrá”*.  
[Salvador Bécquer Puig, *Primero*]

“O sertanejo é, antes de tudo, um forte”.  
[Euclides da Cunha, *Os Sertões*]





## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO, 1

1. PREDICAÇÃO ESSENCIAL E PREDICAÇÃO POR PARTICIPAÇÃO,  
17

2. A DUPLA CARACTERIZAÇÃO DO BEM, 42

3. O BEM E A PARTICIPAÇÃO, 62

4. UM MODO DE PENSAR TRANSCENDENTAL: TRADUÇÃO  
SELECIONADA, 84

CONCLUSÃO, 110

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS, 115



## Lista de abreviações<sup>1</sup>

<i>D. Subst. Sep.</i>	<i>De substantiis separatis</i>
<i>In De hebdom.</i>	<i>Expositio super librum Boethii De hebdomadibus</i>
<i>In Meth.</i>	<i>Sententia super Metaphysicam</i>
<i>In Sent.</i>	<i>Scriptum super libros Sententiarum</i>
<i>DV.</i>	<i>Quaestiones disputatae de veritate</i>
<i>Quodl.</i>	<i>Quaestiones quodlibetales</i>
<i>SCG</i>	<i>Summa contra gentiles</i>
<i>S. Th.</i>	<i>Summa theologiae</i>
<i>In De div. nomin.</i>	<i>In librum B. Dionysii De divinis nominibus expositio</i>
<i>In Periherm.</i>	<i>Expositio libri Peryermeneias</i>
<i>In Post. Anal.</i>	<i>Expositio libri Posteriorum Analyticorum</i>
<i>In Phys.</i>	<i>In libros Physicorum</i>
<i>DPN.</i>	<i>De principiis naturae</i>
<i>DSC.</i>	<i>De spiritualibus creatures</i>
<i>De pot.</i>	<i>Quaestiones disputatae de Potentia Dei</i>
Kant	
KrV	<i>Kritik der reinen Vernunft</i>

---

<sup>1</sup> As traduções dos textos de Tomás são de nossa autoria, salvo no caso da *Summa Theologiae*, *De Substantiis Separatis*, *Summa contra Gentiles* e *De veritate* [nesse texto, especificamente *DV*, q. 1, a.1]. Para *Summa Theologiae*, utilizamos a tradução de JOSAPHAT *et alii* (2009); para *De Substantiis Separatis*, utilizamos a tradução de ASTORGA (2006); para *Summa contra Gentiles*, utilizamos a tradução de MOURA (1996); para *De veritate*, utilizamos a tradução de SPROVIERO (2002). Para o texto de Kant, utilizamos, por sua vez, a tradução de SANTOS; MORUJÃO (2001).



# INTRODUÇÃO

A presente dissertação tem por escopo analisar a noção de bem na metafísica de Tomás de Aquino. Para tanto, investiga-se como Tomás apresenta essa noção a partir de uma dupla caracterização, qual seja: o bem entendido como uma das noções gerais do ente, isto é, uma propriedade transcendental, e o bem entendido como um dos atributos divinos próprios, isto é, uma propriedade transcendente.

Entretanto, poder-se-ia perguntar o porquê da menção, no subtítulo dessa dissertação, das noções de predicação e participação. Isso se justifica pelo modo com o qual Tomás estabelece a relação entre a dupla caracterização da noção de bem em sua metafísica. Aparentemente, afirmar que o bem é um atributo divino próprio e, simultaneamente, uma noção geral do ente implicaria em contradição, na medida em que haveria uma identificação de uma mesma noção na divindade e nos seres que lhes são distintos. Contudo, Tomás se utiliza de um modelo de predicação específico para justificar o modo pelo qual se pode tratar dessa dupla caracterização do bem em conjunto sem incidir, com isso, em contradição. O modelo empregado por Tomás é aquilo que ele designa, em *Quodl*, II, q. 2, a. 1, por “predicação por participação”<sup>2</sup>. Nessa medida, Tomás sustenta que: “[...] Deus é chamado bom essencialmente porque ele é a bondade, mas as criaturas são chamadas boas por participação porque elas tem bondade”<sup>3</sup>.

Para cumprir nosso propósito inicial, a dissertação encontra-se dividida em quatro capítulos, a saber: 1. Predicação essencial e predicação por participação; 2. A dupla caracterização do bem; 3. O bem e a participação e 4. Um modo de pensar transcendental: tradução selecionada.

No primeiro capítulo, analisamos dois modelos específicos de predicação utilizados por Tomás para expressar a relação entre a divindade e os seres que lhes são distintos. Tais modelos são utilizados para predicados que possuem um domínio transcendental. Na divindade, são designados como atributos próprios, conquanto nos seres que lhes são distintos tais predicados são designados como propriedades transcendentais. Visando

---

<sup>2</sup> *Quodl*, II, q. 2, a. 1, resp.: “Dizemos que algo é predicado de outro em dois modos: um modo essencial e outro modo por participação”.

<sup>3</sup> *Quodl*, II, q. 2, a. 1, resp.

esclarecer como Tomás mobilizou esses modelos de predicação, investigamos, por um lado, os critérios que validam uma predicação essencial e positiva de atributos divinos e, por outro lado, a maneira pela qual Tomás valida a predicação por participação, esta que justifica como os seres que são distintos da divindade possuem, em sua constituição, predicados atribuídos essencialmente à divindade.

No segundo capítulo, examinamos a dupla caracterização do bem considerada em separado. Num primeiro momento, explicitamos os critérios pelos quais Tomás sustenta que o bem é uma das noções gerais do ente, isto é, uma propriedade transcendental. A partir disso, investigamos, sobretudo em *DV*, q. 1, a. 1, como Tomás apresenta a necessidade de um discurso sobre propriedades que são convertíveis ao ente, pois possuem com este a mesma realidade, mas lhe são distintas no que diz respeito ao conteúdo inteligível, uma vez que as noções gerais acrescentam conceitualmente algo que não é expresso pelo termo “ente”. Além disso, e ainda na primeira parte desse capítulo, consideramos aquilo que Tomás designa por natureza do bem (*ratio boni*) e, a partir dos argumentos apresentados em alguns textos, procura sustentar e demonstrar que o bem é uma propriedade transcendental. Num segundo momento, examinamos os critérios utilizados por Tomás para sustentar a outra caracterização do bem, considerada como uma propriedade transcendente. Nesse sentido, analisamos a atribuição da bondade à divindade a partir da consideração de três aspectos que julgamos principais para esse ponto, quais sejam, (i) Deus é causa primeira; (ii) Deus é bom porque é perfeito e (iii) Deus é o sumo bem. Contudo, levando em consideração o paralelismo da caracterização do bem, tornou-se necessário precisar se, de fato, Tomás não incide em contradição ao sustentar que o bem é dito propriamente enquanto um atributo divino e, simultaneamente, uma noção geral do ente.

Com o intuito de esclarecer esse ponto específico, analisamos, no terceiro capítulo, a relação entre o bem, considerado em sua dupla caracterização, e a noção de participação enquanto modelo de predicação. Para tanto, dividimos esse capítulo em três partes, quais sejam, (i) A noção de participação. (ii) O bem e a participação e (iii) Considerações sobre a opinião platônica. Na parte (i), investigamos como Tomás garante à noção de participação uma importância filosófica mediante análise da apresentação que ele realizara ao comentar o texto *De hebdomadibus*, de Boécio. Em seu comentário ao texto boeciano, Tomás oferece uma definição geral da noção de participação, bem como apresenta três modos pelos quais

a participação pode se efetivar. Após o exame da compreensão de Tomás sobre a noção de participação, consideramos a relação propriamente dita entre o bem e a participação. Para tanto, analisamos um texto central para o objetivo desta dissertação, qual seja, *DV*, q. 21, a. 4. Nesse texto, Tomás apresenta a relação estabelecida entre a bondade primeira e a bondade inerente às criaturas. Para tanto, ele sustenta que a bondade entendida como uma propriedade transcendente não anula a outra caracterização da bondade, entendida como uma propriedade transcendental. Há, na realidade, modos distintos de consideração do bem, seja entendido enquanto causa de toda bondade, seja entendido enquanto inerente aos entes e, nesse sentido, considerado como uma noção geral. Nesse contexto, a participação é utilizada como modelo específico de predicação para expressar a partir de proposições como ‘Sócrates participa da bondade’ o modo pelo qual os entes distintos da divindade recebem sua bondade inerente a partir de outro ser que se identifica com a propriedade recebida por outro, ou seja, que não se distingue da bondade, porque ele mesmo deve ser designado como a bondade em si. Ainda nesse texto, Tomás apresenta aquilo que ele designa por “opinião platônica” e a maneira pela qual esta deve ser válida. Além da investigação de *DV*, q. 21, a. 4 e sobre esse último ponto, analisamos, a partir de outros textos, aquilo que Tomás designa por opinião platônica no que diz respeito à noção de bem. Nessa medida, o texto principal para essa investigação foi o próêmio do Comentário ao *De divinis nominibus*, de Pseudo-Dionísio, o Aeropagita. Nesse texto, Tomás apresenta ao leitor a aparente obscuridade do texto a ser comentado, uma vez que se trata de um autor que segue o modo de exposição platônico, mas também alerta ao leitor o fato de que o método platônico é correto ao relacionar aquilo que é maximamente comum, como ente, bondade, unidade que se encontram, de modo absoluto, na divindade e, de modo participado, nas criaturas.

No quarto e último capítulo, apresentamos e traduzimos um conjunto de quatro textos de Tomás ainda inéditos em língua portuguesa.<sup>4</sup> O intuito principal nesse capítulo foi expor, a partir da própria fonte primária, a maneira pela qual Tomás, no objeto escolhido para a presente dissertação, opera a partir de um modo de pensar transcendental, ou seja, sempre toma um discurso sobre as noções gerais do ente como pressuposto elementar para

---

<sup>4</sup> Os textos traduzidos são: *Quodl* II, q. 2, a. 1; *In De hebdom.* l. 2; *DV*, q. 21, a. 4 e *In De div. Nom.*, proem.

(i) tratar de modelos específicos de predicação (presentes no primeiro texto traduzido: *Quodl.* II, q. 2, a. 1); (ii) apresentar a noção de participação considerada a partir de seus três modos (tal qual encontra-se no segundo texto traduzido: *In De hebdom.* l. 2); (iii) mobilizar a predicação de termos gerais para justificar a relação entre a bondade primeira e a bondade inerente às criaturas (presente no terceiro texto traduzido, qual seja, *DV*, q. 21, a. 4) e (iv) defender a opinião platônica no que diz respeito à relação entre aquilo que é maximamente comum, seja enquanto designado de modo absoluto na divindade, seja enquanto designado de modo participado nas criaturas (presente no quarto texto traduzido, a saber: *In De div. nom.* proem). Ademais, os textos traduzidos foram utilizados no decorrer dos capítulos anteriores, constituindo, em conjunto com outros textos mobilizados, o conjunto da argumentação de Tomás sobre o objeto de pesquisa desse trabalho.

Além dessa apresentação sumária do percurso pelo qual examinamos o objeto de dessa dissertação, cumpre assinalar o lugar que esta ocupa no conjunto da literatura secundária sobre Tomás de Aquino. Nesse sentido, é importante dizer que esta dissertação é tributária das pesquisas realizadas, sobretudo a partir da década de 80 do século passado, por Aertsen. Isso, no entanto, não significa que realizamos, tão somente, uma apresentação das pesquisas desse *scholar*. Na realidade, tomamos como referência a ausência assinalada por este, em seu livro sobre a doutrina dos transcendentais em Tomás, de um tratamento da relação entre a doutrina dos transcendentais e a noção de participação em Tomás. De fato, no conjunto da literatura secundária consultada, os trabalhos que investigam a noção de participação em Tomás levam em consideração, por um lado, uma análise sistemática dessa noção no conjunto da obra de Tomás (como fazem Fabro e Geiger), mas não estabelecem uma investigação a partir da doutrina dos transcendentais. E, por outro lado, examinam questões pontuais sobre a noção de participação lidando com problemas bastante específicos (como fazem Wippel, te Velde e Elders). Nossa opção foi investigar aquilo que os referidos *scholars* não consideravam em seus trabalhos e que foi apontado por Aertsen como uma lacuna. Isso implicou em não estabelecer um debate com essa literatura mais específica que trata da noção de participação em Tomás, uma vez que, para tanto, necessitaríamos levar em consideração outros problemas filosóficos presentes na obra de Tomás e que, por questão de tempo e escopo, não pudemos investigar nessa dissertação. Somado a isso, optamos por investigar se, de fato, na relação entre bem e participação, a



doutrina dos transcendentais serve como modo de acesso aos textos de Tomás e se isso resulta num caminho razoável para se interpretar aspectos da metafísica do autor escolhido para o estudo realizado.

Por fim, em se tratando do bem em sua dupla caracterização, nosso trabalho procura mostrar que a doutrina dos transcendentais é um ponto determinante para se investigar a metafísica de Tomás. Com efeito, de acordo com nossa leitura, Tomás levou em consideração que a dupla caracterização do bem não resultava em contradição, na medida em que foi relacionada à noção de participação enquanto modelo específico de predicação. Poderia, assim, ser considerada em conjunto assinalando a relação entre a divindade e os seres que lhes são distintos.

A estrutura acima apresentada toma como pressuposto um modo específico de compreensão do que se designa por filosofia medieval e, sobretudo, uma maneira distinta de outras linhas de interpretação para acessar os textos medievais. Isso se deve ao fato de que essa discussão específica não encerra apenas uma recepção, mesmo que crítica, de problemas filosóficos da Antiguidade. Com efeito, a partir da doutrina dos transcendentais, os medievais passam a discutir algo eminentemente novo, isto é, distinto dos problemas oriundos de suas fontes ou das autoridades. Nesse ponto, concordamos com Aertsen no que diz respeito à busca de questões filosóficas, especificamente a partir da doutrina dos transcendentais, em textos medievais aparentemente estranhos à filosofia, como, por exemplo, questões de natureza teológica ou em autores medievais designados, vulgarmente, como místicos. Trata-se, assim, do esforço do intérprete contemporâneo em analisar os textos medievais e identificar o conteúdo propriamente filosófico presente em discussões aparentemente vazias de significação filosófica.<sup>5</sup>

Diante da opção por esse modo específico de leitura dos medievais e, nessa dissertação, dos textos de Tomás, divergimos de algumas posições que se caracterizaram, no século XX, pela análise do que seria a filosofia no período medieval. As posições que, segundo nossa leitura,<sup>6</sup> ocupam maior importância nesse cenário de debates em torno da filosofia produzida no período medieval são: (a) a filosofia medieval como filosofia cristã;

---

<sup>5</sup> Sobre isso, ver a sucinta análise de Aertsen dos textos de Boaventura, Tomás, Meister Eckhart e Duns Scotus, AERTSEN (1996), pp. 17-20.

<sup>6</sup> Aertsen desenvolve uma crítica pessoal às posições elencadas. Sobre isso, cf. AERTSEN (1996), pp. 1-24. Para um exemplo da importância da doutrina medieval dos transcendentais como nova perspectiva de estudo da História da Filosofia Medieval, ver PICKAVÉ [ed.] (2003).

(b) a filosofia medieval como transmissão de tradições e (c) a filosofia medieval como laboratório da contemporaneidade. Pensamos que outras posições podem ser subsumidas a estas três grandes linhas desenvolvidas por trabalhos individuais ou por grupos que pensaram em conjunto uma definição do que deve ser designado como filosófico no período medieval.

A posição (a) é atribuída, em grande medida<sup>7</sup>, ao trabalho de Gilson. O ponto determinante para desenvolver uma análise teórica que mostra a novidade da filosofia cristã é, para Gilson, o que ele designou como a *metafísica do Êxodo* ou a *metafísica do esse*, desenvolvida pelos medievais mediante uma leitura especulativa da passagem bíblica de Ex 3, 14: *Ego sum qui sunt* (Eu sou aquele que sou).<sup>8</sup> Nessa medida, Gilson determina que há, no período medieval, uma nova ideia de filosofia, pois esta encontra na revelação divina presente nas Escrituras<sup>9</sup> elementos que propiciam um novo modo de estabelecer um discurso filosófico:

Por que recusar *a priori* admitir que o cristianismo pôde alterar o curso da história da filosofia, abrindo à razão humana, por intermédio da fé, perspectivas que ela ainda não havia descoberto?<sup>10</sup>

Entretanto, a posição (a) não leva em consideração a ordem pela qual investigamos o que pode ser designado como filosófico no período medieval.<sup>11</sup> Ao considerar a revelação

---

<sup>7</sup> Historicamente, o problema da concepção de uma filosofia designada cristã ganha força na primeira metade do século XX. Assim, de acordo com Savian Filho: “O Colóquio de Juvisy, realizado em 1933, foi uma reunião de estudos, organizada pela Sociedade Tomista, para discutir o tema da possibilidade de uma filosofia cristã, além daquelas principais posições a esse respeito, aventadas desde 1928, quando começou o debate, com as três famosas conferências do professor Émile Bréhier, em Bruxelas, intituladas *Y a-t-il une philosophie chrétienne?* [...] O primeiro a responder a Émile Bréhier foi Etienne Gilson, que determinava uma época histórica cristã para a filosofia (a Idade Média), quando a Revelação aparecia como um auxiliar indispensável da razão (na verdade, como geradora de razão), de modo que haveria duas ordens distintas de conhecimento, embora a relação que as une seja intrínseca.” [SAVIAN FILHO (2005), pp. 78-79, n. 4].

<sup>8</sup> Sobre a *Metafísica do Êxodo*, ver GILSON (2006), pp. 53-84.

<sup>9</sup> Por delimitação, Gilson restringe seu objeto à filosofia medieval produzida num ambiente cristão. Entretanto, a base de seu argumento não descarta que haja, também nas outras religiões monoteístas, uma intersecção entre revelação e razão. Sobre isso, ver GILSON (2006), p. 5.

<sup>10</sup> GILSON (2006), p. 17.

<sup>11</sup> Dentre o conjunto de críticas feitas à ideia de uma filosofia cristã, pensamos que Gandillac é preciso ao mostrar o que constituía o interesse principal de Gilson ao cunhar essa expressão: “Gilson reconhece, desde o início, que, como tal, a ‘filosofia cristã’ é ‘obscura e difícil de ser definida’, não apenas porque mal se separa daquela dos judeus e dos muçulmanos, mas sobretudo em virtude da ‘diferença de essência’ comumente admitida entre filosofia e religião. Considera, entretanto, que um problema como o da origem radical das coisas, propriamente metafísico, só foi realmente levantado a partir da Bíblia. Invocando, a esse respeito, o testemunho de Leibniz no final de seu *Discurso* (onde se trata, sobretudo, da ordem providencial e da república dos espíritos) e sua referência às verdades que ‘Jesus Cristo expressou divinamente’, mudando

divina como o princípio pelo qual se estabelece o discurso filosófico, Gilson acaba por seguir uma ordem teológica de discurso, isto é, parte da divindade enquanto princípio e, mediante aquilo que é revelado, procura demonstrar uma reflexão de natureza filosófica que jamais independe do que lhe é pressuposto e que só pode ser justificado por fé. No entanto, o discurso filosófico empreendido pelos medievais segue outra ordem, qual seja, parte-se do efeito para o princípio e, por isso, há uma garantia de separação de registros. Dito de outra maneira, Gilson supervaloriza o modo de procedimento da *sacra doctrina* e ignora a distância entre esse modo peculiar de ciência com relação ao modo de procedimento da metafísica.<sup>12</sup>

Apesar da inegável importância dos estudos encontrados nessa posição<sup>13</sup>, o trabalho de Gilson restringe o acesso aos textos medievais num registro de natureza teológica e, por isso, determina um modo de compreensão que pode levar o intérprete contemporâneo a não analisar o conteúdo filosófico contido nos textos medievais de modo mais preciso e sistemático. Além disso, tal posição explicita em última instância o tom apologético que se encontra na reflexão pessoal de Gilson.<sup>14</sup>

---

assim ‘inteiramente a face das coisas humanas’, Gilson esclarece que essas mutações, implícitas no fundamento revelado, só foram progressivamente inseridas no domínio específico da filosofia universal (em todo caso européia ou ‘ocidental’) por um trabalho da razão, iniciado com São Justino e continuado, não sem conflitos, durante longos séculos”. [de GANDILLAC (1995), p. 55].

<sup>12</sup> Para a distinção de métodos, ver *S.Th.* Ia, q. 1; *In Meth.*, proem. Sobre isso, ver AERTSEN (1996), pp. 8-10. O próprio Gilson parece incorrer no erro em que ele alerta dever ser evitado: “Construir uma metafísica com base na presença em nós da idéia de Deus é, portanto, uma empresa sempre legítima, contanto que não se coloque como uma dedução *a priori* a partir de Deus, e sim como uma indução *a posteriori* a partir do conteúdo da idéia que dele temos” [GILSON, 2006, p. 84].

<sup>13</sup> Após a produção bibliográfica de Gilson, podemos identificar alguns *scholars* que deram continuidade à idéia de filosofia medieval como filosofia cristã e, no que diz respeito aos estudos sobre Tomás, desenvolveram trabalhos que ressaltam o papel da noção de existência (ato de ser) enquanto a grande novidade da leitura metafísica que Tomás fizera de Ex 3, 14. Nessa medida, a linha de interpretação dos textos de Tomás que são tributárias ao trabalho de Gilson fora designada como tomismo existencial [cf. LANDIM FILHO (2006), p. 28, n. 3]. À guisa de exemplo, citamos os trabalhos de OWENS (1963), WIPPELL (1984) e, a despeito da influência de Marechal que foi o iniciador de uma posição que divergia do tomismo existencial e que passou a ser designada como tomismo transcendental, LIMA VAZ (1996), pp. 159-207. Ainda no que diz respeito aos estudos de Tomás, cumpre mencionar *scholars* que, após os trabalhos de Gilson, começaram a pesquisar a influência platônica na metafísica de Tomás. Os trabalhos pioneiros nesse desenvolvimento da filosofia cristã são: FABRO (2005) e GEIGER (1953). Para uma análise histórica das diversas leituras de Tomás a partir do trabalho desenvolvido por Gilson, ver GONZÁLEZ (2001), pp. 401-437.

<sup>14</sup> A posição apologética de Gilson não desmerece seu valor enquanto intérprete de textos filosóficos. Contudo, sua defesa por uma filosofia cristã, acaba por transformar tal posição numa tentativa frustrada de transpor ao debate acadêmico desejos restritos ao fórum pessoal. Sobre sua posição e como ela influenciou a defesa da filosofia cristã, reproduzimos um extrato das memórias de Gilson que é, ao menos, sintomático: “Se esse mesmo homem for cristão, ele tem a impressão de habitar numa espécie de solidão interior. Não que lhe faltem amigades, pois a vida certamente concedeu-lhe muitas; mas ao mesmo tempo em que ele partilhava

A posição (b) é sustentada por de Libera. Segundo esse *scholar*, a filosofia no período medieval pode ser identificada mediante análise do que ele designa por *translatio studiorum* (transmissão de estudos). Essa ideia consiste em afirmar que, a despeito das diferenças cronológicas ou geográficas nas quais surgem problemas filosóficos, a Idade Média pode ser analisada pelo historiador da filosofia a partir da contínua mudança de lugares que recepcionaram tradições filosóficas oriundas da Antiguidade.<sup>15</sup>

A posição defendida por de Libera procura reparar os radicalismos da posição de Gilson:

A primeira coisa que um estudante deve aprender ao abordar a Idade Média é que a Idade Média não existe. A duração contínua, o referencial único em que o historiador da filosofia inscreve a sucessão das doutrinas e das trajetórias individuais que, a seus olhos, compõem uma história, a ‘história da filosofia medieval’, não existem. São várias as durações: uma duração latina, uma grega, uma árabo-muçulmana, uma judaica. Como inscrever o primeiro século da Hégira na ‘Idade Média’ sem considerar que, para o historiador da filosofia medieval, o primeiro século da Hégira é o século VII da Era Cristã – ele corresponde ao século VII’; é, precisamente, ‘o século VII’, dito de outro modo, o ‘nosso’ século VII. O cristianismo latino, aquele que fala no ‘nós’ da

---

com os outros homens as alegrias, as tristezas e os trabalhos da vida comum, uma outra vida se mantinha nele, uma vida cujas peripécias eram conhecidas somente por ele e cuja continuidade profunda é necessariamente traída por seus escritos. Isso acontece com todos aqueles que filosofam. É também porque, enquanto se vê precisamente diante de tal problema, provavelmente comum a milhões de outros seres humanos, mas cuja posição é pessoal e única no seu espírito, o filósofo tem a impressão de viver em solidão. Ele sabe que nela morrerá, cercado pelos limites que a própria inteligência lhe apresenta, prisioneiro da invencível necessidade de tais limites. Mas o cristão que filosofa se sente ainda mais irremediavelmente isolado, sobretudo nestes meados do século XX e num país profundamente descristianizado. É terrível e, com o tempo, esgotante não ‘fazer como todo mundo’. Imagino que ninguém se agrada em se sentir diferente, sobretudo num assunto em que o próprio sentido da vida humana é posto à prova, mas as controvérsias em que a noção de ‘filosofia cristã’ foi outrora protagonista mostram de modo evidente a que ponto ela se tornou estranha ao espírito de nossos contemporâneos. De certa maneira, ainda se pode filosofar, mas se alguém confessa sua intenção de filosofar de um ponto de vista cristão, ao cometer tal imprudência, se verá excluído da comunidade dos filósofos e simplesmente não será ouvido” [GILSON (2008), p. 16].

<sup>15</sup> “Proibida em Atenas, a filosofia emigrará para a Ásia, isto é, para o Oriente Médio: os filósofos atenienses, tendo à frente Simplicio e Damascio, partem para o Império sassânida buscando (e obtendo) proteção na corte do rei Cosroés (Khusraw ou Khosró) I (531-579). Essa fuga, que a propaganda persa talvez tenha exagerado, pode surpreender caso se identifique a filosofia ‘grega’ com a da Grécia do século V a.C. Nada tem ela de espantoso no século VI d.C. Embora a religião oficial dos sassânidas seja o masdeísmo ou zoroastrismo, Cosroés Anohshirvan (‘de alma imortal’) cercava-se tanto de cristãos (havia uma importante comunidade nestoriana na Pérsia) como de filósofos pagãos. A interpenetração das comunidades no Oriente é um fenômeno que o ocidente não conheceu, excetuando a Espanha e o sul da Itália durante o Renascimento do século XII. Nos anos 540-550, Cosmas Indicopleustes (o ‘navegador dos mares da Índia’), cristão bizantino, aluno do *catholicos* da Igreja nestoriana da Pérsia (Mar Aba), refuta João Filoponos ao mesmo tempo em que se opõe às teorias científicas de Ptolomeu. Portanto, o conflito entre o ‘helenismo’ e o ‘cristianismo’ não termina com o suposto exílio dos filósofos na Pérsia, nem a filosofia está morta, nessa época. Ao contrário, inicia-se um movimento de deslocamento ou de translação da ciência: a *translatio studiorum*, que vai durar até o final da Idade Média. Esse movimento constitui a articulação e o projeto de nosso livro” [de LIBERA (1998a), p. 15].

historiografia e nos chega, ventríloquo, como a palavra de uma estrela morta, erigiu seu tempo em tempo universal.<sup>16</sup>

A filosofia no período medieval deveria, assim, ser identificada pelas constantes transmissões e conflitos de tradições. Apesar da ampliação do escopo a ser investigado e da necessária importância de fontes medievais que não se encontram inseridas no contexto do ocidente latino, de Libera acaba por reduzir a produção filosófica medieval à recepção e crítica das fontes que são transmitidas em diferentes regiões e períodos históricos no interior do que se estabeleceu como a Idade Média. Para de Libera, a filosofia seria uma espécie de mensagem cristalizada que percorreria diferentes povos e chegaria ao seu pleno exercício no contexto do surgimento da categoria dos intelectuais na Faculdade de Artes da Universidade de Paris, no século XIII. Nessa medida, o estudo empreendido por de Libera sobre o nascimento dessa categoria profissional e a consequente “secularização” da filosofia acaba por explicitar que este *scholar* sustenta que a filosofia deve ser identificada como um modo de vida próprio e independente de problemas advindos do contexto que lhe deu origem.<sup>17</sup> A filosofia na Idade Média seria, assim, uma espécie de peregrina entre culturas para, ao término do período medieval, adquirir pleno exercício e ganhar um estatuto próprio a despeito das transmissões outrora realizadas.

Entretanto, de Libera não percebe que ao supervalorizar o exame da categoria profissional dos intelectuais da Faculdade de Artes, acaba incidindo no erro de tomar a parte pelo todo e, assim, elevar um fenômeno histórico regional como a grande manifestação da produção filosófica digna de análise e exemplo da autonomia da filosofia

---

<sup>16</sup> de LIBERA (1998a), pp. 7-8.

<sup>17</sup> Sobre esse estudo, de Libera escreve: “Assim este livro é um ensaio. É ao mesmo tempo uma reflexão sobre o lugar da Idade Média na história da filosofia e uma tentativa de análise de um fenômeno particular, mas que impregnou toda história ocidental: o aparecimento dos ‘intelectuais’ na transição dos séculos XIII-XIV. Não se trata de um livro de história nem mesmo de um livro de história da filosofia; trata-se, ao menos em sua visada, de um livro de história intelectual sobre aquilo que, a nosso ver, constitui o intelectual como tal: a experiência do pensamento” [de LIBERA (1999), p. 9]. A despeito do aviso inicial desse *scholar*, não podemos negar, na leitura desse “ensaio”, que se trata, a bem de verdade, de uma reflexão sofisticada da tese de secularização da filosofia na Idade Média e da maneira segundo a qual de Libera se posiciona no conjunto de posições sobre o trabalho do medievalista ao examinar o papel da Idade Média na História da Filosofia. Sobre isso, ver de LIBERA (1999), pp. 55-83. Cumpre observar que de Libera segue o mesmo método de leitura dos medievais em outro trabalho, no qual trata especificamente da querela dos universais. Sobre isso, ver de LIBERA (1996), pp. 12-17. O mesmo método é também utilizado por esse *scholar* quando o mesmo, em outro texto, procura traçar o desenvolvimento de um vocabulário filosófico que é construído mediante a transmissão de estudos, ou seja, a passagem do conteúdo filosófico por diversas tradições culturais no período medieval. Sobre isso, ver de LIBERA (2000), pp. 11-34.

no período medieval. Contudo, a produção filosófica desse período também deve ser analisada mediante investigação de outros autores que não se caracterizam como “seculares”. Não havia, tão somente, filosofia na Faculdade de Artes da universidade parisiense do século XIII e, por isso, também é necessário investigar a produção filosófica contida, por exemplo, nos escritos de mestres da Faculdade de Teologia. Além disso, não há consenso entre os intérpretes sobre o modo pelo qual de Libera ressalta o papel da “secularização” da filosofia, sobretudo quando este se lança a analisar o caso histórico, também regional, da mística renana.<sup>18</sup>

No que diz respeito à posição (c), esta é defendida, sobretudo, por um grupo de medievalistas ligados à filosofia analítica ou anglo-saxã. A filosofia na Idade Média seria, para esse grupo, o resultado de produções concernentes a problemas de lógica e filosofia da linguagem. Nesse sentido, Kretzmann escreve na introdução do que se considera como o “manifesto do medievalismo anglo-saxão”<sup>19</sup>:

Ao combinar os mais altos padrões dos estudos sobre filosofia medieval com respeito aos conhecimentos e interesses dos filósofos contemporâneos, especialmente daqueles que trabalham na tradição analítica, esperamos ter apresentado a filosofia medieval de uma forma que vai ajudar a acabar com a época na qual a filosofia medieval foi estudada em um gueto filosófico, com muitos dos principais *scholars* da filosofia medieval desconhecendo ou antipatizando com os desenvolvimentos filosóficos do século XX, bem como o trabalho mais contemporâneo em filosofia sendo realizado em total ignorância das conquistas do medievais sobre os mesmos temas. É um dos nossos objetivos ajudar a tornar a atividade da filosofia contemporânea intelectualmente contínua com a filosofia medieval, na medida em que esta continuidade já se encontra estabelecida com relação à filosofia antiga. Tal relação foi claramente estabelecida tanto pelos estudos filosóficos sobre filosofia antiga, como pelos trabalhos contemporâneos em filosofia, e esperamos promover um relacionamento mutuamente benéfico e semelhante entre a filosofia medieval e a filosofia contemporânea<sup>20</sup>.

A posição desse grupo de medievalistas parece, num primeiro momento, suscitar bastante entusiasmo, pois o objetivo acima mencionado procura relacionar áreas distintas de especialistas que, na maioria dos casos, se ignoram. Entretanto, a relação entre o estudo

---

<sup>18</sup> Sobre isso, ver GUERIZOLI (2008), pp. 61-79.

<sup>19</sup> A expressão é cunhada por de Libera. Cf. de LIBERA (1999), p. 81, n. 2.

<sup>20</sup> KRETZMANN (1982), p. 3. Apesar de ser um dos editores da obra citada, Kretzmann, em seu trabalho de maior relevância, não visa analisar a *Summa contra Gentiles* para estabelecer um diálogo com a filosofia analítica contemporânea. Para uma leitura crítica do projeto pessoal de Kretzmann, ver de VELDE (1998), pp. 176-187; de VELDE (2003), pp. 251-267.

da filosofia na Idade Média e as demais linhas de pesquisa historiográficas ou mesmo a discussão de problemas filosóficos contemporâneos relacionados com textos medievais, não parece investigar o que de fato deve ser considerado como filosófico no período medieval. Essa posição acaba por restringir a filosofia na Idade Média a problemas que podem encontrar ressonância na contemporaneidade. Essa posição esconde uma postura radical<sup>21</sup> que leva os intérpretes a frequentar os textos medievais com o intuito de encontrar algum fundamento histórico para discussões contemporâneas e, conseqüentemente, carrega de anacronismos discussões que são estranhas ao contexto medieval. Nesse sentido, o interesse anacrônico pela filosofia na Idade Média pode ser identificado em alguns exemplos: i) a postura do tomismo analítico que chega a afirmar, num de seus maiores representantes, que não se trata de medievalismo, mas tomismo – doutrina a parte em vistas de ser atualizada a partir do registro da virada linguístico-pragmática – como acusa o título de uma entrevista deste *scholar* intitulada “Um tomista, mas não um medievalista”<sup>22</sup>; ii) a posição de Flasch que ressalta a importância da modernidade para se entender a produção filosófica na Idade Média. Com esse intuito específico, esse *scholar* amplia o escopo de sua investigação a partir de preocupações no âmbito de uma filosofia da história que não deixa de expressar certo anacronismo na escolha das questões analisadas.<sup>23</sup>

A partir da apresentação sucinta dessas três posições, reafirmamos que nossa opção pela identificação de problemas filosóficos mediante a doutrina dos transcendentais, procura não incorrer nos limites de leitura das posições elencadas. Assim, nossa dissertação busca evitar uma investigação que considere a ordem teológica dos textos de Tomás em detrimento da ordem propriamente filosófica desses textos. Nesse sentido, também procuramos evitar circunscrições históricas regionais, ressaltando a busca por alguma autonomia filosófica no autor estudado e, com isso, desvalorizando sua produção bibliográfica que não tinha por objeto isolar a filosofia do conjunto das ciências de seu período. Somado a isso, nosso estudo não se pauta pela agenda de problemas filosóficos contemporâneos que, porventura, possam vir a encontrar soluções semelhantes ou sinais do início da reflexão sobre esses mesmos problemas no período medieval. A nossa opção de

---

<sup>21</sup> Um exemplo desse recorte radical pode ser identificado na escolha deliberada de tópicos bastante específicos no corpo de questões que constituem os textos medievais. Essa é a tendência de alguns estudos coletivos sobre filosofia medieval, como McGRADE [ed.] (2003) e PASNAU [ed.] (2010).

<sup>22</sup> cf. KERR (2007), pp. 15-19.

<sup>23</sup> Sobre a posição peculiar desse *scholar*, cf. FLASCH (2008); (2003).

leitura a partir do exame da doutrina dos transcendentais visa, justamente, oferecer uma posição que não recaia nas dificuldades das outras posições e serve para realizar um trabalho historiográfico que analisa, num recorte sistemático, os autores a partir do modo pelo qual eles conceberam ou se utilizaram do trabalho filosófico.

Cumpra, ainda que sucintamente, assinalar o modo pelo qual os medievais estabeleceram aquilo que designamos por doutrina dos transcendentais. Nesse sentido, é importante lembrar que essa doutrina se distingue da filosofia transcendental desenvolvida por Kant:

Há, ainda, na filosofia transcendental dos antigos, um capítulo que contém conceitos puros do entendimento, os quais, embora não sendo contados entre as categorias, no consenso dos antigos deviam valer, segundo aqueles antigos, como conceitos *a priori* dos objetos, aumentando nesse caso o número das categorias, o que não pode ser. São eles enunciados na célebre proposição dos escolásticos: *Quodlibet ens est unum, verum, bonum*. Embora o uso desse princípio em relação às consequências (que eram puras proposições *tautológicas*) proporcionasse resultados deploráveis pelo que, hoje em dia, se menciona na metafísica quase só por deferência, todavia um pensamento, que tanto perdurou, por vazio que pareça, merece sempre que se indague a sua origem, e justifica a suposição de que tenha fundamento em qualquer regra do entendimento que, como muitas vezes acontece, apenas tivesse sido falsamente interpretada. Esses supostos predicados transcendentais das *coisas* não são mais do que exigências lógicas e critérios de todo o *conhecimento das coisas* em geral, e põem, como fundamento de tal conhecimento, as categorias da quantidade, ou seja, *unidade, multiplicidade e totalidade*; porém, estas categorias, que de fato deveriam ser consideradas no sentido material, como pertencentes à possibilidade das próprias coisas, eram utilizadas pelos antigos apenas em sentido formal, como dizendo respeito à exigência lógica de todo o conhecimento e, todavia, inconsideradamente se convertiam esses critérios do pensamento em propriedades das coisas em si próprias.<sup>24</sup>

Conforme o texto acima citado, Kant interpretava a “filosofia transcendental dos antigos”<sup>25</sup> como conceitos *a priori* que aumentavam o número das categorias e ofereciam, tão somente, um discurso tautológico e, por isso, desnecessário sobre o conhecimento das coisas. Nessa medida, Kant descarta a possibilidade desses conceitos e ressalta que o procedimento dos antigos ou escolásticos não passa de um erro no modo pelo qual se deve compreender a formação de conceitos e as exigências lógicas que constituem o discurso sobre o modo de conhecimento das coisas, bem como a maneira de se apreender a

---

<sup>24</sup> *KrV*, § 12 (B 113-114).

<sup>25</sup> Sobre o conhecimento kantiano daquilo que ele designa como a “filosofia transcendental dos antigos”, ver HONNEFELDER (2010), pp. 53-74.



constituição própria das coisas. Contudo, faz-se necessário apresentar, sumariamente, como o problema por nós escolhido como objeto de análise se configura no contexto medieval. Trata-se de um exame, para além do julgamento pejorativo de Kant acima citado, do que propicia o surgimento da doutrina dos transcendentais no período medieval e a explicitação dos principais motivos de uma discussão de natureza filosófica sobre essa doutrina.

No início do século XIII, fontes advindas da Antiguidade ou de culturas contemporâneas cronologicamente, porém distintas da cristandade latina, foram descobertas.<sup>26</sup> É na passagem do século XII para o século XIII que o ocidente medieval latino tem acesso a grande parte do *corpus* aristotélico, bem como de alguns textos da tradição árabe. Nesse contexto, a leitura de comentários como o de Porfírio e de Boécio são considerados parte, e não mais o todo, de fontes para a discussão introdutória sobre o estudo das categorias, que são os instrumentos pelos quais se expressam um discurso sobre o mundo.<sup>27</sup> A preocupação nesse momento passa a ser, sobretudo, a investigação mediante comentários e a consequente transmissão desses textos no cenário intelectual desse período. Até esse instante, a recepção não suscitava nada mais do que a curiosidade por descobrir um novo conjunto de questões ou uma nova maneira de reorganizar o conjunto das ciências.

No entanto, a recepção das fontes nesse contexto não deve ser interpretada como uma leitura ingênua ou pacífica. Somada às discussões do modo adequado de recepcionar textos outrora estranhos ao conjunto de questões discutidas pela tradição já conhecida e assimilada,<sup>28</sup> encontrava-se, além das fontes aristotélicas com seus respectivos comentários

---

<sup>26</sup> As fontes que nos interessam são, sobretudo, os textos de Aristóteles, Avicena e Pseudo-Dionísio. Sobre os dois primeiros, ver AERTSEN (1996), pp. 113-114; para o último, ver WÉBER (1997), pp. 379-403.

<sup>27</sup> “Lembremos que os medievais designavam ‘*Logica vetus*’ o conjunto formado pela *Isagoge*, as duas obras de Aristóteles traduzidas por Boécio (*Categorias*, *De interpretatione*) e suas monografias (*Introductio ad syllogismos categoricos*; *De syllogismo categorico*; *De syllogismo hypothetico*; *De divisione*; *De differentiis topicis*), que substituíram os textos de Aristóteles que, durante um longo período, estiveram inacessíveis. Estas só se tornam acessíveis no fim do século XII e no início do século XIII quando a obra de Aristóteles é traduzida: O restante do *Organon* (*Logica nova*), a partir das traduções de Boécio (*Primeiros Analíticos*, *Tópicos*, *Refutações sofisticas*) e de Tiago de Veneza (*Segundos analíticos*, feita em 1125-1150), e dos *libri naturales* (isto é, especificamente, a *Physica*, o *De anima*, o *De caelo* e a *Metaphysica*) – que formavam o *Aristoteles novus*. A ‘*Logica nova*’ se distingue da ‘*Logica Modernorum*’ (‘*Lógica dos modernos*’), e é designada como os novos textos produzidos pelos latinos no fim do século XII: *Summulae logicales*, *Sophismata*, *Distinctiones*, *Syncategoremata*, *Tractatus de proprietatibus terminorum*, *Insolubilia*, etc” [de LIBERA (1998b), p. XXXV, n. 51].

<sup>28</sup> “Fora das tradições interpretativas, a história da formação do *Aristoteles latinus* é dominada por um jogo complicado de fatores perturbadores – vagas de sucessivas traduções, incorporação de numerosos apócrifos e pseudo-epígrafes – e princípios de leitura que tendiam a neutralizar os efeitos. O texto aristotélico é fixado,

latinos e árabes, a obra de Pseudo-Dionísio.<sup>29</sup> Temos, assim, um conjunto de fontes que aparentemente ocupam campos de interesse distintos ou mesmo pertencem a tradições opostas.<sup>30</sup>

A partir da investigação de alguns temas, essas fontes aparentemente opostas acabam por se relacionar e passam a ser mobilizadas em conjunto. Nesse ínterim, autores como Filipe, o Chanceler (c. 1160-1236); Alexandre de Hales (c. 1185-1245) e Alberto Magno (1193-1280) iniciam uma discussão sobre certas noções que não encontravam uma justificativa teórica suficiente no plano das categorias estabelecidas tanto nos comentários da *Logica vetus*, quanto na descoberta, paulatina, das obras até então desconhecidas de Aristóteles. Noções como bem, verdade e unidade necessitavam, quando relacionadas com a noção de ente, de um novo modo de investigação e tal necessidade encontra-se explicitada pela reflexão contida nas obras dos autores mencionados, quais sejam: *De bono*, de Filipe, o Chanceler; *Summa theologica*, de Alexandre de Hales; e *De bono* e *Super Dionysium De divinis nominibus*, de Alberto Magno.<sup>31</sup>

Nessas primeiras reflexões sobre noções como bem, verdade, unidade, esses autores estabeleceram que tais noções são convertíveis ao ente, isto é, são idênticas a este, sendo apenas distintas conceitualmente, pois expressam algo que não se encontra assinalado no termo ‘ente’.<sup>32</sup> Essas noções transcendem, assim, a classificação categorial da substância e dos acidentes, pois representam um discurso do ente considerado de modo geral e, por isso,

---

progressivamente, pela própria técnica do comentário, em conjuntos homogêneos, eternizados, sem história interna. Há também contradição latente entre a imagem ideal do referente textual aristotélico e os acasos da sua transmissão efetiva” [de LIBERA (1998a), p. 359].

<sup>29</sup> Sobre a recepção da obra de Pseudo-Dionísio nesse contexto histórico, ver LECLERCQ (1987), pp. 25-32 e ANDEREGGEN (1997), pp. 439-455.

<sup>30</sup> Permanecer numa leitura que classifica as tradições filosóficas como rigidamente opostas parece ser um erro de leitura do modo pelo qual os medievais relacionavam algumas fontes. Nesse sentido não há, como sustenta Muralt, uma oposição tão clara entre autores que optam, tão somente, por uma das tradições disponíveis. Seria, pensamos, demasiadamente caricato defender que os autores do século XIII devem ser classificados, simplesmente, como filiados ao “platonismo” ou ao “aristotelismo”. Para a leitura deste *scholar* sobre a metafísica medieval, ver MURALT (1995), pp. 18-56.

<sup>31</sup> Para uma análise sucinta dessas obras, ver AERTSEN (1996), pp. 25-70.

<sup>32</sup> “Filipe, o Chanceler, ‘inventou’ a teoria dos transcendentais, como foi escrito às vezes? É claro que não a inventou toda: o tema da conversibilidade está claramente atestado para o uno e o ser em Ibn Ruchd. Em contrapartida, despertou um interesse filosófico específico ao tema da conversibilidade dos quatro transcendentais” [de LIBERA (1998a), p. 381]. Não se pode negar que há uma reflexão prévia e nada impede que tenha existido uma problematização filosófica similar a do séc. XIII latino no contexto muçulmano ou mesmo judaico. À guisa de exemplo, ver a recente tese de Koutzarova sobre os transcendentais em Avicena, cf. KOUTZAROVA (2009). Nossa dissertação, no entanto, se limita a investigar o contexto do séc. XIII latino e, especificamente, no estudo do modo pelo qual a doutrina dos transcendentais, mediante análise do problema da noção de bem, pode ser investigada em Tomás.

tais noções são designadas como transcendentais<sup>33</sup> ou termos gerais do ente. Entretanto, essa reflexão sobre noções gerais do ente não se limita a uma ampliação do escopo investigativo do discurso sobre o ente. Devido à recepção da obra de Pseudo-Dionísio, esses autores também consideram que essas noções podem ser designadas como os nomes divinos pelos quais predicamos propriedades inerentes à divindade. Nesse registro, tais noções são perfeições que se encontram de modo eminente em Deus, sendo, assim, propriedades que podem ser predicadas essencialmente da divindade. Contudo, é válido relacionar esse duplo modo de caracterização dessas noções? Para responder esse questionamento, os autores medievais mencionados precisaram demonstrar como as propriedades que se encontram de modo próprio na divindade se relacionam com as mesmas noções, só que servindo para designar um novo discurso do ente considerado de modo geral.

Nesse sentido, nossa dissertação busca examinar o problema da dupla caracterização de uma dessas noções, a saber, o bem, tal qual fora problematizada por Tomás. Com efeito, a justificativa encontrada por Tomás para estabelecer a relação entre uma propriedade transcendental e uma propriedade transcendente consiste na utilização de um modelo específico de predicação por participação<sup>34</sup> que, nesse contexto, é mobilizado como fundamento metafísico que responde à dupla caracterização da noção de bem. Nessa medida, para Tomás, as criaturas são ditas boas porque participam da bondade divina. Ao mobilizar, assim, as noções de predicação e participação, buscamos explicitar como a doutrina dos transcendentais constitui-se como um modelo peculiar de análise de um problema filosófico que recebeu, da parte de Tomás, um tratamento distinto da tradição que o precedera e que não se restringe à mera recepção das fontes que ele tinha acesso. Nosso principal intuito consiste em sustentar, na análise do problema escolhido como objeto de

---

<sup>33</sup> Para uma análise da origem do termo ‘transcendental’ no contexto medieval, ver AERTSEN (2000), pp. 241-255.

<sup>34</sup> Nossa dissertação procura, ao analisar a noção de participação, inserir-se no grupo específico de trabalhos que, desde as produções pioneiras de Fabro e Geiger, visam discutir o sentido desta noção na obra de Tomás. Porém, constatamos que, apesar da existência de trabalhos consistentes que discutem tal noção, seja para defender que a participação é a noção fundamental para a compreensão da metafísica, seja para explicitar que tal noção oferece soluções para problemas específicos na obra de Tomás, não existem, ainda, trabalhos que analisam, especificamente, a relação existente entre os transcendentais e a participação: “A significância central da doutrina da participação no pensamento de Tomás já foi redescoberta por *scholars* contemporâneos. *Um aspecto que tem recebido menos atenção é a íntima conexão desta doutrina com a via transcendental de pensamento*”. (AERTSEN, 1996, p. 380) [grifo nosso].

nossa dissertação, como podemos acessar a obra de Tomás e o modo pelo qual ele buscou dar uma resposta a problemas filosóficos que são resultado de seu contexto histórico.

# CAPÍTULO 1

## Predicação essencial e predicação por participação

Os modelos de predicação essencial e por participação ocupam uma função específica na teoria da predicação de Tomás. A teoria da predicação, para Tomás, é o conjunto de teses que trata do modo pelo qual se deve estruturar enunciados, seja para explicar a formação dos juízos, seja na maneira de conceber os modos distintos de lidar com a elaboração de um discurso sobre o ser no interior da metafísica:

O ente não é dividido univocamente nas dez categorias como o gênero é dividido nas espécies, mas segundo modos diversos de ser. Os modos de ser são proporcionais aos modos de predicação. Quando predicamos algo de outro, dizemos que isto é aquilo: disso, os dez gêneros do ente são denominados como as dez categorias.<sup>35</sup>

Como os modos de ser são proporcionais aos modos de predicação, Tomás utiliza-se de modelos que dizem respeito à formação do segundo modo de operação do intelecto na elaboração da teoria do juízo no domínio da teoria do conhecimento. No entanto, nos limitaremos aos dois modelos específicos de predicação que determinam e circunscrevem os limites do discurso sobre o ser a partir da relação estabelecida entre a divindade e os seres criados.

Para além destes modelos, que são objeto de nosso estudo, mas ainda a partir do discurso sobre o ser, entendido nos limites do discurso sobre as substâncias físicas, há dois modelos que dizem respeito à expressão do ser, quais sejam: *per se* e *per accidens*. A predicação *per se* consiste em atribuir a um termo sujeito um termo predicado que constitui uma relação necessária, pois o que é predicado possui uma identidade formal com ele, por exemplo, *homem é racional*. A predicação *per accidens* consiste em atribuir a um termo sujeito um termo predicado que pertence a este de maneira contingente, não havendo, assim, uma relação de identidade formal entre os dois termos da proposição, por exemplo, *homem é branco*. A predicação *per se* expressa o ente em si (*ens per se*) que, por sua vez, é

---

<sup>35</sup> *In III Phys.*, lect. 5, 322.

classificado a partir dos modos do ente (*genera entis*) que são as categorias (*praedicamenta*)<sup>36</sup>.

## 1. Dois modelos específicos de predicação

A teoria da predicação, quando utilizada no interior da metafísica, não se restringe à exposição dos modelos de predicação *per se* e *per accidens*. Nesse sentido, Tomás sustenta haver dois outros modelos de predicação que podem ser utilizados quando o que é predicado tem caráter transcendental, quais sejam: a predicação essencial (*per essentiam*) e por participação (*per participationem*).<sup>37</sup> Esses dois modelos específicos de predicação tem por função, respectivamente, garantir a possibilidade de enunciados positivos sobre os atributos próprios da divindade e justificar a relação e o modo pelo qual as criaturas participam destes atributos. Assim, esses modelos demonstram a diferença, mas também a relação estabelecida entre a divindade e as criaturas, pois aquela tem, em si e de modo absoluto, certas propriedades enquanto atributos que lhes são próprios e as criaturas, por sua vez, possuem, por participação, tais propriedades:

Nós devemos dizer que ente é predicado essencialmente somente de Deus, porque o ser divino é subsistente e ser absoluto. No entanto, é predicado por participação para qualquer criatura, pois nenhuma criatura é seu ser, mas tem ser. Disso, Deus também é chamado bom essencialmente porque ele é a bondade, mas as criaturas são chamadas boas por participação porque elas tem bondade.<sup>38</sup>

A partir da afirmação de que há dois modelos de predicação que determinam a compreensão da relação entre a divindade e os seres criados, temos por intento, por um lado, analisar em que medida é possível determinar uma predicação essencial a partir de atributos divinos próprios e, por outro lado, visamos explicitar a especificidade da participação entendida como modelo de predicação para, assim, compreender como é

---

<sup>36</sup> Sobre os modelos de predicação *per se* e *per accidens* em Tomás, ver AERTSEN (1988), pp. 54-61; AERTSEN (2010), p. 101. Para uma análise da predicação na teoria do juízo, ver LANDIM FILHO (2006), pp. 36-40.

<sup>37</sup> *Quodl.* II, q. 2, a. 1. resp.: “Dizemos que algo é predicado de outro em dois modos: um modo essencial e outro modo por participação”.

<sup>38</sup> *Quodl.* II, q. 2, a. 1. resp.

possível enunciar que as criaturas, por exemplo, tem ser ou tem bondade ao participar do ser e da bondade.

## 1.1. A predicação essencial

O modelo de predicação essencial expressa uma identidade específica entre o termo sujeito e o termo predicado. Ademais, esse modelo de predicação só deve ser utilizado quando o sujeito da predicação possui, em si, aquilo que lhe é predicado de modo absoluto e perfeito. Nesse sentido, esse modelo de predicação é aplicado, tão somente, na exposição de propriedades inerentes ao primeiro princípio, pois, segundo Tomás:

[...] é necessário que ele [primeiro princípio] seja considerado ser não como um participante do ser, mas como o próprio ser existente. Mas, como o ser subsistente [...] é apenas um, é preciso que todas as outras coisas que estão abaixo dele existam como seres participantes. Logo, é necessário fazer uma redução comum a todas as coisas desta natureza, conforme cada uma delas é reduzida pelo intelecto àquilo que ela é e em seu ser. É preciso, portanto, pressupor, acima do modo de geração pelo qual algo se faz quando a forma sobrevém à matéria, outra origem das coisas, conforme o ser é conferido a todo o universo por um ente primeiro que é o seu próprio ser.<sup>39</sup>

No texto supracitado, Tomás assegura que há termos predicados atribuídos que se identificam com o primeiro princípio. Nessa medida, seguindo a ordem de exposição do texto, tem-se os seguintes predicados: existente, subsistente e uno. Quanto ao primeiro predicado, a saber, existente, Tomás afirma que este é essencial somente à divindade. Dessa identificação extraímos a seguinte implicação, qual seja: a divindade é existente subsistente. Isso significa que a existência atribuída à divindade não tem como referência outro ente, ou seja, a existência da divindade não tem causa. Ademais, se a existência da divindade não tem causa, ela é sua própria subsistência, donde se segue que ela é única. Nesse sentido, todo e qualquer ente para o qual se atribui os termos predicados referidos acima não se identificam com a divindade, uma vez que esses entes são ditos efeitos da causalidade divina, isto é, efeitos de sua operação de criação. Assim, os entes distintos da

---

<sup>39</sup> *D. Subst. Sep*, c. 9: “[...] necesse est quod non hoc modo esse ponatur quae esse participans, sed quae ipsum esse existens. Quia vero esse subsistens non potest esse nisi unum [...] necesse est omnia alia quae sub ipso sunt, sic esse quae esse participantia. Oportet igitur communem quamdam resolutionem in omnibus huiusmodi fieri, secundum quod unumquodque eorum intellectu resolvitur in id quod est, et in suum esse. Oportet igitur supra modum fieri quo aliquid fit, forma materiae adveniente, praeintelligere aliam rerum originem, secundum quod esse attribuitur toti universitati rerum a primo ente, quod est suum esse.”

divindade, porque criados, participam do ser.<sup>40</sup> Portanto, a redução ao primeiro princípio que deve ser simples, pois do contrário haveria um regresso ao infinito, exige outro modelo de predicação, caso em que se considera o ente primeiro por meio do qual todas as coisas derivam.<sup>41</sup>

A predicação essencial só é válida para Deus, pois nele há identidade perfeita entre sujeito e predicado<sup>42</sup>. Isto possibilita que tal predicação expresse algo que seja próprio ao primeiro princípio e, no contexto de um discurso sobre o ser, viabilize um discurso de atribuição de predicados que são próprios à divindade.<sup>43</sup>

No entanto, a introdução de um modelo de predicação essencial parece implicar uma série de dificuldades que constituem toda e qualquer doutrina sobre os atributos divinos. A discussão desses atributos leva em consideração quatro aspectos que, em conjunto, procuram justificar a atribuição de predicados divinos. Esses quatro aspectos são

---

<sup>40</sup> “Esse ser *per essentiam* pode ser apenas único, porque ele é um ‘ser abstrato’ e ‘perfeição separada’. Ele não pode ser multiplicado por adição de uma diferença (como o gênero é multiplicado na espécie), ou na recepção da forma em diferentes partes da matéria (como a espécie é multiplicada nos indivíduos). Essas possibilidades prejudicariam a identidade perfeita do puro ser (*esse tantum*). Esse único ser *per essentiam* é Deus; ‘o divino ser’ – de acordo com *Quodl.* II, 2, 1 – ‘é subsistente e ser absoluto’”. AERTSEN (1988), p. 84.

<sup>41</sup> Este modelo de predicação pretende emitir um discurso sobre o ser que ultrapassa o modelo categorial, pois se trata do ser enquanto uma perfeição separada e, portanto, abstrata. No segundo capítulo, analisaremos as especificidades da doutrina dos transcendentais, mediante a análise do transcendental bem que é, enquanto transcendental, convertível ao ente. Este é, por sua vez, interpretado no contexto da discussão dos transcendentais como a noção mais geral de expressão do ser, desprovido, assim, de qualquer determinação ou circunscrição pelas categorias. Sobre a necessidade de modelos específicos de predicação, ver AERTSEN (1988), pp. 80-83; AERTSEN (2010), p. 103.

<sup>42</sup> Uma proposição com uma identidade perfeita entre sujeito e predicado implicaria numa tautologia. No entanto, veremos, no decorrer deste capítulo, que uma série de argumentos é mobilizada pelos medievais, dentre os quais destacamos Tomás, para não cair neste problema lógico e, assim, emitir um discurso sobre os atributos divinos.

<sup>43</sup> Historicamente, a discussão sobre os atributos divinos no ocidente latino é motivada por quatro eventos: I) a publicação, em 867, da obra *De divisione Naturae*, de Scotus Erígena. Nessa obra, Erígena trata das causas primordiais das coisas que ele designa como ideias ou protótipos. Para este autor, tais ideias não são idênticas a Deus, mas foram criadas e, simultaneamente, constituem-se como causas das coisas. Sua tese da relação das ideias divinas foi condenada no início do século XIII. II) Gilberto de la Porée defendia que termos como bondade, sabedoria e grandeza devem ser predicados a Deus como “formas” pelas quais podemos definir aquilo que Deus é. Assim como a humanidade é a forma constituinte que garante a predicação que determina aquilo que o homem é. No entanto, tal tese foi condenada, em 1148, pois tais predicados não são apenas “formas”, mas designam propriamente a natureza divina. III) a publicação, no início do século XIII, da tradução do *Guia dos Perplexos*, de Maimônides. Com este texto, os latinos tomam conhecimento das discussões islâmicas sobre os atributos divinos, bem como passam a utilizar termos como *attributio*, *nominatio* e *dispositio* num sentido mais técnico e associado à predicação. IV) a discussão presente em dois autores do século XIII, a saber, Alberto Magno e Tomás de Aquino, no que diz respeito à relação dos nomes divinos e à possível predicação de nomes que designam as ideias divinas. Sobre isso, ver WOLFSON (1961), pp. 54-58. Sobre a discussão dos atributos divinos nas filosofias islâmica, cristã e judaica, ver WOLFSON (1975), pp. 112-234 e VERZA (1998), pp. 35-58.



de caráter ontológico, lógico,<sup>44</sup> semântico e epistêmico. O aspecto ontológico visa apresentar, racionalmente, um discurso sobre a natureza divina. O aspecto lógico procura demonstrar a possibilidade de construir proposições verdadeiras utilizando-se de predicados referidos à divindade. O aspecto semântico diz respeito à defesa de critérios para identificar o significado de termos que compõem proposições atribuídas à divindade. O aspecto epistêmico, por sua vez, tem por intento especificar os critérios para um possível conhecimento de Deus.<sup>45</sup>

Nesse capítulo, visamos analisar os aspectos que se encontram relacionados à estrutura da predicação essencial. Em *Summa Theologiae*, Ia, q. 13, Tomás examina dificuldades presentes na defesa da predicação essencial para, assim, demonstrar que é possível atribuir à divindade predicados que lhes são próprios. Essas dificuldades dizem respeito, sobretudo, ao modo de conhecimento humano e aos limites impostos ao ser humano quando este se propõe enunciar um discurso sobre Deus. Ademais, Tomás afirma que não podemos, em nosso atual estado de vida, apreender a essência divina para, assim, conhecer aquilo que Deus é, mas, tão somente, conhecemos aquilo que ele não é.<sup>46</sup> Nesse sentido, a primeira dificuldade seria imposta pelo próprio modo de conhecimento humano que depende necessariamente da mediação das espécies, sendo que isso determina e circunscreve os limites para a emissão de um discurso possível sobre as coisas existentes no

---

<sup>44</sup> Os questionamentos concernentes ao problema ontológico dos atributos divinos são “[...] respondidos por três teorias: atributista, antiatributista e dos modos” VERZA (1998), p. 37. No que diz respeito ao lógico: “O problema lógico está relacionado ao ontológico. Quais termos ou atributos são verdadeiramente predicáveis de Deus depende de implicarem ou não multiplicidade de características em sua natureza. Mas lógico e ontológico são distintos na medida em que do fato de Deus ser absolutamente simples não se segue que nenhum predicado possa ser aplicado a ele; da mesma forma, da consideração de que alguns predicados podem ser aplicados, não se segue que sua natureza seja composta de múltiplas características, quer reais, quer conceituais” [VERZA (1998), p. 45].

<sup>45</sup> Cf. VERZA (1998), p. 36.

<sup>46</sup> SCG I, c. 14: “Na consideração da substância divina, deve-se usar sobretudo da via de remoção, pois a substância divina excede, pela imensidão, toda forma que o nosso intelecto atinge. Disso, não podemos conhecê-la apreendendo aquilo que ela é. Assim, poderemos ter alguma noção da mesma pelo que não é, e tanto mais nos aproximaremos do seu conhecimento, quanto mais nosso intelecto puder remover. Tanto mais perfeitamente conhecemos cada coisa quanto mais percebemos o que a diferencia das outras, pois cada coisa possui em si seu próprio ser, que é distinto dos demais. Por isso, nas coisas que conhecemos pelas definições, primeiro, as colocamos em um gênero, e isto nos leva a saber o que uma coisa tem em comum com as outras; segundo, acrescentamos as diferenças pelas quais estas coisas se distinguem das demais. Cumpre-se, assim, a noção completa da substância da coisa.” *S.Th* I q. 2, a. 2, arg. 2: “O termo médio de uma demonstração é o que ele é (*quod quid est*). Mas de Deus não podemos saber o que ele é, mas, tão somente, o que ele não é”. *S.Th* I, q. 3, proem.: “Conhecida a existência de algo, resta investigar como é, visando saber o que ele é. Mas como de Deus não podemos saber o que ele é, mas, tão somente, o que ele não é, não se trata tanto de considerar como ele é, quanto como não é”.

mundo.<sup>47</sup> Se não podemos conhecer nada que ultrapassa o que nos é acessível pelos sentidos e que são constituídas por matéria e forma, como é possível defender um modelo de predicação que pretende afirmar atributos próprios a Deus? Outra dificuldade diz respeito à estrutura de tal predicação. Dizer que “Deus é ser” ou que “Deus é bem” não seria, simplesmente, emitir um discurso vago que nada nos diria sobre sua essência? Com a multiplicação de atributos próprios da divindade, Tomás não estaria abandonando o princípio da simplicidade divina? Visando responder tais dificuldades, faz-se necessário analisar uma série de argumentos presentes em *Summa Theologiae* I, q. 13. Nesse texto, Tomás, ao tratar dos nomes divinos, examina essas dificuldades e explicita como devemos compreender a afirmação de atributos divinos próprios.

### 1.1.1. Critérios para o estabelecimento de atributos divinos próprios

A discussão dos atributos divinos próprios em Tomás tem por pressuposto critérios que constituem o fundamento segundo o qual se deve estabelecer um tratamento filosófico à investigação. Nessa medida, faz-se necessário apresentar, sucintamente, os seguintes pontos, a saber: (i) o modo de conhecimento humano que opera, necessariamente, por discursividade; (ii) o modo de redução da multiplicidade à unidade e (iii) a justificativa inferida a partir da aplicação do modo de redução no estudo sobre a divindade.

No que diz respeito ao ponto (i), Tomás sustenta uma limitação inerente ao modo de conhecimento humano<sup>48</sup>, qual seja: o ser humano, ao conhecer, depende do sensível e, assim, constrói conhecimento utilizando-se de imagens ou fantasmas.<sup>49</sup> Entrementes, Tomás apresenta uma distinção entre o modo de conhecimento das substâncias separadas e dos seres humanos,<sup>50</sup> pois aquelas conhecem intuitivamente, sem a necessidade de

---

<sup>47</sup> À guisa de exemplo, cf. *In Sent.* I, d. 36, q. 2, a. 3; *DV* q. 8, a. 11; *S.Th.* I, q. 85, a. 2.

<sup>48</sup> “O modo de conhecer humano não é o do *intellectus* que apreende a verdade das coisas de maneira imediata, em um vislumbre da essência. O modo de conhecer ‘intelectual’ é próprio aos seres puramente espirituais; o ser humano, porém, está no limiar (*horizont*) entre o espiritual e o corporal. Para ele, como *animal rationale*, o modo de conhecer próprio é o da *ratio*. E este modo tem duas características: a dependência da experiência sensorial e a discursividade, o avanço de uma coisa para outra, do que se conhece para o que ainda se ignora.” [AERTSEN (2003), p. 6].

<sup>49</sup> Sobre o processo de conhecimento humano e sua dependência dos fantasmas, ver: *S. Th.* Ia, q. 50, a. 2, resp; *S. Th.* Ia, q. 84, a. 7, ad. 3; *S. Th.* Ia, q. 78, a. 4, resp.

<sup>50</sup> Nesse momento, levamos em consideração a observação de Grant que, baseado em *DSS*, ressalta a não necessidade de se distinguir Deus das demais substâncias separadas, pois, em se tratando dessa discussão

quaisquer tipos de mediação e de maneira simultânea,<sup>51</sup> conquanto estes conhecem dependendo da mediação do sensível e, por isso, operam no domínio do conhecimento de maneira sucessiva. Nesse sentido, os seres humanos necessitam, no processo de conhecimento, da utilização do que Tomás designa como discurso da razão: “Efetivamente, o intelecto da alma recebe a verdade inteligível das coisas sensíveis e a compreende por meio de algum discurso da razão.”<sup>52</sup> Essa dependência à mediação das imagens e a necessidade do uso da discursividade denotam, quando comparado ao modo de conhecimento das substâncias separadas, uma limitação inerente à própria constituição do ser humano, substância natural, e, por isso, detentora de matéria. Essa limitação inerente ao modo de conhecimento humano, no entanto, não impede que o ser humano tenha, nesse atual estado de vida, algum conhecimento das substâncias separadas, mesmo que esse conhecimento não seja a partir da apreensão quididativa daquilo que se investiga.

Nessa medida, o ponto (ii) nos auxilia na compreensão da possibilidade que Tomás sustenta para algum conhecimento das substâncias separadas sem que, com isso, seja ignorada a limitação inerente ao modo de conhecimento mediado e discursivo dos seres humanos. A justificativa para esse tipo específico de conhecimento encontra-se na discussão sobre a possibilidade do ser humano apreender a quididade de alguma substância separada. Na *Summa contra Gentiles*, isso se mostra a partir da crítica que Tomás apresenta a Avempace. A posição deste último, segundo Tomás, consiste no seguinte:

Avempace afirmou que pelo exercício das ciências especulativas podemos chegar ao conhecimento intelectual das substâncias separadas, partindo-se das intelecções vindas dos fantasmas. Podemos, pois, pela operação do intelecto abstrair a quididade de qualquer coisa que tenha sua quididade não idêntica a si. Com efeito, o intelecto tende por natureza conhecer quididade, enquanto quididade, pois seu objeto próprio é o que a coisa é. Por conseguinte, se aquilo que em primeiro lugar é conhecido pelo intelecto possível é algo que possui quididade, por ele podemos abstrair a quididade da coisa primeiramente conhecida. E se a primeira conhecida possui outra quididade, será ainda possível abstrair dessa sua outra quididade. Mas como é impossível proceder indefinidamente, é preciso parar em um termo. Por isso, pode nosso intelecto chegar por via de resolução, a conhecer uma quididade que não tenha outra quididade. Ora,

---

específica, Deus também é imaterial e, portanto, designado como uma das substâncias separadas. Sobre isso, cf. GRANT (1987), p. 3, nota 8.

<sup>51</sup> SCG I, c. 55, 460: “É impossível haver uma só operação do intelecto (humano) ao considerar simultaneamente muitas coisas, pois, sendo as operações diversificadas pelos objetos, será necessário haver diversidade no intelecto entre a operação que considera o primeiro e a que considera o segundo. Ora, há no intelecto divino uma só operação que se identifica com a essência divina como acima foi demonstrado (c. 45). Logo, Deus não conhece sucessiva, mas simultaneamente, as coisas que conhece”.

<sup>52</sup> S. Th. II-II, q. 180, a. 6, ad. 2.

assim é a quiddidade da substância separada. Por conseguinte, o nosso intelecto pode, mediante o conhecimento que vem das coisas sensíveis tomado das partes, alcançar o conhecimento das substâncias separadas.<sup>53</sup>

Para criticar esse argumento, Tomás escreve:

Com efeito, sendo o intelecto como tal universal, é necessário que a sua essência seja a essência de um universal, isto é, de um gênero ou de uma espécie. Ora, a essência do gênero e da espécie das coisas sensíveis, cujo conhecimento intelectual provém dos fantasmas, compreende matéria e forma. Por conseguinte, é totalmente dessemelhante da quiddidade da substância separada, que é simplesmente imaterial. Logo, não é possível que, devido ao conhecimento que se tem da coisa sensível mediante os fantasmas, se conheça a quiddidade da substância separada.<sup>54</sup>

De acordo com a passagem supracitada, Tomás nega o conhecimento da quiddidade das substâncias separadas ao criticar a posição contrária de Avempace. No entanto, essa crítica não deve ser radicalizada a ponto de não haver nenhum tipo de conhecimento das substâncias separadas. A justificativa para tal tipo específico de conhecimento encontra-se no modo de redução da multiplicidade à unidade. Esse modo de redução é utilizado por Tomás para o conhecimento, primeiro, das substâncias naturais e, segundo, das substâncias separadas, mesmo que para estas o conhecimento não se efetive mediante a apreensão da quiddidade. Nessa medida, Tomás sustenta, a partir de *D. Subst. Sep*, c. 9,<sup>55</sup> que da redução da multiplicidade à unidade é correto afirmar a subsistência de, tão somente, um ser, e isto se deve à própria distinção, presente nas criaturas, entre o ser (*esse*) e aquilo que é (*quid est*).<sup>56</sup> Nesse sentido, o exame das substâncias naturais aponta para a subsistência do ser divino, uma vez que neste não há distinção entre ser e aquilo que é. Com isso, pela investigação das substâncias naturais, Tomás chega ao conhecimento de algo que pode ser afirmado como subsistente.

Nesse sentido, o ponto (iii) diz respeito à utilização desse modo de redução da multiplicidade à unidade para estabelecer algum conhecimento da divindade, pois este deve-se à constatação de que o ser divino pode ser investigado mediante propriedades que se encontram presentes nas criaturas, mas que, em certa medida, também lhe pertencem.

---

<sup>53</sup> SCG III, c. 51, 2182.

<sup>54</sup> SCG, III, c. 51, 2184.

<sup>55</sup> Cf. citação e análise desse texto específico na páginas 9-10 deste capítulo. Isso também se mostra em *De pot.*, q. 3, a. 5, resp.

<sup>56</sup> Cf. SCG, II, c. 52, 1274.

Dito de outra maneira, Tomás examina a possibilidade de atribuição de nomes divinos próprios a partir de propriedades constituintes que se encontram nas criaturas.

A partir, então, dos critérios acima estabelecidos, analisaremos a interpretação que Tomás oferece para defender a validade da atribuição de nomes divinos próprios. Para tanto, examinaremos os seguintes tópicos, a saber: as limitações da linguagem humana, a justificativa para se estabelecer atributos próprios e substanciais de Deus e a recusa de que tais atributos são sinônimos, mediante a utilização da noção de analogia.<sup>57</sup>

*a) Os limites da linguagem (S.Th. I, q. 13, a. 1)*

No primeiro artigo da questão 13, Tomás questiona sobre a possibilidade de nomear a Deus. Esse questionamento é imposto porque, segundo o triângulo semântico aristotélico<sup>58</sup>, as palavras (*voces*) são sinais dos conceitos (*intellectus*) que, por sua vez, são sinais das coisas (*rei*). Isto implica que a nomeação das coisas dá-se mediante nossa apreensão intelectual. Tal apreensão resulta na formação de conceitos que possibilita um modo de conhecimento das coisas e, conseqüentemente, a nomeação destas. Nesse sentido, como podemos nomear (*voces*) Deus, aqui entendido como o objeto do conhecimento, isto é, a coisa (*res*) a ser conhecida, sendo que sua quiddidade, por si mesma, não é acessível ao nosso modo de conhecimento (*ratio*)? Se não podemos apreender a essência divina, o triângulo semântico não se efetiva, impossibilitando, aparentemente, qualquer discurso sobre nomes divinos. No entanto, segundo Tomás:

[...] podemos nomeá-lo a partir das criaturas, não porém a tal ponto que o nome que o significa exprima a essência divina tal qual ela é; como o nome *homem* exprime por sua significação a essência do homem conforme ele é, pois significa sua definição que leva a conhecer sua essência. Com efeito, a razão significada pelo nome é a definição.<sup>59</sup>

---

<sup>57</sup> As dificuldades enumeradas são apresentadas por Tomás no decorrer da argumentação presente na questão da *S.Th.* supracitada. Seguiremos a ordem de apresentação do texto, pois desse modo, a análise acompanhará as próprias dificuldades inerentes à discussão sobre os atributos divinos que se encontram concatenadas e são apresentadas gradativamente por Tomás.

<sup>58</sup> Cf. *In Periherm.* I, lect.2, 15. Este triângulo determina a relação entre *res-ratio-nomen* e impõe os limites da linguagem (*nomen*), entendida como atribuição de significado à coisa (*res*) e que será sempre mediada pelo conhecimento adquirido conceitualmente (*ratio*). Sobre a compreensão do triângulo semântico, ver te VELDE (2006), pp. 98-100 e LANDIM (2006), pp. 29-30.

<sup>59</sup> *S.Th.* I, q. 13, a. 1, co. Nesta passagem, Tomás explicita porque não se obtém uma definição da essência divina. Pela definição, conhecemos o que a coisa é (*quid est*) e só podemos definir a partir do modelo de

O primeiro artigo desta questão já nos apresenta a maneira segundo a qual Tomás discutirá sobre a possibilidade de enunciados positivos de atributos próprios a Deus. Neste tipo específico de discurso, é necessário ter presente as limitações da linguagem impostas ao conhecimento humano, uma vez que seu modo de significar é restrito ao seu atual estado que é conatural às substâncias compostas e, portanto, insuficiente, como mostramos, para conhecer a essência divina.<sup>60</sup> No entanto, os limites presentes na constituição do conhecimento humano não impedem o estabelecimento de um discurso sobre os atributos próprios da divindade, porque Tomás sustenta a possibilidade de se nomear a divindade “a partir das criaturas”, identificando, assim, algumas propriedades constituintes que se encontram presentes nas criaturas, mas que também podem ser ditas próprias à divindade, a despeito da incapacidade inerente ao ser humano em apreender a quiddidade de substâncias separadas.

*b) Atributos substanciais e próprios (S.Th. I, q. 13, aa. 2-3)*

A investigação dos atributos divinos segue, no segundo artigo da questão 13, com a possibilidade de se atribuir algum nome a Deus de maneira substancial. Neste artigo, Tomás confronta-se com a dificuldade imposta pela própria limitação do modo de conhecimento do ser humano, dado que este não tem acesso à essência divina. A partir disso, pergunta-se como emitir um discurso sobre os atributos divinos ditos de maneira substancial. Para resolver esta dificuldade, Tomás critica inicialmente duas posições que defendem a impossibilidade de se atribuir nomes divinos ditos de maneira essencial. Essas posições defendem que tais atributos só podem ser ditos de modo afirmativo quando estão relacionados às criaturas nelas mesmas, defendendo, sobremaneira, a atribuição de nomes

---

predicação *per se*. In *II Post. Anal.*, lect. 2, 419: “definição é a proposição que significa aquilo que é (*quid est*)”; para sentidos similares, cf. *In VIII Metaph.*, lect. 10, 83; *In I Periherm.*, lect. 4, 37.

<sup>60</sup> *S.Th.* I, q. 13, a.1 ad 2: “Sendo Deus simples e subsistente, nós lhe atribuímos nomes abstratos para significar sua simplicidade, e nomes concretos para significar sua subsistência e sua perfeição, embora um e outro nome sejam falhos quanto ao modo de Deus, uma vez que nosso intelecto não o conhece, nesta vida, tal como ele é”. O esforço consiste em superar uma espécie de ceticismo fideísta ou de, simplesmente, ceder ao silêncio místico. Ao mesmo tempo, Tomás tem por intento não ultrapassar os limites impostos à natureza humana, garantindo, assim, a racionalidade de sua investigação no domínio da teologia natural. Sobre isso, ver FLECK (2005), p. 123.

negativos. Atribuir nomes negativos ou nomes que expressam a relação de Deus com as criaturas não deve servir para se estabelecer a definição da essência divina, mas, tão somente denota a negação de alguma propriedade que é inerente e deve se limitar a expressar a relação estabelecida entre as criaturas e Deus. Sempre se parte, em tal relação, de propriedades que se encontram nas criaturas, pois, do contrário, incorre-se em erros que devem ser, para Tomás, evitados. É erro a se evitar a relação estabelecida não oferecer uma definição da essência divina, bem como essa relação sempre especificar propriedades constituintes nas criaturas para, desse modo, reduzir a multiplicidade de propriedades constituintes à divindade, que as possui de modo absoluto e afirmativo.<sup>61</sup>

No que diz respeito a nomes afirmativos que são atribuídos a Deus de modo absoluto, Tomás destaca duas posições que são objetos de sua crítica. A primeira destas acaba por recusar a possibilidade de um discurso afirmativo sobre nomes divinos ditos de maneira substancial, uma vez que: “[...] todos esses nomes, ainda que sejam atribuídos de forma afirmativa, mais se destinam a negar alguma coisa de Deus do que a afirmar. Para eles, dizer que Deus é um *vivente* quer dizer que ele não é como as coisas sem vida, e assim se deve entender dos demais”<sup>62</sup>. Esta posição radicaliza a impossibilidade de se atribuir afirmativamente nomes divinos que expressem atributos ditos de maneira substancial,<sup>63</sup> dado que o único discurso viável é a negação de atributos divinos ao demonstrar a diferença entre aquilo que é atribuído de modo afirmativo nas criaturas e sua incompatibilidade na natureza divina.

Uma segunda opinião defende que “[...] esses nomes significam a relação de Deus com a criatura, de modo que quando dizemos: *Deus é bom*, isto quer dizer: *Deus é causa de bondade nas coisas*. E o mesmo para outros nomes”<sup>64</sup>. Esta segunda posição defende que os nomes divinos não implicam a significação de atributos essenciais, mas tão somente,

---

<sup>61</sup> *S.Th.* I, q. 13, a. 2 co: “Os nomes que atribuímos a Deus de maneira negativa, ou que exprimem uma relação de Deus com a criatura, é claro que não significam de modo nenhum sua substância, mas a negação de alguma coisa dele, ou sua relação com outra coisa, ou melhor, a relação de alguma coisa com ele. Mas a respeito dos nomes atribuídos a Deus de maneira absoluta e afirmativa, como *bom*, *sábio* e outros semelhantes, alguns tem múltiplas opiniões”.

<sup>62</sup> *S. Th.* I, q. 13, a. 2 co: “[...] omnia nomina, licet affirmative de Deo dicantur, tamen magis inventa sunt ad aliquid removendum a Deo, quam ad aliquid ponendum in ipso. Unde dicunt quod, cum dicimus Deum esse viventem, significamus quod Deus non hoc modo est, sicut res inanimatae, et similiter accipiendum est in aliis.”

<sup>63</sup> Esta é, segundo menção do próprio Tomás, a posição de Maimônides. Sobre isso, ver RUBIO (2006), pp. 123-126; WOLFSON (1959), p. 677.

<sup>64</sup> *S. Th.* I, q. 13, a. 2 co.

expressam a relação existente entre Deus, tomado como causa, e as criaturas que possuem, em sua constituição, os atributos enquanto efeito. Ademais, Tomás discorda dessas duas posições ao apresentar três pontos pelos quais não se deve conceber os atributos ditos de maneira substancial como nomes que radicalizam a distância entre Deus e as criaturas, uma vez que apenas determinam a relação entre tais atributos, entendidos como efeitos da ação divina.

O primeiro ponto da crítica consiste em afirmar que essas posições não possuem critérios para discriminar quais são os nomes mais apropriados para se atribuir a Deus. Dizer que Deus é bom por ser causa da bondade não determina que este é um nome divino porque o mesmo raciocínio pode determinar que Deus é corpo por ser causa dos corpos. Nesse sentido, a primeira crítica procura explicitar uma má interpretação da noção de causalidade no que diz respeito à relação entre Deus e as criaturas, pois não se deve tomar toda e qualquer relação como parâmetro para discriminar nomes divinos. Esse ponto é manifesto no exemplo caricato que Tomás utiliza quando radicaliza a posição criticada, porque o fato de haver corpos não implica que Deus seja corporal ao ser dito causa dos corpos, isto é, o princípio de causalidade não deve ser assumido como se tudo aquilo que se encontra no efeito, preexiste na causa enquanto tal.<sup>65</sup> O segundo ponto da crítica é consequência do primeiro: não havendo critérios para se escolher nomes mais apropriados a Deus, faz-se com que os nomes atribuídos sejam tomados a partir de uma significação secundária, o que ocorre quando nos referimos ao remédio como sadio, sendo que este é sadio na medida em que é causa da saúde para alguém que se torna são.<sup>66</sup> O terceiro ponto da crítica, por sua vez, consiste na defesa de que aqueles que estabelecem um discurso positivo sobre Deus não tem por objetivo significar que o atributo remeta apenas à ação divina enquanto causa. Estes também não visam que a significação deste atributo, que

---

<sup>65</sup> *S. Th.* I, q. 13, a. 2 co: “Porque nenhuma dessas interpretações pode assinalar a razão por que alguns nomes são atribuídos melhor a Deus do que a outros. Assim, Deus é causa dos corpos tanto quanto das coisas boas; portanto, se quando se diz: Deus é bom, significa apenas que Deus é causa das coisas boas, poder-se-ia dizer que Deus é corpo porque é a causa dos corpos”.

<sup>66</sup> *S. Th.* I, q. 13, a. 2 co: “Porque daí resultaria que todos os nomes atribuídos a Deus seriam atribuídos secundariamente. Por exemplo, dizemos de um remédio que é sadio, secundariamente, para significar apenas que ele é causa de saúde para o animal, o qual primeiramente, é dito são”.



representa a diferença entre Deus e as criaturas, seja compreendido como um significado, em última instância, negativo quando se refere a Deus.<sup>67</sup>

Nesse sentido, é possível afirmar que há nomes que são atribuídos à divindade de uma maneira substancial. Contudo, tal possibilidade está circunscrita aos limites impostos ao ser humano em seu modo de significação:

Os nomes significam Deus de acordo com o que nosso intelecto conhece dele. Ora, nosso intelecto conhece Deus a partir das criaturas, assim, ele o conhece como estas o representam. Já ficou demonstrado que Deus, que contém em si todas as perfeições das criaturas, é absoluta e universalmente perfeito. Assim, uma criatura qualquer representa Deus e lhe é semelhante enquanto é dotada de perfeição; não que ela o represente, como algo da mesma espécie ou do mesmo gênero, mas como o princípio excelente de cuja forma os efeitos são deficientes, dela porém eles guardam certa semelhança [...]. Portanto, os nomes alegados significam a substância divina, mas o fazem de modo imperfeito.<sup>68</sup>

O nome atribuído a Deus é dito de maneira substancial, mesmo que o modo pelo qual o ser humano o represente seja insuficiente. A semelhança de perfeição encontrada nas criaturas garante, para Tomás, a possibilidade de um discurso sobre a perfeição divina.<sup>69</sup> Isto não implica que o discurso humano apreenda a essência divina ou determine uma

---

<sup>67</sup> *S. Th.* I, q. 13, a. 2 co: “Porque isto é contrário à intenção daqueles que falam de Deus. Quando dizem de Deus que é um vivente, não entendem dizer que seja causa de nossa vida, ou que difira dos corpos sem vida”.

<sup>68</sup> *S. Th.* I, q. 13, a. 2 co. A demonstração da perfeição divina mencionada por Tomás nesta passagem encontra-se em *S.Th.* I, q. 4 (*De Dei perfectione*). Segundo Wippel (1984), p. 235, no bloco das primeiras questões da *Summa Theologiae*, Tomás estabelece como ponto de partida as cinco vias da existência divina (q. 2) para depois examinar, nas questões 3-13, três pontos, a saber: 1. o que Deus não é (qq. 3-11); 2. como podemos conhecer a Deus (q. 12) e 3. como podemos nomear a Deus (q.13). Esta classificação deve-se ao modo de leitura de Wippel, pois, para ele, o conjunto das questões que tratam sobre Deus na *Summa Theologiae* obedece ao princípio da *via negationis* e está em consonância com a apresentação sobre Deus na *Summa contra Gentiles*, I: “Tomás aplica a *via negationis* visando mostrar, por exemplo, que Deus é eterno (c. 15); que não há potência passiva em Deus (c. 16); que não há matéria em Deus (c. 17); que não há composição em Deus (c. 18); que ele não está sujeito à violência (c. 19); que ele não é um corpo (c. 20); que ele é sua essência (c. 21); que seu *esse* e sua essência são idênticos, isto é, não distintos (c. 22); que ele é sem acidentes (c. 23); que nenhuma diferença no âmbito da substância pode ser adicionada a Deus (c. 24); que ele não está em nenhum gênero (c. 25); que ele mesmo não é o *esse* formal de outras coisas (c. 26); e que ele não é a forma de nenhum corpo (c. 27). Até no capítulo 28, quando Tomás procura estabelecer a perfeição divina, ele continua a utilizar a via da negação, ao mostrar que nenhuma ausência ou limitação da perfeição está negada em Deus”. (WIPPEL, 1984, p. 223). Sobre a *via negationis*, ver WOLFSON (1959), pp. 673-678.

<sup>69</sup> SCG, I, c. 28, 7: “Cumprer saber que não se pode atribuir a perfeição convenientemente a Deus se tomamos este termo segundo a etimologia, porquanto aquilo que não é feito (*factum*) não se pode chamar de perfeito (*perfectum*). Mas, como tudo o que se faz é induzido de potência a ato, do não-ser ao ser, quando é feito, pode corretamente chamar-se perfeito, isto é, enquanto está totalmente feito (*totaliter factum*), quando a potência está reduzida a ato totalmente, de modo a não reter coisa alguma do não-ser, mas sendo o ser completo. Por isso, devido a uma extensão do nome, chama-se perfeito não só o que está se fazendo chegar a ato completo, mas também aquilo que chegou a ato completo sem ter sido de modo algum feito. É assim que dizemos ser Deus perfeito”. Sobre esse ponto específico, ver o segundo capítulo de nossa dissertação, pp. 51-54.

definição absolutamente apropriada a partir do nome atribuído, mas, ao menos, aponta uma maneira de explicitar que nomes como *bom* podem ser ditos substancialmente de Deus. Contudo, esses nomes positivos devem ser compreendidos como remissão à noção de causa, mas, também, devem ser entendidos como um modo eminente a partir do qual estabelecemos que as perfeições encontram-se nas criaturas de modo limitado e em Deus de modo pleno.<sup>70</sup> Ademais, estabelecemos um discurso de atributos divinos de maneira substancial a partir das perfeições encontradas nas criaturas e, assim, representamos tais atributos subordinados ao nosso modo de conhecimento.<sup>71</sup>

A discussão sobre o modo de conhecimento e do significado daquilo que é conhecido é objeto do terceiro artigo da questão 13. Neste artigo, Tomás investiga se é possível atribuir algum nome a Deus em sentido próprio. Para tanto, ele parte da distinção entre modo de significar (*modus significandi*) e coisa significada (*res significata*).<sup>72</sup> Esta distinção permite que se explique como o ser humano nomeia os atributos divinos porque, segundo Tomás, “quanto ao que significam, esses nomes são próprios de Deus, mais ainda do que das criaturas, e se atribuem a Deus com propriedade, porque seu modo de significar

---

<sup>70</sup> O terceiro passo apresentado por Tomás é o da explicação por excelência ou a defesa de que tais atributos são próprios a Deus de maneira eminente e absoluta (*via excellentiae*). Sobre isso, ver também CASTELLO DUBRA (2010), p. 102, bem como CASTELLO DUBRA (2011), p. 127, que defende a hipótese de que o conjunto das críticas e a posição final de Tomás expõem a *triplex via* dionisiana de negação, causalidade e eminência. Sobre a causalidade e eminência, ver WOLFSON (1959), pp. 679-685.

<sup>71</sup> *S. Th.* I, q. 13, a. 2 co: “Então quando se diz: Deus é bom, isso não quer dizer: Deus é causa de bondade, ou, Deus não é mau; mas o sentido é: o que chamamos bondade nas criaturas preexiste em Deus, e de maneira superior. Portanto, daí não se segue que seja próprio de Deus ser bom por causar a bondade; pelo contrário, porque é bom difunde a bondade nas coisas, segundo as palavras de Agostinho: ‘Porque ele é bom, nós somos’”.

<sup>72</sup> Cf. *In Sent.* I, d. 22, q. 1, a. 2, resp.; *De pot.* q. 7 a. 5, ad 8. Segundo te VELDE (2006), pp. 106-107, na atribuição de nomes divinos próprios a *ordo nominis*, a partir das criaturas, precede a *ordo rerum*. As criaturas nomeiam as perfeições divinas a partir dos efeitos destas que estão ao alcance do modo de conhecimento humano. Mas no que diz respeito à coisa significada, deve-se entender que as perfeições são atribuídas apropriadamente *per prius* de Deus e *per posterius* das criaturas. Sobre este ponto, ver também CASTELLO DUBRA (2011), pp. 110-111. Segundo Rocca: “Todo nome divino próprio e positivo pode ser considerado em três modos: nos termos da realidade significada, a qual existe, em última instância, primariamente e de modo próprio em Deus; nos termos do significado conceitual do nome, o qual é predicado somente da criatura; e nos termos da maneira de significação, a qual é consequência de nosso modo de conhecimento e que também é predicado somente da criatura. Ao negar o *modus significandi* de Deus, Tomás tem por intento rejeitar qualquer composto em Deus – pois o modo de significação humana sempre envolve composição – mas a rejeição da composição também envolve a recusa de qualquer acidente, finitude abstrata ou concretude em Deus. Além disso, a recusa do *modus significandi* repousa em dois pilares: a verdade teológica negativa do modo de existência de Deus e a verdade epistemológica do modo congênito das criaturas em seu modo de entendimento.” (ROCCA, 2004, p. 341). Sobre o desenvolvimento histórico dessas duas noções, ver ROSIER (1995), pp. 141-144.

é próprio das criaturas”<sup>73</sup>. As perfeições que designam nomes divinos próprios só contêm algo humano em seu modo de significação, mas guardam em seu significado o sentido que independe da materialidade, mudança ou quaisquer elementos próprios das coisas existentes no mundo. Assim, *ente* e *bom* são, por exemplo, nomes que significam perfeições próprias a Deus. Estas perfeições são, no entanto, expressas a partir do modo humano de significar, este que está sempre aquém do conteúdo significado, porque o ser humano opera, em seu modo de conhecimento, a partir da multiplicidade e, por isso, sempre parte, no reconhecimento dos nomes divinos próprios, das perfeições encontradas nas criaturas.

Nesse sentido, a identificação de nomes que guardam um significado próprio que independa da materialidade oferece a justificativa de que a atribuição de outros nomes à divindade sempre devem ser entendidos em sentido metafórico. Assim, nomes, como ‘rochedo’ e ‘fera’, trazem em seu significado elementos que necessariamente dependem, para a compreensão de seus sentidos, da remissão a elementos presentes, tão somente, nas criaturas. Entrementes, nomes que dependem em seu significado próprio da materialidade são atribuídos a Deus de modo metafórico, pois, neste caso específico de atribuição não só o modo de significação é impróprio, mas também a coisa significada que não contém, em si, materialidade.<sup>74</sup>

c) *A recusa dos sinônimos e a analogia (S.Th. I, q. 13, aa. 4-5)*

No quarto artigo da questão 13, Tomás investiga se os nomes atribuídos a Deus são sinônimos, o que implica três dificuldades. A primeira diz respeito ao fato de que os nomes divinos significam algum termo predicado que se encontra totalmente em Deus; acrescenta-se que significar com múltiplos termos a mesma coisa é atribuir nomes que são sinônimos, pois: “[...] os nomes atribuídos a Deus significam totalmente a mesma coisa em Deus; porque a bondade de Deus é sua essência e igualmente a sabedoria”.<sup>75</sup> A segunda dificuldade consiste na afirmação de nomes que significam a mesma coisa na realidade,

---

<sup>73</sup> *S. Th.* I, q. 13, a. 3 co.

<sup>74</sup> *S.Th.* I, q. 13, a. 3, resp.: “Assim, pedra significa um ente existente com sua materialidade. Tais nomes só podem ser atribuídos a Deus por metáfora”.

<sup>75</sup> *S.Th.* I, q. 13, a. 4.

mas por razões diversas. Entretanto, se a realidade significada é una, não é necessário fazer uso de razões diversas para significá-la, porque “[...] uma razão a que nada corresponde na realidade é uma razão vazia”.<sup>76</sup> A última dificuldade encontra-se na unidade divina: “[...] o que é uno na realidade e segundo a razão é mais uno do que aquele que é uno na realidade e múltiplo segundo a razão. Ora, Deus é ao máximo uno”<sup>77</sup> e, por sê-lo, os nomes pelos quais o significamos acabam significando o mesmo, sendo, portanto, sinônimos.

A solução para demonstrar que os nomes divinos não são sinônimos consiste, mais uma vez, em defender que o modo pelo qual o ser humano significa estes nomes é limitado ao seu modo de conhecimento. Nesse sentido, Tomás afirma:

[...] nosso intelecto, conhecendo Deus pelas criaturas, forma, para entendê-lo, concepções proporcionadas às perfeições comunicadas por Deus às criaturas. Essas perfeições preexistem em Deus na unidade e simplicidade; nas criaturas, porém, são recebidas na divisão e multiplicidade. Às perfeições diversas das criaturas corresponde um único princípio simples, representado pelas muitas perfeições das criaturas de maneira variada e múltipla. Do mesmo modo, às concepções múltiplas e diversas de nosso intelecto corresponde algo uno totalmente simples, apreendido de modo imperfeito por meio dessas concepções. Segue-se que os nomes atribuídos a Deus, ainda que signifiquem uma única coisa, não são sinônimos, porque a significam segundo razões múltiplas e diversas.<sup>78</sup>

O modo de significar das criaturas está restrito à sua própria constituição, pois as perfeições encontram-se em Deus de modo uno, mas são apreendidas pelas criaturas de modo múltiplo, porque este é o único modo possível de significação ao alcance da razão humana, que compõe e divide.<sup>79</sup> Desse modo, os nomes divinos são múltiplos, mesmo que expressem termos predicados que se encontram de modo simples e uno em Deus.<sup>80</sup> No

---

<sup>76</sup> *S.Th.* I, q. 13, a. 4.

<sup>77</sup> *S.Th.* I, q. 13, a. 4:

<sup>78</sup> *S.Th.* I, q. 13, a. 4 co.

<sup>79</sup> *S.Th.* I, q. 16, a. 2 co: “Quanto ao intelecto, ele pode conhecer sua conformidade com a coisa inteligível. No entanto, não é pelo fato de conhecer a essência da coisa que ele apreende essa conformidade, mas quando julga que a coisa assim é, como é a forma que dela apreendeu; é então que começa a conhecer e a dizer o verdadeiro. E isto faz compondo e dividindo, pois, em qualquer proposição, a forma significada pelo predicado, ou é afirmada da coisa significada pelo sujeito, ou então é dela negada”. O intelecto humano opera na multiplicidade, ou seja, compondo e dividindo, pois, segundo Landim: “A composição de que trata a 2ª operação do intelecto não é, no entanto, uma mera união de conceitos, como seria a que uniria dois conceitos distintos; por exemplo, a que seria expressa pelo conceito complexo *homem justo*. Compor e dividir significa sintetizar conceitos por modo de predicação.” [LANDIM FILHO (2006), p. 37].

<sup>80</sup> Neste artigo, Tomás procura evitar o problema da *nugatio*. A *nugatio* consiste numa proposição tautológica onde há, segundo Tomás, “a repetição inútil do mesmo” (*DV*, q. 1, a. 1). No que diz respeito à discussão dos transcendentais, em *DV*, q. 1, a. 1, a recusa da *nugatio* também é apresentada por Tomás, pois a convertibilidade dos transcendentais com o ente não significa que aqueles são sinônimos do ente. No que diz

entanto, compete saber se os nomes divinos são múltiplos devido aos limites impostos à constituição intelectual das criaturas, tais atributos poderiam ser ditos de maneira unívoca ou a alternativa possível seria a equívocidade entre os nomes atribuídos a Deus e às criaturas. Dito de outra maneira: qual seria a relação estabelecida entre os nomes que são atribuídos de maneira essencial a Deus e a significação destes nas criaturas? Para esclarecer este ponto, Tomás investiga, no quinto artigo da questão 13, a viabilidade da relação entre a atribuição de nomes divinos e a significação destes a partir das criaturas mediante a noção de analogia.<sup>81</sup>

A analogia é uma das maneiras para se compreender uma predicação. Segundo Tomás, há três maneiras distintas para se compreender a estrutura de uma predicação, a

---

respeito à distinção entre termos convertíveis, Aertsen diz que “(...) a convertibilidade tem duas formas. Alguns termos são convertíveis porque são sinônimos, como ‘túnica’ e ‘vestuário’. Outros termos são convertíveis porque são idênticos no sujeito ou supósito. Este é o caso dos nomes transcendentais. A distinção entre os dois tipos de convertibilidade é baseada numa regra geral da teoria da predicação, qual seja: termos-sujeitos são tomados *materialiter*, isto é, com referência à natureza significada. É por isso que ente é bom e bom é ente.” [AERTSEN (1996), pp. 96-97]. Os nomes divinos próprios também são classificados a partir desse segundo modo de convertibilidade. São múltiplos porque o modo de operação da razão humana é múltiplo, mas, dado que Deus é simples, encontram-se nele sem qualquer diferenciação. A razão humana, no entanto, não consegue apreender esta unidade e, por isso, precisa predicar cada perfeição separadamente.

<sup>81</sup> A noção de analogia em Tomás é, desde o século passado, objeto de estudo de diversos *scholars*. Não buscamos aqui esgotar toda a diversidade de usos que Tomás faz desta noção. Nem mesmo discutiremos o estatuto e a importância da analogia no conjunto da obra de Tomás. Esta noção nos interessa como uma alternativa encontrada por Tomás para justificar o discurso sobre os atributos divinos e também por estabelecer, dentro da análise semântica empreendida no conjunto da questão 13, a maneira de se compreender a significação dos nomes divinos e, conseqüentemente, a possibilidade dos modelos de predicação essencial e por participação. Para um tratamento exaustivo da analogia em Tomás, ver MONTAGNES (2004) e para um sumário das diferentes interpretações desta noção em Tomás, ver ROCCA (2004), p. 127, n. 81. Sobre os diversos usos de analogia em Tomás, ver WOLFSON (1959), pp. 690-700. Ao analisar um dos textos capitais para a discussão da analogia, a saber, *In Sent. I*, dist. 19, q. 5, Wippel afirma que: “[...] Tomás percebe que algo pode ser predicado analogicamente em três modos: (1) A analogia pode se aplicar apenas à ordem do significado, mas não à ordem da existência (*esse*), como no caso da saúde. Embora a noção de saúde seja predicada analogicamente de diferentes coisas em termos de prioridade e posteridade, a analogia aplica-se somente na ordem do significado e não na ordem da existência; pois a perfeição da saúde só é efetivada realmente em um analogado, a saber, o animal. (2) A analogia pode ser aplicada à ordem de existência, mas não à ordem do significado. Isto ocorre quando coisas diferentes compartilham igualmente o mesmo significado ou intenção, embora a perfeição significada pelo termo comum não seja dotada de ser num mesmo nível pelos diferentes analogados. Na ordem do significado não se tem analogia, mas univocidade. Tomás apresenta um exemplo tipicamente medieval: o corpo na medida em que se diz das entidades terrestres e celestes. (3) Finalmente, a analogia pode ser aplicada tanto à ordem do significado, quanto à ordem da existência, como ente (*ens*) é dito da substância e do acidente. É neste modo que a verdade, bondade e todos os outros nomes são ditos analogicamente de Deus e das criaturas. Disso, concluí-se que as perfeições significadas por estes nomes estão presentes em Deus e nas criaturas em termos de suas existências (*esse*), mas em graus variados de perfeição”. (WIPPEL, 1989, p. 304).

saber: unívoca, equívoca e análoga.<sup>82</sup> A predicação unívoca ocorre quando um termo comum é predicado para diferentes seres de maneira totalmente adequada e, portanto, igual em seu significado para todos eles. A predicação equívoca ocorre quando um termo comum é predicado para diferentes seres de maneira distinta e, por isso, com diferentes significados. A predicação análoga, por sua vez, ocorre quando de termos que possuem significados distintos se predica alguma relação de proporção, uma vez que estes termos possuem algo que os identifique e que permite, assim, estabelecer uma relação.

No quinto artigo da questão 13 Tomás explica que os nomes divinos não são atribuídos às criaturas de maneira unívoca, mas também não devem ser atribuídos de maneira equívoca:

É preciso dizer que os nomes em questão são atribuídos a Deus e às criaturas segundo analogia, isto é, segundo proporção. E isto acontece com os nomes de dois modos. Ou porque muitos são proporcionais a um único, como *sadio* se diz do remédio e da urina porque um e outro têm relação e proporção com a saúde do animal: um como sinal e outro como causa; ou porque um é proporcional ao outro, como *sadio* se diz do remédio e do animal, sendo o remédio causa da saúde, que se encontra no animal. É segundo esta maneira que alguns termos são atribuídos a Deus a partir das criaturas, como já foi explicado. Assim, tudo o que é atribuído a Deus e à criatura é dito segundo a ordem existente da criatura para com Deus como a seu princípio e à sua causa; em quem preexistem em grau excelente todas as perfeições das coisas.<sup>83</sup>

Na passagem supracitada, Tomás sustenta que nomes atribuídos a Deus e às criaturas são predicados segundo analogia e esclarece que tal noção deve ser entendida como proporção (*proportionem*). É necessário, no entanto, precisar qual o sentido de

---

<sup>82</sup> *In IV Metaph.*, lect.1, 535: “[...] Deve se notar que o termo ente é predicado de coisas diferentes em vários sentidos. Às vezes, é predicado destas [coisas] de acordo com um significado que é inteiramente o mesmo e, assim, ente é dito ser predicado das coisas univocamente, como animal é predicado de um cavalo e de um boi. Às vezes, é predicado das coisas de acordo com significados que são inteiramente diferentes e, assim, ente é dito ser predicado das coisas equivocadamente, como cachorro é predicado de uma estrela e de um animal. E, às vezes, ente é predicado das coisas de acordo com significados que são em parte diferentes, mas em parte não (diferentes enquanto eles implicam relações diferentes e o mesmo enquanto essas diferentes relações são referidas a uma e mesma coisa) e, assim, ente é dito ser predicado analogicamente, isto é, proporcionalmente, de acordo com cada coisa em relação refere-se a uma mesma coisa”.

<sup>83</sup> *S.Th.* I, q. 13, a. 5 resp.: “Dicendum est igitur quod huiusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis secundum analogiam, idest proportionem. Quod quidem dupliciter contingit in nominibus, vel quia multa habent proportionem ad unum, sicut sanum dicitur de medicina et urina, inquantum utrumque habet ordinem et proportionem ad sanitatem animalis, cuius hoc quidem signum est, illud vero causa; vel ex eo quod unum habet proportionem ad alterum, sicut sanum dicitur de medicina et animali, inquantum medicina est causa sanitatis quae est in animali. Et hoc modo aliqua dicuntur de Deo et creaturis analogice, et non aequivoce pure, neque univoce. Non enim possumus nominare Deum nisi ex creaturis, ut supra dictum est. Et sic, quidquid dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturae ad Deum, ut ad principium et causam, in qua praeexistunt excellenter omnes rerum perfectiones”.

proporção que serve para elucidar a noção de analogia. Para Tomás, a proporção consiste numa relação (*convenientia*)<sup>84</sup> entre duas coisas e que, por sua vez, pode ser de dois modos.<sup>85</sup> O primeiro modo diz respeito a uma relação entre duas coisas que possuam certa diferença entre si, mas que também possuem algo em comum. O exemplo utilizado por Tomás é o do número 2 que possui uma relação de proporção com a unidade, pois o número 2 é o dobro da unidade. O segundo modo ocorre quando não há uma relação de proporção entre duas coisas, como no primeiro modo, mas quando é verificada uma relação entre uma dupla de proporções. O exemplo desse segundo modo é como o número 6 possui alguma relação com o número 4, porque aquele é duas vezes o três, conquanto este é duas vezes o dois. Segundo Tomás, “(...) o primeiro modo de relação (*convenientia*) é uma proporção (*proportionis*) e o segundo modo é uma proporcionalidade (*proportionalitatis*).”<sup>86</sup> A noção de analogia, portanto, é estabelecida numa relação entre duas coisas que possuem algo em comum, mas que guardam certa diferença ou dessemelhança. Ainda na passagem de *S. Th.*, I, q. 13, a. 5, além de estabelecer que a noção de analogia deva ser entendida como uma proporção entre duas coisas, Tomás acrescenta o exemplo do termo *sadio*, visando, assim, mostrar como a noção de analogia, comumente exemplificada mediante o uso de proporções matemáticas, pode ser utilizada para explicar a predicação de nomes próprios à divindade. O termo *sadio* pode explicar um duplo modo de predicação analógica. O primeiro modo diz respeito à relação que muitos nomes tem com um nome, qual seja: animal. Dizer que o “o remédio é sadio” ou “a urina é sadia” sempre remetem à saúde do animal, pois estes nomes estão relacionados a este último. O segundo modo expressa, por sua vez, uma proporção de dois termos relacionados entre si, pois ao dizer que o “o remédio é sadio” e “o animal é sadio”, tem-se por intento significar que o termo *remédio* designa a causa da saúde no animal. A partir desse segundo modo, Tomás sustenta que a predicação de nomes próprios à divindade estabelece a mesma relação de

---

<sup>84</sup>. *SCG*, II, 12, 906: “[...] não se pode compreender que uma coisa seja relativa a outra, sem que esta, por sua vez, também não se relacione com aquela”. *SCG*, II, 12, 913: “[...] as relações são aquilo que de certo modo está ordenado, quanto ao seu ser, para outra coisa [...]”.

<sup>85</sup>. Sobre isso, cf. *DV* 2, 11, ad. 4; *In Post. Anal.* q. 1, a. 12, n. 105.

<sup>86</sup>. *DV* 2, 11, ad. 4; *In Post. Anal.* 1, 12, n. 8. Sobre a diferença entre a noção de analogia em Aristóteles e Tomás, ver OWENS (1962), pp. 308ss e COURTINE (2003), pp. 167-170. Concordamos com Courtine (cf. p. 189) que a interpretação que Tomás faz da noção de analogia não deve ser, simplesmente, corrigida na contemporaneidade utilizando-se de recursos filológicos e históricos que não eram disponíveis no período medieval. Interessa-me o modo como a noção de analogia, em Tomás, ganha uma nova significação e se presta a resolver outros problemas que eram estranhos ao uso dessa noção nos escritos de Aristóteles.

proporção, ou seja, é possível afirmar positivamente atributos à divindade, pois tais nomes são designados primeiro nas criaturas e, posteriormente, remetidos à divindade, que possui tais propriedades atribuídas num grau máximo de perfeição.

Entretanto, a aplicação da designação de atributos divinos, referindo-se à semelhança do exemplo do termo *sadio*, não parece ser tão simples a ponto de se defender a validade de uma proposição como “Deus é bom” a partir de proposições como “o homem é bom”. Primeiro, poder-se-ia perguntar se é possível estabelecer um vínculo entre aquilo que é designado como pertencente às criaturas e a remissão feita à causa e princípio destas. A dificuldade implícita nessa primeira pergunta concerne à impossibilidade, para Tomás, de qualquer conhecimento quiddativo que as criaturas possam ter da divindade.<sup>87</sup> Não havendo, assim, a possibilidade de se conhecer aquilo que Deus é, mas, tão somente, aquilo que ele não é, não há garantias da validade de atribuições de nomes que lhes são próprios. Somada a esta dificuldade, poder-se-ia perguntar qual é o critério para designar certos nomes que são proporcionais a Deus e às criaturas sem lançar mão de termos que possuam qualquer significação incompatível com a natureza divina. Tendo em vista essas dificuldades, é necessário estabelecer qual é o vínculo que fundamenta a possibilidade de uma predicação analógica de termos comuns em um discurso que expresse a relação entre Deus e as criaturas, mediante atribuição de nomes comuns:

Quanto ao modo supereminente por meio do qual as perfeições estão em Deus, não é possível significá-lo senão mediante os nomes que damos ou por negação, como quando dizemos ser Deus eterno ou infinito; ou por relação de Deus com outros seres, como quando dizemos que ele é causa primeira ou sumo bem. Pois, não podemos apreender de Deus o que é, mas o que não é, e sua relação com as coisas.<sup>88</sup>

A partir da passagem supracitada, Tomás delimita o espaço possível de predicções positivas das perfeições divinas. A significação de nomes próprios à divindade é comumente designada por nomes negativos, tais como eterno e infinito, uma vez que significar, sem mais, nomes positivos atribuídos à divindade, implicaria defender algum conhecimento quiddativo da natureza divina. Entretanto, resta uma possibilidade de

---

<sup>87</sup> Vide nota 17, p. 11.

<sup>88</sup> SCG I, c. 30: “Modus autem supereminentiae quo in Deo dictae perfectiones inveniuntur, per nomina a nobis imposita significari non potest nisi vel per negationem, sicut cum dicimus Deum aeternum vel infinitum; vel etiam per relationem ipsius ad alia, ut cum dicitur prima causa, vel summum bonum. Non enim de Deo capere possumus quid est, sed quid non est, et qualiter alia se habeant ad ipsum”.



atribuição positiva, qual seja: “(...) por relação de Deus com outros seres, quando dizemos que ele é causa primeira ou sumo bem”. A exceção na atribuição de nomes divinos deve ser compreendida a partir da relação entre Deus e as criaturas, entendidas como os outros seres. As criaturas, enquanto efeitos de uma causa primeira, possuem perfeições que derivam da causa, isto é, da divindade. Dizer, no contexto dessa passagem, que “Deus é sumo bem” remete à bondade presente nas criaturas, na medida em que essa mesma perfeição encontra-se de modo eminente na divindade.<sup>89</sup>

Nesse sentido, Tomás estabelece um dos critérios para se nomear positivamente a divindade. Só podem ser aceitos como nomes divinos próprios, atributos que designam perfeições que, por sua vez, não devem conter em sua significação algo que remeta à multiplicidade, materialidade ou quaisquer características que impliquem identificar, na divindade, predicados próprios às criaturas. Para esta designação positiva da divindade, Tomás lança mão da distinção entre *res significata* e *modus significandi*.<sup>90</sup> Torna-se, assim, válido afirmar, por exemplo, que “Deus é o bem”, porque tal atributo, em sua significação, ou seja, a coisa significada (*res significata*) não contém nenhuma remissão à multiplicidade ou materialidade. Múltiplo é, tão somente, o modo de significar (*modus significandi*) tal atributo, pois o homem não consegue, em seu atual estado de vida, apreender a simplicidade divina e precisa, assim, predicar os diversos atributos divinos em separado. Portanto, as perfeições divinas são predicadas de modo impróprio, dado as limitações do conhecimento humano, mas aquilo que é significado pode ser atribuído à divindade como algo que lhe é próprio.

Resta, no entanto, averiguar se há outro critério que valide a predicação analógica nesse tipo específico de relação, a saber: a existência de certa semelhança entre as perfeições encontradas nas criaturas e presentes, de modo próprio, em Deus. Para tanto, Tomás toma como pressuposto aquilo que é o fundamento ontológico dessa relação de semelhança, qual seja: a participação das criaturas em Deus. Nesse sentido, Tomás escreve que:

Não se predica de Deus e de outras criaturas nada na mesma ordem, mas segundo anterioridade e posteridade, pois tudo que se predica de Deus predica-se

---

<sup>89</sup> Sobre a noção de eminência e a influência de Pseudo-Dionísio nesse argumento, ver CASTELLO DUBRA (2010), pp. 102-105; para uma leitura crítica desse ponto, ver DARLEY (2011).

<sup>90</sup> Vide pp. 26-27 do presente capítulo.

essencialmente, porque Deus é dito ente como sendo a própria essência, é dito bom como sendo a própria bondade. Contudo, quanto às outras coisas, as predicções se fazem por participação, como quando Sócrates é dito homem, não por ser ele a própria humanidade, mas por ter a humanidade. É impossível, assim, que algo se diga univocamente de Deus e das coisas.<sup>91</sup>

O vínculo estabelecido pela participação faz com que Tomás sustente uma ordem existente entre as perfeições que são atribuídas tanto à divindade, quanto às criaturas.<sup>92</sup> As criaturas são boas, sobretudo, porque participam da bondade divina, que possui, absolutamente, tal atributo. A ausência dessa ordem hierárquica de perfeições inviabilizaria o mínimo de semelhança necessária para se estabelecer uma predicação analógica, isto é, uma relação entendida como proporção entre duas coisas.

Nesse sentido, os dois termos que estabelecem uma relação analógica ou de proporção tem, assim, uma comum identidade, mas reservam uma diferença de grau, pois Deus possui, absolutamente, o ser, a bondade, a verdade, conquanto as criaturas, mesmo possuindo tais atributos em sua constituição, possuem apenas em parte esses atributos. Dito de outra maneira: as criaturas possuem tais atributos, mas, a rigor, elas tem, tão somente, uma parte dessas perfeições quando estabelecemos uma relação de proporção com a divindade, na qual as criaturas participam.

O uso da analogia representa, assim, a saída encontrada por Tomás para, em se tratando da relação entre a divindade e as criaturas e sua possível enunciação por meio de um discurso, não recair na pura univocidade, impedida pelos limites do conhecimento

---

<sup>91</sup> SCG, I, c. 32.

<sup>92</sup> “A ideia da hierarquia de substâncias, tomada de Aristóteles, é profundamente transformada por Tomás. Isto pode ser visto no fato de que a hierarquia é concebida pelo autor de *De ente* como uma gradação de perfeição comum igualmente possuída, isto é, a perfeição do ser. Na medida em que se permanece no nível predicamental, não há graus, mas apenas formas distintas especificamente ou genericamente e indivíduos ou espécies nas quais estas formas pertencem num modo uniforme e unívoco (as desigualdades que podem ser encontradas estão entre os indivíduos da mesma espécie ou entre espécies do mesmo gênero e, portanto, não rompem com a univocidade formal). Também não se deve confundir a hierarquia de substâncias com os níveis acidentais de uma única forma específica enquanto possuída mais ou menos intensamente por um sujeito (uma pessoa mais ou menos virtuosa, água mais ou menos quente), uma vez que esta desigualdade não suprime a univocidade formal. Nenhuma gradação seja *secundum magis et minus* seria suficiente para estabelecer a analogia por referência a uma instância primária. Para as substâncias serem hierarquizadas entre si em virtude do que elas são, deve-se considerar as naturezas específicas, como tantos outros graus desiguais de uma perfeição comum, a *ratio entis* ou a *genus entis*. Para além das diferenças específicas ou gerais que estabelecem sua multiplicidade formal, as diversas substâncias são unificadas em uma perfeição comum desigualmente possuída por cada uma, assim como os acidentes recebem o ser de maneira diminuída no nível predicamental. *Em suma, é apenas a partir de uma perspectiva transcendental que as diferentes naturezas podem ser consideradas como realizações hierárquicas de uma e mesma perfeição*”. [MONTAGNES, (2004), pp. 30-31] [grifo nosso].

humano e pela própria constituição ontológica das criaturas, bem como não emitir um discurso equívoco. Este uso específico da analogia<sup>93</sup> é justificado ontologicamente pela participação das criaturas em Deus, representando, assim, a possibilidade para se justificar tanto a predicação essencial, quanto a predicação por participação.

## 1.2. A predicação por participação: definição geral de participação

Na segunda lição do *Comentário ao De hebdomadibus*, Tomás define que participar é “[...] como se fosse tomar uma parte. E, assim, quando algo recebe de modo particular o que pertence a outro de modo universal, se diz que participa”<sup>94</sup>. Para além de uma mera explicação etimológica, qual seja, tomar uma parte, Tomás complementa que participar pode ser entendido como receber particularmente algo que pertence a outro universalmente. Nesse sentido, isso significa que a noção de participação é a explicação de como as coisas que possuem algo parcialmente, o recebem do que lhes é superior, pois este possui a totalidade do que é doado. Nessa medida, participar sempre exige uma relação entre a posse parcial de algo com aquilo que possui, em si, a totalidade do que se encontra em parte no outro. Portanto, esta relação impõe ao participado uma diferença com aquilo de que se participa, mas, ao mesmo tempo, reserva uma semelhança do conteúdo recebido.

A noção de participação é utilizada no contexto da discussão dos atributos divinos para estabelecer, em conjunto com a predicação essencial, um modelo de predicação que possibilite um discurso dos transcendentais entendidos como perfeições que se encontram *per prius* em Deus e *per posterius* nas criaturas. A discussão sobre os nomes divinos tem por base, assim, um modo específico de discurso sobre o ente. Nesse contexto, algumas perfeições, quando consideradas como atributos divinos próprios, expressam os modos gerais do ente, isto é, os transcendentais.

---

<sup>93</sup> Cf. COURTINE (2003), p. 169.

<sup>94</sup> *In De hebdom.*, lect. 2.: “Est autem participare quasi partem capere; et ideo quando aliquid particulariter recipit id quod ad alterum pertinet, universaliter dicitur participare aliud”. A exposição da noção geral de participação é acompanhada da apresentação dos modos de participação no contexto do *Comentário ao De hebdomadibus*. No entanto, este segundo momento da exposição da participação será objeto de análise do nosso terceiro capítulo. Aqui, interessa-nos, apenas, compreender que, para Tomás, participar é possuir ou como se fosse tomar uma parte de outro que possui em plenitude aquilo de que se participa.

A discussão dos atributos divinos não implica apenas a possibilidade de um discurso positivo sobre Deus. A partir dessa discussão, Tomás apresenta modelos específicos de predicação que validam um discurso das noções gerais do ente, isto é, um modo possível, levando em consideração as limitações presentes no modo de conhecimento dos homens, de enunciar um discurso sobre a multiplicidade e a unidade mediante a utilização dos transcendentais.<sup>95</sup> Nesse sentido, a redução da multiplicidade à unidade expressa a partir de um nível transcendental justifica, para Tomás, a utilização de dois modelos específicos de predicação, pois o ente compreendido enquanto transcendental não deve ser predicado a partir do modelo de predicação *per se* que é o modelo segundo o qual circunscrevemos o ente de modo específico, aplicando-o às categorias (*genera entis*). A redução transcendental é, assim, expressa pelo modelo de predicação essencial, pois neste predica-se a perfeita identidade do ente que “(...) é subsistente e ser absoluto”<sup>96</sup>. A partir deste modelo de predicação essencial, Tomás também justifica que as criaturas tomam uma parte daquilo que é subsistente e, portanto, participam das perfeições daquele que as possui essencialmente de modo próprio. A predicação por participação expressa justamente a maneira pela qual as criaturas possuem as propriedades transcendentais. Assim, este modelo de predicação apresenta a diferença entre as criaturas e a divindade, mas, ao mesmo tempo, estabelece que aquelas não são destituídas das propriedades que se encontram de modo absoluto e essencial na divindade, pois nos limites impostos à constituição natural das criaturas, é possível afirmar que elas tem ser, bondade, unidade e verdade.

Estes dois modelos de predicação são, enfim, utilizados por Tomás para expressar a especificidade dos transcendentais.<sup>97</sup> A partir dos modelos de predicação apresentados no presente capítulo, nossa dissertação visa analisar, no decorrer dos próximos capítulos, a afirmação encontrada em *Quodl.* II, q. 2, a.1, de que “[...] Deus também é chamado bom essencialmente porque ele é a bondade, mas as criaturas são chamadas boas por

---

<sup>95</sup> “Na predicação *per essentiam / per participationem*, a multiplicidade pode ser reduzida à unidade em um nível transcendental. A marca deste modelo de predicação é que a coisa composta é dita com referência à espécie separada, esta que é uniforme e completamente idêntica. Aplicada ao ‘ente’, significa que tudo é, de certo modo, reduzido ao que é essencialmente” [AERTSEN (1988), p. 84].

<sup>96</sup> *Quodl.* II, q. 2, a. 1. resp.

<sup>97</sup> “[...] são ditos de acordo com um ‘anterior’ e um ‘posterior’. ‘Ente’ é dito da criatura porque seu ser se refere ao ente divino subsistente, do qual é primariamente predicado. A ‘comunidade’ do ente (e do bem) deve ser reduzida a um primeiro para o qual esta perfeição é um ‘próprio’, porque ele é essencialmente essa perfeição. Somente Deus é ente e bom por sua essência; ele é ente e bondade em si mesmo. Todas as demais coisas devem então ser pensadas como participantes nesta perfeição” [AERTSEN (2010), p. 103].

participação porque elas tem bondade”<sup>98</sup>. Trata-se, portanto, de perceber como a noção de participação, entendida como modelo de predicação específico e válido, oferece uma interpretação da relação dos transcendentais enquanto propriedades absolutas na divindade, compreendidas como transcendentais, e do modo pelo qual as criaturas podem possuir tais propriedades, mesmo que, tão somente, num domínio transcendental.

---

<sup>98</sup> *Quodl.* II, q. 2, a. 1. resp.

## CAPÍTULO 2

### A dupla caracterização do bem

O presente capítulo tem por intento apresentar o paralelismo pelo qual Tomás sustenta uma dupla caracterização para a noção de bem. Aparentemente, essa caracterização denotaria uma contradição no tratamento dessa noção, pois o bem é afirmado enquanto uma propriedade transcendental, pertencente, assim, ao domínio de um discurso geral sobre o ente e, simultaneamente, é considerada uma propriedade transcendente, encontrando-se desse modo apenas na divindade.<sup>99</sup> Para tanto, examinaremos, por um lado, o bem entendido como uma noção geral do ente, isto é, como um transcendental e, por outro lado, investigaremos o bem entendido como um atributo divino próprio, ou seja, como uma propriedade transcendente que pertence, absolutamente, à divindade.

#### 2.1. O bem como propriedade transcendental

Os transcendentais são designados como noções gerais ou termos comuns do ente.<sup>100</sup> Entrementes, essas noções gerais tem como característica principal serem convertíveis ao ente, pois possuem a mesma realidade (*idem secundum rem*), mas são distintos no que dizem respeito ao seu conteúdo inteligível (*secundum rationem*). Nesse sentido, tais noções gerais acrescentam conceitualmente algo que não é expresso pelo termo "ente". Para investigar essas noções gerais, Tomás apresenta outra possibilidade de investigação do ente, pois os transcendentais não estão restritos à classificação categorial que toma como referência o ente *per se*, isto é, a substância e, ademais, seus acidentes que

---

<sup>99</sup> Não é objeto de nossa análise a investigação de Tomás sobre a noção de bem no domínio da ética. Para uma análise do bem que privilegia a discussão no âmbito da ética, ver KEENAN (1992). Para uma abordagem histórica da noção de bem e mal nos períodos antigo e medieval, ver JACOBI (1982).

<sup>100</sup> “Os ‘transcendentais’ são justamente as noções cuja predicção do conceito de ser exprime os atributos (ou *passiones entis* na terminologia clássica) com ele logicamente conversíveis (identidade *real* na diferença *formal*), vindo a constituir a arquitetura metafísica fundamental do nosso pensamento: ser (*ens*), uno (*unum*), verdadeiro (*verum*), bom (*bonum*) e ainda, segundo alguns autores, belo (*pulchrum*)”. [LIMA VAZ (2003), p. 103]. “[...] dado que estes predicados são convertíveis com o ser e que o ser se diz com respeito a todas as categorias, eles também são aplicados em todas elas. Em suma, os predicados *unum*, *verum* e *bonum* são transcendentais porque são transcategoriais, ou seja, transcendem as categorias”. [STORCK (1998), pp. 17-18]; ver também ELDERS (1993), pp. 59-62; JORDAN (1980), pp. 1-26.

circunscrevem o ente às categorias (*genera entis*)<sup>101</sup>. Esta ampliação do escopo investigativo faz com que Tomás necessite expor em que consiste esta convertibilidade das noções gerais ao ente.

Com o intuito de melhor compreender a especificidade dessas noções gerais, faz-se necessário analisar o modo pelo qual Tomás as apresenta numa investigação mais ampla sobre o ente. Essa investigação é realizada em *De veritate* q. 1, a. 1. Nesse texto específico, Tomás ressalta que para evitar um regresso ao infinito, é preciso investigar determinada coisa a partir de um princípio conhecido que é evidente ao intelecto: “[...] aquilo porém que o intelecto por primeiro concebe como a coisa mais evidente de todas e à qual se reduzem todos os seus conceitos é o ente”.<sup>102</sup> Isto significa que o ente é o princípio sem o qual nada seria conhecido. Por isso, todos os conceitos que são conhecidos só o são por acréscimo ao ente (*ex additione ad ens*). Entretanto, este acréscimo não deve ser entendido como a introdução de algo externo ao ente, pois este tipo específico de acréscimo seria equivalente a atribuir o nada ao ente. Tal acréscimo deve expressar um modo do ente<sup>103</sup> que não é compreendido pelo termo ‘ente’. Este tipo específico de acréscimo próprio do ente ocorre em dois modos: modo geral aplicado a todo ente (*modus generalis consequens omne ens*) e o modo especial do ente (*specialis modus entis*).<sup>104</sup>

Nessa medida, Tomás insere a noção de bem ao tratar do modo geral aplicado quando o ente refere-se a outro:

[...] o “ajustar-se” (*convenire*) de um ente a outro só pode ser considerando alguma coisa que por sua natureza seja apta a ir ao encontro (*convenire*) de todo ente: e é precisamente a alma, a qual ‘de certo modo é todas as coisas’, como se diz em III *De anima*. Pois na alma há as potências cognoscitiva e apetitiva; o ajustar-se do ente ao

---

<sup>101</sup> Do conjunto das categorias, Tomás menciona apenas a substância em *DV*, q. 1, a. 1: “[...] com o nome substância exprime-se um certo modo especial de ser, a saber, o ente por si (*ens per se*)”. Este modo especial não acrescenta algo exterior ao ente, mas determina certo aspecto do ente, a partir do qual se predica certos atributos que possibilitam um discurso a respeito da diversidade das coisas.

<sup>102</sup> *DV* q. 1, a. 1. “A passagem do *De veritate* pressupõe que o intelecto concebe primeiramente as coisas mais gerais e simples para depois ter um conhecimento mais detalhado de todas as classes do ser. Assim, os transcendentais revelam as propriedades do ser e então de todos os seres. Este estudo pertence à metafísica” [ELDERS (1993), p. 61].

<sup>103</sup> A diferenciação introduzida neste ponto é o que determinará o restante do argumento. O *modus essendi* é a determinação possível do ente, enquanto o constituinte de todas as coisas, não teria algo externo a ele que não fosse o nada. “A noção crucial que Tomás introduz aqui [*De Veritate*, 1, 1] é *modus essendi*. As determinações do ente não podem ocorrer a partir de diferenciações externas, mas a partir de seus modos internos.” [AERTSEN (1996), p. 88].

<sup>104</sup> O modo especial do ente é justamente a restrição categorial. Vide nota 3.

apetite é expresso pela palavra “bem” (*bonum*), [...] enquanto a conveniência (*convenientia*) do ente ao intelecto é expressa pelo nome “verdadeiro” (*verum*).<sup>105</sup>

Neste discurso sobre o ente, Tomás estabelece que o “ajustar-se” é um modo geral aplicado quando o ente refere-se a outro. Esta ação de ir ao encontro exige que algo esteja inclinado a direcionar-se a todo ente. Tomás utiliza a alma e duas de suas faculdades, a saber, intelectiva e apetitiva, para determinar como se dá este movimento em direção ao ente. Assim, o ajustar-se quando movido pelo apetite é expresso pelo termo “bem” (*bonum*). E quando o ajustar-se é expresso pela conveniência do ente ao intelecto denomina-se “verdadeiro”.

A partir da exposição das noções gerais do ente em *De veritate* q. 1, a. 1, interessamos precisar como Tomás estabelece os critérios que garantem ao bem seu estatuto de noção geral do ente. O bem é classificado, em conjunto com a verdade, como um dos modos gerais aplicados quando o ente refere-se a outro. Esta referência do ente a outro deve encontrar um correspondente que permita o “ajustar-se” (*convenire*) do ente. Isso significa que as noções gerais que se encontram neste grupo específico são relacionais, porque indicam sempre este direcionamento do ente ao outro. Entretanto, esta relação do ente só pode ser estabelecida por algo que possua, em sua própria natureza, esta inclinação para relação. No entanto, compete saber se a alma pode ser a referência para a determinação de uma noção geral do ente. Deve-se investigar se a menção ao *De anima*, no qual se diz que a alma “de certo modo é todas as coisas”,<sup>106</sup> é suficiente para estabelecer que este grupo específico de noções gerais relacionais seja justificado. A utilização desta citação, que diz respeito à constituição geral da alma, oferece a Tomás três aspectos que contribuem na elucidação do grupo de noções gerais relacionais.<sup>107</sup>

O primeiro aspecto corresponde à perfeição do intelecto humano, compreendida como forma ou alma, a qual possui uma inclinação para conhecer as demais formas que não possuem esta inclinação para o conhecimento. Nessa medida, o intelecto humano possui

---

<sup>105</sup> DV, q. 1, a. 1: “Alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud; et hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente: hoc autem est anima, quae quodam modo est omnia, ut dicitur in III de anima. In anima autem est vis cognitiva et appetitiva. Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum [...]. Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum”.

<sup>106</sup> Cf. *In De anima*, III, lect. 13, 787-788; *S.Th.* Ia, q. 84, a. 2.

<sup>107</sup> Para a caracterização destes três aspectos, ver AERTSEN (1996), pp. 258-260.



uma ampla extensão no domínio do conhecimento e, dada essa amplitude, é considerado “de certo modo todas as coisas”, ou seja, é capaz de conhecer sem um limite preestabelecido e, nisto, consiste sua inclinação natural e sua perfeição.<sup>108</sup>

O segundo aspecto consiste na distinção entre as faculdades apetitiva e intelectual da alma. Esta distinção ocorre nos modos pelos quais as coisas estão relacionadas com a alma. Uma coisa pode se relacionar com a alma a partir de sua característica formal, sendo, assim, conhecida e tomada enquanto seu objeto. Este modo de relação dá-se a partir da apreensão intelectual da coisa, que se relaciona com a alma a partir da espécie ou similitude. Outro modo de relação efetiva-se a partir da inclinação da própria alma em direção a algum objeto. Esta inclinação que visa um fim corresponde à faculdade apetitiva e a relação da alma com a coisa, enquanto objeto de conhecimento, corresponde à faculdade intelectual.<sup>109</sup> Este aspecto explicita que a alma, sendo “de certo modo todas as coisas”, possui modos distintos de se relacionar com a coisa. Segue-se o terceiro aspecto, qual seja: para cada modo específico de relação da alma com as coisas, corresponde um objeto próprio. O objeto próprio da alma quando direcionada a um fim é o bem e, quando a alma relaciona-se com a coisa estabelecendo o conhecimento desta, tem por objeto próprio a verdade. Além desta caracterização do bem como um transcendental relacional que, por isso, tem na faculdade apetitiva da alma sua justificativa, Tomás, no *Comentário à Ética a Nicômaco*, sustenta que a noção de bem é polissêmica, isto é, pode ser dita de vários modos:

[...] o ente, que é convertível com o bem, se encontra em qualquer categoria. Assim, no que é o que é [*in quod quid est*], ou seja, a substância, o bem se diz de Deus, em quem não cabe a malícia, e do intelecto, que sempre é reto. Na qualidade, o bem é a virtude, que faz bom ao que a possui. Na quantidade, contudo, o comensurado, que é o bem em tudo o que está sujeito à medida. Na relação, o bem é o útil, que é o bem com relação ao fim devido. No tempo quando é predicado o oportuno; e o onde, o lugar conveniente para andar, como a habitação. O mesmo se diz dos outros gêneros.<sup>110</sup>

---

<sup>108</sup> Cf. *S.Th.* Ia, q. 14, a. 1. “[...] O horizonte do homem é ilimitado. Uma substância intelectual tem ‘mais afinidade’ com todas as coisas do que qualquer outra substância. Por meio de seu intelecto é capaz de compreender o ente por inteiro (*totus entis comprehensiva*)” [AERTSEN (1996), p. 259].

<sup>109</sup> Cf. *DV*, q. 22, a. 10.

<sup>110</sup> *In I Ethic.* lect. 6: “Bonum autem sicut et ens, cum quo convertitur, invenitur in quolibet praedicamento; sicut in quod quid est, id est in substantia, bonum dicitur Deus, in quo non cadit malitia, et intellectus, qui semper est rectus. In qualitate autem virtus, quae bonum facit habentem. In quantitate autem commensuratum, quod est bonum in quolibet quod subditur mensurae. In ad aliquid autem bonum est utile, quod est relatum in debitum finem. In quando autem tempus, scilicet opportunum, et in ubi locus congruus ad ambulandum, sicut dieta. Et idem patet in aliis generibus”. Encontra-se um argumento similar em *De malo* q. 1, a. 2, ad 4: “[...] o

Apesar da possibilidade de predicação do bem no interior de todas as categorias, Tomás enfatiza que esta noção não deve se restringir ao modelo categorial, pois o perpassa. Nessa medida, o bem é uma propriedade comum do ente e, como tal, deve acrescentar algo que diz respeito a todo ente, este que também pode ser dito de vários modos. Nesse sentido, Tomás sustenta que o bem considerado como uma propriedade geral do ente não está circunscrito à determinada categoria, mas acrescenta conceitualmente algo que não é expresso pelo termo ‘ente’, por possuir a mesma amplitude predicacional ou polissemia de sentido que o ente.

No que se refere à especificidade do acréscimo do bem, esta se dá mediante dois pontos, a saber, pelo apetite e pela perfeição:

[...] a substância, a quantidade, a qualidade, e tudo o que nelas está contido restringem o ente ao aplicá-lo a tal quiddidade ou natureza. Assim, nada acrescenta o bem ao ente, mas apenas a razão de ser atrativo [*rationem tantum appetibilis*] e de perfeição, que pertence ao próprio ser, em qualquer natureza que se encontre.<sup>111</sup>

No que diz respeito ao apetite, Tomás sustenta que isto é o que caracteriza a identidade na realidade entre ente e bem, pois “[...] a razão do bem consiste em que alguma coisa seja atrativa”.<sup>112</sup> Esta atração é explicada, por sua vez, a partir da noção de perfeição:

Uma coisa atrai na medida em que é perfeita, pois todos os seres tendem para a própria perfeição. Além do mais, todo ser é perfeito na medida em que se encontra em ato. É certo, portanto, que algo é bom na medida em que é ente, pois o ser é a atualidade de todas as coisas.<sup>113</sup>

Nesse sentido, a noção de bem expressa a atração do ente à sua completude, isto é, à sua atualização. Não há, nesta noção, uma distinção de identidade, uma vez que todo ente, enquanto ato, é bom, por já se encontrar em seu fim, ou seja, em sua completude<sup>114</sup>. A distinção é, tão somente, conceitual, pois no termo ‘ente’ não se encontra expressa esta inclinação em vista de sua perfeição ou completude.

---

bem não se predica univocamente de todos os bens, como tampouco o ente se predica univocamente de todos os entes, conquanto ambos abranjam [*circumeat*] todos os gêneros.”

<sup>111</sup> *S.Th.*, Ia, q. 5, a. 3.

<sup>112</sup> *S.Th.*, Ia, q. 5, a. 1, resp.: “Ratio enim boni in hoc consistit, quod sit appetibile”.

<sup>113</sup> *S.Th.*, Ia, q. 5, a. 1.

<sup>114</sup> Completude é aqui entendida como “aquilo que nada tem fora de si”. [*In Phys. lect. 11, n. 385*].

A partir desse duplo ponto que determina o acréscimo do bem ao ente, faz-se necessário examinar mais detidamente o argumento que procura associar as noções de apetite, perfeição e ato para, em conjunto, oferecer uma definição da natureza do bem. Tal procedimento leva Tomás a concluir que esta noção é convertível com o ente.

### 2. 1.1. A natureza do bem e a identificação com o ente

No que diz respeito à investigação da natureza do bem e sua intrínseca relação com o ente, Tomás escreve:

O bem e o ente são idênticos na realidade; eles só diferem quanto à razão. Eis a prova: a razão do bem consiste em que alguma coisa seja atrativa. Por isso, o Filósofo, no livro I da *Ética*, assim define o bem: “Aquilo para o qual todas as coisas tendem”. Ora, uma coisa atrai na medida em que é perfeita, pois todos os seres tendem para a própria perfeição. Além do mais, todo ser é perfeito na medida em que se encontra em ato. É certo, portanto, que algo é bom na medida em que é ente, pois o ser é a atualidade de todas as coisas, como já se viu. É então evidente que o bem e o ente são idênticos na realidade; mas o termo ‘bom’ expressa a razão de apetite que o termo ‘ente’ não expressa.<sup>115</sup>

A partir da passagem supracitada, Tomás explicita em que consiste a natureza do bem mediante alguns conceitos, a saber: apetite, perfeição e ato. Esses conceitos, quando mobilizados em conjunto, servem para definir o bem e para sustentar a tese principal da convertibilidade ou da identidade na realidade entre bem e ente. Nesse sentido, o exame da natureza do bem acaba por também demonstrar que essa noção é uma noção geral do ente ou um transcendental. Segundo Tomás, a razão do bem (*ratio boni*) consiste na condição, inerente à coisa, de ser atrativa, considerando-se que essa atração não deve ser entendida como algo externo que motive uma mudança pela qual identificaríamos a bondade. O ponto determinante no argumento consiste em afirmar uma conveniência ou relação intrínseca entre o apetite e o fim desejado:

Aquilo para o qual o agente determinadamente tende lhe é conveniente, pois para tal não tenderia a não ser havendo alguma conveniência. E ainda, o que é conveniente a uma coisa, para ela é o bem. Logo, todo agente opera visando o bem.<sup>116</sup>

---

<sup>115</sup> *S.Th.* Ia, q. 5, a. 1, resp.

<sup>116</sup> *SCG* III, c. 3, 1879.

Em contraposição à conveniência do agente com o bem, ou seja, com aquilo que propriamente lhe convém, Tomás sustenta que fugir de algo, seja para agentes intelectuais, seja para agentes naturais, consiste em fugir do mal, este que é ausência de finalidade por se tratar de um não-ente ou privação de ente.<sup>117</sup> O bem se trata, no entanto, de uma atração intrínseca à coisa que se encontra determinada a um fim.<sup>118</sup> Visando reforçar a atratividade do bem, Tomás lança mão da definição que explicita o fim desejado por “todas as coisas”.<sup>119</sup> Entretanto, esse fim visado por todas as coisas possui uma especificidade que assegura às coisas serem denominadas boas. As coisas encontram-se impelidas à perfeição, pois o fim último destas deve ser a completude ou acabamento, isto é, perfeição. Ao assumir que o acabamento ou completude designam a perfeição, Tomás conclui que as coisas são boas, na medida em que podem vir a ser ato, uma vez que a passagem da potência ao ato é propriamente a operação que determina o fim constituinte de algo.<sup>120</sup> Assim, designar alguma coisa como boa significa dizer que esta se encontra em ato e, portanto, é, em sua constituição, completa, acabada ou perfeita.<sup>121</sup>

A partir do que fora estabelecido, Tomás sustenta que há uma identificação entre bem e ente, pois o termo ‘bem’ expressa, justamente, a tendência ou fim, entendido como apetite, destinado a todo ente, qual seja: chegar à sua completude ou perfeição e, assim, ser em ato. Nessa medida, a distinção assinalada entre os termos ‘bem’ e ‘ente’ é, tão somente, conceitual, pois não há possibilidade de se estabelecer uma definição do bem que não esteja

---

<sup>117</sup> Cf. *SCG* III, c. 3, 1885: “Todas as coisas fogem do mal, pois os agentes pelo intelecto fogem de alguma coisa porque a apreendem como mal. E os agentes naturais resistem tanto quanto podem à corrupção, que é um mal para cada coisa”. Cf. *SCG* III, c. 7, 1917: “O ente se divide em ato e potência. Ora, o ato, enquanto tal, é bom, pois uma coisa é boa na medida em que é ato. E a potência é também um bem, pois ela tende para o ato, como se verifica em todo movimento. Ela é também proporcionada ao ato, não lhe sendo contrária e está no mesmo gênero dele, e a privação não lhe compete senão acidentalmente. Ora, toda coisa que é, seja do modo que for, enquanto é ente é boa.” A partir disso, Tomás nega a possibilidade de uma ação que seja causada por um agente, em si mesmo, mau: “Além disso, se todo ente é bom enquanto ente, o mal, enquanto mal, é não-ente. Ora, o não-ente, enquanto não-ente, não pode ser agente, porque todo agente opera enquanto é ente em ato. Ora, cada coisa produz o que é semelhante a si. Logo, ao mal, enquanto mal, não se pode atribuir causalidade operativa por si mesma” [*SCG* II, c. 41, 1173]; Cf. *SCG* II, c. 41, 1176: “Resulta, pois, que o mal não tem causa operante própria, mas incide acidentalmente nos efeitos das causas próprias”.

<sup>118</sup> Cf. *SCG* II, c. 41, 1171: “Com efeito, o que é, enquanto é ente, tem necessariamente o ser bom, pois cada coisa ama o seu ser e deseja conservá-lo. Um sinal disso vê-se no fato de que cada coisa luta contra a sua corrupção”.

<sup>119</sup> Cf. também *SCG* III, c. 3, 1888: “[...] os filósofos definiram o bem: *o bem é o que todos desejam*. E Dionísio disse que *todo ser deseja o bem e o melhor*”.

<sup>120</sup> Cf. *SCG* II, c. 41, 1172: “Cada coisa é perfeita enquanto é ato. O que é perfeito, enquanto ato perfeito, nós chamamos de bom. Logo, todo agente, enquanto agente, é bom.”

<sup>121</sup> Cf. *SCG* III, c. 3, 1882: “Chamamos de bom o que é perfeito”.

circunscrita à própria constituição do ente enquanto capaz de atualizar-se e chegar ao seu fim último.<sup>122</sup>

### 2.1.2. A diferença entre bem simples e bem sob certo aspectu

A garantia de que o bem pode ser designado como um transcendental ainda será investigada por Tomás num último ponto, mediante análise da distinção boeciana entre as coisas existirem e as coisas serem boas.<sup>123</sup> Visando criticar<sup>124</sup> essa distinção entre bem e ente na realidade, Tomás escreve:

Deve-se dizer que ainda que bem e ente sejam idênticos na realidade, como diferem segundo a razão, não significam exatamente a mesma coisa o ente simples [*ens simpliciter*] e o bem simples [*bonum simpliciter*]. Pois o ente designa propriamente algo que está em ato; e o ato se refere propriamente à potência: assim, uma coisa é dita ente de modo simples em razão daquilo que primeiramente a distingue do que se encontra apenas em potência. E isto é o ser substancial de cada coisa, e é em razão de seu ser substancial que uma coisa qualquer se diz ente de modo simples. Em razão dos atos que são acrescentados, se diz que uma coisa é sob certo aspectu [*secundum quid*]: ser branco, por exemplo, significa ser sob certo aspectu, pois ser branco não suprime o ser em potência de modo simples, pois isto acontece a algo que já existe em ato. Ao contrário, o bem expressa a razão de ser perfeito que é atrativo, e em consequência, expressa a razão de ser último. Daí que aquilo que é ultimamente perfeito chama-se bem simples. Aquilo que não possui a perfeição última que deveria possuir, ainda que tenha alguma perfeição, pois se encontra em ato, não será dito perfeito simples, mas apenas sob certo aspectu. – Logo, segundo o ser primeiro, isto é, o ser substancial, uma coisa é dita ente de modo simples; e boa, sob certo aspectu, a saber: enquanto é ente. Mas, segundo o último ato, uma coisa é dita ente sob certo aspectu e boa de modo simples. É o que Boécio quer dizer quando afirma: “nas coisas se deve distinguir o bem e o ser”. Há de se entender do bem e do ser considerados de modo simples, porque segundo o ato primeiro uma coisa é ente de modo simples, e segundo o último é bem de modo simples. Pelo contrário, segundo o ato primeiro é de alguma forma bem, e segundo o último é de alguma forma ente.<sup>125</sup>

---

<sup>122</sup> Cf. *SCG* III, c. 16, 1987: “Aquilo para o qual uma coisa tende, enquanto está fora dela, e no qual repousa ao atingi-lo, é o seu fim. Ora, cada coisa que não possui a perfeição tende para ela, no que depende de si. Ao atingi-la, nela repousa. Por isso, o fim é a perfeição de cada coisa. Ora, a perfeição de cada coisa é o seu bem. Logo, a coisa se ordena para o bem, como para o seu fim.”

<sup>123</sup> *S. Th.* Ia, q. 5, a. 1, obj. 1: “Com efeito, Boécio diz: ‘Vejo nas coisas que uma coisa é serem boas e outra é existirem’. Logo, o bem e o ente diferem na realidade”.

<sup>124</sup> Interessa-nos, nesse texto específico, o modo pelo qual Tomás responde à objeção boeciana, sustentando, assim, uma crítica à distinção radical entre existir e ser bom. No que diz respeito à interpretação do texto boeciano e do modo crítico de leitura de Tomás, ver AERTSEN (2010), pp. 91-100. Sobre interpretações distintas do axioma boeciano, mas sem relacioná-lo à leitura de Tomás, ver SAVIAN (2008), pp. 51-62.

<sup>125</sup> *S. Th.* Ia, q. 5, a. 1, resp: “Ad primum ergo dicendum quod, licet bonum et ens sint idem secundum rem, quia tamen differunt secundum rationem, non eodem modo dicitur aliquid ens simpliciter, et bonum simpliciter. Nam cum ens dicat aliquid proprie esse in actu; actus autem proprie ordinem habeat ad potentiam;

A partir da passagem supracitada, Tomás constrói sua crítica à distinção boeciana por meio da seguinte dupla de binômios: (i) ente simples / bem simples e (ii) ente sob certo aspecto / bem sob certo aspecto. No que diz respeito ao binômio (i), ente é designado como simples, pois este deve ser considerado de modo próprio enquanto encontra-se em ato, estando distinto daquilo que se encontra em potência. Trata-se, nesse primeiro caso, do ente considerado em seu ser substancial. O bem simples, por sua vez, expressa a razão de finalidade entendida como perfeição. Trata-se daquilo que já atingiu seu fim último e pode ser designado como perfeito de modo próprio. Quanto ao binômio (ii), ente é dito sob certo aspecto, na medida em que se acrescentam alguns atos ao ser substancial, isto é, os acidentes acrescentados ao ser substancial. A partir desse binômio, o bem é designado sob certo aspecto no sentido de algo que possui alguma perfeição, pois se encontra em ato, a despeito de não ser, ainda, plenamente acabado ou completo.

Ao estabelecer essa dupla de binômios, Tomás tem por intento criticar a distinção boeciana entre ser bom e ser, pois as coisas consideradas a partir de seu ser substancial devem ser ditas entes simples, na medida em que já se encontram em ato com relação à potência. Entretanto, os entes compreendidos como simples são considerados bons sob certo aspecto, pois estes comportam acidentalidades e, do ponto de vista da finalidade, não devem ser designados como plenamente perfeitos ou acabados. Em contraposição, os entes sob certo aspecto são considerados bons de modo simples, pois a atualização desse tipo específico de entes leva à perfeição ou fim último destes.

---

secundum hoc simpliciter aliquid dicitur ens, secundum quod primo discernitur ab eo quod est in potentia tantum. Hoc autem est esse substantiale rei uniuscuiusque; unde per suum esse substantiale dicitur unumquodque ens simpliciter. Per actus autem superadditos, dicitur aliquid esse secundum quid, sicut esse album significat esse secundum quid, non enim esse album aufert esse in potentia simpliciter, cum adveniat rei iam praexistenti in actu. Sed bonum dicitur rationem perfecti, quod est appetibile, et per consequens dicitur rationem ultimi. Unde id quod est ultimo perfectum, dicitur bonum simpliciter. Quod autem non habet ultimam perfectionem quam debet habere, quamvis habeat aliquam perfectionem in quantum est actu, non tamen dicitur perfectum simpliciter, nec bonum simpliciter, sed secundum quid. Sic ergo secundum primum esse, quod est substantiale, dicitur aliquid ens simpliciter et bonum secundum quid, id est in quantum est ens, secundum vero ultimum actum dicitur aliquid ens secundum quid, et bonum simpliciter. Sic ergo quod dicit Boetius, quod in rebus aliud est quod sunt bona, et aliud quod sunt, referendum est ad esse bonum et ad esse simpliciter, quia secundum primum actum est aliquid ens simpliciter; et secundum ultimum, bonum simpliciter. Et tamen secundum primum actum est quodammodo bonum, et secundum ultimum actum est quodammodo ens”.

A crítica de Tomás à distinção boeciana procura, assim, sustentar uma diferença de grau, a partir da dupla de binômios, no que diz respeito ao bem, na medida em que o ente, considerado como simples, pode ser dito bom, mesmo que sob certo aspecto e não de modo próprio. Com isso, Tomás estabelece que o bem pode ser dito tanto para o ser substancial, quanto para seus acidentes que constituem, nesse caso específico, o meio pelo qual as coisas tornam-se perfeitas, isto é, completas atingindo seu fim último. Nesse sentido, o caráter transcendental do bem se mantém, pois, como vimos anteriormente, os transcendentais possuem essa amplitude polissêmica, podendo, assim, ser predicados não apenas da substância, mas, também de seus acidentes.<sup>126</sup>

No entanto, há um ser no qual a diferença entre ser próprio e bondade própria não ocorre. Nesse ser específico, a identidade entre ser e bondade é absoluta e, para Tomás, tal exceção no quadro acima estabelecido demanda uma análise específica dos critérios que caracterizam a bondade divina; esta sim, propriamente distinta do bem enquanto transcendental por ser, necessariamente, uma propriedade transcendente.

## 2.2. O bem como propriedade transcendente

Além da admissão de que o bem é uma propriedade transcendental, Tomás ainda defende que podemos atribuir à divindade o bem como propriedade que lhe é própria.<sup>127</sup> A caracterização da transcendência do bem, enquanto pertencente à divindade, é sustentada pela autoridade das Escrituras<sup>128</sup>, mas também se encontra fundamentada na autoridade filosófica de textos advindos de uma matriz neoplatônica, notadamente, do tratado *De divinis nominibus*, de Pseudo-Dionísio, o Areopagita.<sup>129</sup> Nesse sentido, segundo Aertsen:

---

<sup>126</sup> Sobre isso, ver AERTSEN (2010), pp. 98-99.

<sup>127</sup> Para uma discussão contemporânea sobre a bondade relacionada à divindade, ver WYNN (1999).

<sup>128</sup> Cf. *S.Th.* Ia, q. 6, a. 2: “[...] só Deus é bom, o que é, aliás, confirmado por aquilo que se diz no Evangelho de Mateus: ‘Ninguém é bom senão Deus’”. Cf. *SCG I*, c. 37, 308: “Por isso, é dito: ‘Como o Deus de Israel é bom para os que são retos de coração’ (Sl 72, 1); e em Jeremias é dito: ‘Bom é o Senhor para os que nele esperam e para a alma que a busca’ (Lm 3, 25)”.

<sup>129</sup> “O conhecimento direto dos trabalhos de Platão era escasso na Idade Média. Este conhecimento estava praticamente restrito ao *Timeu*. A *República* era desconhecida por Tomás, mas ele confrontou-se indiretamente com as teses platônicas de dois modos: mediante a crítica aristotélica da Ideia de Bem e a partir de Dionísio, o Areopagita, cujo trabalho sobre os nomes divinos sustenta a prioridade do bem acima do ser” [AERTSEN (1996), p. 293]. No que diz respeito à influência de Pseudo-Dionísio em Tomás, nota-se a discussão acerca da precedência do bem em relação ao ser e da atribuição do bem como nome mais adequado para se atribuir à divindade. Neste ponto, Tomás criticará a compreensão dos platônicos acerca do estatuto da matéria prima e da consequente justificativa que tal compreensão oferece para a defesa do primado do bem

O modo (neo)platônico de pensar é eminentemente adequado a esta transcendência, e o tratamento por parte de Dionísio do nome “bem” é, conseqüentemente, fortemente inspirado por ele. Sua maneira de falar sobre Deus é, como Tomás observa, platônica: o bem divino está “além” de tudo que existe, é o “bem em si mesmo”, o “bem *per se*”, o “supra-bem”, a bondade de todas as coisas boas.<sup>130</sup>

Em acordo com a passagem supracitada, notamos que a influência neoplatônica constitui-se como a fonte filosófica principal pela qual Tomás discute a transcendência do bem. Tomamos como evidência disso, o fato de que ele explicita a propriedade transcendente do bem com relação à divindade a partir da recepção do texto dionisiano, bem como do uso das Escrituras, como foi anteriormente mencionado. Contudo, defendemos que a simples menção dessas fontes não é suficiente para garantir a bondade intrínseca à divindade de acordo com Tomás. Nessa medida, faz-se necessário analisar outros aspectos utilizados por Tomás para sustentar a caracterização da transcendência do bem, quais sejam: (i) Deus é causa primeira; (ii) Deus é bom porque é perfeito e (iii) Deus é o sumo bem.

*(i) Deus é causa primeira*

Quanto ao primeiro aspecto, Tomás estabelece que “[...] o bem é atribuído a Deus de tal modo que todas as perfeições desejáveis dele decorrem como da causa primeira”.<sup>131</sup> Deus é considerado como a causa primeira<sup>132</sup>, pois nele encontra-se a perfeição dita de modo absoluto e sua ação corresponde ao que Tomás denomina de causa equívoca. Essa referência diz respeito às causas naturais, ou seja, uma causa na qual não há uma semelhança do efeito de maneira uniforme, mas num modo que é mais excelente em relação ao efeito.<sup>133</sup> Nesse sentido, escreve Tomás: “[...] se o bem se encontra em Deus

---

em relação ao ser. A despeito disso, Tomás concederá ao bem, entendido como causalidade final, a proeminência em relação ao ser. Não trataremos deste ponto específico nesse capítulo. Sobre isso, ver o terceiro capítulo dessa dissertação.

<sup>130</sup> AERTSEN (2010), p. 90.

<sup>131</sup> *S.Th.* Ia, q. 6, a. 2.

<sup>132</sup> *S. Th.* Ia, q. 44, a. 2: “A paixão é efeito da ação. Por onde, é racional que o primeiro princípio passivo seja efeito do primeiro princípio ativo, pois tudo o que é imperfeito é causado pelo perfeito. Ora, é necessário que o primeiro princípio seja perfeitíssimo”.

<sup>133</sup> Cf. *S. Th.* Ia, q. 6, a. 2, resp.: “[...] estas perfeições não decorrem dele como de um agente unívoco, mas como de um agente que não coincide com seus efeitos, nem na razão específica, nem na razão genérica. Ora,



enquanto causa primeira, não unívoca, de todas as coisas, se encontra nele de um modo excelentíssimo”.<sup>134</sup> Ao analisar a causalidade divina associando às noções de perfeição e bondade, Tomás explicita que a divindade, enquanto causa primeira, deve ser dita boa, seja do ponto de vista da causalidade eficiente, seja no que diz respeito à causalidade final:

Nenhuma coisa opera senão enquanto está em ato. A ação, por conseguinte, segue o modo do ato do agente. Por isso, é impossível que o efeito vindo de uma ação esteja em ato mais nobre que o ato da causa agente. Contudo, é possível que o ato do efeito seja mais imperfeito que o ato da causa agente, porque a ação pode ser enfraquecida por parte daquilo que vai determinar. No gênero das causas eficientes sucessivas, faz-se a redução a uma causa, que é Deus. [...] Por conseguinte, tudo que está em ato em alguma coisa necessariamente está em Deus num grau mais eminente do que nela, e não em contrário. Logo, Deus é perfeitíssimo.<sup>135</sup>

A perfeição atribuída à divindade na passagem supracitada diz respeito ao modo de ação da divindade considerada como agente. Com efeito, a conclusão do argumento é precedida por uma discussão do modo próprio de causalidade. Nesse sentido, infere-se a perfeição divina mediante a explicitação do modo de ação dos agentes. No conjunto de agentes, pode-se afirmar um duplo modo de operação, qual seja: acidental e substancial. O modo acidental se reduz ao substancial, pois os acidentes dependem da substância. Ao modo substancial, por sua vez, deve-se considerar o conjunto de agentes que agem por si mesmos e são diferenciados na virtude a partir da qual operam. A partir da diferença de graus presentes nos agentes, chega-se àquele cuja ação ultrapassa o conjunto de todas as virtudes dos demais agentes.

No que concerne à associação da bondade com o modo de causalidade final, Tomás sustenta que a bondade própria à divindade é justificada pela atração, por meio da qual as coisas tendem à perfeição. A partir disso, Tomás adiciona outro elemento importante na caracterização da causalidade divina, qual seja: esta, além de causa eficiente primeira, é também causa final das coisas:

Todo agente age por um fim; ao contrário, da ação do agente não resultaria antes uma que outra coisa senão pelo acaso. Ora, o agente e o paciente como tais tem idêntico fim, mas em sentidos diferentes. Pois uma e mesma coisa é o que o agente visa imprimir e o

---

numa causa equívoca ela se encontra de uma maneira mais excelente, como o calor se encontra no sol de uma maneira mais excelente do que no fogo”.

<sup>134</sup> *S.Th.*, Ia, q. 6, a. 2.

<sup>135</sup> *SCG* I, c. 28, 265.

que o paciente visa receber. Há, porém, certos seres que simultaneamente agem e sofrem a ação, e são os agentes imperfeitos; e a esses convém que, mesmo no agir, visem alguma aquisição. Mas ao agente primeiro, que é somente agente, não cabe agir para a aquisição de algum fim; mas ele visa somente comunicar a sua perfeição, que é a sua bondade.<sup>136</sup>

Tomás procura, assim, sustentar que a divindade possui o sentido de causa final conquanto nesta, sendo agente primeiro, não há aquisição de algum fim. Ao contrário dos assim designados agentes imperfeitos, isto é, daqueles que ao agir também sofrem uma ação, a divindade não sofre nenhuma ação e tem por intenção, tão somente, comunicar sua bondade, entendida na passagem supracitada como a perfeição que é própria à divindade. Isso se justifica pela própria ideia que subjaz à noção de perfeição: determinada coisa torna-se perfeita quando se completa e, assim, encontra-se em ato. A divindade é puro ato e, portanto, plenamente perfeita. Assim, a divindade, enquanto agente, opera difundindo aquilo que lhe é próprio, qual seja: seu ser e sua bondade<sup>137</sup>. Por conseguinte, a comunicação da bondade divina é apresentada mediante a noção de causa final. Esta, por sua vez, pretende explicitar a natureza mesma do bem, pois sendo a divindade puro ato e agente primeiro, sua ação deve ser entendida como o modo pelo qual compreendemos a razão apetitiva em seu estado mais completo.<sup>138</sup>

Isso se deve ao modo pelo qual os efeitos se assemelham à causa e, nesse caso específico, denotam não somente a perfeição contida no agente pelo qual os efeitos

---

<sup>136</sup> *S. Th.* Ia, q. 44, a. 4, resp.

<sup>137</sup> Cf. *SCG* I, c. 37, 307: “[...] cada coisa opera por estar em ato; e operando, difunde o ser e a bondade nas outras coisas”

<sup>138</sup> *S. Th.* Ia, q. 78, a. 1, ad 3: “[...] o apetite natural é aquela inclinação para algo que cada coisa possui por sua própria natureza. Logo, é em virtude de seu apetite natural que cada potência deseja algo que lhe é próprio”. Ao comentar essa passagem, Storck escreve: “O apetite natural nada mais é, portanto, do que a ordenação (*ordinatio*) de algo, de acordo com sua própria natureza para o fim que lhe é próprio. E quem diz ‘de acordo com sua própria natureza’, diz de acordo com a sua forma. Logo, como as formas são de diversos tipos, pois são diversas as naturezas, diversas serão também as inclinações. Por exemplo, o fogo, por sua forma, possui uma inclinação para subir e para gerar algo que lhe é semelhante, isto é, para aquecer. No caso dos seres vivos desprovidos das faculdades representacionais, por exemplo, as plantas, a forma determina-as apenas em virtude de seu ser, ou seja, de sua natureza. Assim, a forma natural é acompanhada de uma inclinação natural designada pela expressão ‘apetite natural’. Já nas coisas que possuem a capacidade cognitiva, essa inclinação está na vontade. O ato de vontade não é senão uma inclinação segundo a forma apreendida, da mesma maneira que o apetite natural é uma inclinação de acordo com a forma natural. Ora, a inclinação de uma coisa reside nela de acordo com o seu modo de existência. Assim, nas coisas naturais, ela está de um modo natural. Já a inclinação chamada apetite sensível está nas coisas que possuem capacidades sensoriais de acordo com o modo próprio dessa capacidade. Por fim, a inclinação inteligível, que é ato de vontade, está presente nos seres inteligentes de um modo intelectual próprio a esse sujeito” [STORCK (2006), pp. 69-70]. Sobre a ideia de difusão do ser e da bondade, cf. *SCG* I, c. 37, 307.

recebem tal perfeição mas, também, apresenta o modo próprio de atribuição da bondade à divindade, pois ela é “[...] causa eficiente primeira de tudo”<sup>139</sup>.

*(ii) Deus é bom porque é perfeito*

O segundo aspecto diz respeito à identificação na divindade entre a bondade e a perfeição. Para explicitar tal identificação, Tomás utiliza-se da noção de atualidade:

As coisas são perfeitas enquanto estão em ato, e imperfeitas no estarem em potência, com privação de ato. Logo, aquilo que de nenhum modo está em potência, sendo ato puro, necessariamente é perfeitíssimo. Por conseguinte, Deus é perfeitíssimo.<sup>140</sup>

A divindade, por ser causa eficiente primeira, é destituída em sua constituição de qualquer potencialidade, não comporta nenhuma materialidade<sup>141</sup> e deve, assim, ser puro ato. Nessa medida, a divindade é aquilo que se encontra em ato e não necessita de nenhuma atualização de potencialidades, pois não as possui.<sup>142</sup> No entanto, a noção de perfeição não deve ser atribuída à divindade mediante aquilo que constitui, para Tomás, a etimologia comumente aplicada da noção de perfeição:

Cumpramos saber que não se pode atribuir a perfeição convenientemente a Deus se tomamos este termo segundo a etimologia, porquanto aquilo que não é feito (*factum*) não se pode chamar de perfeito (*perfectum*). Mas, como tudo o que se faz é induzido de potência a ato, do não-ser ao ser, quando é feito, pode corretamente chamar-se perfeito, isto é, enquanto está totalmente feito (*totaliter factum*), quando a potência está reduzida a ato totalmente, de modo a não reter coisa alguma do não-ser, mas sendo o ser completo. Por isso, devido a uma extensão do nome, chama-se perfeito não só o que está se fazendo chegar a ato completo, mas também aquilo que chegou a ato completo sem ter sido de modo algum feito. É assim que dizemos ser Deus perfeito.<sup>143</sup>

Pela etimologia do termo ‘perfeito’ temos o sentido de que algo é feito (*factum*) para depois vir a ser acabado, perfeito (*perfectum*). Nessa medida, o termo ‘feito’ demanda a

---

<sup>139</sup> *S. Th.* Ia, q. 6, a. 1, resp.

<sup>140</sup> *SCG* I, c. 28, 264.

<sup>141</sup> Cf. *S. Th.* Ia, q. 4, a. 1, resp.: “Deus, porém, é o primeiro princípio, não material, mas no gênero da causa eficiente; e tal princípio deve ser perfeitíssimo; pois assim como a matéria como tal está em potência, assim o agente como tal está em ato. Segue-se que o primeiro princípio ativo deve estar totalmente em ato e, por conseguinte, ser totalmente perfeito. Na verdade, algo é dito perfeito enquanto está em ato, pois diz-se perfeito aquilo a que nada falta de sua perfeição própria”.

<sup>142</sup> Cf. *SCG* I, c. 16.

<sup>143</sup> *SCG*, I, c. 28, 268.

ideia de que a passagem da potência ao ato é condição pela qual afirmamos que o não-ser, entendido como potencialidade, se efetivou em algo enquanto ato. Esse ato, por sua vez, é o que propriamente designa algo que, ao término da passagem do não-ser ao ser, torna-se perfeito, pois “está totalmente feito (*totaliter factum*)”. No entanto, a divindade não possui em sua constituição nenhuma potencialidade, não comportando, assim, nenhuma passagem do não-ser ao ser. A atribuição do termo ‘perfeito’ à divindade deve ser entendida, portanto, como uma extensão do uso desse termo, porque a despeito de não ter sido feita, a divindade já é, propriamente e absolutamente, ato completo. Cumpre precisar, entretanto, a seguinte afirmação presente nessa passagem: “[...] que chegou a ato completo sem ter sido de modo algum feito”. A divindade é ato completo sem ter sido de algum modo feita, isto é, não houve na divindade nenhuma passagem da potencialidade para atualidade. Ademais, a divindade, por ser ato completo, não comporta nenhuma mudança temporal que permita a designação apropriada de tornar-se feito. Nessa medida, essa passagem expressa, ainda que implicitamente, a noção de eternidade:

Assim como para chegar ao conhecimento do que é simples temos de ir pelos compostos, para o conhecimento da eternidade temos de ir pelo tempo. Ora, o tempo nada mais é do que o número do movimento segundo o antes e o depois. Já que em todo movimento existe sucessão, uma parte depois da outra, quando numeramos o antes e o depois no movimento percebemos o tempo, que nada mais é do que a numeração do antes e do depois no movimento. Mas onde não existe movimento e se está sempre da mesma maneira, não se pode perceber um antes e um depois. Logo, assim como a razão de tempo consiste na enumeração do antes e do depois no movimento, assim, a razão de eternidade consiste na apreensão da uniformidade daquilo que está totalmente fora do movimento.<sup>144</sup>

A investigação da eternidade impõe, a partir da passagem supracitada, uma comparação com o exame da noção de tempo. Nesse sentido, Tomás procura apresentar que o tempo é compreendido como a medida do movimento ou a numeração do antes e do depois. Entrementes, ao estabelecer uma definição para o tempo, chega-se à especificidade de uma definição de eternidade, pois esta noção não deve significar algo que implique movimento, sendo, assim, imutável. Contudo, se algo carece de movimento, não pode ser temporalmente medido com o antes e o depois. Com efeito, a eternidade é definida a partir

---

<sup>144</sup> *S.Th.* Ia, q. 10, a. 1, resp.

da ausência de tudo que se designa tempo: “a razão da eternidade consiste na apreensão da uniformidade daquilo que está totalmente fora do movimento”. Isso se deve pela própria noção de posse contida na definição boeciana de eternidade<sup>145</sup>, esta que, por sua vez, serve de fonte para a discussão empreendida por Tomás sobre a eternidade divina.<sup>146</sup> A divindade, para Tomás, é puro ato, pois não se encontra suscetível ao movimento. Nessa medida, a passagem “[...] que chegou a ato completo sem ter sido de modo algum feito”, deve ser entendida a partir da noção de eternidade atribuída à divindade, pois a utilização do verbo “chegar”, apesar de significar temporalidade, não implica que esta significação seja aplicada à divindade. Nesse caso, porém, Tomás procura denotar a especificidade da natureza divina que não foi feita “de modo algum”, mas que é, propriamente, “[...] seu ser uniforme; eis porque, como é sua essência, é também sua eternidade”.<sup>147</sup>

Ainda no que diz respeito à justificativa da perfeição divina<sup>148</sup>, Tomás utiliza-se do modo de nobreza que é próprio à divindade:

---

<sup>145</sup> Trata-se da definição boeciana de eternidade citada por Tomás em *S.Th.* Ia, q. 10, a. 1: “Quanto ao primeiro artigo [Convém definir eternidade como a posse inteiramente simultânea e perfeita de uma vida interminável?], assim se procede: parece que não é apropriada a definição de eternidade de Boécio presente na *Consolação da Filosofia V: eternidade é a posse inteiramente simultânea e perfeita de uma vida interminável [aeternitas est inteminabilis vitae tota simul et perfecta possessio]*”. Tomás também se utiliza da mesma definição em outras discussões sobre a eternidade, cf. *In I Sent.* d. 8, q. 2, a. 1; *CT I*, c. 8; *SCG I*, c. 15, n. 3. Sobre a utilização dessa fonte e a origem da mesma, Fleck escreve: “A definição de eternidade proposta por Boécio (*Consolação da Filosofia*, V, 6) como ‘a posse perfeita total e simultânea de uma vida ilimitável’ é a fórmula clássica de uma concepção de eternidade comum ao neoplatonismo pagão desde Plotino (*Enéadas*, III, 7, 6). Este conceito é conhecido por Amônio (*in Int.* 136, 17-25) e Proclo (*Elementos de Teologia*, proposição 124) e já está presente entre cristãos influenciados pelo neoplatonismo muito antes do próprio Boécio: Clemente de Alexandria (*Stromata*, I, 13) e São Gregório de Nissa (*Contra Eunômio*, I, 359-364), entre os padres gregos, e Santo Agostinho (*Confissões*, XI, 8; *A Cidade de Deus*, XI, 21), entre os latinos, por exemplo, valeram-se dele. A própria concepção neoplatônica não é, de resto, original: a primeira noção de eternidade no pensamento ocidental remonta, para além de Platão (*Timeu*, 37E), a Parmênides (DK 8, l. 5-6): ‘Pois jamais foi nem será, mas é agora todo junto’. Assim, neste caso, como em muitos outros, a busca da originalidade nos leva às origens.” [FLECK (2003), p. 83]. O mesmo *scholar*, entretanto, admite que Boécio não deve ser considerado um mero compilador de definições que o precederam, bem como opta, nesse artigo específico, por analisar os problemas presentes na noção de eternidade sem levar em consideração aspectos históricos ou mesmo uma análise estrita das fontes citadas, cf. FLECK (2003), pp. 83-84. Sobre a noção de eternidade em Tomás, levando em consideração aspectos concernentes à natureza divina e ao problema dos futuros contingentes, ver GORIS (2003), pp. 193-202.

<sup>146</sup> “Na interpretação teológica de Tomás de Aquino da definição boeciana da eternidade, o vocábulo *possessio* designa a imutabilidade de Deus, ou seja, o fato de que Ele tenha a plenitude da perfeição total do ser implica que não adquira nada e que seja imutável – o que é mutável somente adquire algo pelo movimento. Portanto, Deus não pode ter algo que não possuía anteriormente. Ele tem a posse perfeita e de uma só vez de uma vida ilimitada. Trata-se do argumento da perfeição divina”. [HAMELIN (2003), p. 70].

<sup>147</sup> *S. Th.* I, q. 10, a. 2, resp.

<sup>148</sup> *SCG I*, c. 28, 259: “[...] E digo que é perfeito sob todos os aspectos, aquilo a que não falta a nobreza de gênero algum”.

[...] o modo da nobreza de uma coisa corresponde ao modo de ela ter o ser, pois, conforme a coisa restringe o seu ser a um maior ou menor grau de nobreza, ela é dita de maior ou menor nobreza. Por isso, se há algo a que convenha toda a virtude do ser, a tal coisa não lhe pode faltar nenhuma nobreza que possa convir a outra qualquer. Ora, a coisa que se identifica com o seu próprio ser, compete ser segundo toda a virtude do mesmo ser [...]. Por isso, Deus, que é o seu próprio ser [...], tem o ser em toda a virtude do próprio ser. Logo, não lhe pode faltar nobreza alguma que convenha a alguma coisa.<sup>149</sup>

A partir da passagem supracitada, Tomás associa o modo de nobreza de determinada coisa ao modo desta possuir ser. Os graus de nobreza, nessa associação, serão determinados mediante os níveis de restrição de ser que a coisa possua. Nessa medida, algo que possui toda a virtude de ser não encontra nenhuma restrição no modo de nobreza, possuindo-a segundo toda sua virtude, isto é, sendo plenamente nobre. Com efeito, a divindade possui toda a virtude de ser, porque ela é idêntica com seu próprio ser e, conseqüentemente, não possui menor ou maior grau de nobreza, mas sim plenamente. Ademais, a identificação plena da divindade com o seu ser, faz com que Tomás infira outra conclusão no que diz respeito à bondade divina, qual seja: Deus é a própria bondade.

A divindade é a própria bondade porque ela é seu próprio ser. Com efeito, Tomás sustenta que não há distinção entre essência e ser na divindade. Essa distinção é atribuída aos demais seres, pois estes não possuem, em sua constituição, a causa própria de existência.<sup>150</sup> A divindade, no entanto, é causa eficiente primeira e não depende de outro que lhe cause existência. Nessa medida, a identidade absoluta presente na divindade entre sua essência e seu ser faz com que Tomás sustente: “[...] Deus é a própria bondade, e não somente bom”. Se entendermos, portanto, que a bondade designa determinado ente que se

---

<sup>149</sup> *SCG I*, c. 28, 260.

<sup>150</sup> *S. Th.* Ia, q. 3, a. 4, resp.: “Portanto, se o próprio existir de uma coisa é distinto de sua essência, é necessário que este existir seja causado ou por algo exterior ou pelos princípios essenciais da coisa; pois coisa alguma é capaz de ser sua causa de existir, se este existir é causado. É preciso, pois, que o que tem o seu ser distinto de sua essência, o tenha causado por um outro.” *SCG I*, c. 22, 207: “Tudo que convém a uma coisa que não seja a sua essência lhe advém de alguma causa, porque coisas diversas constitutivas de unidade são unidas necessariamente por uma causa. O ser, por conseguinte, une-se àquela quiddidade devido a uma causa”.

encontra em ato, a divindade é a própria bondade<sup>151</sup> porque é, em sua constituição<sup>152</sup>, o ser em si mesmo.<sup>153</sup>

(iii) *Deus é o sumo bem*

No que diz respeito ao terceiro aspecto, qual seja, a divindade é designada como o sumo bem, Tomás sustenta que a divindade, por ser causa primeira e por sua própria constituição, é dita perfeição de modo absoluto. Nessa medida, deve ser considerada como a bondade que compreende [*comprehendit*] todas as bondades.<sup>154</sup> Para explicitar essa atribuição da suma bondade à divindade, Tomás escreve:

O bem universal é superior a qualquer bem particular [...], pois a bondade e a perfeição do todo prevalecem à perfeição da parte. Ora, a bondade divina está para todas as outras bondades como o bem universal está para o particular, por ser o bem de todo bem [...]. Logo, Deus é o sumo bem.<sup>155</sup>

A partir da passagem supracitada, Tomás estabelece que do conjunto de bondades, aquela que é universal, isto é, toda a bondade, é superior a bondades particulares, pois estas não contem, propriamente, toda a perfeição. A bondade em parte estaria subsumida a uma bondade geral, como o particular encontra-se subsumido a um universal. A divindade é,

---

<sup>151</sup> Cf. *SCG* I, c. 38, 311: “A bondade de Deus não é algo acrescentado à substância divina, mas a sua substância é a sua bondade”.

<sup>152</sup> Cf. *S. Th.* Ia, q. 6, a. 3, resp.: “Somente Deus tem a perfeição total segundo a essência. Portanto, só ele é bom por essência”.

<sup>153</sup> “Se Tomás designa o *ipsum esse* como a essência metafísica de Deus, isto não pode ser compreendido como o ser universal abstrato [...]. O *ipsum esse*, o ser absoluto de Deus, representa um conteúdo real, concreto, pessoal. O ser universal é o produto de abstração e, como tal, é apenas algo formalmente pensado pelo homem, tendo um fundamento na realidade somente porque é o último elemento comum de todos os conceitos obtidos da realidade por análise, sendo, portanto, predicado de todas as coisas. Tomás mesmo distingue claramente entre o ser de Deus e este ser abstrato. Se dissermos, ele observa, que Deus é ser, somos culpados de termos uma opinião errada segundo a qual Deus é o ser abstrato. Ora, este ser abstrato é constituído de tal sorte que ele não pode existir na realidade objetiva sem adição e a mais definida determinação, enquanto que o ser absoluto de Deus, é de tal natureza que absolutamente nada, no âmbito da atualidade, pode ser adicionado a ele” [GRABMANN (1928), pp. 107-108]. No mesmo sentido da ressalva feita por Grabmann, acrescentamos que, para Tomás, a afirmação ‘*Deus é*’ [*Deus est*] deve ser compreendida a partir do sentido judicativo do termo ‘ser’. Afirma-se propriamente que a divindade é dotada de ser a partir do exame de seus efeitos, dado que não podemos afirmar positiva e diretamente algo sobre a constituição da divindade porque não temos acesso à sua quiddidade. Sobre esse uso específico do termo ‘ser’, ver *S. Th.* Ia, q. 3, a. 4, ad. 2. Sobre as especificidades semânticas do uso do termo ‘ser’ como função de cópula e sua relação com a metafísica, ver KLIMA (2002).

<sup>154</sup> Cf. *SCG* I, c. 39, 325: “Deus, sendo simplesmente perfeito, compreende na sua perfeição todas as perfeições das coisas [...]. Donde, a sua bondade compreende todas as bondades. Logo, Deus é o bem de todo bem”.

<sup>155</sup> *SCG* I, c. 41, 330.

portanto, o mais universal dos seres dotados de bondade. Com efeito, ao apresentar o aspecto (iii) da bondade divina, Tomás procura reforçar a excelência da bondade presente nesse ser específico e reiterar os aspectos (i) e (ii) acima explicitados.

Entretanto, após o exame dos aspectos que formam a investigação de Tomás sobre a caracterização da noção de bem como uma propriedade transcendente, surge um problema: se o bem é um atributo que propriamente se identifica com a divindade, como sustentar a primeira caracterização analisada no presente capítulo, qual seja, o bem é uma propriedade transcendental, isto é, uma noção geral do ente? A partir disso, cumpre investigar esse problema levando em consideração dois pontos: a) se a caracterização do bem enquanto uma propriedade transcendental não seria, de modo algum, invalidada com a discussão sobre a caracterização do bem enquanto uma propriedade transcendente e b) se a relação entre essas duas caracterizações da noção de bem deveria ser analisada tendo em vista a necessidade do modo de redução empreendido por Tomás para analisar aquilo que ele designa por “origem das coisas”<sup>156</sup>.

Com efeito, na caracterização do bem enquanto propriedade transcendente, Tomás estabelece, sobretudo na apresentação da divindade como sumo bem, uma comparação entre a bondade considerada universal e a bondade considerada em parte. Para além dessa comparação, a noção de bem será apresentada em sua dupla caracterização visando explicitar a relação entre a bondade divina e a bondade presente nas criaturas:

Portanto, se qualquer coisa é boa enquanto é, e nenhuma delas é o seu ser, nenhuma delas é a sua bondade. Cada uma é boa porque participa da bondade divina, como também é ente porque participa do ser divino.<sup>157</sup>

A bondade presente nas criaturas é investigada a partir da primeira caracterização da noção de bem, qual seja, o bem é uma propriedade transcendental. No entanto, ao estabelecer uma relação entre essa primeira caracterização e a defesa de que a noção de bem também é designada como uma propriedade transcendente, Tomás se utiliza da noção de participação, compreendida como a justificativa pela qual podemos afirmar que as criaturas são boas, tão somente na medida em que participam da bondade divina. A

---

<sup>156</sup> Cf. *De. Subst. Sep.*, c. 9.

<sup>157</sup> *SCG* III, c. 20, 2010.



investigação da noção de participação como justificativa da relação entre a dupla caracterização do bem é o objeto específico de nosso terceiro capítulo.

## CAPÍTULO 3

### O bem e a participação

O presente capítulo tem por escopo apresentar a noção de bem em conjunto com a noção de participação, entendida como modelo específico de predicação. Nessa medida, a noção de participação é utilizada para justificar a relação com o bem em sua dupla caracterização, isto é, enquanto uma propriedade transcendental e transcendente. Para melhor expor nosso objetivo inicial nesse capítulo, o dividimos em três partes, a saber: (i) A noção de participação; (ii) O bem e a participação e (iii) Considerações sobre a “opinião platônica”. Assim, a parte (i) visa explicitar a compreensão de Tomás da noção de participação, bem como a maneira pela qual ele dividiu modos de participação numa classificação feita a partir do texto boeciano *De hebdomadibus*. A parte (ii), por sua vez, apresenta a relação propriamente estabelecida entre a noção de bem – em sua dupla caracterização – e a noção de participação, entendida nesse contexto como modelo específico de predicação. Enfim, a parte (iii) tem por objetivo esclarecer a validade da utilização do que Tomás designa por “opinião platônica” no contexto específico da discussão sobre o bem transcendental e transcendente.

#### 3. 1. A noção de participação

A noção de participação fora elaborada a partir dos pitagóricos e Platão<sup>158</sup> e recebeu um forte ataque de Aristóteles. Ao comentar a série de críticas de Aristóteles endereçadas a Platão<sup>159</sup>, Tomás escreve:

De acordo com o que ele [Aristóteles] afirma: dizer que as Formas são exemplares tanto das coisas sensíveis, quanto dos objetos da matemática (porque esses últimos participam nas causas desse tipo), é insustentável por duas razões. Primeiro, porque é vão e inútil colocar exemplares desse tipo, assim como ele [Aristóteles] mostrará. Segundo, porque a maneira de dizer é semelhante às metáforas que são introduzidas pelos poetas e que não pertencem ao filósofo, pois o filósofo deve ensinar utilizando-se

---

<sup>158</sup> Sobre a história da utilização filosófica da noção de participação e a leitura de Tomás sobre as fontes platônicas, ver ANNICE (1952); FABRO (2005), pp. 22-54; O’ROURKE (2003), pp. 247-279; CORTEST (1988), pp. 209-219; HANKEY (2002), pp. 279-324.

<sup>159</sup> Trata-se, nesse contexto, das críticas de Aristóteles às Formas platônicas. O conjunto das críticas podem ser examinadas a partir do Comentário de Tomás à *Metafísica*, principalmente *In I Meth.*, l. 15.

de causas próprias. Assim, ele [Aristóteles] afirma que essa maneira de dizer é metafórica, porque Platão une a geração de substâncias naturais ao modo de trabalho da arte, na qual o artista, ao observar algum exemplar, produz algo semelhante à sua ideia artística.<sup>160</sup>

A partir da passagem supracitada, tenderíamos a afirmar que Tomás compartilha da crítica aristotélica e considera a utilização da noção de participação um erro de registro, pois tal noção seria mais um termo poético que, utilizado numa discussão filosófica, denotaria, tão somente, a aplicação de uma metáfora que pouco diz sobre algo investigado pelo filósofo. Entretanto, a crítica da utilização indevida da noção de participação encontra-se, para Tomás, restrita ao modo pelo qual Platão explica a geração das substâncias naturais, pois este acaba reproduzindo o modelo do artesão na produção de algum artefato à explicação da geração das substâncias naturais. Estas seriam, assim, dependentes de formas ou ideias mediante as quais afirmaríamos que as substâncias naturais são imagens ou cópias das formas. Nesse sentido, as substâncias naturais seriam constituídas a partir das formas ou exemplares, assim como os exemplares presentes na mente do artesão servem para que este produza um artefato.

Contudo, para além da crítica do mau uso da noção de participação, Tomás se vale dessa noção e, no *Comentário ao De hebdomadibus*, examina detidamente os modos pelos quais podemos afirmar que a noção de participação é adequada para discussões de natureza filosófica.<sup>161</sup> A noção de participação seria, assim, recuperada para discussões filosóficas específicas, pois não se deve transpor a crítica radical de Aristóteles ao uso metafórico que Platão faz dessa noção a toda discussão que pode se utilizar da participação. Nesse sentido, Tomás escreve:

[...] como um ser humano é dito participar no animal, porque ele não possui a estrutura inteligível do animal segundo sua total amplitude e extensão (*secundum totam*

---

<sup>160</sup> *In I Meth.*, l. 15, 231.

<sup>161</sup> Nesse *Comentário*, Tomás oferece uma definição de participação, qual seja, participar é: “[...] como se fosse tomar uma parte. E, assim, quando algo recebe de modo particular o que pertence a outro de modo universal, se diz que participa” [*In De hebdom.*, l. 2]. Sobre essa definição geral, ver o primeiro capítulo de nossa dissertação, p. 44. No que diz respeito ao estatuto desse comentário específico ao texto boeciano, discordamos de Porro, quando este afirma que, ao contrário do texto *Comentário ao De Trinitate*, esse comentário de Tomás é, tão somente, literal, restringindo-se, assim, à exposição do conteúdo do texto comentado. A própria definição geral e a classificação dos modos de participação já apontam para o fato de que esse comentário não procura, simplesmente, elucidar o sentido do texto boeciano, mas também serve para que Tomás sistematize a noção de participação com o intuito de utilizá-la posteriormente em discussões filosóficas específicas. Sobre a posição desse *scholar*, ver PORRO (1997), pp. 32-34.

*communitatem*), e nesse mesmo sentido, Sócrates participa no homem. De modo semelhante, um sujeito participa no acidente e a matéria na forma, porque a forma substancial ou accidental, que é comum em virtude de sua própria estrutura inteligível, é determinada por este ou por aquele sujeito. De modo semelhante, um efeito é dito participar em sua própria causa e especialmente quando não é igual ao poder de sua causa. [...] No entanto, exceto neste terceiro modo de participação, é impossível que o ser mesmo (*ipsum esse*) participe em algo nos dois primeiros modos.<sup>162</sup>

A partir da passagem supracitada, Tomás estabelece três modos nos quais a participação pode ocorrer, a saber: (i) participação da espécie no gênero e do indivíduo na espécie; (ii) participação do sujeito no acidente ou da matéria na forma e (iii) participação do efeito na causa. Esses três modos determinam a maneira pela qual Tomás se utiliza da noção de participação e contribuem, assim, para a elucidação do uso específico que nos interessa nesse capítulo, qual seja, a participação como modelo de predicação que justifica a relação entre o bem transcendental e transcendente.<sup>163</sup>

No que diz respeito à classificação dos modos de participação, Fabro estabelece que os modos (i) e (ii) devem ser denominados como modos predicamentais unívocos e o modo (iii) deve ser denominado de transcendental análogo. O modo predicamental unívoco trata, segundo Fabro, da relação entre participante, que possui formalmente todo seu conteúdo essencial e o participado, que não existe em si, mas tão somente enquanto encontra-se unido ao participante. Por sua vez, o modo transcendental busca, determinar a relação a partir de uma diferença ontológica entre participante e participado, pois não há, neste modo, uma identidade formal, ou seja, o participante é mais perfeito e possui a formalidade pura em relação ao participado, que dele depende. O modo predicamental é o unívoco porque diz respeito à participação no âmbito da substância finita. O modo transcendental é análogo porque trata da participação entre Deus e as criaturas. O modo transcendental de Fabro diz

---

<sup>162</sup> *In De hebdom.*, l. 2.

<sup>163</sup> Nosso recorte da noção de participação não leva em consideração alguns pressupostos que costumam ser analisados por leituras mais sistemáticas dessa noção na obra de Tomás. De acordo com Geiger, o estudo da noção de participação deve partir de uma série de problemas a ele correlatos, quais sejam: “Problema da unidade e da multiplicidade a partir da ordem dos transcendentais, problema da composição dos entes e da possibilidade de atribuição, problema do vínculo entre os entes finitos e o Ente Absoluto, problema da semelhança e distinção entre os entes limitados e o Ente Primeiro do qual eles participam, cada um desses problemas recebe uma solução apropriada.” [GEIGER (1953), p. 73]. Foge ao nosso escopo analisar todos esses problemas e, nesse sentido, nossa dissertação tem um objetivo mais modesto na análise da noção de participação: entender como tal noção se constitui enquanto modelo de predicação para justificar a relação entre o bem dito transcendente e o bem dito transcendental.

respeito somente a esta distinção entre criatura e criador, não havendo, assim, uma ligação com a doutrina dos transcendentais e a noção de participação em seu trabalho.<sup>164</sup>

Em contraposição ao trabalho de Fabro, Geiger estabelece que a noção de participação em Tomás forma dois sistemas constituídos a partir de um duplo modo de se considerar a participação. Para esse *scholar*, a participação pode ser dita enquanto a) participação por composição e b) participação por similitude ou hierarquia formal. A participação por composição é, para Geiger, fundada sobre a dualidade essencial de um sujeito receptor e um elemento recebido. Para ele, o sujeito receptor limita ou recebe a partir do modo próprio de sua natureza. Esta limitação, por sua vez, é resultado da composição. A participação por similitude ou hierarquia formal é constituída a partir de estados gradativos de perfeição. Esta participação explica como o múltiplo participa da unidade do Primeiro Princípio.<sup>165</sup>

Para Wippel, o primeiro modo de participação deve ser entendido como a relação estabelecida entre um conteúdo inteligível de menor grau com determinado conteúdo que possui, por sua vez, maior grau de inteligibilidade. Por se tratar, neste caso, da relação estabelecida entre gênero, espécies e indivíduos que são *rationes*, não possuindo, assim, uma carga ontológica, Wippel opta por denominar tal modo como *lógico*. O segundo modo de participação, que trata da restrição da forma na matéria e da limitação do sujeito a partir de determinados acidentes, já estabelece uma relação entre princípios distintos do ser e, nestes casos, há uma composição real como resultado da participação. Por isso, Wippel denomina tal modo de participação como *real* ou *ontológico I*. O modo (iii), para esse *scholar*, trata da relação entre causa e efeito e, dado a ressalva de Tomás sobre a participação do ser mesmo nesse modo, Wippel considera que esse modo deve ser dito como *ontológico II*, pois: “[...] a participação de um ente na existência (*esse*) é mais fundamental do que qualquer participação da matéria na forma ou do sujeito em um acidente. Como Tomás ressalta, se um sujeito é existente, ele deve primeiro participar na existência (*esse*). Assim também, enquanto o composto (matéria-forma) é existente, ele deve primeiro participar na existência (*esse*). Segue-se, portanto, que a participação dos entes no *esse* é mais adequada ao terceiro e principal tipo tomásico, qual seja: um efeito

---

<sup>164</sup> Para a definição geral desses modos, ver FABRO (2005), pp. 140-142.

<sup>165</sup> Para a apresentação sumária desses dois modelos sistemáticos de participação, ver GEIGER (1953), pp. 27-31.

participa de uma causa”<sup>166</sup>. Wipfel, no entanto, diferencia-se das leituras de Fabro e Geiger, porque se restringe a analisar as implicações do modo (iii) e interessa-se, sobremaneira, no exame de um dos pressupostos da discussão sobre a participação do *esse*, qual seja: a distinção real.<sup>167</sup> Elders, por sua vez, denomina o modo (i) de lógico, o modo (ii) de predicamental e o modo (iii) como aquele em que Tomás propriamente apresenta sua compreensão própria de participação. Para esse *scholar*, os dois primeiros modos servem como uma adaptação, a partir da noção de participação, de alguns pontos encontrados em tradições filosóficas que precederam a reflexão tomásica. Nesse sentido, Elders supervaloriza o modo (iii) e, por isso, julga que apenas esse modo deve ser considerado como importante para se compreender a noção de participação em Tomás.<sup>168</sup>

### 3.1.1. Os três modos de participação

Os três modos de participação apresentados por Tomás no *Comentário ao De hebdomadibus* explicitam usos distintos da noção de participação. No que diz respeito ao modo (i), como fora acima citado, Tomás escreve: “[...] como um ser humano é dito participar no animal, porque ele não possui a estrutura inteligível do animal segundo sua total amplitude e extensão (*secundum totam communitatem*), e nesse mesmo sentido, Sócrates participa no homem”. Nesse primeiro modo, participar denota a maneira pela qual explicitamos a diferença entre as noções de gênero e espécie. Nesse sentido, a humanidade, enquanto espécie, é dita participante do gênero animal, pois esta espécie não contém, em sua definição, toda a amplitude do significado de animal. A espécie humanidade não é, portanto, o gênero animal, mas possui um menor domínio de significação, isto é, a espécie definida pelos animais dotados de racionalidade. Ao designar que a espécie humanidade participa do gênero animal, Tomás pretende elucidar que há um grau entre gênero e espécie que garante à humanidade não ser confundida com seu gênero. Nesse mesmo sentido, atribui-se, a partir do exemplo, que Sócrates não deve ser confundido com a humanidade, pois o indivíduo não é sua espécie, mas participa da humanidade. A partir desse primeiro modo, Tomás apresenta a utilização lógica da noção de participação, uma vez que esta é

---

<sup>166</sup> WIPPELL (1993), p. 95.

<sup>167</sup> Sobre isso, ver WIPPEL (1987).

<sup>168</sup> Sobre essa posição, ver ELDERS (1993), pp. 218-227.

mobilizada para explicar a relação entre conceitos no âmbito de suas definições e caracterizações no domínio intencional, isto é, na classificação de gênero, espécie e indivíduo. Essa utilização da noção de participação diz respeito à classificação de conceitos e não possui nenhuma implicação metafísica, isto é, qualquer compromisso na explicação das coisas e como estas se relacionam no mundo.

No que concerne ao modo (ii), Tomás diz que: “[...] um sujeito participa no acidente e a matéria na forma, porque a forma substancial ou accidental, que é comum em virtude de sua própria estrutura inteligível, é determinada por este ou por aquele sujeito”. Esse modo diz respeito à relação entre os constituintes de um composto substancial. Nesse sentido, a participação do sujeito no acidente ou da matéria na forma designa o modo pelo qual a forma accidental ou substancial limita a matéria ou determinado sujeito mediante algum acidente que lhe recai.<sup>169</sup> Participar, nesse segundo modo, aponta para a função da forma em determinado composto:

Encontra-se, portanto, nas substâncias compostas de matéria e forma, uma dupla ordem. Uma é a ordem da própria matéria à forma; a outra é a ordem da própria coisa já composta ao ser participado. Pois, o ser da coisa não é sua forma nem sua matéria, mas algo que sobrevém à coisa através da forma.<sup>170</sup>

Tomás estabelece, conforme o texto citado, uma ordem que diz respeito às substâncias compostas e que aponta para a função da forma nesse composto. Por intermédio da forma que sobrevém à matéria, a coisa recebe seu ser. O segundo modo tem por intento, portanto, ressaltar o modo específico de participação da matéria na forma. Esta que, nesse caso, é o recipiente a partir do qual o composto substancial constitui-se enquanto ser participado.<sup>171</sup>

---

<sup>169</sup> *S.Th.*, Ia, q. 44, a. 2, resp.: “Deve-se, porém, considerar que a matéria é limitada, pela forma, a uma determinada espécie; assim como a substância de uma espécie é limitada, por acidente superveniente, a um determinado modo de ser, como por exemplo o homem é limitado pelo branco”.

<sup>170</sup> *DSS*, c. 8.

<sup>171</sup> *DSC*, a. 1, resp. “Assim, nas coisas compostas é considerado um duplo ato, e uma dupla potência. Em primeiro lugar, a matéria está em potência dizendo respeito à forma, sendo a forma seu ato e, em segundo lugar, a natureza constituída de matéria e forma está em potência no que diz respeito ao ser mesmo, na medida em que é capaz de recebê-lo. Por conseguinte, removendo o fundamento material, se permanece qualquer forma de natureza determinada por si subsistente, não na matéria, ainda será comparada com seu ser como a potência para o ato: não digo que a potência seja separável do ato, mas que ela sempre está acompanhada de seu ato. E, desse modo, a natureza da substância intelectual, que não é composta de matéria e forma, está em potência no que diz respeito ao seu ser; e, portanto, a substância intelectual é composta de potência e ato”.

O modo (iii) consiste em afirmar que: “um efeito é dito participar em sua própria causa, e especialmente quando não é igual ao poder de sua causa”. Nesse modo de participação, Tomás explicita a relação do efeito com sua causa. A causa, nesse sentido, excede em poder ao efeito, pois na causa preexiste em ato o que no efeito pode ser dito em potência. Ainda na apresentação desse modo de participação, Tomás apresenta uma ressalva, qual seja: “No entanto, exceto neste terceiro modo de participação, é impossível que o ser mesmo (*ipsum esse*) participe em algo nos dois primeiros modos”. Essa ressalva é justificada a partir da distinção boeciana<sup>172</sup> comentada por Tomás entre o ser (*esse*) e aquilo que é (*quid est*):

Porque este [o ser] não pode participar em algo na maneira pela qual a matéria ou o sujeito participa na forma ou no acidente, pois, como foi dito, o ‘ser’ mesmo é significado como algo abstrato. De maneira semelhante, o ‘ser’ não pode participar em algo na maneira pela qual o particular participa no universal. Porque também nesse modo, as coisas que são ditas de maneira abstrata podem participar em algo, como ‘branco’ pode participar na cor, mas o ‘ser’ mesmo é o mais comum, o qual é participado por outros, mas ainda não participa de qualquer outra coisa. Mas aquilo que é ou ente, embora seja o mais comum, nunca é dito concretamente. E, assim, participa no ‘ser’ mesmo, não na maneira que o mais comum participa do menos comum, mas participa no ‘ser’ mesmo na maneira que o concreto participa no abstrato. Nesse sentido, ele diz que *isto que é*, ou seja, o ente *pode participar de algo, mas o ser mesmo não participa, de modo algum, de algo*. E prova isso daquilo que fora estabelecido acima, isto é, que o ‘ser’ mesmo ainda não é. Porque isso é evidente: Aquilo que não é não pode participar em algo; disso segue que *participação* pode convir a algo *quando algo já é*. Mas do fato de que pode ser dito que *algo é* por já *receber* o ser mesmo. Portanto, isso garante que aquilo que é pode participar em algo; o ‘ser mesmo’, no entanto, não pode participar de algo.<sup>173</sup>

De acordo com o exposto na citação supracitada, Tomás nega a possibilidade do ser (*esse*) participar no modo (i) e (ii). O ser mesmo é considerado como a propriedade mais comum a partir da qual as demais coisas são ditas participar: “[...] o ‘ser’ mesmo é o mais comum, o qual é participado por outros, mas ainda não participa de qualquer outra coisa”. Além de propriedade mais comum, o ser mesmo é designado como abstrato. Entretanto,

---

<sup>172</sup> *In De hebdom.*, l. 2: “Primeiro, ele diz que *diversos são o ser e isto que é*. Essa diversidade não se refere às coisas, que ainda não foram tratadas, mas das noções ou intenções nelas mesmas. Porque nós significamos uma coisa ao dizer ‘ser’ e outro ao dizer ‘aquilo que é’, porque nós também significamos uma coisa ao dizer ‘aquilo que corre’. Pois ‘correr’ e ‘ser’ são significados abstratamente, como a ‘brancura’ é, mas ‘o que é’, isto é, ‘ente’ e ‘aquilo que corre’ são significados concretamente, como ‘branco’. Os termos assinalados em itálico correspondem às citações feitas por Tomás do texto boeciano.

<sup>173</sup> *In De hebdom.*, l. 2.



essa designação não deve ser confundida com aquilo que é ou o ente, pois este é dito também ser considerado de modo abstrato, bem como participante de algo no sentido de que já possui o ser mesmo e, por isso, é designado como aquilo que é (*quid est*) enquanto participante do ser mesmo.<sup>174</sup>

A diferenciação estabelecida entre o ser mesmo e aquilo que é, auxilia-nos a compreender a ressalva estabelecida por Tomás no que diz respeito ao modo (iii) de participação. Isso se deve ao fato de que algo só pode ser dito ente ou aquilo que é na medida em que participa do ser mesmo. Nesse sentido, o modo (i) denota a utilização da noção de participação para explicar relações entre noções no domínio intencional, ou seja, enquanto entes de razão. Conquanto o modo (ii) denota a utilização da noção de participação para explicar relações no domínio propriamente ontológico, ou seja, enquanto compostos substanciais. Esses modos, no entanto, pressupõem aquilo que é explicitado no modo (iii), pelo qual Tomás apresenta a utilização da noção de participação visando elucidar a relação estabelecida entre causa e efeito. A especificidade da ressalva consiste em que o ser, mesmo considerado sem relação àquilo que dele participa, não deve ser dito participante de algo, mas, tão somente como simples. É nesse sentido que Tomás afirma: “Aquilo que não é não pode participar em algo; disso segue-se que *participação* pode convir a algo *quando algo já é*. Mas apenas do fato de que pode ser dito que *algo é* por já *receber* o ser mesmo. Portanto, isso garante que aquilo que é pode participar em algo; o ‘ser mesmo’, no entanto, não pode participar de algo”.

Com efeito, Tomás sustenta, ainda no *Comentário ao De hebdomadibus*, que o ser mesmo não pode ter algo externo a si, o que resultaria em multiplicidade e indistinção com relação àquilo que é e que participa desse ser. Nessa medida, escreve:

Porque se o ser mesmo não possui nada que seja a ele misturado do que aquilo que é ser, como fora dito, é impossível que esse ser mesmo seja multiplicado para algo diversificando-o e porque não possui nada a ele externo que lhe seja adicionado, segue-

---

<sup>174</sup> *In De hebdom.*, l. 2: “[...] o ‘ser’ mesmo não é significado como sujeito do ‘ser’, assim como ‘correr’ não é significado como sujeito da ‘corrida’. Assim, como não podemos dizer que ‘correr mesmo corre’, então não podemos dizer ‘ser mesmo é’. Porque ‘aquilo que é’ é significado como o sujeito do ‘ser’, assim como ‘aquilo que corre’ é significado como sujeito da ‘corrida’. Assim, como podemos dizer que o que corre ou uma corrida como ‘ele corre’, enquanto ele é sujeito da corrida e participa nesta, então podemos dizer que o ente, ou aquilo que é, ‘é’ enquanto participa no ato de ser. E assim ele diz: *com efeito, o ser mesmo ainda não é*, porque ser não é atribuído ao ‘ser’ mesmo como sujeito do ser, *mas isto que é, recebida a forma*, notadamente, ao receber o ato mesmo de ser, *é e subsiste*, isto é, subsiste em si mesmo. Pois o ente não é dito propriamente e por si, salvo no caso da substância, que tem por propriedade subsistir.”

se que o ser mesmo não é suscetível de acidente. Esse simples, uno e sublime é Deus mesmo.<sup>175</sup>

Interessa-nos, na passagem supracitada, a afirmação de que o ser mesmo identifica-se com a divindade. A garantia de que o ser mesmo não se constitui a partir da multiplicidade e não comporta diversificação encontra-se, para Tomás, na defesa de que o ser mesmo é a divindade e, por isso, não deve ser entendido como algo múltiplo e que comporta accidentalidade ao modo dos demais entes. Entretanto, o modo (iii) acima mencionado procura, justamente, estabelecer a ressalva de que é possível enunciar uma aplicabilidade da noção de participação que envolva o ser mesmo. Nessa medida, cumpre apresentar a maneira pela qual Tomás estabelece a relação que, denominada de participação, justifica como o ser mesmo participa em algo, a despeito de sua condição simples, una e, portanto, distinta dos demais entes. Para tanto, faz-se necessário levar em consideração aquilo que apresentamos, sobretudo no segundo capítulo de nossa dissertação, isto é, a divindade possui a bondade como um de seus atributos próprios. Ademais, os entes, distintos da divindade, são também ditos bons e tal propriedade encontra-se no interior da discussão sobre as noções gerais do ente ou transcendentais. Contudo, a transposição do discurso sobre a participação do ser para a participação da bondade não se configura como uma mudança de objeto, pois se levarmos em consideração que a) os atributos divinos são múltiplos no que diz respeito ao modo de expressão dos mesmos pela linguagem, pois, a rigor, encontram-se todos identificados na divindade que é simples; b) a noção de bem, entendida a partir da discussão dos transcendentais, é convertível ao ente e, nesse sentido, é idêntica a este. Assim, a análise do terceiro modo de participação poderia ser feita com qualquer um dos transcendentais em relação aos atributos próprios que lhes são correspondentes na divindade. Tendo em vista a dupla caracterização do bem, faz-se necessário examinar o modo pelo qual Tomás relaciona a bondade enquanto propriedade transcendente e a bondade enquanto propriedade transcendental, a partir da utilização da noção de participação, em *De veritate*, q. 21, a. 4.<sup>176</sup>

---

<sup>175</sup> *In De hebdom.*, l. 2.

<sup>176</sup> A necessidade de se investigar esse problema específico nesse texto, ao invés de permanecer no exame das outras lições do *Comentário ao De hebdomadibus*, se justifica a partir da ausência de uma posição mais clara de Tomás sobre o problema da relação do bem e da participação nas lições terceira e quarta do referido comentário. Nesse ponto, concordamos com te Velde que também examina a posição de Tomás em *De veritate*, 21. A diferença de nossa leitura com relação a esse *scholar* é, simplesmente, de escopo: te Velde tem

### 3.2. O bem e a participação

A investigação empreendida por Tomás em *De veritate*, q. 21, a. 4, diz respeito ao modo pelo qual os entes podem ser ditos, propriamente, bons. Para tanto, Tomás necessita investigar se os entes dependem de uma bondade considerada como origem dessa propriedade ou se esta já se encontra na constituição mesma dos entes e, portanto, independe de qualquer origem exterior designada como a bondade por excelência. Dito de outra maneira: o problema a ser investigado em *De veritate*, q. 21, a. 4 consiste em saber se os entes são bons por sua própria constituição ou se, para serem bons, necessitam de uma bondade extrínseca.<sup>177</sup> Essa bondade extrínseca encontrar-se-ia num ser distinto dos demais, sendo considerada como a bondade primeira, da qual derivaria toda bondade aos demais entes. Visando responder a este problema do modo pelo qual os entes são ditos bons, Tomás escreve:

Porém, ao que convém especialmente ao nosso propósito, a falsidade da opinião outrora mencionada, torna-se evidente no fato de que todo agente consegue produzir algo semelhante a si. Disso, se a primeira bondade realiza todos os bens, é necessário que imprima sua semelhança nas realidades efetuadas e, assim, cada coisa seja dita boa como pela forma inerente em si introduzida pela semelhança do sumo bem e, ultimamente, pela bondade primeira, como causa exemplar e eficiente de toda bondade criada. E quanto a esse ponto, a opinião de Platão pode ser sustentada. Assim, pois, dizemos segundo a opinião comum, que todas as realidades são boas formalmente pela bondade criada como forma inerente, porém são boas pela bondade não criada como forma que diz respeito ao exemplar.<sup>178</sup>

De acordo com a citação, Tomás parte do princípio de que “todo agente consegue produzir algo semelhante a si”. Nessa medida, a divindade considerada enquanto agente não produz algo estranho a si, mas, em se tratando da bondade que lhe é própria, produz um

---

por objetivo analisar a tensão existente entre a noção de substância e sua relação com a participação. Entendemos, portanto, que sua análise visa mais esgotar os pressupostos que dizem respeito ao modo pelo qual Tomás justifica a constituição da substância e sua explicação da participação enquanto fundamento de uma metafísica que, distinta das tradições filosóficas precedentes, procura validar a criação como um fato passível de demonstração filosófica. Sobre a escolha de te Velde pelo *De veritate*, 21, ver te VELDE (1995), pp. 19-20; sobre a participação e a demonstração filosófica da criação, ver GEIGER (1953), pp. 377-388.

<sup>177</sup> O problema diz respeito à dupla caracterização do bem, isto é, o bem entendido enquanto propriedade transcendental e transcendente tal qual apresentamos no segundo capítulo de nossa dissertação.

<sup>178</sup> *DV*, q. 21, a. 4, resp.

efeito semelhante a si. As coisas, isto é, os entes distintos da divindade considerados enquanto seu efeito, são ditas boas no sentido de que se assemelham à sua causa, sendo boas a partir daquilo que recebem ao serem constituídas. Nesse sentido, as coisas são ditas boas propriamente no que diz respeito à relação estabelecida entre estas e sua origem, pois, como fora acima citado, “se a primeira bondade realiza todos os bens, é necessário que imprima sua semelhança nas realidades efetuadas”. Assim, as coisas só podem ser ditas boas se forem consideradas efeitos da bondade primeira, isto é, da bondade divina.

Ainda de acordo com a passagem acima citada, as coisas são ditas boas com relação à bondade primeira a partir de um duplo modo de causalidade, a saber: exemplar e eficiente.<sup>179</sup> A apresentação desse duplo modo de causalidade visa responder à “falsidade da opinião” elencada por Tomás no início da resposta de *De veritate*, q. 21, a. 4:

Deve-se dizer que, sobre essa questão, alguns opinaram de modo diverso. Porque alguns, levados por razões frívolas, até certo ponto deliraram ao sustentar que Deus forma parte da substância de qualquer coisa; outros opinaram que Deus é o mesmo que a matéria prima, como Davi de Dinant; outros, ao contrário, estabeleceram que Deus mesmo é a forma de qualquer realidade. Indubitavelmente, a falsidade de seu erro aparece de modo evidente. Porque todos, ao falar de Deus, entendem que este Deus é princípio efetivo de tudo, pois é necessário que todos os entes nasçam de um primeiro ente. Entretanto, a causa eficiente, segundo a doutrina do Filósofo, no livro II da *Física*, não se identifica com a causa material, porque possui razões contrárias, pois qualquer coisa é agente enquanto está em ato; porém a razão da matéria é ser em potência. De modo distinto, a eficiente e a forma do efeito são da mesma espécie, enquanto que todo agente produz algo semelhante a si, porém não idêntico em número, já que não podem ser idênticos realmente o que faz e aquilo que é feito. Disso resulta evidente que a mesma essência divina nem é material de alguma realidade, nem forma, de modo que por ela pode ser dito que a criatura é formalmente boa como forma unida, tão somente, como qualquer forma é certa semelhança de Deus.<sup>180</sup>

Na passagem supracitada, o objetivo de Tomás consiste em explicitar o erro recorrente de algumas opiniões sobre a relação entre a bondade divina e a bondade dos entes distintos da divindade. Nessa medida, o discurso sobre essa relação que interpreta a divindade (a) como sendo a própria matéria prima, (b) como sendo parte da substância de qualquer ente e (c) como a forma de qualquer realidade existente, incorre em erro, uma vez que não compreende o sentido de princípio ou origem que é atribuído à divindade. Isso se justifica porque o modo de causalidade eficiente demonstra que esta, ao operar, não deve

---

<sup>179</sup> Sobre outros aspectos que concernem à aplicabilidade da causalidade exemplar e eficiente para a divindade, ver respectivamente DOOLAN (2003), pp. 156-190 e SANTOS (2013), pp. 60-92.

<sup>180</sup> *DV*, q. 21, a. 4, resp.

ser identificada com a matéria prima, dado que “a razão da matéria é ser em potência.” Ademais, Tomás se utiliza da diferença existente entre a causalidade eficiente e material para apontar o tipo específico de causalidade da divindade, esta que também não possui potencialidade e, por isso, não pode ser associada à causalidade material.<sup>181</sup> Com efeito, a divindade, enquanto causa eficiente<sup>182</sup> não deve ser considerada causa material. Nesse sentido, a operação divina também não deve ser interpretada como se nesta houvesse uma identificação com o efeito produzido. De acordo com Tomás: “deve-se dizer que a divindade se diz o ser de todas as coisas em razão da causa eficiente e da causa exemplar, não por essência”<sup>183</sup>. Ainda no que diz respeito ao conjunto de interpretações errôneas sobre a divindade, Tomás aponta para a diferença numérica entre o agente e aquilo que é produzido e explicita que a divindade possui com relação à forma do efeito, uma semelhança de espécie. Isso ocorre na medida em que a divindade possui, em si, a forma de todas as coisas, uma vez que: “todo agente produz algo semelhante a si”. A divindade, portanto, não deve ser considerada matéria prima, nem deve ser identificada com a forma ou a substância dos entes que lhe são distintos.

No entanto, cumpre assinalar o sentido da utilização de outra opinião que, em *De veritate*, q. 21, a. 4, não é objeto de crítica, mas serve para precisar o modo pelo qual se deve compreender a relação entre a bondade divina e a bondade dos demais entes que lhe são distintos. Ao contrário das opiniões errôneas apontadas por Tomás, a opinião dos platônicos é mobilizada com o intuito de explicitar como não há uma identificação entre a bondade divina e as demais bondades: “E por isso os platônicos disseram que todas as coisas são boas formalmente pela bondade primeira, não como forma unida, mas como

---

<sup>181</sup> Sobre a causalidade divina, ver SCG, III, 61, 2361; *In De hebdom.*, l. 3; *In Sent.* IV, d. 49, q. 1, a. 2; *S. Th.*, Ia, q. 30, a. 3; *S. Th.*, Ia, q. 118, a. 2; *DSC*, a. 9. A esse modo próprio de causalidade aplicado à divindade, os *scholars* denominam de causalidade transcendental, seja no sentido de que este modo só deve ser aplicado à divindade enquanto causa e às criaturas enquanto efeitos desta, ou seja, na medida em que possuem com a divindade aquilo que Tomás designa, em *De veritate*, q. 21, a. 4, resp., por “certa semelhança de Deus”, seja porque nesse modo de causalidade investigamos como certas propriedades encontram-se de modo próprio na divindade e, dado as limitações das criaturas, encontram-se de modo participado nos entes que são distintos da divindade. As propriedades que são investigadas nesse modo de causalidade são as perfeições ditas enquanto atributos divinos próprios e os transcendentais ditos enquanto propriedades presentes nas criaturas. Sobre a causalidade transcendental, ver FABRO (2009), pp. 455-480 e AERTSEN (1996), pp. 372-378.

<sup>182</sup> Cf. *S. Th.* Ia, q. 3, a. 8, resp.: “Sendo Deus a causa eficiente primeira, a ele compete agir por primeiro e por si mesmo”.

<sup>183</sup> *S. Th.* Ia, q. 3, a. 8, ad. 1.

forma separada.”<sup>184</sup> Com efeito, a separação formal da bondade primeira defendida pelos platônicos auxilia Tomás no que diz respeito à diferença entre a bondade primeira e as demais bondades, bem como aponta para a possível relação entre ambas. A partir da consideração do modo de procedimento dos platônicos,<sup>185</sup> Tomás apresenta a dupla caracterização do bem, qual seja: a bondade primeira que, seguindo o esquema platônico, deve ser considerada separada e origem de todas as bondades e a bondade considerada particularmente, isto é, a bondade inerente a cada ente distinto da divindade. Essa dupla caracterização, aparentemente, denotaria que se o esquema platônico fosse adotado, teríamos que admitir a existência de apenas uma bondade, da qual as demais bondades participariam. Assim, a partir dessa hipótese, os entes distintos da divindade só deveriam ser ditos bons na medida em que participam da bondade primeira, considerada enquanto bondade em si. Nesse sentido, a bondade inerente aos entes distintos da divindade, não se constituiria enquanto bondade, como, por exemplo, a humanidade de Sócrates e Platão, só dita a partir da participação destes na ideia separada de homem. No entanto, Tomás sustenta

---

<sup>184</sup> *DV*, q. 21, a. 4, resp.

<sup>185</sup> Na resposta de *De veritate*, q. 21, a. 4, Tomás realiza uma rápida exegese do modo de procedimento dos platônicos e, a despeito das críticas pontuais de Aristóteles, procura ressaltar aquilo que se encontra passível de concordância: “Para entender o conhecimento sobre isso, Platão colocava aquelas coisas que podem ser separadas segundo o intelecto como separadas também segundo o ser. E pelo mesmo modo que o homem pode ser entendido separado de Sócrates e Platão, assim colocava o homem no ser antes de Sócrates e Platão, sendo este homem separado chamado homem por si e ideia de homem, a partir do que Sócrates e Platão eram ditos homens por participação. Entretanto, como encontrava o homem comum para Sócrates, Platão e para todos deste estilo, assim também encontrava o bem que era comum a todos os bens e que poderia ser entendido o bem sem entender este ou aquele bem. Disso, também colocava que o bem existe anteriormente separado de todos os bens particulares e sustentava que esse é o bem por si ou a ideia de bem, por cuja participação todos os bens são ditos enquanto tais, como é evidenciado pelo Filósofo no livro I da *Ética*. Porém, essa era a diferença que mediava a ideia de bem e a ideia de homem: que a ideia de homem não se estendia a todas as coisas, mas a ideia de bem se estende a tudo, inclusive às ideias. Porque a mesma ideia de bem também é certo bem particular e, por isso, convinha dizer que o bem por si mesmo fora princípio universal de todas as realidades, que é Deus. Segundo essa posição, segue-se que todas as coisas são denominadas boas pela mesma bondade primeira que é Deus, como Sócrates e Platão eram ditos homens, segundo Platão, por participação do homem separado e não pela humanidade inerente a eles. E essa opinião foi seguida de algum modo pelos porretanos, pois diziam que da criatura predicamos o bem de modo simples, como quando se diz que o homem é bom e que o bem é algo adicionado, como quando dizemos que Sócrates é homem bom. Logo, diziam que a criatura é dita boa de modo simples não por alguma bondade inerente, mas pela bondade primeira, como se a mesma bondade absoluta e comum fosse a bondade divina. Porém quando se diz este ou aquele bem da criatura, se denomina pela bondade criada, pois as bondades particulares criadas são como as ideias particulares segundo Platão. Contudo, essa opinião é reprovada pelo Filósofo de modo múltiplo: não somente pelo fato de que as quiddidades e formas estão inseridas nas realidades particulares e não existem separadas delas, como se prova de vários modos no livro VII da *Metafísica*. Mas também porque, supondo as ideias, o bem não tem lugar nessa posição, pois o bem não diz de modo unívoco dos bens e a respeito destes não se designava uma ideia segundo Platão – caminho pelo qual procede, contra Platão, o Filósofo no livro I da *Ética*” [*DV*, q. 21, a. 4, resp.].

que essa caracterização não necessita ser considerada como dois pólos opostos da noção de bem. Por um lado, sob o aspecto da bondade particular, ou seja, a bondade inerente a cada ente, afirma-se que a bondade lhe é própria na medida em que o ente é dito efeito e possui, em sua constituição, certa semelhança com a causa. Por outro lado, sob o aspecto da bondade primeira, a semelhança é reafirmada a partir da relação que a bondade dos entes distintos da divindade possui com esta. Assim, a consideração da bondade tendo em vista a relação entre a bondade primeira e as demais bondades remete ao modo como estas participam da bondade primeira e podem ser ditas exemplares de uma bondade separada e simples.

Nessa medida, a concordância de Tomás com a opinião platônica recai, sobremaneira, nesse último aspecto, qual seja: admite-se a existência de uma bondade em si e, a partir da consideração desta e das demais bondades, estabelece-se que estas participam daquela: “E quanto a esse ponto, a opinião de Platão pode ser sustentada. Assim, pois, dizemos segundo a opinião comum, que todas as realidades são boas formalmente pela bondade criada como forma inerente, porém são boas pela bondade não criada como forma que diz respeito ao exemplar”<sup>186</sup>. Isso, porém, não anula o outro modo de considerar o bem, isto é, a partir da bondade inerente aos entes distintos da divindade. Nesse contexto, Tomás explicita, tão somente, modos distintos de consideração sobre o bem, seja a partir da bondade primeira que é causa de todo o bem, seja a partir da bondade inerente aos demais entes, considerando tal propriedade como um dos modos gerais do ente.<sup>187</sup>

No que concerne ao modo de predicação aplicado para expressar a relação entre a bondade divina e as demais bondades, Tomás escreve:

[...] nas formas gerais, a predicação se recebe desse modo: dizemos que a essência é ente, a bondade boa, a unidade una e assim de outros. A razão disso é que o ente é aquilo que primeiro é apreendido pelo intelecto. A partir disso, é necessário sobre qualquer assunto apreendido pelo intelecto, este atribua que se trata do ente. E por isso, quando apreende a essência de qualquer ente, diz que essa essência é ente e de modo semelhante sucede com cada forma geral ou especial, como a bondade é ente, a

---

<sup>186</sup> *DV*, q. 21, a. 4, resp.

<sup>187</sup> Cf. *S.Th.* Ia, q. 6, a. 4, resp.: “Deste primeiro que é ente e bom por essência, cada coisa pode ser dita boa e ente, enquanto dele participa por certa assimilação, mesmo longínqua e deficiente [...]. Disso se segue que cada coisa é denominada boa em razão da bondade divina, como primeiro princípio exemplar, eficiente e final de toda bondade. No entanto, cada coisa é ainda denominada boa em razão da semelhança com a bondade divina que lhe é inerente; e que é formalmente sua bondade, pela qual se denomina boa. Existe, portanto, a bondade única de todas as coisas e as múltiplas bondades”.

brancura é ente e assim de outras. E levando em consideração que certas coisas são as que se unem à razão de ente inseparavelmente, como o uno, o bem e outras desse estilo, é necessário também que essas sejam predicadas de qualquer coisa apreendida pela mesma razão que o ente e, por isso, dizemos que a essência é una e boa e de modo semelhante dizemos que a unidade é una e boa e assim também da bondade e da brancura e de qualquer forma geral ou especial.<sup>188</sup>

Conforme o texto citado, Tomás estabelece um modo de predicação para as formas gerais que, nesse contexto, devem ser interpretadas como propriedades que tem no ente seu princípio. Nessa passagem, o ente é considerado como o “primeiro apreendido pelo intelecto” e esse tratamento assemelha-se à dedução dos transcendentais empreendida em *De veritate*, q. 1, a. 1<sup>189</sup>. Nesse ínterim, algumas propriedades são designadas idênticas ao ente e, por isso, são predicadas como expressões do ente, este é o caso quando dizemos que a bondade é ente e una. A convertibilidade dos transcendentais, isto é, o modo pelo qual alguns termos gerais expressam algo da identidade do ente que não se encontra expressa no termo ‘ente’, auxilia-nos na compreensão de predicções que são aparentemente tautológicas como ‘a essência é ente’, ‘a bondade é boa’, ‘a unidade é una’:

Porém o branco, que é especial, não se une de modo inseparável à razão do ente. Por isso, se pode apreender a forma da brancura sem que lhe atribua ser branca, pois não estamos obrigados a dizer que a brancura é branca: porque o branco é dito de um modo, sem, no entanto, o ente, o uno, o bom e outros desse estilo, que é necessário atribuir de qualquer assunto apreendido, são ditos de modo múltiplo..<sup>190</sup>

A partir da passagem acima citada, podemos compreender que em contraposição a termos como ‘brancura’, o qual é designado apenas de um modo, isto é, designando accidentalidade, termos gerais, assim como o ente, são ditos enquanto noções que expressam aquilo pelo qual as coisas podem ser ditas enquanto entes. Nessa medida, Tomás afirma que

---

<sup>188</sup> *DV*, q. 21, a. 4, ad. 4.

<sup>189</sup> Cf. pp. 39-42 do segundo capítulo de nossa dissertação.

<sup>190</sup> Lê-se na continuação da citação: “Porque algo é dito ente porque subsiste em si; algo é princípio de subsistir, como a forma; algo porque é disposição do que subsiste, como a qualidade; algo porque é privação de disposição do subsistente, como a cegueira. E por isso, quando dizemos que a essência é ente, se assim se procede, então é por conta de algum ente, bem por si ou bem por outro, porém não se segue o processo, pois não se diria por esse modo que o ser é ente como algo subsistente em seu ser é ente, mas como algo pelo qual o ente é. Disso, não é necessário buscar como a mesma essência seja algo, mas como outro algo seja pela essência. De modo semelhante, quando é dito que a bondade é boa, não se diz boa por esse modo, como subsistindo na bondade, mas do modo pelo qual dizemos que é bom aquilo pelo qual outro é bom. E assim não é necessário perguntar se a bondade é boa pela sua própria bondade ou por outra, mas se pela mesma bondade algo, que seja outro distinto da mesma bondade, é bom, como sucede nas criaturas; ou que seja idêntica com a mesma bondade, como ocorre em Deus” (*DV*, q. 21, a. 4, ad. 4).



“[...] quando dizemos que a essência é ente, se assim se procede, então é por conta de algum ente, bem por si ou bem por outro, porém não se segue o processo, pois não se diria por esse modo que o ser é ente como algo subsistente em seu ser é ente, mas como algo pelo qual o ente é. Disso, não é necessário buscar como a mesma essência seja algo, mas como outro algo seja pela essência.” Desse modo, a predicação de propriedades transcendentais não procura expressar o que é, por exemplo, a bondade, mas denota o modo pelo qual as coisas podem ser designadas boas. Isso porque não faz sentido para Tomás utilizar um esquema predicacional por si ou por acidente para tratar da bondade. Trata-se, nesse caso, de apontar como a bondade deve ser expressa numa proposição que tenha por sujeito algum ente que possua a bondade recebida por outro e numa proposição que tenha por sujeito algum ente que possua a bondade em si: “E assim não é necessário perguntar se a bondade é boa pela sua própria bondade ou por outra, mas se pela mesma bondade algo, que seja outro distinto da mesma bondade, é bom, como sucede nas criaturas; ou que seja idêntica com a mesma bondade, como ocorre em Deus” A expressão dessas bondades, quais sejam, a bondade recebida por outro e a bondade em si, consiste no duplo modo de predicação sustentado por Tomás em *Quodl.* II, q. 2, a. 1: “Deus também é chamado bom essencialmente porque ele é a bondade, mas as criaturas são chamadas boas por participação porque elas tem bondade”<sup>191</sup>. A predicação por participação cumpre, portanto, uma função específica para Tomás: expressar a partir de proposições como ‘Sócrates participa da bondade’ o modo pelo qual os entes distintos da divindade recebem sua bondade inerente a partir de outro ser que se identifica com a propriedade recebida por outro, ou seja, que não se distingue da bondade, porque ele mesmo deve ser designado como sendo a bondade em si.

Além da discussão empreendida em *De veritate*, q. 21, a. 4, podemos identificar outras considerações de Tomás sobre a opinião platônica. Nessas considerações, a opinião platônica também foi, em certa medida, sustentada e diz respeito, primeiro, a uma discussão específica, qual seja: a proeminência do nome divino ‘bem’. Ademais, examinaremos, na próxima seção desse capítulo, a apresentação realizada por Tomás, no próêmio de seu comentário ao *De divinis nominibus*, sobre o modo de procedimento dos platônicos, bem

---

<sup>191</sup> *Quodl.* II, q. 2, a. 1.

como da validade deste ao estabelecer a relação entre atributos próprios à divindade e perfeições presentes, por participação, nos entes que são distintos da divindade.

### 3.3. Considerações sobre a opinião platônica

Tomás discute a tese platônica da proeminência do bem com relação aos demais nomes divinos.<sup>192</sup> De acordo com essa posição, o nome divino mais apropriado seria o bem. Assim, não se sustenta que o termo ‘ser’ seja o primeiro dos nomes divinos. Nesse contexto, a posição platônica é lida por Tomás a partir da obra de Pseudo-Dionísio, o Areopagita.<sup>193</sup> Com efeito, Tomás, além de comentar o escrito *De divinis nominibus*, também menciona esse autor quando apresenta a tese platônica da proeminência do bem enquanto nome divino mais apropriado:

Deve-se dizer que Dionísio trata dos nomes divinos enquanto implicam em Deus uma relação de causalidade. Ele se explica: “Deus é nomeado a partir das criaturas como a causa a partir de seus efeitos”. Ora, o bem, por ter razão de ser atrativo, implica uma relação de causa final, causalidade que é a primeira de todas, pois o agente não age a não ser em vista de um fim, e é pelo agente que a matéria se move para a forma. Por isso, o fim é chamado a causa das causas. Portanto, quando se trata de causalidade, o bem tem prioridade sobre o ente, como o fim sobre a forma; por esta razão, entre os nomes que significam a causalidade divina, o bem há de preceder o ente.<sup>194</sup>

Para bem compreendermos o texto citado, faz-se necessário estabelecer um esquema, pois neste, Tomás apresenta a relação entre os conceitos de “eficiente”, “material”, “formal” e “final” que, aparentemente, tornam a passagem pouco elucidativa. Tendo em vista a aparente dificuldade de leitura, assim a esquematizamos: (a) “Ora, o bem, por ter razão de ser atrativo, implica uma relação de causa final”; (b) “causalidade que é a primeira de todas”; (c) “o agente não age a não ser em vista de um fim”; (d) “é pelo agente que a matéria se move para a forma”; (e) “quando se trata de causalidade, o bem tem prioridade sobre o ente”.

---

<sup>192</sup> Para uma análise histórica que privilegia outros autores medievais, sobretudo, Bertoldo de Moosburg, ver AERTSEN (2000), pp. 342-361. Consultar também uma análise menos detalhada dos mesmos pontos em AERTSEN (1997), pp. 150-162.

<sup>193</sup> Sobre isso, ver O’ROURKE (2005) pp. 85-113.

<sup>194</sup> *S. Th.* Ia, q. 5, a. 2, ad. 1.

Cumpra esclarecer que, ao tratar da causalidade divina, Tomás sempre o faz a partir da teoria física das quatro causas: eficiente, material, formal e final. Quando essa teoria é utilizada na investigação dos entes naturais, de fato, constata-se haver quatro causas que podem ser consideradas ontologicamente distintas. Porém, em certos casos, dizendo respeito à investigação dos entes naturais, as causas eficiente, formal e final referem-se a uma única entidade. Todavia, não somente na investigação dos entes naturais as causas eficiente, formal e final referem-se a uma única entidade, pois isso aplica-se também na investigação da causalidade divina. Nesse sentido, a divindade é dita causa eficiente, formal e final.

Mesmo sendo denominada como eficiente, formal e final, há uma precedência na divindade em ser causa formal e final em relação a ser causa eficiente. Nesse sentido, quando Tomás afirma: (f) “o bem tem prioridade sobre o ente”, isso significa que o termo ‘bem’, nessa sentença, refere-se à causalidade formal e final. Nesse contexto específico, podemos afirmar que (i) possuir em ato as formas dos entes criados, bem como (ii) os atrair enquanto causa final, independe da vontade divina. A justificativa para (i) se dá a partir do axioma “todo agente produz um efeito semelhante a si”, ou seja, no agente preexiste em ato o que em potência preexiste no efeito. Quanto a justificativa para (ii), por sua vez, se efetiva na medida em que seria um absurdo supor que, para Tomás, a divindade poderia criar os entes e deliberadamente não os conduzir ao fim. Dito de outro modo: uma vez tendo decidido criar, é próprio à divindade atrair os entes como causa final, sendo este o sentido preciso pelo qual lemos que essa atração dos entes não depende da vontade divina, o que é dito por Tomás de outro modo na sentença (a).

Todavia, tratando-se da causa eficiente presente nas sentenças (c) e (d), embora (d) sirva como exemplo de causa física a partir da qual se pode estabelecer um discurso sobre a causalidade divina, ser causa eficiente para a divindade depende totalmente de sua vontade. Dito de outro modo: tratando da causalidade divina, nesse texto específico, o termo ‘bem’ denota à causalidade formal e final. O termo ‘ente’, por sua vez, denota à eficiente. Ora, causar o efeito, isto é, ser eficiente, depende da vontade divina. Consequentemente, como a vontade na divindade precede a operação de criar, o que independe da vontade precede ao que depende. Nessa medida, se o “ente” depende da vontade, então o “bem” precede o ente, uma vez que o bem independe da vontade, o que é afirmado na sentença (b), ou seja, “a

causalidade [final] é a primeira de todas”, isto é, “primeira” porque independe da vontade divina.

Portanto, de acordo com a passagem citada, Tomás explicita a tese segundo a qual a nomeação divina obedece a uma ordem específica, uma vez que o nomeamos “a partir das criaturas”, isto é, levando sempre em consideração alguma propriedade presente na criatura, entendendo-a aqui como efeito, para depois identificar essa mesma propriedade na divindade, entendida enquanto causa e, por isso, possuidora da propriedade ou nome atribuído de modo mais elevado. No que diz respeito ao bem, Tomás sustenta que este tem por natureza ser atrativo e, se considerarmos o que é próprio a esse nome numa relação causal, percebemos que é próprio do apetite estar direcionado a um fim. Desse modo, a relação causal correspondente ao nome bem é a causalidade final, porque afirma Tomás: “o agente não age a não ser em vista de um fim”. Assim, o bem entendido como causalidade final, ou seja, como a explicitação do modo pelo qual o agente visa difundir-se ao agir em vista de algo, faz com que Tomás afirme que este modo de causalidade é a causa das causas. Nesse contexto específico, o bem ocupa uma prioridade com relação ao ente e, por isso, deve ser considerado um nome que denota de modo mais apropriado a operação divina. Entretanto, isso não implica que a divindade necessite, ao agir, completar-se, pois ela já é a própria perfeição.<sup>195</sup> A ênfase de Tomás na transposição daquilo que é designado a partir das criaturas para a divindade encontra-se no fato de que a causa final é considerada causa de todas as causas. Nessa medida, a proeminência do bem com relação aos demais nomes divinos é admitida.<sup>196</sup>

Contudo, a opinião platônica na discussão sobre os nomes divinos não é aceita ou sustentada como um todo por Tomás:

Além do mais, para os platônicos, que não distinguem a matéria da privação, pois a consideravam um não ente, a participação no bem se estende a mais coisas do que a participação no ente. Assim, a matéria primeira é boa por participação, uma vez que tende ao bem (ora, só se tende para algo semelhante a si). A matéria primeira, porém,

---

<sup>195</sup> Sobre a perfeição divina, ver o segundo capítulo de nossa dissertação, pp. 50-54.

<sup>196</sup> “Visando distinguir a ordem de predicação e de causalidade, Tomás também oferece uma justificativa para a ordem dos nomes divinos de Dionísio, na qual o bem precede o ente. Na ordem de predicação, ente e bem são coextensivos e convertíveis. ‘Ente’, no entanto, é conceitualmente anterior ao ‘bem’, uma vez que todo transcendental adiciona algo ao conceito de ente. O que o bem adicional é o aspecto de apetibilidade. Na ordem de causalidade, no entanto, a relação entre ente e bem é diferente. Porque o bem tem a *ratio* da apetibilidade, ele possui o aspecto de causa final. O fim possui primazia entre as causas; é a ‘causa das causas’. Nessa medida, enquanto causa, o bem é anterior ao ente” [AERTSEN (1997), p. 160].

afirmada como não ente, não participa do ente, o que leva Dionísio a dizer que “o bem se estende ao que não existe”.<sup>197</sup>

O pressuposto dos platônicos não é admitido por Tomás porque este não considera a matéria como um não ente, mas sim como potencialidade. Nessa medida, a garantia dos platônicos de que a matéria se assemelharia à bondade, ou seja, que tenderia a esta mesmo sendo um não ente, é apontado por Tomás como um erro. Para esclarecer esse ponto, Tomás justifica o que ele compreende como ‘não existência’ da matéria: “entendemos ‘o que não existe’, não como o absolutamente não existente, mas como o que se encontra em potência e não em ato.”<sup>198</sup> A crítica de Tomás consiste em afirmar que a transposição da natureza do bem para uma relação causal visa justamente explicitar o que é próprio da causalidade final e que não se encontra expresso nos outros modos de causalidade, qual seja: a exposição do modo pelo qual algumas potências são atualizadas ao buscarem sua completude ou fim.<sup>199</sup>

Ainda no que diz respeito à leitura feita por Tomás da opinião platônica, ressaltamos o exame realizado na apresentação do comentário ao *De divinis nominibus*. Neste texto, Tomás afirma a dificuldade de se compreender um texto que segue o modo de procedimento platônico, dado a escolha de se utilizar de metáforas ou mesmo aparentar certo obscurantismo que é estranho à sua época.<sup>200</sup> Em seguida, Tomás apresenta, sucintamente, o que ele entende como o modo de procedimento platônico. Nesse ponto, a apresentação feita por Tomás diz respeito à tese sustentada pelos platônicos de que há uma redução das coisas compostas e materiais a princípios simples e imateriais. Estes, por sua vez, devem ser considerados separados. Assim, segundo os platônicos, para cada particular há uma ideia separada correspondente, por meio da qual o particular se constitui enquanto participante dessa ideia separada, imaterial e universal.<sup>201</sup>

---

<sup>197</sup> *S. Th.* Ia, q. 5, a. 2, ad. 1.

<sup>198</sup> *S. Th.* Ia, q. 5, a. 2, ad. 2.

<sup>199</sup> “Com efeito, o bem tem razão de fim, no qual repousa não apenas o que está em ato, como também para ele se move o que não está em ato, mas apenas em potência. Mas o ente não implica uma relação de causalidade exceto de causalidade formal, inerente ou exemplar, e essa causalidade se estende unicamente ao que está em ato” [*S. Th.* Ia, q. 5, a. 2].

<sup>200</sup> “Primeiro, porque freqüentemente se utiliza do estilo e do modo de se expressar dos platônicos, cuja familiaridade é estranha aos modernos” [*In de div. nomin.*, proem.]

<sup>201</sup> “Os platônicos, pois, querem reduzir a princípios simples e abstratos todas as coisas compostas ou materiais, admitindo a espécie separada da coisa. Nesse sentido, afirmam que é o homem além da matéria e de modo semelhante o cavalo e assim para as outras espécies das coisas naturais. Afirmam, portanto, que este

Esse modo de proceder, no entanto, é considerado por Tomás inválido, uma vez que não se deve compreender a constituição da identidade do particular mediante uma participação em ideias separadas. No entanto, Tomás concede uma ressalva ao modo de procedimento platônico:

Os platônicos não consideravam apenas esse modo de abstração da espécie última das coisas naturais, mas também aplicavam isso ao que é maximamente comum, como bem, uno e ente. Admitiam, assim, um primeiro uno que é, em sua própria essência, bondade, unidade e ser, que designamos Deus. Assim, todas as outras coisas são ditas boas, unas ou entes por derivação desse primeiro.<sup>202</sup>

A partir da passagem supracitada, Tomás acrescenta um ponto importante que não diz respeito ao modo de compreensão platônica da constituição dos particulares na natureza. Os platônicos, de acordo com a leitura de Tomás, também realizavam uma espécie de abstração ao que ele designa como “maximamente comum”. Aquilo que pretendemos enfatizar nessa passagem é, justamente, a maneira como Tomás interpreta essas ideias maximamente comuns. Nessa medida, para ele, os platônicos: “admitiam, assim, um primeiro uno que é, em sua própria essência, bondade, unidade e ser, que designamos Deus”. A partir do que designa por ‘primeiro uno’, Tomás identifica os transcendentais na divindade. Após a identificação dessas ideias na divindade, Tomás aplica o mesmo esquema outrora mencionado com relação aos particulares na natureza, qual seja: os entes distintos da divindade ou primeiro uno possuem essas ideias maximamente comuns na medida em que participam deste primeiro uno, assim como, no caso dos particulares na natureza, Sócrates participa da ideia de homem e só assim pode ser dito homem.

Com efeito, Tomás nega a possibilidade de se aplicar o modo de procedimento platônico para explicar a constituição dos particulares na natureza. Contudo, uma ressalva é

---

homem singular sensível não se identifica com o homem, mas se diz homem por participação daquele homem separado. Donde, neste homem sensível encontram-se outras coisas que não constituem a espécie de humanidade, como a matéria individual e outras coisas semelhantes. No entanto, no homem separado não há nada além do que pertence à espécie. Por esse motivo, homem separado é chamado homem por si, pois este não possui nada além do que a humanidade, e principalmente homem, pois a humanidade do homem sensível deriva do homem separado pelo modo de participação. Assim, pode-se afirmar que o homem separado seria além do homem e que o homem separado seria toda a humanidade dos homens sensíveis, enquanto a natureza humana pura compete ao homem separado e deste deriva a humanidade aos homens sensíveis.” [In *De div. nomin.*, proem.]

<sup>202</sup> In *De div. nomin.*, proem.

feita para justificar a relação entre a divindade e os entes que lhe são distintos. Assim, Tomás escreve: “essa razão dos platônicos, pois, não é consoante nem com a fé, nem com a verdade, conquanto mantém a espécie natural separada, mas no que resguarda ao primeiro princípio da coisa, essa razão é verdadeira e consoante com a fé cristã”<sup>203</sup>. No que diz respeito ao primeiro princípio e às perfeições que se encontram nele de modo idêntico, o procedimento que explica o modo pelo qual os demais entes possuem tais perfeições torna-se validado por Tomás. A participação, como modelo de predicação, é tida como verdadeira e visa explicitar a diferença entre a divindade e os demais entes. Isso, entretanto, não invalida que a partir das perfeições encontradas nesses entes, isto é, os transcendentais, possamos expressar também certa semelhança resguardada pela relação que o efeito possui com sua causa.<sup>204</sup>

Nessa medida, Tomás estabelece, mediante a utilização da noção de participação como modelo específico de predicação, a justificativa para relacionar a dupla caracterização do bem. Nesse ponto específico, a opinião platônica pode ser sustentada, uma vez que a relação entre propriedades presentes na divindade e propriedades inerentes aos seres distintos desta não se configura como uma contradição na apresentação do duplo aspecto da propriedade considerada. Assim, a participação visa justamente explicitar a diferença entre a divindade e as criaturas, mas também expressa o modo pelo qual podemos afirmar certa semelhança entre esses seres que são ditos, por exemplo, bons.

---

<sup>203</sup> *In De div. nomin.*, proem.

<sup>204</sup> Cumpre assinalar para a diferença entre o tratamento da doutrina dos transcendentais em Tomás e num autor que radicalizará tal tratamento no século XIV, qual seja: Duns Scotus. Sobre a diferença existente entre esses autores, ver GUERIZOLI, (1999), pp. 60-62. Para uma análise comparativa entre Tomás e Duns Scotus no que diz respeito à doutrina dos transcendentais, ver AERTSEN (2010b), pp. 107-123.

## CAPÍTULO 4

### Um modo de pensar transcendental: tradução selecionada

#### 4.1. Apresentação

O presente capítulo tem por escopo apresentar um conjunto de quatro textos de Tomás traduzidos para a língua portuguesa. O propósito principal da seleção desses textos consiste em explicitar a importância da doutrina dos transcendentais em Tomás, sobretudo, para mostrar, a partir dos textos traduzidos, como Tomás lida com o problema escolhido como objeto de nossa dissertação. Nessa medida, esses textos complementam o texto tido como a chave de interpretação dos transcendentais em Tomás, qual seja, *DV*, q. 1, a. 1.<sup>205</sup> Com esse intuito, o primeiro texto traduzido é *Quodl.* II, q. 2, a. 1, no qual Tomás apresenta os dois modos específicos de predicação, quais sejam, predicação essencial e predicação por participação. O segundo texto traduzido é *In De hebdom.*, l. 2, no qual Tomás, ao comentar o texto boeciano, estabelece uma definição geral da noção de participação, bem como apresenta três modos nos quais a participação pode se efetivar. O terceiro texto traduzido é *DV*, q. 21, a. 4, no qual Tomás discute a relação entre o bem divino e o bem inerente às criaturas. Ainda nesse texto, Tomás apresenta aquilo que ele designa por opinião platônica e mostra como esta pode ser sustentada. O quarto e último texto traduzido é *In De div. nom.*, proem., no qual Tomás, ao apresentar o texto dionisiano a ser comentado, justifica o porquê da dificuldade de se ler textos que seguem o modelo platônico de exposição, bem como explicita em que sentido pode-se sustentar um correto uso da opinião platônica.<sup>206</sup>

---

<sup>205</sup> Para nossa análise desse texto em específico, ver o segundo capítulo de nossa dissertação, pp. 38-40. De acordo com Aertsen, esse texto “[...] é a descrição mais completa de Tomás [sobre os transcendentais] e oferece uma visão do interesse que motiva o pensamento transcendental”. [AERTSEN (1996), p. 73]. Não discordamos sobre a importância desse texto para a análise do modo pelo qual Tomás investiga os transcendentais. Entretanto, pensamos que outros textos, como os que compõem a seleção desse capítulo, contribuem para explicitar o interesse de Tomás pelo “pensamento transcendental”, ultrapassando, assim, a caracterização sumária de *DV*, q. 1, a. 1.

<sup>206</sup> As edições utilizadas para a tradução encontram-se assinaladas nas referências bibliográficas. Privilegiamos, quando possível, a utilização do texto latino estabelecido pela Comissão Leonina. No que diz respeito aos aspectos históricos dos textos traduzidos, ver TORRELL (2004), pp. 390-402 e WEISHEIPL (1975), pp. 362-363; 367-368; 382.



O texto de *Quodl.* II, q. 2, a. 1 tem por escopo analisar a natureza da composição de essência e ser nas substâncias separadas. Na resposta dessa questão, Tomás apresenta um duplo modelo de predicação que se refere à relação que algo possui com outro. Nessa medida, estabelece que algo pode ser predicado essencialmente, isto é, quando o que é predicado encontra-se de modo absoluto no sujeito. Para Tomás, só há um sujeito a que se deve aplicar esse modo específico de predicação, qual seja, Deus.<sup>207</sup> Assim, de acordo com essa questão, os seres que são distintos da divindade possuem as propriedades que lhes são predicadas, mas não são absolutamente identificadas com estas. Para melhor expressar essa diferença no domínio da predicação, Tomás apresenta outro modelo específico denominado predicação por participação. Esse modelo expressa como os seres distintos da divindade possuem propriedades como ‘ser’ e ‘bondade’<sup>208</sup>. Isso se deve ao fato de que tais seres não são ditos subsistentes ou absolutos, uma vez que, seguindo a distinção boeciana<sup>209</sup>, Tomás sustenta que nesses seres há uma distinção entre o ser e aquilo que é. Nesse sentido, as criaturas recebem de outro ou possuem por participação alguma propriedade que se encontra de modo absoluto no ser simples, isto é, na divindade.

Outro aspecto que merece destaque nessa questão específica consiste na diferenciação daquilo que se pode compreender como “por participação”. De acordo com Tomás, pode-se dizer que há uma participação na substância daquilo que se é participado ou uma participação que não incide na pertença daquilo que se participa: “Num modo, participa como se pertence à substância da coisa participada, como o gênero é participado na espécie. Entretanto, a criatura não participa no ser desse modo porque pertence à substância da coisa que entra em sua definição, mas o ente não se inclui na definição da criatura porque não é nem gênero, nem uma diferença. Disso, participa em algo não

---

<sup>207</sup> Para uma análise desse modelo de predicação essencial e os critérios que Tomás estabelece para constituir um discurso positivo sobre a divindade, ver o primeiro capítulo de nossa dissertação, pp. 16-21.

<sup>208</sup> A predicação essencial e por participação são aplicadas a propriedades que são ditas, respectivamente, perfeições divinas ou atributos divinos próprios e as mesmas propriedades que são inerentes aos seres distintos da divindade e que são considerados noções gerais, isto é, transcendentais. Sobre isso, ver o primeiro capítulo de nossa dissertação, pp. 35-37.

<sup>209</sup> No próximo texto traduzido em nosso capítulo, Tomás afirma: “E, então, é preciso considerar que como ‘ser’ e ‘o que é’ diferem de acordo com a intenção, logo eles diferem, nos compostos, na realidade. Isso é evidente a partir do que fora anteriormente estabelecido. Pois foi dito acima que o ser mesmo não participa em algo, porque assim seria constituído a partir de muitos, nem possui algo extrínseco a ele misturado, pois isso seria uma composição accidental nele. E, então, o ser mesmo não é composto. Logo, uma coisa composta não é seu próprio ser e quando ele [Boécio] diz: *para todo composto, um é o ser por ser um ente e outro por ser o composto mesmo, o qual é na medida em que participa no ser mesmo*” [In *De hebdom.*, l. 2].

pertencendo à essência da coisa”. Essa diferenciação é importante porque Tomás sustenta, ainda na resposta dessa questão, uma maneira de se compreender que o termo ‘ente’ pode significar a atribuição de ser a algo, mas também deve ser considerado de modo polissêmico. Contudo, a polissemia do ente não está restrita à classificação da substância e das demais categorias, mas deve ser considerado também com relação ao modo como o ser das criaturas pode ser dito acidente, uma vez que a divindade é seu próprio ser e as criaturas são ditas, nessa relação, possuir ou participar do ser, bem como de quaisquer propriedades que se encontram plenamente na divindade.

A segunda lição do *Comentário* de Tomás ao *De hebdomadibus*, de Boécio, pode aparentemente ser classificada como uma exegese pontual dos axiomas boecianos. Contudo, é possível identificar alguns desenvolvimentos presentes no texto de Tomás que apontam para o modo próprio pelo qual este lidava com os problemas expostos no texto comentado.<sup>210</sup> Do conjunto de axiomas analisados por Tomás, gostaríamos de ressaltar quando este afirma: “Como foi dito, entretanto, aquelas proposições são mais conhecidas pelo uso de termos que todos entendem. Esses termos são, no entanto, aqueles que, ao entendimento, são o máximo comum, quais sejam: o ente, o uno e o bom. E, assim, Boécio primeiro estabelece algumas concepções pertinentes ao ente. Segundo, algumas concepções pertinentes ao uno, das quais são derivadas as noções de simples e de composto, onde ele diz: *Para todo composto* etc. Terceiro, ele coloca certas concepções pertinentes ao bem, onde ele diz: *Toda diversidade é discorde* etc”. O início da exposição de Tomás já mostra seu interesse pela investigação de noções que se constituem enquanto maximamente comuns, ou seja, são termos acessíveis ao entendimento enquanto princípios. Sem essas noções gerais não seria possível prosseguir na investigação da distinção entre ‘ser’ e ‘aquilo que é’, pois a significação de ambas e, com isso, a demonstração daquilo que as distingue só é efetiva na medida em que se consideram as noções gerais.

A introdução da noção de participação nesse texto também toma como pressuposto essa apresentação de noções gerais mais acessíveis ao entendimento, uma vez que Tomás procura introduzir a noção de participação nesse comentário com o intuito de, primeiro, comentar a distinção boeciana entre ‘ser’ e ‘aquilo que é’, na medida em que “podemos dizer que o ente, ou aquilo que é, ‘é’ enquanto participa no ato de ser”. Ademais, oferece

---

<sup>210</sup> Para nossa opinião sobre o estatuto do *Comentário* de Tomás ao *De hebdomadibus*, ver p. 58, n. 160.

um tratamento mais preciso sobre a noção de participação oferecendo uma definição geral e os modos pelos quais a participação pode se efetivar.<sup>211</sup> Nesse tratamento, já é possível identificar como Tomás mobiliza as noções gerais do ente e se utiliza, sobremaneira a partir do terceiro modo, da noção de participação como justificativa da relação estabelecida entre as noções consideradas a partir do ser simples e dos demais seres que as possuem por participação.

Em *DV*, q. 21, a. 4, Tomás apresenta a relação entre a dupla caracterização do bem, isto é, a bondade primeira enquanto bondade inerente ao primeiro princípio e a bondade das demais coisas ou a bondade inerente aos demais seres distintos da bondade do primeiro princípio.<sup>212</sup> Essa investigação da dupla caracterização do bem em conjunto obedece ao esquema estabelecido por Tomás em *De Subst. Sep.*, c. 9: “É preciso, portanto, pressupor, acima do modo de geração pelo qual algo se faz quando a forma sobrevém à matéria, outra origem das coisas, conforme o ser é conferido a todo o universo por um ente primeiro que é o seu próprio ser”<sup>213</sup>. Nessa medida, em *DV*, q. 21, a. 4, Tomás trata da dupla consideração do bem em conjunto visando justamente explicitar a) a origem do bem e b) a relação estabelecida entre a bondade primeira e a bondade criada que deriva daquela. Para tanto, Tomás apresenta ao leitor uma série de fontes que opinaram sobre essa relação como, por exemplo, Boécio, Agostinho, Anselmo, Hilário e mesmo aqueles que são acusados por Tomás como ingênuos ao confundir a origem das coisas com uma apresentação caricata da natureza divina. Contudo, a despeito das opiniões mencionadas no decorrer do texto, Tomás encontra na opinião platônica a garantia para apresentar o modo adequado de se compreender a relação entre a bondade dita de modo absoluto, enquanto propriedade transcendente, e a bondade inerente aos seres distintos da divindade: “Disso, se a primeira bondade realiza todos os bens, é necessário que imprima sua semelhança nas realidades efetuadas e, assim, cada coisa seja dita boa como pela forma inerente em si introduzida pela semelhança do sumo bem e, ultimamente, pela bondade primeira, como causa exemplar e eficiente de toda bondade criada. E quanto a esse ponto, a opinião de Platão pode ser sustentada”. Ainda nesse texto, Tomás considera a predicação de termos gerais que

---

<sup>211</sup> Para nosso modo de compreensão da definição geral de participação, ver p. 35. Para nossa análise dos três modos de participação, ver pp. 61-65.

<sup>212</sup> Apresentamos, em separado, a dupla caracterização do bem em nosso segundo capítulo.

<sup>213</sup> *De Subst. Sep.*, c. 9. Sobre essa passagem, ver o primeiro capítulo de nossa dissertação, pp. 16-17.

expressam aquilo que é primeiro apreendido pelo intelecto, qual seja, o ente. Nesse sentido, Tomás justifica o modo pelo qual se deve compreender a distinção entre termos gerais como ‘ente’, ‘uno’ e ‘bondade’ e termos que designam acidentalidade, como ‘brancura’. Assim, ao estabelecer a peculiaridade da noção geral ‘bem’ ou ao explicitar que esse termo é um transcendental, Tomás sustenta o modo pelo qual a predicação do bem considerado enquanto transcendental não incide em contradição quando relacionado ao bem considerado de modo absoluto ou enquanto uma propriedade transcendente: “E assim não é necessário perguntar se a bondade é boa pela sua própria bondade ou por outra, mas se pela mesma bondade algo, que seja outro distinto da mesma bondade, é bom, como sucede nas criaturas; ou que seja idêntica com a mesma bondade, como ocorre em Deus”.<sup>214</sup>

O último texto traduzido nesse capítulo é o proêmio do Comentário de Tomás ao *De divinis nominibus*. Nesse texto, a opinião platônica é novamente considerada e Tomás apresenta ao leitor a dificuldade que se impunha ao comentar um texto que seguia o modelo platônico de exposição “[...] cuja familiaridade é estranha aos modernos”. Nessa medida, Tomás apresenta, nesse proêmio, uma breve exposição do modelo de procedimento dos platônicos, pois estes “[...] querem reduzir a princípios simples e abstratos todas as coisas compostas ou materiais, admitindo a espécie separada da coisa”. Após essa apresentação sumária do modelo platônico, Tomás alerta o leitor para aquilo que deve ser considerado como válido nesse modo de procedimento: “Os platônicos não consideravam apenas esse modo de abstração da espécie última das coisas naturais, mas também aplicava isso ao que é maximamente comum, como bem, uno e ente. Admitiam, assim, um primeiro uno que é, em sua própria essência, bondade, unidade e ser, o qual designamos Deus. Assim, todas as outras coisas são ditas boas, unas ou entes por derivação desse primeiro.”

A partir da apresentação desse texto que segue o modelo platônico, Tomás reafirma a importância de se identificar as noções que são maximamente comuns e, com isso, sustenta que tais noções encontram-se na divindade enquanto perfeições próprias, bem como se encontram nos demais seres distintos da divindade enquanto propriedades que derivam do princípio. A relação entre a divindade e os demais seres é, portanto, estabelecida a partir da noção de participação e as propriedades que são designadas nessa

---

<sup>214</sup> Para uma análise mais pontual dos pontos acima elencados, ver o terceiro capítulo de nossa dissertação, pp. 65-72.

relação podem ser identificadas como os transcendentais ou, nesse texto específico, aquilo que é maximamente comum.<sup>215</sup>

## 4.2. Tradução

### *Quodl. II, q. 2, a. 1*

Se o anjo é composto de essência e ser substancialmente.

Quanto ao primeiro: percebe-se que o anjo não é composto de essência e ser substancialmente.

1. Pois a essência do anjo é o anjo mesmo, porque a quiddidade de uma coisa simples é a coisa simples mesma. Assim, se o anjo for composto de ser e essência, deveria ser composto dele mesmo e de outro. Isso, no entanto, é inconveniente. Logo, não é composto de essência e ser substancialmente.

2. Além disso, nenhum acidente recai substancialmente na composição da substância. Mas o ser do anjo é um acidente, pois se atribui a Deus que o ser não é um acidente nele, mas a verdade subsistente, como afirma Hilário em seu livro *De Trinitate*. Logo, o anjo não é composto de essência e ser de um modo essencial.

Ao contrário: No comentário de Averróis *ao De causis*, afirma-se que *a inteligência a qual denominamos anjo, possui essência e ser.*<sup>216</sup>

Respondo: Dizemos que algo é predicado de outro em dois modos: um modo essencial e outro modo por participação. Luz é predicado de um corpo iluminado no modo de participação, mas se for alguma luz separada, então será predicado de um modo essencial. Nós devemos dizer, assim, que ente é predicado essencialmente somente de Deus, porque o ser divino é subsistente e ser absoluto. No entanto, é predicado por participação para

---

<sup>215</sup> Para uma análise mais pontual sobre a consideração da opinião platônica, ver a última seção do terceiro capítulo de nossa dissertação, pp. 72-77.

<sup>216</sup> Toda citação realizada por Tomás será assinalada em nossa tradução por itálico.

qualquer criatura, pois nenhuma criatura é seu ser, mas tem ser. Disso, Deus também é chamado bom essencialmente porque ele é a bondade, mas as criaturas são chamadas boas por participação porque elas tem bondade. Porque nada é bom desde que seja, conforme afirma Agostinho em *De doctrina christiana*, 1: *na medida que somos, nós somos bons*. No entanto, quando algo é predicado de outro no modo por participação é necessário que alguma coisa desse último esteja naquilo de que se participa. E, assim, em alguma criatura, pois nela mesma há o ser e o ser mesmo que é outro. E isso Boécio diz no *De hebdomadibus*: que ser e aquilo que é são distintos em todas entidades, exceto na primeira. Contudo, deve-se saber que algo participa em dois modos. Num modo, participa como se pertence à substância da coisa participada, como o gênero é participado na espécie. Entretanto, a criatura não participa no ser desse modo porque pertence à substância da coisa que entra em sua definição, mas o ente não se inclui na definição da criatura porque não é nem gênero, nem uma diferença. Disso, participa em algo não pertencendo à essência de uma coisa. E assim a questão “é” é diferente da questão “o que é”. Então, desde que tudo que esteja fora da essência de uma coisa seja designada acidente, o ser que pertence à questão ‘é’ trata-se do acidente. Ademais, o Comentador disse, em *Metafísica* 5, que a proposição ‘Sócrates é’ trata-se de uma predicação accidental quando significa a entidade da coisa ou a verdade da proposição. Mas é verdade que o nome ‘ente’, quando significa a atribuição de ser a algo, significa a essência da coisa e, de acordo com essa significação, o ente é dividido no interior das dez categorias. Mas isso não significa univocamente, porque não é atribuído a todas as coisas por meio da mesma noção inteligível, mas é atribuída à substância por si e às outras categorias de outra maneira. Assim, se há no anjo composição de essência e ser, isso não é uma composição de partes da substância, mas desta e daquilo que adere à substância.

Ad. 1. Ao primeiro, se diz que às vezes uma terceira coisa resulta daquilo que é posto em conjunto; como a humanidade pelo qual o homem é homem constitui-se da alma e do corpo e que, assim, um homem é composto de alma e corpo. Às vezes, no entanto, uma terceira coisa não resulta daquilo que é posto em conjunto, mas resulta num tipo de composição de noções inteligíveis; como quando as noções ‘homem’ e ‘branco’ formam, em conjunto, a noção inteligível ‘homem branco’. E nessas coisas, algo é composto dele mesmo e de outro, assim como algo branco é composto daquilo que é branco e da brancura.

Ad. 2. Ao segundo, se diz que o ser é acidente, não quando relacionado com a acidentalidade para com a substância, mas como atualidade de alguma substância. Assim, Deus mesmo, que é sua própria atualidade, é seu próprio ser.

### ***In De hebdom., l. 2***

#### Lição 2

#### ***Texto boeciano***<sup>217</sup>

*Diversos são o ser e isto que é.*

*Com efeito, o ser mesmo ainda não é, mas, por certo, isto que é, recebida a forma do ser, é e subsiste.*

*Isto que é pode participar de algo, mas o ser mesmo não participa, de modo algum, de algo. A participação, portanto, se dá quando algo já é, mas algo é porque já recebeu o ser.*

*Isto que é pode ter algo além do que ele mesmo é; mas o ser mesmo não tem nada de misto, para além de si.*

*Apenas ser algo é diverso de ser algo nisto que é.*

*Aquele significa o acidente, e este, a substância.*

*Tudo o que participa do que é o ser, para ser, participa, também, de outro, a fim de ser algo. E, por isso, isto que é participa do que é o ser, para ser; mas é, para que participe de algum outro.*

---

<sup>217</sup> Reproduzimos a tradução de Savian Filho para o texto boeciano. A divisão dos axiomas, no entanto, obedece à disposição encontrada na edição leonina utilizada como texto padrão para as traduções desse capítulo de nossa dissertação. Para a tradução aqui reproduzida, SAVIAN FILHO (2008), pp. 287-288.

*Para todo composto, um é o ser; outro, o próprio “é”.*

*Tudo o que é simples possui, numa unidade, o seu ser e isto que é.*

*Toda diversidade é discorde, ao passo que a semelhança é desejável.*

*E o que deseja algo mostra ser, ele mesmo, naturalmente, tal qual aquele mesmo que ele deseja.*

*É suficiente o que preestabelecemos até aqui; cada um desses princípios será adaptado aos argumentos pelo intérprete prudente do assunto.*

### ***Exposição de Tomás:***

*Diversos são o ser e isto que é.*

Boécio dissera acima que procederá a partir da seguinte ordem: Primeiro, estabelecerá certos termos e regras, a partir das quais ele destacará alguns pontos e, segundo essa ordem preestabelecida, inicia destacando algumas regras ou concepções do sábio. Segundo, a partir disso que ele inicia argumentando, onde diz: *A questão apresenta-se, pois etc.*

Como foi dito, entretanto, aquelas proposições são mais conhecidas pelo uso de termos que todos entendem. Esses termos são, no entanto, aqueles que, ao entendimento, são o máximo comum, quais sejam: o ente, o uno e o bom. E, assim, Boécio primeiro estabelece algumas concepções pertinentes ao ente. Segundo, algumas concepções pertinentes ao uno, das quais são derivadas as noções de simples e de composto, onde ele diz: *Para todo composto etc.* Terceiro, ele coloca certas concepções pertinentes ao bem, onde ele diz: *Toda diversidade é discorde etc.*

Entretanto, no que diz respeito ao ente, este em si mesmo é considerado como algo comum e indeterminado. O ente é determinado de dois modos: num modo, pelo sujeito que possui



ente; no outro modo, pelo predicado, como quando dizemos que um ser humano ou outra realidade não é designada sem qualificação, mas que é algo, como branco ou negro. Primeiro, assim, Boécio estabelece concepções que são derivadas de uma comparação do ser e aquilo que é. Segundo, ele estabelece concepções que são derivadas de uma comparação daquilo que é ser sem qualificação com aquilo que é ser de algo, onde ele diz: *Apenas ser algo é diverso etc.*

No que diz respeito ao primeiro, ele faz duas coisas. Primeiro, estabelece que há uma diferença entre o que é ser para aquilo que é. Segundo, deixa claro essa diferença, quando diz: *Com efeito, o ser mesmo etc.*

Primeiro, ele diz que *diversos são o ser e isto que é*. Essa diversidade não se refere às coisas que ainda não foram tratadas, mas das noções ou intenções nelas mesmas. Porque nós significamos uma coisa ao dizer ‘ser’ e outro ao dizer ‘aquilo que é’, porque também significamos uma coisa ao dizer ‘aquilo que corre’. Pois ‘correr’ e ‘ser’ são significados abstratamente, como a ‘brancura’ é, mas ‘o que é’, isto é, ‘ente’ e ‘aquilo que corre’ são significados concretamente, como ‘branco’.

Então, quando ele diz que *com efeito, o ser mesmo etc.* mostra a diversidade exposta a partir de três modos.

Disso, o primeiro é que o ‘ser’ mesmo não é significado como sujeito do ‘ser’, assim como ‘correr’ não é significado como sujeito da ‘corrida’. Assim, como não podemos dizer que ‘correr mesmo corre’, então não podemos dizer ‘ser mesmo é’. Porque ‘aquilo que é’ é significado como o sujeito do ‘ser’, assim como ‘aquilo que corre’ é significado como sujeito da ‘corrida’. Nessa medida, como podemos dizer que o que corre ou uma corrida como ‘ele corre’, enquanto ele é sujeito da corrida e participa nesta, então podemos dizer que o ente, ou aquilo que é, ‘é’ enquanto participa no ato de ser. E assim ele diz: *com efeito, o ser mesmo ainda não é*, porque ser não é atribuído ao ‘ser’ mesmo como sujeito do ser, mas *isto que é, recebida a forma*, notadamente, ao receber o ato mesmo de ser, *é e subsiste*, isto é, subsiste em si mesmo. Pois o ente não é dito propriamente e por si, salvo no caso da substância, que tem por propriedade subsistir. Porque os acidentes não são chamados entes

como se eles fossem por si mesmos, mas enquanto por eles a substância é algo, como será dito posteriormente.

A segunda diferença encontra-se onde ele diz: *Isto que é pode participar* etc. Essa diferença é assumida segundo a noção de participação. Pois ‘participar’ é como se fosse ‘tomar uma parte’. E, assim, quando algo recebe de maneira particular o que pertence a outro de maneira universal, é dito que este algo ‘participa’ naquilo, como o ser humano é dito participar no animal, porque ele não possui a estrutura inteligível do animal segundo sua total amplitude e extensão, e nesse mesmo sentido, Sócrates participa no homem. De modo semelhante, um sujeito participa no acidente e a matéria na forma, porque a forma substancial ou accidental, que é comum em virtude de sua própria estrutura inteligível, é determinada por esta ou por aquele sujeito. De modo semelhante, um efeito é dito participar em sua própria causa e especialmente quando não é igual ao poder de sua causa como, por exemplo, se dissermos que ‘o ar participa na luz do Sol’, porque o ar não recebe essa luz com o brilho que ela se encontra no Sol. No entanto, exceto neste terceiro modo de participação, é impossível que o ser mesmo participe em algo nos dois primeiros modos. Porque este não pode participar em algo na maneira pela qual a matéria ou o sujeito participa na forma ou no acidente, pois, como foi dito, o ‘ser’ mesmo é significado como algo abstrato. De maneira semelhante, o ‘ser’ não pode participar em algo na maneira pela qual o particular participa no universal. Porque também nesse modo, as coisas que são ditas de maneira abstrata podem participar em algo, como ‘branco’ pode participar na cor, mas o ‘ser’ mesmo é o mais comum, o qual é participado por outros, mas ainda não participa de qualquer outra coisa. Mas aquilo que é ou ente, embora seja o mais comum, nunca é dito concretamente. E, assim, participa no ‘ser’ mesmo, não na maneira que o mais comum participa do menos comum, mas participa no ‘ser’ mesmo na maneira que o concreto participa no abstrato. Nesse sentido, ele diz que *isto que é*, ou seja, o ente *pode participar de algo, mas o ser mesmo não participa, de modo algum, de algo*. E prova isso daquilo que fora estabelecido acima, isto é, que o ‘ser’ mesmo ainda não é. Porque isso é evidente: Aquilo que não é não pode participar em algo; disso segue que a *participação* pode convir a algo *quando algo já é*. Mas do fato de que pode ser dito que *algo é* por já *receber* o ser mesmo. Portanto, isso garante que aquilo que é pode participar em algo; o ‘ser mesmo’, no entanto, não pode participar de algo.

A terceira diferença encontra-se onde ele diz: *Isto que é pode ter* etc. E essa diferença é assumida a partir da mistura de algo estranho. Sobre isso, é preciso considerar que aquilo cuja significação é abstrata, que possui verdade e nada possui de estranho, isto é, o que está fora de sua própria essência como, por exemplo, ‘humanidade’, ‘bondade’ e as coisas que são ditas desse modo. A razão disso é que ‘humanidade’ é significada como aquilo pelo qual algo é ser humano e ‘brancura’ como aquilo pelo qual algo é branco. Agora, algo não é humano, dizendo formalmente, salvo a partir daquilo que pertence à estrutura inteligível do humano e, de maneira semelhante, nada é formalmente branco, salvo a partir daquilo que pertence à estrutura inteligível do branco. Assim, coisas abstratas não podem ter, nelas mesmas, nada de estranho. A situação, no entanto, é diferente em itens que são significados concretamente; pois ‘um ser humano’ é significado como aquele que possui humanidade e, por sua vez, ‘algo branco’ é significado como aquilo que possui brancura. Entretanto, o fato de que um ser humano possui humanidade ou algo branco possui brancura, não impede que estes possuam algo a mais que não pertence às suas estruturas inteligíveis, pois só encontra-se excluído disso aquilo que seja oposto a eles. Assim, um ser humano e algo branco podem possuir algo a mais que a humanidade ou brancura. E essa é a razão pela qual a brancura ou humanidade são significadas depois pelo modo de parte e não são predicadas de itens concretos, como uma parte não é predicada do todo. Nesse sentido, como fora dito, ‘ser’ mesmo é significado como abstrato, enquanto ‘aquilo que é’ é significado como concreto e disso se segue que o estabelecido aqui é verdadeiro: *Isto que é pode ter algo além do que ele mesmo é*, isto é, algo fora de sua própria essência, mas *o ser mesmo não tem nada de misto, para além de si* fora de sua própria essência.

Quando ele diz: *apenas ser algo é*, estabelece concepções que são entendidas por comparação do que é ‘ser’ simples com o que é ‘ser algo’. Primeiro ele estabelece a diversidade dos dois e, segundo, assinala as diferenças, quando diz: *Aquele significa o acidente* etc.

No que diz respeito ao primeiro, deve-se considerar que ‘aquilo que é’ pode possuir algo fora de sua essência e que há nisso a consideração de um duplo ser: porque a forma é princípio de ser de acordo com alguma forma possuída e algo é dito de alguma maneira possuir ser. Assim, se a forma não está fora da essência daquilo que a possui, mas constitui

a essência de algo, a partir do fato que esse algo possui uma forma e será dito como tendo ser sem qualificação, como quando homem é dito ser pelo fato de possuir uma alma racional. No entanto, se a forma for algo externo à essência daquilo que a possui, de acordo com a forma, algo não será dito possuir ser sem qualificação, mas ‘ser algo’, como devido à brancura, o ser humano é dito ser branco. E isso é o que ele diz: *diverso é ser algo*, o qual não é ser sem qualificação e que *algo ser nisto que é*, o qual é o próprio ser de um sujeito.

Então, quando ele diz: *aquele significa o acidente* etc. estabelece três diferenças entre o que precede.

No que concerne à primeira, que é *aquele*, isto é, onde é dito da coisa que é algo e não que seja simples, *significa o acidente*, porque a forma que faz com que a coisa seja dessa maneira está fora da essência da coisa. *Este*, no entanto, é dito quando algo é nisto que é, *significa a substância*, porque a forma que faz essa coisa ser constitui a essência desta.

A segunda diferença ele estabelece quando diz: *Tudo o que participa do que é* etc. Ele diz que para que algo seja simplesmente um sujeito, este participa no ser mesmo, mas para que seja algo é necessário que participe em algo mais, como o homem, ao ser branco, participa não somente do ser substancial, mas também da brancura.

A terceira diferença é estabelecida quando ele diz: *E, por isso, isto* etc. Isso é entendido segundo a ordem de ambos os tipos de participação e conclui-se a partir do que fora antes estabelecido. Há, no entanto, essa diferença: primeiro, é necessário que algo seja entendido ser simples e, posteriormente, que seja algo e isso é claro a partir do que fora antes estabelecido. Pois algo é simples devido ao fato de que participa no ser mesmo. Mas, quando já é, notadamente a partir da participação no ser mesmo, resta que pode participar em algo mais resultando em que seja algo.

Então, quando ele diz: *para todo composto*, estabelece concepções no composto e simples as quais pertencem à razão do uno. É preciso considerar que aquilo que fora dito acima sobre a diferença entre ‘ser mesmo’ e ‘o que é’ está de acordo com essas intenções. Aqui, ele mostra como isso é aplicado à coisa. E, primeiro, mostra nos compostos e, segundo, nos simples, onde diz: *tudo o que é simples* etc..

E, então, é preciso primeiro considerar que como ‘ser’ e ‘o que é’ diferem de acordo com a intenção, logo eles diferem, nos compostos, na realidade. Isso é evidente a partir do que fora anteriormente estabelecido. Pois foi dito acima que o ser mesmo não participa em algo, porque assim seria constituído a partir de muitos, nem possui algo extrínseco a ele misturado, pois isso seria uma composição accidental nele. E, então, o ser mesmo não é composto. Logo, uma coisa composta não é seu próprio ser e quando ele diz: *para todo composto, um é o ser* por ser um ente e *outro* por ser o composto mesmo, o qual é na medida em que participa no ser mesmo.

Então, quando ele diz: *tudo o que é simples*, mostra como as coisas permanecem simples, das quais é necessário que o ‘ser mesmo’ e ‘aquilo que é’ sejam realmente um e o mesmo. Porque se ‘aquilo que é’ e seu ‘ser’ realmente fossem outro, não seria simples, mas composto. Ademais, é preciso considerar que enquanto algo é dito ser simples porque carece de composição, nada impede que seja simples segundo algum aspecto, no sentido de que não tem composição, ainda que não seja todo simples. Assim, como água e fogo são ditos serem corpos simples enquanto carecem da composição que resulta dos contrários, dos quais encontram-se a mistura, mesmo que cada um destes é um composto, pois ambos possuem partes quantitativas, bem como matéria e forma. Então, se podemos encontrar algumas formas que não estão na matéria, cada uma dessas é, portanto, simples e carece de matéria e, conseqüentemente, de quantidade, a qual é uma disposição da matéria. No entanto, porque essa forma é determinante do ser mesmo, nenhuma dessas é o ser mesmo, mas é o que possui ser. Por exemplo, seguindo a opinião de Platão, supomos que uma forma imaterial subsiste, esta que é a ideia e estrutura inteligível de homens materiais e outra forma subsiste, que é a ideia e estrutura inteligível dos cavalos; será evidente que a forma imaterial subsistente, na medida em que é algo determinado para uma espécie, não é o ser mesmo comum, mas participa neste. E, nesse sentido, não faz diferença se colocarmos outras formas imateriais num grau mais elevado que as estruturas inteligíveis desses sensíveis, como quis Aristóteles. Porque para cada uma dessas formas elevadas, enquanto se encontram distintas das outras, possuem uma forma especial participando no ser mesmo e, assim, nenhuma dessas são verdadeiramente simples. Mas aquela que só é verdadeiramente simples, a qual não participa no ser e que não é inerente, mas subsiste. Entretanto, essa pode ser, mas una. Porque se o ser mesmo não possui nada que seja a ele

misturado do que aquilo que é ser, como fora dito, é impossível que esse ‘ser mesmo’ seja multiplicado para algo diversificando-o e porque não possui nada a ele externo que lhe seja adicionado, segue-se que o ser mesmo não é suscetível de acidente. Esse simples, uno e sublime é Deus mesmo.

Então, quando ele diz: *toda diversidade*, coloca duas concepções que dizem respeito ao apetite pelo qual bem é definido, pois o bem é dito de todas as coisas que possuem apetite.

E, assim, a primeira concepção é: *toda diversidade é discorde e a semelhança é desejável*. No que diz respeito a isso, é preciso considerar que discórdia implica a contrariedade do apetite; por isso é dito que ser discorde é repugnante ao apetite. No entanto, todo diverso, na medida em que é dessa maneira, é repugnante ao apetite. A razão disso é que o semelhante se acrescenta e se aperfeiçoa no semelhante e toda coisa deseja seu próprio crescimento e perfeição. Portanto, aquilo que é semelhante, enquanto tal, é desejável por todas as coisas e, pela mesma razão, aquilo que é diverso repugna ao desejado enquanto diminui e impede a perfeição. Nesse sentido, ele diz que *toda diversidade é discorde*, isto é, discorde no que diz respeito ao apetite, *ao passo que a semelhança é desejável*. Ocorre, no entanto, que, por acidente, algum apetite pode abominar o semelhante e desejar o diverso ou o contrário. Porque, como fora dito, tudo primariamente e por si deseja sua própria perfeição, a qual é o bem de cada um e é sempre proporcionada àquilo que pode ser aperfeiçoado e, nessa medida, possui uma semelhança com respeito àquilo que é perfeito. Entretanto, outras coisas, na medida em que se encontram de modo externo, são desejadas ou refutadas enquanto contribuem para sua própria perfeição, a qual ora ocorre a partir do defeito, ora a partir do excesso. Porque a perfeição apropriada de cada coisa consiste em alguma medida. Assim, como a perfeição do corpo humano consiste na medida do calor, se o corpo humano for deficiente, este necessita de algo quente que possa torná-lo perfeito. Se, no entanto, o corpo humano possuir calor em excesso, estando além da medida, deve desejar o contrário, isto é, algo frio pelo qual a temperatura seja restabelecida num grau que a perfeição esteja de acordo com a natureza. E, assim, um oleiro abomina outro, na medida em que ele extrai de sua perfeição desejada e que é denominada lucro.

A segunda concepção é por ele estabelecida quando diz: *e o que deseja* etc., que fora concluída a partir das premissas outrora estabelecidas. Porque se a semelhança por si é desejável, segue-se que *o que deseja algo mostra ser, ele mesmo, naturalmente, tal qual aquele mesmo que ele deseja*, porque se denomina que possui uma inclinação natural para aquilo que se deseja. Essa inclinação natural, por vezes, segue a essência da coisa, como o grave deseja estar abaixo de acordo com a estrutura inteligível de sua natureza essencial. Por vezes, no entanto, segue a natureza de alguma forma superveniente, por exemplo, quando alguém possui um hábito adquirido, deseja aquilo que convém a si conforme o hábito adquirido.

Por último, Boécio escreve um epílogo e diz que *é suficiente ao que* foi anteriormente estabelecido como seu propósito e que alguém ao interpretar prudentemente os significados das coisas que foram ditas, torna-se apto para adaptar cada uma das coisas sustentadas em argumentos, isto é, aplicando esses argumentos às conclusões, como se torna evidente no que se segue.

#### ***De veritate* q. 21, a. 4**

Quarto: se todas as coisas são boas pela bondade primeira

E parece que:

1. Segundo Boécio no livro *De hebdomadibus: se inteligimos por um impossível que Deus existe, fazendo abstração no intelecto de sua bondade, seguiria que todos os outros entes existem, ainda que não fossem bons*. No entanto, entendida a bondade de Deus, segue-se que todas as coisas são boas assim como são entes. Logo, todas as coisas são ditas boas pela bondade primeira.

2. Porém se sustenta que isso ocorre pelo seguinte: porque não entendida a bondade em Deus, não existe bondade nas outras criaturas, já que a bondade da criatura é causada pela bondade de Deus, porém não se sustentaria isso porque se denomina formalmente coisa boa pela bondade de Deus. Pelo contrário: sempre que algo se denomina de alguma maneira por si em respeito a outro, não se denomina assim por algo inerente a si formalmente, mas por

isso que está fora de si mesmo ao que se refere; como a urina, que é dita sã por isso que significa a saúde do animal, não se denomina sã por alguma saúde inerente a si, mas pela saúde do animal que significa. Porém a criatura é dita boa em respeito à bondade primeira, pois, a partir disso, cada coisa é dita boa porque flui do primeiro bem, como disse Boécio no livro *De hebdomadibus*. Logo, a criatura não se denomina boa por alguma outra bondade formal em si mesma existente, mas pela bondade divina.

3. Agostinho disse no livro VIII do *De Trinitate*: *bom é isso e bom é aquilo, retira isso e aquilo e veja se podes ao mesmo bem; assim verás a Deus não como bem em virtude de outro bem, mas como bem de todo bem*. Mas pelo mesmo bem, que bem de todo bem, se dizem boas todas as coisas. Logo, pela bondade divina, daquela que se diz, todas as coisas são ditas boas.

4. Como toda criatura é boa, ou é boa por alguma bondade inerente a si ou somente pela bondade primeira. Se é por alguma bondade inerente a si, como aquela bondade é também certa criatura, também ela será boa. Logo ou será boa por sua bondade ou por outra. Consequentemente, se é boa por sua bondade, será a bondade primeira: porque essa é a razão do primeiro bem, estabelecida pela autoridade garantida de Agostinho, que seja bom por si mesmo; e assim se tem o propósito de que a criatura é boa pela bondade primeira. Entretanto, se aquela bondade é boa por outra bondade, a mesma questão permanece pendente daquela: logo, ou deverá proceder ao infinito, o que é impossível, ou deverá advir de alguma bondade, a qual é boa por si mesma, que permita chamar boa a criatura e esta será a bondade primeira. Logo, é necessário de todos os modos que a criatura seja boa pela bondade primeira.

5. Segundo Anselmo, toda verdade é verdade pela verdade primeira. Mas assim como a verdade primeira se refere às verdades, assim a bondade primeira se refere às coisas boas. Logo, todas as coisas são boas pela bondade primeira.

6. O que não pode o menos, não pode o mais. Mas menos é ser do que ser bom; todavia, a criatura não pode permanecer no ser já que todo ser é por Deus. Logo, tampouco pode permanecer no bem; consequentemente, a bondade pela qual algo se diz bom não é a bondade criada.



7. O ser, segundo Hilário, é próprio de Deus. Porém, o próprio é o que convém somente a um. Por isso, nenhum outro é o ser, senão Deus mesmo. Porém, todas as coisas são boas enquanto possuem ser. Logo, todas as coisas são boas pelo mesmo ser divino que é sua bondade.

8. A bondade primeira nada adiciona à bondade; pois, caso adicionasse, a bondade primeira seria composta. Porém, a verdade é que todas as coisas são boas pela bondade. Logo, é verdadeiro que todas as coisas são boas pela bondade primeira.

9. Foi dito que a bondade primeira adiciona algo à bondade absoluta segundo a razão e não segundo a realidade. Ao contrário: a razão que não responde a algo na realidade é vazia e vã. Porém, a razão pela qual entendemos a bondade primeira não é vã. Logo, se acrescenta algo segundo a razão, também acrescenta segundo a realidade, mas isso é impossível e tampouco adiciona segundo a razão. E, assim, todas as coisas são ditas como sendo boas pela bondade primeira como também pela bondade absoluta.

Ao contrário:

1. Todas as coisas são boas enquanto são entes, uma vez que, segundo Agostinho, enquanto somos, somos bons. Porém, todas as coisas não são ditas formalmente entes pela primeira essência, mas pela essência criada. Logo, tampouco todas as coisas são formalmente boas pela bondade primeira, mas pela bondade criada.

2. O variável não é informado pelo invariável, pois são opostos. Porém, toda criatura é variável, conquanto a bondade primeira é invariável. Logo, a criatura não é dita formalmente boa pela bondade primeira.

3. Toda forma é proporcionada ao seu perfectível. Porém, a bondade primeira, por ser infinita, não é proporcionada à criatura, pois esta é finita. Logo, a criatura não é dita formalmente boa pela bondade primeira.

4. Segundo Agostinho, em *De Trinitate*, VIII, c. III, todas as coisas criadas são boas por participação do bem. Porém, a participação do bem não é a mesma bondade primeira, pois

essa é a bondade total e perfeita. Logo, todas as coisas não são formalmente boas pela bondade primeira.

5. A criatura é dita possuir o vestígio da Trindade, segundo a qual aquela é una, verdadeira e boa; e assim o bem pertence ao vestígio. Porém, o vestígio e suas partes são algo criado. Logo, a criatura é boa pela bondade criada.

6. A bondade primeira é simplíssima. Portanto, não é em si composta, nem componível com outro e, assim, não pode ser forma de algo, pois a forma entra na composição disso de que é forma. Porém, a bondade pela qual alguma coisa é dita como sendo boa é certa forma, pois todo ser é pela forma. Logo, as criaturas não são formalmente boas pela bondade primeira.

Resposta:

Deve-se dizer que, sobre essa questão, alguns opinaram de modo diverso. Porque alguns, levados por razões frívolas, até certo ponto deliraram ao sustentar que Deus forma parte da substância de qualquer coisa; outros opinaram que Deus é o mesmo que a material prima, como Davi de Dinant; outros, ao contrário, estabeleceram que Deus mesmo é a forma de qualquer realidade. Indubitavelmente, a falsidade de seu erro aparece de modo evidente. Porque todos, ao falar de Deus, entendem que este Deus é princípio efetivo de tudo, pois é necessário que todos os entes influam de um primeiro ente. Entretanto, a causa eficiente, segundo a doutrina do Filósofo, no livro II da *Física*, não se identifica com a causa material, porque possui razões contrárias, pois qualquer coisa é agente enquanto está em ato; porém a razão da matéria é ser em potência. De modo distinto, a eficiente e a forma do efeito são da mesma espécie, enquanto que todo agente produz algo semelhante a si, porém não idêntico em número, já que não podem ser idênticos realmente o que faz e aquilo que é feito. Disso resulta evidente que a mesma essência divina nem é material de alguma realidade, nem forma, de modo que por ela pode ser dito que a criatura é formalmente boa como forma unida, tão somente, como qualquer forma é certa semelhança de Deus. E por isso os platônicos disseram que todas as coisas são boas formalmente pela bondade primeira não como forma unida, mas como forma separada. Para entender o conhecimento sobre isso, Platão colocava aquelas coisas que podem ser separadas segundo o intelecto

como separadas também segundo o ser. E pelo mesmo modo que o homem pode ser entendido separado de Sócrates e Platão, assim colocava o homem no ser antes de Sócrates e Platão, sendo este homem separado chamado homem por si e ideia de homem, a partir do que Sócrates e Platão eram ditos homens por participação. Entretanto, como encontrava o homem comum para Sócrates, Platão e para todos deste estilo, assim também encontrava o bem que era comum a todos os bens e que poderia ser entendido como o bem, sem que, como isso, entendesse este ou aquele bem. Disso, também colocava que o bem existe anteriormente separado de todos os bens particulares e sustentava que esse é o bem por si ou a ideia de bem, por cuja participação todos os bens são ditos enquanto tais, como é evidenciado pelo Filósofo no livro I da *Ética*. Porém, essa era a diferença que mediava a ideia de bem e a ideia de homem: que a ideia de homem não se estendia à todas as coisas, mas a ideia de bem se estende a tudo, inclusive às ideias. Porque a mesma ideia de bem também é certo bem particular e, por isso, convinha dizer que o bem por si mesmo fora princípio universal de todas as realidades, que é Deus. Segundo essa posição, segue-se que todas as coisas são denominadas boas pela mesma bondade primeira que é Deus, como Sócrates e Platão eram ditos homens, segundo Platão, por participação do homem separado e não pela humanidade inerente a eles. E essa opinião foi seguida de algum modo pelos porretanos, pois diziam que da criatura predicamos o bem de modo simples, como quando se diz que o homem é bom e que o bem é algo adicionado, como quando dizemos que Sócrates é homem bom. Logo, diziam que a criatura é dita boa de modo simples não por alguma bondade inerente, mas pela bondade primeira, como se a mesma bondade absoluta e comum fosse a bondade divina. Porém quando se diz este ou aquele bem da criatura, se denomina pela bondade criada, pois as bondades particulares criadas são como as ideias particulares, segundo Platão. Contudo, essa opinião é reprovada pelo Filósofo de modo múltiplo: não somente pelo fato de que as quiddidades e formas estão inseridas nas realidades particulares e não existem separadas delas, como se prova de vários modos no livro VII da *Metafísica*. Mas também porque, supondo as ideias, o bem não tem lugar nessa posição, pois o bem não se diz de modo unívoco dos bens e a respeito destes não se designava uma ideia segundo Platão – caminho pelo qual procede, contra Platão, o Filósofo no livro I da *Ética*. Porém, ao que convém especialmente ao nosso propósito, a falsidade da opinião outrora mencionada, torna-se evidente no fato de que todo agente consegue

produzir algo semelhante a si. Disso, se a primeira bondade realiza todos os bens, é necessário que imprima sua semelhança nas realidades efetuadas e, assim, cada coisa seja dita boa como pela forma inerente em si introduzida pela semelhança do sumo bem e, ultimamente, pela bondade primeira, como causa exemplar e eficiente de toda bondade criada. E quanto a esse ponto, a opinião de Platão pode ser sustentada. Assim, pois, dizemos, segundo a opinião comum, que todas as realidades são boas formalmente pela bondade criada como forma inerente, porém são boas pela bondade não criada como forma que diz respeito ao exemplar.

Ad. 1. Ao primeiro, se diz que, assim como se estabeleceu antes, as criaturas não seriam boas a não ser que a bondade se entendesse em Deus, porque a bondade da criatura é exemplificada pela bondade divina; disso não se segue que a criatura é dita boa pela bondade não criada a não ser que esta se entenda como forma exemplar.

Ad. 2. Ao segundo, se diz que algo se denomina a respeito de outro de dois modos: de um modo, quando o mesmo que diz respeito é a razão da determinação: assim, a urina se diz não no que concerne à saúde do animal, pois a razão do são, segundo o que se predica da urina, é ser signo de saúde do animal e nessas coisas que se denominam no que concerne a outro não se denomina por alguma forma inerente a si, mas por algo extrínseco ao que se refere. De outro modo, se denomina algo que concerne a algo quando o que diz respeito não é a razão da denominação, mas a causa: como o ar é dito luz pelo Sol, não porque o mesmo ar referido ao Sol faça luz ao ar, mas porque a oposição direta do ar ao Sol é a causa daquilo que ilumina. E deste modo a criatura é dita boa com respeito a Deus, do qual não se segue a razão atribuída.

Ad. 3. Ao terceiro, se diz que Agostinho segue a opinião de Platão em muitas coisas, na medida em que pode fazê-lo segundo a verdade da fé. Por isso, suas palavras devem ser entendidas de modo que a mesma bondade divina seja dita bem de todo bem, enquanto é causa eficiente primeira e exemplar de todo bem, sem que isso exclua a bondade criada, por meio da qual as criaturas se denominam boas como forma inerente.

Ad. 4. Ao quarto, se diz que de um modo ocorre nas formas gerais e de outro modo nas formas especiais. Porque nas formas especiais não se predica o concreto do abstrato, como

se dissesse que a brancura é branca, o calor é quente, como é claro também por Dionísio no capítulo II do livro *De divinis nominibus*. Porém, nas formas gerais, a predicação se recebe desse modo: dizemos que a essência é ente, a bondade é boa, a unidade é una e assim de outros. A razão disso é que o ente é aquilo que primeiro é apreendido pelo intelecto. A partir disso, é necessário sobre qualquer assunto apreendido pelo intelecto que este atribua que o que é apreendido se trata do ente. E por isso, quando apreende a essência de qualquer ente, diz que essa essência é ente e de modo semelhante sucede com cada forma geral ou especial, como a bondade é ente, a brancura é ente e assim de outras. E levando em consideração que certas coisas são as que se unem à razão de ente inseparavelmente, como o uno, o bem e outras desse estilo, é necessário também que essas sejam predicadas de qualquer coisa apreendida pela mesma razão que o ente e, por isso, dizemos que a essência é una e boa e de modo semelhante dizemos que a unidade é una e boa e assim também da bondade e da brancura e de qualquer forma geral ou especial. Porém o branco, que é especial, não se une de modo inseparável à razão do ente. Por isso, se pode apreender a forma da brancura sem que lhe atribua ser branca, pois não estamos obrigados a dizer que a brancura é branca: porque o branco é dito de um modo, sem, no entanto, o ente, o uno, o bom e outros desse estilo, que é necessário atribuir de qualquer assunto apreendido, são ditos de modo múltiplo. Porque algo é dito ente porque subsiste em si; algo é princípio de subsistir, como a forma; algo porque é disposição do que subsiste, como a qualidade; algo porque é privação de disposição do subsistente, como a cegueira. E por isso, quando dizemos que a essência é ente, se assim se procede, então é por conta de algum ente, bem por si ou bem por outro, porém não se segue o processo, pois não se diria por esse modo que o ser é ente como algo subsistente em seu ser é ente, mas como algo pelo qual o ente é. Disso, não é necessário buscar como a mesma essência seja algo, mas como outro algo seja pela essência. De modo semelhante, quando é dito que a bondade é boa, não se diz boa por esse modo, como subsistindo na bondade, mas do modo pelo qual dizemos que é bom aquilo pelo qual outro é bom. E assim não é necessário perguntar se a bondade é boa pela sua própria bondade ou por outra, mas se pela mesma bondade algo, que seja outro distinto da mesma bondade, é bom, como sucede nas criaturas; ou que seja idêntica com a mesma bondade, como ocorre em Deus.

Ad. 5. Ao quinto, se diz que de modo semelhante é preciso distinguir o que diz respeito à verdade, isto é, todas as coisas são verdadeiras pela verdade primeira como pelo exemplar primeiro, ainda que, no entanto, sejam verdadeiras como verdade criada em sua forma inerente. Disso, não obstante, uma e outra são a razão de verdade e bondade. Porque a mesma razão de verdade consiste em certa adequação ou comensuração: porém, algo se denomina medido ou comensurado por algo exterior, como a tela pela vara e desse modo entende Anselmo, a saber, que todas as coisas são verdadeiras pela verdade primeira, isto é, enquanto cada coisa é comensurada pelo intelecto divino cumprindo aquilo que previu e ordenou a providência divina. No entanto, a razão de bondade não consiste na comensuração e, portanto, não é semelhante.

Ad. 6. Ao sexto, se diz que a criatura não pode permanecer no ser de modo que tenha o ser por si mesma; porém outra pode permanecer no ser de modo que seja princípio formal de ser, pois assim qualquer forma pode permanecer no ser e também por esse modo o bem pode ser na bondade criada como princípio formal.

Ad. 7. Ao sétimo, se diz que quando se afirma que o ser é próprio de Deus, não se deve entender que nenhum outro ser exista a não ser o não criado, mas que somente deste ser se diz propriamente que é, enquanto pela razão de sua imutabilidade não conheceu ter sido ou ainda tornar-se a ser. Ademais, o ser da criatura é dito que é por certa semelhança desse ser primeiro, pois tem mistura disso que é tornar-se a ser ou ter sido, por conta da mutabilidade da criatura. Pode-se, também, dizer que o ser é próprio de Deus, pois só Deus é seu ser, ainda que outras realidades tenham ser, que não é o ser divino.

Ad. 8. Ao oitavo, se diz que a bondade primeira não adiciona nada segundo a realidade sobre a bondade absoluta, ainda que adicione algo segundo a razão.

Ad. 9. Ao nono, se diz que, assim como afirmou o Comentador no livro *De causis*, a mesma bondade pura se individua e se distingue de todos os demais pelo fato mesmo de que não recebe adição alguma: porque não é próprio da razão de bondade absoluta que receba adição ou que não receba; pois se fora de sua razão receber adição, então qualquer bondade receberia adição e não existiria nenhuma bondade pura. De modo semelhante, se fosse, também, de sua própria razão não receber adição, não receberia nenhuma bondade e

toda bondade seria a bondade pura, como tampouco é da razão do animal nem ser racional, nem irracional. E por isso que o fato de não poder receber adição contrai a bondade absoluta e distingue a bondade primeira, que é a bondade pura, das outras bondades: não receber adição, como é uma negação, é um ente de razão e não obstante se funda sobre a simplicidade da bondade primeira, mas disso não se segue que a razão seja vazia e vã.

### ***In De divinis nominibus, proem.***

#### Proêmio

Para se compreender os livros do beato Dionísio deve se considerar que estes são divididos artificialmente em quatro partes, contendo aquilo que a Sagrada Escritura trata sobre Deus:

Num livro que não possuímos, intitulado *De divinis hypotyposibus*, que caracteriza a Deus, dele tratando no que diz respeito à unidade da essência divina e a distinção das pessoas. E de como essa unidade e distinção não encontra semelhança adequada na coisa criada, pois se trata de um mistério que ultrapassa as faculdades da razão natural.

Daquilo que verdadeiramente dizemos sobre Deus na Escritura, e na qual se encontra alguma semelhança na criatura, são de dois modos. Enquanto essa semelhança encontra-se em alguma coisa segundo provém de Deus às criaturas, derivando nestas. Assim como do primeiro bem derivam todas as coisas boas e do primeiro vivente derivam todas as coisas viventes e assim com os demais semelhantes. E sobre esses argumentos, Dionísio trata no livro *De divinis nominibus*, que possuímos em nossas mãos. Em outro modo, a semelhança encontra-se numa transmissão de algo da criatura para Deus. Assim quando se diz que Deus é leão, pedra, Sol e coisas semelhantes: desse modo, pois, Deus é nomeado metafórica ou simbolicamente. E sobre isso, Dionísio trata no livro intitulado *De symbolica theologia*.

Porém, como todas as semelhanças das criaturas para com Deus são deficientes e como o próprio Deus ultrapassa tudo que se encontra na criatura, de modo que nosso conhecimento da criatura deve ser removido no que diz respeito a Deus, segundo o que está na criatura. Assim, tudo aquilo que podemos conhecer a partir das criaturas sobre Deus, resta ainda que do próprio Deus permanece oculto e desconhecido. Isso não apenas de que Deus não é pedra ou Sol, como apreendido pelo sentido, mas ainda da vida e essência tais como nosso

intelecto pode conceber e do modo pelo qual o próprio Deus é, o que ultrapassa tudo aquilo apreendido por nós e permanece desconhecido. Sobre esse modo de remoção que trata de como Deus permanece desconhecido e oculto, Dionísio produziu outro livro intitulado *De mystica*, isto é, *occulta theologia*.

Observa-se, no entanto, que o beato Dionísio, em todos seus livros, utiliza um estilo obscuro. E isso não é feito por inexperiência, mas visando, por zelo, ocultar aos infiéis assuntos sagrados e divinos. As dificuldades encontradas nos livros acima mencionados são múltiplas:

Primeiro, porque frequentemente se utiliza do estilo e do modo de se expressar dos platônicos, cuja familiaridade é estranha aos modernos. Os platônicos, pois, querem reduzir a princípios simples e abstratos todas as coisas compostas ou materiais, admitindo a espécie separada da coisa. Nesse sentido, afirmam que é o homem além da matéria e de modo semelhante o cavalo e assim para as outras espécies das coisas naturais. Afirmam, portanto, que este homem singular sensível não se identifica com o homem, mas se diz homem por participação daquele homem separado. Onde, neste homem sensível encontram-se outras coisas que não constituem a espécie de humanidade, como a matéria individual e outras coisas semelhantes. No entanto, no homem separado não há nada além do que pertence à espécie. Por esse motivo, o homem separado é chamado homem por si, pois este não possui nada além do que a humanidade, e principalmente homem, pois a humanidade do homem sensível deriva do homem separado pelo modo de participação. Assim, pode-se afirmar que o homem separado seria além do homem e que o homem separado seria toda a humanidade dos homens sensíveis, enquanto a natureza humana pura compete ao homem separado e deste deriva a humanidade aos homens sensíveis.

Os platônicos não consideravam apenas esse modo de abstração da espécie última das coisas naturais, mas também aplicava isso ao que é maximamente comum, como bem, uno e ente. Admitiam, assim, um primeiro uno que é, em sua própria essência, bondade, unidade e ser, o qual designamos Deus. Assim, todas as outras coisas são ditas boas, unas ou entes por derivação desse primeiro. Por esse motivo, nomeavam bondade própria ou



bem por si ou bem principal ou supra bem ou a bondade de toda bondade, essência ou substância; assim como se expôs no que diz respeito ao homem separado.

Essa razão dos platônicos, pois, não é consoante nem com a fé, nem com a verdade, conquanto mantém a espécie natural separada, mas no que resguarda ao primeiro princípio da coisa, essa razão é verdadeira e consoante com a fé cristã.

Donde Dionísio nomeia Deus de próprio bem ou supra bem ou bondade principal ou bondade de todo bem. E de modo semelhante, nomeia Deus de supravida própria, suprasubstância ou Deidade teárquica, isto é, divindade principal, porque o nome da divindade é aplicado a qualquer criatura segundo alguma participação.

A segunda dificuldade acontece nas suas expressões, porque frequentemente ele se utiliza de argumentos eficazes, mas concentrados em poucas palavras ou mesmo de uma palavra somente.

A terceira dificuldade advém do fato de que algumas vezes ele se serve da abundância de palavras, as quais podem parecer supérfluas, mas que ele considera diligentemente conter uma grande profundidade.

## CONCLUSÃO

Nossa dissertação teve por escopo analisar a dupla caracterização do bem na metafísica de Tomás de Aquino. Para tanto, buscamos explicitar como Tomás se utiliza da noção de participação como modelo específico de predicação e, a partir desse uso, justifica a relação entre o bem considerado enquanto um atributo divino próprio e o bem considerado enquanto uma noção geral do ente.

Conforme assinalamos na introdução, optamos por analisar nosso objeto levando em consideração que a doutrina dos transcendentais contribui para uma melhor investigação dos textos medievais e, em nosso caso específico, do problema que escolhemos como objeto de pesquisa.

Nessa medida, no primeiro capítulo analisamos dois modelos específicos de predicação que são utilizados por Tomás para emitir um discurso sobre propriedades transcendentais. Esses modelos são mobilizados para expressar um discurso positivo sobre atributos próprios à divindade, bem como para expressar a relação estabelecida entre noções consideradas de modo absoluto na divindade e de modo participado nos entes que são distintos da divindade.

No segundo capítulo investigamos a dupla caracterização do bem na metafísica de Tomás em separado. Por um lado, analisamos os critérios estabelecidos por Tomás para determinar que o bem é uma noção geral do ente, na medida em que é convertível a este e adiciona conceitualmente algo que não se encontra expresso no termo ‘ente’. A partir da justificativa do caráter transcendental do bem, analisamos, por outro lado, o modo com o qual Tomás sustenta que a divindade é a bondade em si mesma ou que possui o bem enquanto um de seus atributos próprios. O principal intuito desse capítulo foi explicitar a dupla caracterização em separado e, a partir dessa exposição, levar em consideração se tal caracterização não incidiria numa aparente contradição na exposição que Tomás efetuara sobre o bem, anulando, assim, o aspecto transcendental dessa noção.

Nesse sentido, no terceiro capítulo consideramos a dupla caracterização do bem em conjunto e retomamos a noção de participação enquanto modelo específico de predicação, uma vez que tal utilização da noção de participação auxilia na compreensão do modo pelo qual Tomás relaciona a dupla caracterização do bem. A utilização da noção de participação

como modelo de predicação pode ser considerada como a justificativa oferecida por Tomás para vincular o bem dito enquanto transcendente e como uma propriedade transcendental, uma vez que a consideração da relação entre bondade absoluta e bondade inerente aos seres distintos da divindade não levou Tomás, como sustentamos no terceiro capítulo, a incorrer numa contradição, salvaguardando, assim, o carácter transcendental do bem.

No quarto capítulo, apresentamos na tradução selecionada da fonte primária os textos que sustentam a leitura sobre o problema escolhido como nosso objeto de pesquisa. Nesses textos, Tomás desenvolveu aquilo que designamos como modo de pensar transcendental. Com isso, buscamos explicitar o modo pelo qual acessamos os textos de Tomás nessa dissertação, qual seja, a partir da doutrina medieval dos transcendentais que pôde ser encontrada como um ponto determinante para a interpretação de todos os textos traduzidos nesse capítulo, estes que foram, por sua vez, mobilizados em momentos oportunos da argumentação dos capítulos anteriores.

No entanto, cumpre observar que o modo pelo qual procedemos nessa dissertação ao analisar a dupla caracterização do bem e sua relação com a noção de participação, não deve ser tomada como pressuposto para investigar outras noções entendidas como pertencentes ao conjunto de noções gerais do ente. Afirmamos isso a partir de uma noção específica que pensamos analisar em pesquisas futuras, pois esta noção não é mantida por Tomás com o mesmo estatuto no decorrer de sua obra. Nesse sentido, visamos examinar a outra noção geral do grupo relacional, tal qual Tomás apresenta em *DV*, q. 1, a. 1.

A noção de verdade é, em *DV*, q. 1, a. 1, uma noção geral do ente do grupo de noções relacionais, tendo por pressuposto fundamental a alma e, nesse caso específico, a faculdade intelectiva. Nesta medida, a verdade acrescenta algo ao ente no sentido de apresentar, na conveniência do intelecto que conhece o ente, algo que não é expresso pelo nome “ente”:

(...) aquilo que o verdadeiro acrescenta ao ente, a saber, a conformidade ou adequação da coisa e do intelecto, a cuja conformidade, como se disse, segue-se o conhecimento da coisa: assim, a entidade da coisa precede a noção de verdade, contudo o conhecimento é um certo efeito da verdade.”<sup>218</sup>

A definição de verdade enquanto adequação da coisa e do intelecto expressa, em *DV*, q. 1, a. 1, o modo geral do ente em relação a outro. Contudo, no que se refere à

---

<sup>218</sup> *DV*, q. 1, a. 1.

definição da verdade, Tomás percorre um caminho distinto em *S. Th.*, Ia, q. 16, a. 1. Nesse texto, a definição de verdade mais apropriada continua sendo a de verdade enquanto adequação da coisa e do intelecto, mas esta escolha não pressupõe a discussão sobre os transcendentais. No entanto, a relação entre os textos acima mencionados é tratada de dois modos distintos pelos *scholars*. O primeiro enfatiza o caráter corretivo que a *S. Th.*, Ia, q. 16, a. 1 exerce sobre *DV*, q. 1, a. 1. O segundo, por sua vez, supervaloriza o texto do *DV*, q. 1, a. 1.

A primeira posição é sustentada por Dewan que, ao tratar da relação dos textos supracitados, sustenta:

Meu ponto é que Tomás, na *Summa Theologiae*, revisou sua apresentação da verdade [em *De veritate* 1, 1]. (...) Podemos falar das coisas naturais nelas mesmas como ‘verdadeiras’, quando estas se encontram relacionadas com o intelecto divino. No entanto, este modo de dizer não implica uma forma intrínseca chamada ‘verdade’, *nem mesmo uma identificação com a entidade*. Ao invés disso, as coisas são chamadas ‘verdadeiras’ em virtude da verdade divina.<sup>219</sup>

Dewan ressalta nessa passagem que a coisa é dita verdadeira tão somente no que diz respeito à relação da coisa ao intelecto. Portanto, nesta leitura, a referência para a relação entre coisa e intelecto é fundamentada apenas pelo intelecto. Assim, a posição apresentada por Tomás na *S. Th.*, Ia, q. 16, a. corrige o texto do *DV*, q. 1, a. 1.<sup>220</sup>, sobretudo no que diz respeito ao pressuposto da verdade interpretada como uma noção geral do ente, isto é, como um transcendental.

Em contrapartida, temos a segunda posição sustentada por Aertsen:

Em suma, quatro ideias são mais importantes na concepção de verdade em Tomás [em *De veritate* 1]: o caráter transcendental da verdade, seu caráter relacional (verdade como adequação), o ‘locus’ primário da verdade é o intelecto e a verdade humana também é verdade num sentido próprio. Vistos em conjunto, estas ideias refletem a novidade tomásica em seu pensamento filosófico e sua relevância.<sup>221</sup>

A posição de Aertsen prioriza, na relação estabelecida entre coisa e intelecto, a coisa como convertível ao intelecto, possibilitando, assim, que a verdade seja dita uma noção geral do ente. Isto significa que a discussão da verdade entendida como adequação da coisa

---

<sup>219</sup> DEWAN (2004), p. 16 [grifo do autor].

<sup>220</sup> Sobre a posição deste *scholar*, cf. DEWAN (2004), (2002), (1995).

<sup>221</sup> AERTSEN, (2002), p. 54.

e do intelecto deve ter, necessariamente, como pressuposto a compreensão de que a verdade é, prioritariamente, uma noção geral do ente.

No que diz respeito à primeira posição, sustentamos que há uma negligência no papel desempenhado pela definição de verdade nestes dois textos, qual seja: a mútua referência da coisa e do intelecto<sup>222</sup>. Quanto à segunda posição, defendemos que esta supervaloriza a discussão sobre as noções gerais do ente em *DV*, q. 1, a. 1 e ignora as mudanças contidas em *S. Th.*, Ia, q. 16, a. 1.

Tendo em vista este debate, nossa pesquisa futura sustenta as diferenças entre os dois textos nos quais Tomás estabelece uma discussão sobre a definição de verdade. Esta definição deve ser lida para além das mudanças de pressupostos ao ressaltar o aspecto que permanece em ambos os textos, qual seja: a posição própria de Tomás pela definição de verdade enquanto adequação da coisa e do intelecto. Neste sentido, visamos investigar em que medida a definição de verdade como adequação na *S. Th.*, Ia, q. 16, a. 1 não parte mais da fundamentação construída por Tomás em *DV*, q. 1, a. 1. Com isso, a convertibilidade entre ente e verdadeiro não se sustenta, porém o verdadeiro continua sendo dito como o conhecimento da adequação entre coisa e intelecto, mesmo que seja reservado a este último o papel preponderante para se designar o verdadeiro. Na conformidade ou adequação do intelecto não há necessidade de uma verdade ontológica da coisa, porque, mesmo esta, depende do intelecto divino como garantia de sua verdade, bem como é tida como verdadeira apenas de modo secundário. A mudança de pressupostos não determina que Tomás modifique a definição de verdade como adequação, mas esta mudança serve para reforçar a posição de Tomás pela definição da verdade como adequação. Segundo nossa hipótese de leitura, este é o ponto determinante para a discussão da verdade nestes textos. Nesse sentido, ao examinar a noção de verdade não é mais possível constituir uma exposição tal qual fora seguida nessa dissertação. A doutrina dos transcendentais é um ponto determinante para se investigar a metafísica de Tomás, contudo a noção de verdade seria uma exceção nessa doutrina, uma vez que Tomás mudara de opinião no que diz respeito ao caráter transcendental dessa noção. Analisar isso, contudo, foge ao escopo da presente pesquisa. Concluimos afirmando que, ao menos no tratamento da caracterização

---

<sup>222</sup> Cf. DEWAN (2004), p. 14.

do bem, a utilização da doutrina dos transcendentais como modelo de leitura dos textos de Tomás é válido e filosoficamente relevante.

## Referências bibliográficas

### Fontes primárias

#### Tomás de Aquino

*Summa Theologiae: Pars Prima et Prima Secundae*. Turim-Roma: Marietti, 1952.

*Summa contra Gentiles*. Ed. Leon., t.XIII-XV. Roma, 1918-1930.

*Quaestiones de quolibet*. [ed. R.-A. Gauthier]. Ed. Leon., t.XXV.1-2. Roma - Paris: Commissio Leonina - Les Éditions du Cerf, 1996.

*Expositio libri Peryermenias*, editio altera retractata, [ed. R.-A. Gauthier]. Ed. Leon., t.I\*-1. Roma - Paris: Commissio Leonina - Librairie Philosophique J. Vrin, 1989.

Quaestiones disputatae de Potentia Dei, [ed. P. Mandonnet]. In: *Quaestiones disputatae*, t.II, Parisiis: P. Lethielleux, 1925, pp.1-370.

*Quaestiones disputatae De veritate*, [ed. A. Dondaine]. Ed. Leon., t. XXII.1-2. Roma: Editori di san Tommaso, 1970.

*Sententia libri Ethicorum*, [ed. R.-A. Gauthier]. Ed. Leon., t.XLVII.1-2. Romae [Ad Sanctae Sabinæ], 1969.

*Commentary on Aristotle's Metaphysics*. Trans. and introd. John Rowan. Notre Dame: Dumb ox books, 1995.

*Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo . Vol. I/1: El misterio de la Trinidad*. Intr. y tr. de J. Cruz Cruz. Pensamiento medieval y renacentista, 35. Pamplona: Universidad de Navarra, 2002.

*Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*. Ed. Leon., t.II. Roma, 1884.

*Expositio libri Boetii De ebdomadibus*, [edd L-J. Bataillon et C.A. Grassi]. Ed. Leon., t.L. Roma; Paris: Commissio Leonina - Les Éditions du Cerf, 1992, pp. 267-282.

*L'essere e la partecipazione: commento al libro di Boezio De ebdomadibus*. Testo latino dell'edizione Leonina e traduzione italiana a fronte. A cura di C. Pandolfi. Bologna, Studio Domenicano, 1995.

*An Exposition of the "On the Hebdomads of Boethius"*. Introduction and translation by Janice L. Schultz and Edward A. Synam. Washington DC: The Catholic University Press, 2001.

*Expositio libri Posteriorum*, [ed. R.-A. Gauthier]. Ed. Leon., t.I\*-2. Roma - Paris: Commissio Leonina - Librairie Philosophique J. Vrin, 1989.

*Quodlibetal Questions 1 and 2*. Trad. Sandra Edwards. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1983.

*Suma Teológica*. 3. ed. Trad. de Carlos Josaphat *et alii*. São Paulo: Loyola, 2009. v. 1.

*Suma Teológica*. Trad. de Alexandre Correia, [Revisão da tradução por Luis Alberto de Boni] 3. ed. Porto Alegre: EST/Sulina, 1980. v. 1.

*Suma Contra os Gentios*. Trad. D. Odilão Moura e Ludgero Jaspers. Rev. Luis A. De. Boni. Porto Alegre: EDPUCRS, 1996. v 1.

*Verdade e Conhecimento*. Trad. Mario Sproviero. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

*Sobre os anjos*. Trad. Luiz Astorga. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2006.

*De veritate, cuestión 21*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria 78, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.

*Commento ai Nomi Divini di Dionigi: latim / italiano*. Trad. Battista Mondin. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2004. v. 1.

### **Outra fonte primária**

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos; Alexandre Fradique Morujão. 5 ed.. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

### **Fontes Secundárias**

AERTSEN, Jan. *Nature and Creature: Thomas Aquinas's Way of Thought*. Leiden; New York: Brill, 1988.

\_\_\_\_\_. Die Transzendentalienlehre bei Thomas von Aquin in ihren historischen Hintergründen und philosophischen Motiven. In: ZIMMERMANN, A. (hrsg.). *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1988b. pp. 82-102.

\_\_\_\_\_. *Medieval Philosophy and the Transcendentals: The case of Thomas Aquinas*. Leiden; New York: Brill, 1996.



\_\_\_\_\_. *Transcendens – Transcendentalis*. The Genealogy of a Philosophical Term. VVAA. *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge*. Bélgica: Brepols, 2000. pp. 241-255.

\_\_\_\_\_. Thomas Aquinas: Aristotelianism versus Platonism? In : VVAA. *Néoplatonisme et Philosophie Médiévale*. Bélgica: Brepols, 1997. pp. 147-162.

\_\_\_\_\_. Truth in Aquinas. *Doctor Communis*, n. s. 2, 2002, pp. 50-54.

\_\_\_\_\_. Tomás de Aquino: Por natureza, todas as pessoas anseiam pelo saber. In: KOBUSH, Theo (ed.). *Filósofos da Idade Média*. São Leopoldo: Unisinos, 2003. pp. 249-268.

\_\_\_\_\_. O bem como transcendental e a transcendência do bem. *Revista Índice*, vol. 2, n. 1, 2010, pp. 88-105.

\_\_\_\_\_. Scotus's Conception of Transcendentality: Tradition and Innovation. *Archa Verbi*, n. 5, Franciscan Institute Publications, 2010b, pp. 107-123.

ANDEREGGEN, Ignacio. La originalidad del Comentario de Santo Tomás al *De divinis Nominibus*. In: de ANDIA, Ysabel (ed.). *Denys L'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1997, pp. 439-455.

ANNICE, M. Historical Sketch of the Theory of Participation. *New Scholasticism*, n. 26, 1952, pp. 49-79.

CASTELLO DUBRA, Julio A. La predicación de los atributos divinos en Tomás de Aquino. *Analytica*, vol. 14, n. 2, 2010, pp. 89-107.

\_\_\_\_\_. Tomás de Aquino y la teología positiva. *Philosophos*, v.16, n. 1, 2011, pp. 109-136.

COURTINE, Jean-François. *Les catégories de l'être: Études de philosophie ancienne et médiévale*. Paris: PUF, 2003.

CORTEST, Luis. Was St. Thomas Aquinas a Platonist? *The Thomist*, v. 52, 1988, pp. 209-219.

DARLEY, Alan Philip. 'We Know in Part': How the Positive Apophaticism of Aquinas Transforms the Negative Theology of Pseudo-Dionysius. *The Heythrop Journal*, 2011, pp. 1-30.

DEWAN, Lawrence. St. Thomas's Successive Discussions of the Nature of Truth. In: OLS, Daniel (ed.). *Sanctus Thomas De Aquino: Doctor Hodiernae Humanitatis*. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1995. pp. 153-168.

\_\_\_\_\_. A Note on Metaphysics and Truth. *Doctor Communis*, n. s. 2, 2002, pp. 143–153.

\_\_\_\_\_. Is Truth a Transcendental for St. Thomas Aquinas? *Nova et Vetera*, English Edition, Vol. 2, n. 1, 2004, pp. 1-20.

DOOLAN, Gregory. *Aquinas on the Divine Ideas as Exemplar Causes*. Washington: Catholic University of America Press, 2008.

de GANDILLAC, Maurice. *Gêneses da modernidade*. São Paulo: ed. 34, 1995.

de LIBERA, Alain. *A filosofia medieval*. São Paulo: Loyola, 1998a.

\_\_\_\_\_. Introduction. PORPHYRE. *Isagoge*. Textes grecs et latins, trad. par Alain de Libera et Alain Philippe Segonds. Paris: Vrin, 1998b. pp. VII-CXLII.

\_\_\_\_\_. *La querelle des universaux*. Paris: Seuil, 1996.

\_\_\_\_\_. *Pensar na Idade Média*. São Paulo: 34, 1999.

\_\_\_\_\_. Analyse du vocabulaire et histoire des corpus. In : VVAA. *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge*. Belgique: Brepols, 2000. pp. 11-34.

de MURALT, André. *Néoplatonisme et Aristotélisme Dans la Métaphysique Médiévale: Analogie, Causalité, Participation*. Paris: Vrin, 1995.

ELDERS, Leo. *The Metaphysics of Being of St. Thomas Aquinas in a Historical Perspective*. Leiden; New York: Brill, 1993.

FABRO, Cornelio. *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*. Segni: Verbo Incarnato, 2005.

\_\_\_\_\_. *Participación y Causalidad según Tomás de Aquino*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra, 2009.

FLECK, Fernando Pio de Almeida. O problema dos nomes divinos. *Analytica*, v. 9, n. 1, 2005, pp. 123-135.

\_\_\_\_\_. Eternidade, negação e conhecimento. *Analytica*, v. 7, n. 1, 2003, pp. 83-96.

FLASCH, Kurt. *D'Averroès à maître Eckhart: la naissance de la "mystique" allemande de l'esprit de la philosophie arabe; suivi de Pourquoi étudions-nous la philosophie médiévale?* Paris: Vrin, 2008.

\_\_\_\_\_. *Philosophie hat Geschichte. Band 1: Historische Philosophie. Beschreibung einer Denkart*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003.

GEIGER, Louis-Bertrand. *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin, 1953.

GILSON, Étienne. *O Espírito da filosofia medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. *O filósofo e a Teologia*. São Paulo: Paulus, 2008.

GONZALÉZ, Ángel Luis. Thomistic Metaphysics: Contemporary Interpretations. *Anuario Filosófico*, XXXIX/2, 2006, pp. 401-437.

GORIS, Harm. Interpreting Eternity in Thomas Aquinas. In: JARITZ, Gerhard; MORENO-RIÑANO, Gerson (eds.). *Time and Eternity: The Medieval Discourse*. Bélgica: Brepols, 2003. pp. 193-202.

GRABMANN, Martin. *Thomas Aquinas His Personality and Thought*. New York, London: Longmans, Green and Co., 1928.

GRADE, A. S. (Ed.). *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

GRANT, Edward. Medieval and Renaissance scholastic conceptions of the influence of the celestial region on the terrestrial. *The Journal of Medieval and Renaissance studies*. vol. 17, 1987, pp. 1-23.

GUERIZOLI, Rodrigo. *A Metafísica no Tractatus de Primo Principio de Duns Escoto*. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.

\_\_\_\_\_. Mestre Eckhart: misticismo ou “aristotelismo ético”? *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 11, 2008, pp. 57-81.

HAMELIN, Guy. Eternidade de Deus e Eternidade do mundo em Boécio. *Analytica*, v. 7, n.1, 2003, pp. 65-81.

HANKEY, Wayne. Aquinas and the Platonists. In: GERSH, Stephen, MAARTEN, J. F. M. Hoenen (ed.). *The Platonic Tradition in the Middle Ages*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2002. pp. 279-324.

HONNEFELDER, Ludger. Metaphysics as a Discipline: From the “Transcendental Philosophy of the Ancients” to Kant’s Notion of Transcendental Philosophy. FRIEDMAN, Russell; NIELSEN, Lauge (ed.). *The Medieval Heritage in Early Modern Metaphysics and Modal Theory, 1400-1700*. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2010. pp. 53-74.

JACOBI, Klaus. Gut und Schlecht. In: ZIMMERMANN, Albert (ed.). *Studien zur mittelalterlichen Geistesgeschichte und ihren Quellen*. Berlin: Walter De Gruyter, 1982. pp. 25-52.

JORDAN, Mark. The Grammar of *Esse*: Re-reading Thomas on the Transcendentals. *The Thomist*, n. 44, 1980, pp. 1-26.

KEENAN, James. *Goodness and Rightness in Thomas Aquinas's Summa Theologiae*. Washington: Georgetown University Press, 1992

KOUTZAROVA, Tiana. *Das Transzendente Bei Ibn Sina: Zur Metaphysik Als Wissenschaft Erster Begriffs Und Urteilsprinzipien*. Leiden: Brill, 2009.

KERR, Fergus. "A Thomist, but not a Medievalist". *The Leuven Philosophy Newsletter*, v. 16, 2007, pp. 15-19.

KLIMA, G. Aquinas' Theory of the Copula and the Analogy of Being. *Logical Analysis and History of Philosophy*, n. 5, 2002, pp. 159-176.

KRETZMANN, N.; KENNY, A.; PINBORG, J. (Eds.). *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100-1600*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

LANDIM FILHO, Raul. Predicação e juízo em Tomás de Aquino. *Kriterion*, v. XLVII, n. 113, 2006, pp. 27-49.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica II*. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2003.

\_\_\_\_\_. Tomás de Aquino: Pensar a Metafísica na Aurora de um Novo Século. *Síntese Nova Fase*, v. 23, n. 73, 1996, pp. 159-207.

LECLERCQ, Jean. Influence and Noninfluence of Dionysius in the Western Middle Ages. In: PSEUDO-DIONYSIUS. *The Complete Works*. Trad. Colm Luibheid. New York: Paulist Press, 1987, pp. 25-32.

MONTAGNES, Bernard. *The Doctrine of the Analogy of Being according to Thomas Aquinas*. Milwaukee: Marquette University Press, 2004.

O'ROURKE, Fran. Aquinas and Platonism. In: KERR, Fergus (Ed.). *Contemplating Aquinas*. London: SCM Press, 2003. pp. 247-279.

\_\_\_\_\_. *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2005.

OWENS, Joseph. *The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics': A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1963.

PASNAU, Robert. (Ed.). *The Cambridge History of Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

PICKAVÉ, Martin (Ed.). *Die Logik des Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2003.

PORRO, Pasquale. Introduzione. In: TOMMASO. *Comenti a Boezio*. Milano: Rusconi, 1997. pp. 5-48.

ROCCA, Gregory P. *Speaking the Incomprehensible God: Thomas Aquinas on the Interplay of Positive and Negative Theology*. Washington: The Catholic University of America Press, 2004.

ROSIER, Irène. *Res significata et modus significandi: Les implications d'une distinction médiévale*. In: EBBESEN, Sten (ed.). *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*. Tübingen: Gunter Narr Verlag, 1995. pp. 135-168.

RUBIO, Mercedes. *Aquinas and Maimonides on the Possibility of the Knowledge of God: An Examination of the Quaestio de Attributis*. Dordrecht: Springer, 2006.

SAVIAN FILHO, Juvenal. *A metafísica do ser em Boécio*. São Paulo: Loyola, 2008.

\_\_\_\_\_. *Fé e razão: uma questão atual?* São Paulo: Loyola, 2005.

SANTOS, Evaniel Brás dos. *Criação e cosmologia na Summa contra Gentiles de Tomás de Aquino*. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2013 [Dissertação de mestrado].

STORCK, Alfredo Carlos. *Deus autem et natura nihil frustra faciunt*. Notas sobre a teleologia nos Comentários de Tomás de Aquino a Aristóteles. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência (UNICAMP)*, v. 16, 2006, pp. 59-83.

\_\_\_\_\_. A noção de indivíduo segundo Santo Tomás de Aquino. *Analytica*, v. 3, n. 2, 1997, pp. 13-53.

TORREL, Jean-Pierre. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e obra*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004.

VELDE, Rudi te. *Aquinas on God: The 'Divine Science' of the Summa Theologiae*. Aldershot: Ashgate, 2006.

\_\_\_\_\_. 'The First Thing to Know about God': Kretzmann and Aquinas on the Meaning and the Necessity of Arguments for the Existence of God. *Religious Studies*, n. 39, 2003, pp. 251-267.

\_\_\_\_\_. Aquinas's *Summa contra Gentiles*: A Metaphysics of Theism? *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*, v. 65, n. 1, 1998, pp. 176-187.

\_\_\_\_\_. *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*. Leiden: Brill, 1995.

VERZA, Tadeu M. *A Doutrina dos Atributos Divinos no Guia dos Perplexos de Maimônides*. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 1998. [Dissertação de Mestrado].

WEISHEIPL, James. *Friar Thomas Aquinas: his Life, Thought and Works*. Oxford: Basil Blackwell, 1974.

WÉBER, E.-H. L'apophatisme dioysien chez Albert le Grand et dans son école. In: de ANDIA, Ysabel (ed.). *Denys L'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1997, pp. 379-403.

WIPPEL, John. Metaphysics. KRETZMANN; STUMP (Ed.). *The Cambridge Companion to Aquinas*. NY: Cambridge University Press, 1993, pp. 85-127.

\_\_\_\_\_. Truth in Thomas Aquinas I. *Review of Metaphysics* 43, 1989, pp. 295-326.

\_\_\_\_\_. *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*. Washington: The Catholic University of America Press, 1984.

WOLFSON, Harry A. St. Thomas on Divine Attributes. In: VVAA. *Melanges Offerts a Étienne Gilson*. Toronto; Paris: Institute of Medieval Studies; Vrin, 1959. pp. 673-700.

\_\_\_\_\_. *The Philosophy of the Kalam*. London: Harvard University Press, 1976.

\_\_\_\_\_. *Religious Philosophy: a group of essays*. London: Harvard University Press, 1961.