

# **Estudos Tomistas para o Século XXI**

**Ivanaldo Santos (Org.)**

Ideia  
João Pessoa  
2013

**INICIAL**

**CRÉDITOS**

**SUMÁRIO**

Todos os direitos e responsabilidades do organizador.

Editoração/Capa  
Magno Nicolau

CONSELHO EDITORIAL

Arturo Gouveia - UFPB  
Marcos Nicolau - UFPB  
Roseane Feitosa - UFPB - Litoral Norte  
Dermeval da Hora - Proling/UFPB  
Helder Pinheiro - UFCG  
Elri Bandeira - UFCG

---

S586h Estudos tomistas para o Século XXI / Iveraldo Santos (Org.) / Iveraldo Santos (Org.). - João Pessoa: Ideia, 2013.  
160p.

I. Educação - Aquino, Tomás de.

CDU: 869.0(81)

---

  
ideia  
EDITORA

[www.ideiaeditora.com.br](http://www.ideiaeditora.com.br)

Feito o Depósito Legal  
Impresso no Brasil

# SUMÁRIO

**Introdução - Tomás de Aquino no século XXI, 4**

Ivanaldo Santos

**Tomás de Aquino no ambiente filosófico do século XXI, 6**

Ivanaldo Santos

**Actualidad de la filosofía tomista en la posmodernidad, 22**

Mauricio Beuchot

**Tantos milagres fez, quantos artigos escreveu! Palavras do Papa João XXII na solenidade de canonização de Tomás de Aquino, 31**

Paulo Faitanin

**Tomás de Aquino e o vício capital da acídia, 43**

Jean Luandm

**Tomás de Aquino e a célula sintética, 62**

Sergio de Souza Salles

**Da metáfora como fonte do conhecimento em Tomás de Aquino, 82**

Roberto C. G. Castrom

**As diferenças entre a providência em Tomás e a sorte em Aristóteles e as suas implicações na noção de felicidade natural, 101**

Bernardo Veiga de Oliveira Alves

**A existência segundo Tomás de Aquino, 110**

Sávio Laet de Barros Campos

**Tomás de Aquino em referência ao belo: definições e teoria, 136**

Andrey Ivanov

**Sobre os Autores, 158**

## Introdução

# Tomás de Aquino no século XXI

Tomás de Aquino viveu e produziu a sua vasta obra intelectual, no século XIII, ou seja, em plena Idade Média. De um lado, é possível se afirmar que ele é um pensador medieval. Isso acontece porque, em grande medida, suas ideias e propostas teóricas expressam os valores e o ambiente intelectual do medievo. Do outro lado, o Aquinate é tudo, menos um pensador medieval. Ele é um pensador universal, que trás novas ideias, ilumina o pensamento ocidental com novas formas de pensar e de argumentar. Em pleno século XIII, Tomás de Aquino inova, ao trazer, para o debate das ideias, uma nova leitura sobre a lógica, a linguagem, a teoria da argumentação, os problemas metafísicos e a ética.

Pouquíssimos pensadores conseguiram realmente alcançar os degraus do debate universal, ou seja, pensar de tal modo que em qualquer época ou cultura, suas ideias possam ser testadas e discutidas. Um desses pensadores é justamente Tomás de Aquino.

É incrível ver que, desde o século XIII, passando pela renascença, pela modernidade até chegar a contemporaneidade, as ideias de Tomás de Aquino se fazem presentes nos círculos e debates especializados. Nas mais variadas discussões, as ideias do Aquinate são convocadas para exercerem algum tipo de explicação, de auxílio ou de iluminação.

O século XXI não é diferente. Trata-se, pois, de um século que embora tenha consolidado, até o presente momento, menos de um quinto de sua expectativa; é carregado de problemas e de desafios. De um lado, é um século que herdou os problemas e crises dos séculos XIX e do XX, como, por exemplo, a crise da filosofia, sintetizada na proposta de criação de um modo de pensar pós-filosófico e pós-metafísico, bem como os problemas éticos e conflitos políticos; do outro lado, é um século que é convocado a repensar e revalorizar a metafísica e o pensamento clássico do Ocidente, a construir novas e sólidas pontes entre a ética, a experiência religiosa e as formas de vida construídas na modernidade.

O presente livro não é uma explicação longa e exaustiva sobre as diversas faces e interfaces da relação existente entre Tomás de Aquino e o século XXI. Isso parece ser uma missão hercúlea, a qual não é intensão desse trabalho. O livro tem, pois, um objetivo bem mais simples. Ele é uma pequena coletânea de artigos escritos por pesquisadores de universidades e países diferentes que procuram olhar para a relação entre a obra produzida por Tomás de Aquino e os desafios do século XXI. É por esse motivo que o nome do livro é *Estudos tomistas para o século XXI*. No tocante ao título do livro, um agradecimento se faz necessário; é preciso agradecer a Dom João Evaristo,

monge beneditino do Mosteiro de São Bento, em São Paulo, no Brasil. Durante uma conversa, no ano de 2012, com Dom João Evaristo sobre a relação entre a obra do Aquinate e o século XXI, ele recomendou que o livro, naquele momento em fase de organização, tivesse como título *Estudos tomistas para o século XXI*. Essa sugestão foi, então, acatada.

Nesse livro encontram-se oito estudos que apresentam reflexões sobre algum ângulo de intercessão entre a obra de Tomás de Aquino e o século XXI.

No primeiro capítulo, Iveraldo Santos faz uma análise das relações existentes entre Tomás de Aquino e o ambiente filosófico do século XXI. No segundo capítulo, Mauricio Beuchot trás uma apropriada reflexão sobre a atualidade da filosofia tomista para a pós-modernidade. No terceiro capítulo, Paulo Faitanin apresenta um profundo estudo sobre a relação entre o Papa João XXII e a canonização de Tomás de Aquino. No quarto capítulo Jean Lauand apresenta um entusiasmado ensaio sobre a relação entre Tomás de Aquino e o vício capital da acídia.

Já no quinto capítulo, Sergio de Souza Salles traz um inovador ensaio sobre a relação entre a obra de Tomás de Aquino e a célula sintética. No sexto capítulo, Roberto C. G. Castro brinda o leitor com um primoroso estudo sobre a metáfora como fonte do conhecimento em Tomás de Aquino.

No sétimo capítulo, Bernardo Veiga de Oliveira Alves traz um estudo sobre as diferenças entre a providência, em Tomás de Aquino, e a sorte, em Aristóteles e as suas implicações na noção de felicidade natural. No oitavo capítulo, o jovem estudioso do *corpus* tomista, Sávio Laet de Barros Campos, apresenta um lúcido estudo sobre a existência segundo Tomás de Aquino. E, no nono e último capítulo, Andrey Ivanov faz uma profunda reflexão sobre a pesquisa de Tomás de Aquino sobre o belo.

Ao final do livro, está posto um item com o título “Sobre os Autores”, onde consta uma pequena e sintética biografia intelectual dos estudiosos da obra do Aquinate que participaram dessa coletânea.

Por fim, afirma-se que, de um lado, trata-se de um livro que poderá ser lido e compreendido tanto por estudiosos do *corpus* tomista, como por pessoas formadas em algum curso superior, incluindo portadores de diplomas de pós-graduação, e também mesmo pelo grande público leigo. Do outro lado, esse livro entra na *corrente*, que atualmente se forma em diversos ambientes sociais e em várias partes do mundo, de esforço de leitura e de compreensão da obra de Tomás de Aquino. Além desse esforço, acrescenta-se outra faceta da preocupação com a obra do Aquinate, qual seja, a do debate entre essa obra e o mundo contemporâneo; um debate necessário e urgente. Tomás é um dos poucos pensadores que, com astúcia e criatividade, é capaz de dialogar e denunciar os erros do mundo contemporâneo; por esse motivo, é capaz de dialogar com esse mundo.

Iveraldo Santos  
O Organizador

## Tomás de Aquino no ambiente filosófico do século XXI

*Ivanaldo Santos*

A filosofia contemporânea, que nasceu no final do século XVIII, vive atualmente, ou seja, no início do século XXI, um momento de crise, de perplexidade e até mesmo de reconstrução. Chega-se ao ponto de se falar, por exemplo, no fim da filosofia, no fim da metafísica e no fim da racionalidade e da tentativa de construir qualquer tipo de projeto ético e humanizador. Por mais que haja vozes otimistas que digam, por exemplo, que tudo está bem dentro da filosofia, que ela é perene, é muito difícil não aceitar o fato de que a filosofia passa por um momento de crise dentro de sua estrutura de refletir e pensar o mundo, o homem e a sociedade.

No entanto, é preciso ver que, de um lado, sempre a filosofia esteve em crise. Desde os gregos antigos, representados, por exemplo, por Sócrates, Platão e Aristóteles, passando pelos filósofos medievais e pelos modernos, a filosofia passa por constantes, duros e críticos momentos de crise. Por incrível que pareça, desde o seu nascimento, no século V a. C., a filosofia corre o sério risco de desaparecer. No entanto, são esses momentos de crise, o perigo de desaparecer, que conduzem os filósofos a novas experiências de reflexão, a irem à busca da verdade e da objetividade do pensar. Para a filosofia, a crise, antes de ser um sintoma de uma doença, é um sinal de esperança, de renovação e de aventura, dentro do universo da reflexão.

Do outro lado, a crise que se estabeleceu na filosofia contemporânea, especialmente no final do século XIX e durante todo o século XX, não é uma simples crise estrutural ou histórica. Essa crise não é um simples problema de interpretação conceitual, de validade de algum silogismo ou então de filiação a uma corrente de pensamento. É uma crise profunda, uma crise de fundamento ôntico, epistemológico, metafísico e ético, que abala os fundamentos mais profundos do pensamento ocidental. Uma crise que, entre outras coisas, nega ou duvida da existência de Deus, da verdade e do homem; que diz que a realidade é uma ilusão; que prega uma transformação radical da sociedade por meio da história, da evolução biológica, da vida prática e até mesmo da violência. Uma crise que vê com desconfiança e desdém tudo o que o homem fez e produziu antes do advento da modernidade, mais especificamente, antes do século XVIII. É como que, por causa da história ou do acaso, a humanidade tivesse nascido apenas no século XVIII. Nessa perspectiva, todos os acontecimentos anteriores ao

século XVIII, incluindo o surgimento e desenvolvimento da própria filosofia, não passa de pré-história da humanidade.

De acordo com Franca de D'Agostini<sup>1</sup>, o século XX produziu uma grande desconfiança em torno da filosofia. Segundo o autor, de um lado, criou-se uma forte suspeita que a filosofia, como tal, não exista. Dessa forma, ela seria apenas um resíduo inútil da cultura ocidental, incapaz de dialogar com as outras formas de saber e de responder aos problemas atuais, ou então uma visão subjetiva do mundo, uma autobiografia do seu autor, ou seja, do filósofo, formulada em formas linguísticas semelhantes à da poesia. Do outro lado, no século XX a filosofia, enquanto metafísica e/ou ontologia, deixou de existir e passou a ser apenas uma filosofia aplicada à política (filosofia da política), à estética (filosofia da estética), à ciência (filosofia da ciência), à religião (filosofia da religião) e a outros ramos do saber humano.

Já para Márcio Antônio de Paiva<sup>2</sup>, o século XX produziu uma espécie de *cultura do fim*, marcada por tentativas de estabelecer o fim da filosofia, o fim da metafísica, o fim da história, o fim do Ocidente e outras possibilidades de finitude. Nesse sentido, é possível afirmar, fundamentado por Ivanaldo Santos<sup>3</sup>, que o século XX produziu uma cultura apocalíptica, com o intuito de destruir a tradição filosófica e os valores tradicionais do Ocidente. Essa cultura chegou ao seu radicalismo com Gianni Vattimo<sup>4</sup>, quando ele afirma, dentre outras coisas, que o fim da metafísica está associado ao fim do colonialismo e do eurocentrismo.

Para Gianni Vattimo<sup>5</sup>, o Ocidente nasceu da junção, do casamento entre o pensamento filosófico grego e a mística e a espiritualidade cristã vindas do Oriente, especificamente de Jerusalém. O Ocidente seria, entre outras coisas, o fruto do encontro entre Atenas e Jerusalém. O encontro entre essas duas culturas, tão diferentes e tão apaixonantes, com sua racionalidade, sua lógica e sua fé, teve como consequência o nascimento da civilização ocidental. O problema, segundo ele, é que tanto a filosofia, entendida como *logos* grego, junto a vida mística, identificada com a Igreja e com o Evangelho, não sustentam mais a dinâmica e o crescimento cultural e social do Ocidente.

Para Gianni Vattimo, a racionalidade, as ideologias políticas e as formas de vida produzidas a partir do século XVIII são contrárias à filosofia oriunda da Grécia antiga e da pregação dos missionários cristãos. Para ele, o Ocidente, tal qual foi pensado

<sup>1</sup> D'AGOSTINI, F. *Analitici e continentali: guida alla filosofia degli ultimi trent'anni*. Milano: Raffaello Cortina Editore, 1997, p. 3-4.

<sup>2</sup> PAIVA, M. A. Fim da filosofia: uma imagem da filosofia contemporânea. In: *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 2, n. 4, p. 33-48, setembro. 2004.

<sup>3</sup> SANTOS, I. Joaquim de Fiore e os novos círculos joaquinitas. In: *CiberTeologia*, São Paulo, v. 1, p. 62-71, 2008.

<sup>4</sup> VATTIMO, G. *O fim da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

<sup>5</sup> VATTIMO, G. A filosofia e o declínio do Ocidente. In: *Revista Famecos*, Porto Alegre, n. 10, junho 1999, p. 43-51.

por Platão e Santo Agostinho, está em plena decadência. No lugar do Ocidente está nascendo uma nova civilização, uma civilização neopagã e com um novo *logos* criativo. Enquanto essa nova civilização não nasce totalmente, isso deverá durar ainda alguns séculos, é preciso haver uma convivência entre as duas estruturas societárias. De um lado, o velho Ocidente, cristão e guiado pela filosofia, e, do outro, a nova civilização, neopagã, pós-ocidental, com uma nova forma de pensar e novas formas de organização social. De acordo com a tese defendida por Gianni Vattimo, a morte da filosofia é definitiva e, em grande medida, nada ou pouca coisa pode ser feita para impedir essa morte.

Todavia, é preciso observar que o pensamento de Gianni Vattimo é fundamentado e guiado pelo niilismo oriundo de Nietzsche. Um niilismo que duvida ou nega a existência de todos os valores que criaram e dão sustentação ao Ocidente. Entre esses valores, encontra-se a filosofia. Por sua vez, Nietzsche faz parte do conjunto de autores que, segundo Ives Gandra da Silva Martins, compõem as *teorias da negação*.

Para Ives Gandra da Silva Martins<sup>6</sup>, o século XX foi marcado, dentre outras coisas, por teorias e, conseqüentemente, pela existência de pensadores que negam os valores permanentes e naturais do homem e da sociedade. São as chamadas *teorias da negação*. Teorias que, dentre outras coisas, negam a existência de Deus – chegam até mesmo a afirmar a morte de Deus –, a primazia da família, do casamento, da maternidade e o imenso valor de qualquer manifestação da vida humana.

As teorias da negação são sustentadas, principalmente, por pensadores, como, por exemplo, Nietzsche – filósofo que dá sustentação à tese defendida por Gianni Vattimo –, Freud e Marx. Esses pensadores, conhecidos como *vozes discordantes ou mestres da suspeita*<sup>7</sup>, criaram teorias que colocam em xeque os valores fundamentais da sociedade (Deus, família, maternidade, vida, etc). No tocante, por exemplo, a Freud e Marx, autores muito populares no século XX, Francisco Borba Ribeiro Neto afirma tratar-se dos “pais da cultura do fracasso”<sup>8</sup>, pois em ambos o ser humano não conhece aquilo que existe, mas aquilo que lhe é dado conhecer, em função de suas determinações sociais ou psicológicas. O problema é que, se esse postulado for realmente correto, então nada dentro da realidade será possível e tudo não passa de ilusão. Com isso, só restará ao indivíduo uma vida de frustração e até mesmo o suicídio.

O problema não é criar teorias que duvidam da verdade, tal como procedeu a filosofia contemporânea, pois, em grande medida, são essas teorias que ajudam o

<sup>6</sup> MARTINS, I. G. da S. As contradições do homem. In: SOUZA, C. A. M.; CAVALCANTE, T. N. (Orgs.). *Princípios humanistas constitucionais: reflexões sobre o humanismo do século XXI*. São Paulo: Letras Jurídicas, 2010, p. 27-29.

<sup>7</sup> EREIRA, A. A. O estertor da modernidade. In: *Revela*, ano III, n. 5, jun./ago. 2009, p. 2.

<sup>8</sup> RIBEIRO NETO, F. B. Humanismo, natureza e experiência. In: SOUZA, C. A. M.; CAVALCANTE, T. N. (Orgs.). *Princípios humanistas constitucionais: reflexões sobre o humanismo do século XXI*. São Paulo: Letras Jurídicas, 2010, p. 155.

aperfeiçoamento da própria verdade. O problema é quando essas teorias são tomadas como a própria verdade e, por conseguinte, levadas às últimas consequências. Assim sendo, quando isso aconteceu, o ser humano, principalmente no Ocidente, viu-se perdido e sem um fundamento que pudesse ajudá-lo. O homem mergulhou na angústia, no vazio e numa falsa visão de que *tudo é possível*. É por causa dessa visão de que *tudo é possível* que o homem contemporâneo vive em busca de construir um pensamento e uma experiência social que seja pós-filosófica, pós-ocidental, pós-metafísica, pós-ética e outras possibilidades de inovação.

As teorias que duvidam da verdade foram sustentadas, durante o último século, em grande medida, pela crítica à religião. Essa crítica, por sua vez, foi fundamentada pelo refrão, criado por Karl Marx, que diz ser a religião o “ópio do povo”<sup>9</sup> e pelo famoso aforismo 125, da *Gaia ciência* de Nietzsche, que afirma que “Deus está morto e nós o matamos”<sup>10</sup>. Esse tipo de crítica radical foi um dos sustentáculos da tentativa de destruir o saber Ocidental e, com isso, criar uma cultura pós-filosófica e pós-ocidental.

No campo da economia e das experiências da administração do Estado, o niilismo e o pessimismo também se fizeram presentes. Apesar do grande avanço tecnológico e científico, da melhoria das condições de vida e do aperfeiçoamento da vida urbana, houve grandes e sérios problemas dentro da sociedade contemporânea. De um lado, o liberalismo provocou grandes crises econômicas, trazendo, por conseguinte, grande sofrimento ao ser humano. Do outro lado, o marxismo e o socialismo, promessas de uma redenção não religiosa, uma salvação puramente material e histórica, mostrou-se, na prática, ser inviável. Sobre essa questão Robert Kurz<sup>11</sup> afirma que o fracasso do socialismo, um fracasso tanto teórico como prático, não teve um tom trágico derivado apenas da sua similaridade com a sociedade capitalista, que ousou criticar, mas também porque fez calar quase toda voz dissonante originada do seio desse sistema.

A análise de Robert Kurz sobre o marxismo e o socialismo deve ser levada em consideração. Ele que foi um dos maiores pensadores da esquerda durante o período pós-década de 1970, ajudou a construir um neomarxismo carregado de autocrítica e de reconhecimento dos limites ideológicos e políticos do socialismo. É por esse motivo que a conclusão a que ele chega, qual seja, o fracasso do socialismo, só aprofunda ainda mais o sentimento de perda e do vazio, o niilismo radical vivido na sociedade contemporânea. Sem a possibilidade messiânica da concretização do socialismo, o reino de perfeição secular e material, que teoricamente não precisaria de Deus ou de algum tipo de salvação redentora, o homem contemporâneo constata que o sonho de dominar sozinho a realidade, a ideia de Nietzsche de que a humanidade matou Deus, não se tornará viável e, por conseguinte, esse mesmo homem constata, com tristeza,

<sup>9</sup> MARX, K. *A Questão Judaica*. São Paulo: Centauro, 2000, p. 85-86.

<sup>10</sup> NIETZSCHE, F. *A Gaia ciência*. In: *Obras incompletas*. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

<sup>11</sup> KURZ, R. *Os últimos combates*. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 145-146.

que está só e que o vazio existencial não foi preenchido pelas ideologias materialistas e imamentistas.

Além disso, é preciso ter consciência, conforme demonstra Walter Benjamin<sup>12</sup>, que o sonho, trazido pelas promessas da modernidade e do iluminismo, de uma vida mais prazerosa, com menos trabalho e fadiga física, com mais tempo livre, com mais descanso e mais liberdade, não se tornou realidade. Pelo contrário, a modernidade, em sua fase de maturidade, especialmente no século XX, terminou trazendo para o ser humano novas formas de aprisionamento, de sofrimento e de barbárie. Não é mais a barbárie criada pela fé e pela Igreja, tal qual foi denunciada pelos filósofos iluministas, mas a barbárie criada pela ciência, pela razão, pelo Estado, pelo mercado de consumo, pelas ideologias políticas, incluindo o socialismo. A modernidade não cumpriu suas promessas de emancipação do ser humano; pelo contrário, em grande medida, mergulhou a humanidade em uma nova era de trevas, de sofrimento e de guerras.

É por causa de todos esses problemas, descaminhos e desilusões, provocados pelas promessas oriundas da filosofia contemporânea, que o Papa Leão XIII, na encíclica *Aeterni Patris*, afirma que, diante da filosofia contemporânea, “não se colhem os frutos desejados e saudáveis que a Igreja e a própria sociedade civil desejariam”<sup>13</sup>.

É preciso esclarecer que tanto a Igreja quanto a sociedade civil esperam que a filosofia e as ciências humanas produzam frutos de compreensão e aprimoramento da pessoa humana e da vida social. No entanto, a filosofia contemporânea, apesar de todos os avanços no campo dos estudos da linguagem, da lógica, da ciência e de outras áreas, está carregada por uma “onda de erros”<sup>14</sup> trazida por “doutrinas cheias de erros e falácias”<sup>15</sup>.

O que fazer diante de um diagnóstico tão problemático? Será que a filosofia realmente acabou? Depois de aproximadamente 2.500 mil anos de saber filosófico, chegamos ao final da epopeia do pensamento?

Não se pode cair em um niilismo radical, que diz que toda forma de filosofar está morta. Esse tipo de armadilha só fortalece ainda mais a cultura de vazio e de destruição presente na sociedade contemporânea; só aumenta ainda mais o sentimento de que a vida não tem sentido e que a morte, antes de ser um fim biológico para o homem, é a única possibilidade de realização pessoal.

É preciso perceber, conforme esclarece Márcio Antônio de Paiva<sup>16</sup>, que falar em *fim da filosofia* também é refletir filosoficamente e que as contribuições da crítica filosófica,

<sup>12</sup> BENJAMIN, W. *Rua de mão única*. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 69.

<sup>13</sup> PAPA LEÃO XIII. *Aeterni Patris. Da instauração da filosofia cristã nas Escolas Católicas, segundo a mente de Santo Tomás de Aquino, o Doutor Angélico*, In: *Aquinate*, Niterói, n. 12, 2010, p. 117-151. n. 19.

<sup>14</sup> PAPA LEÃO XIII. *Aeterni Patris. Da instauração da filosofia cristã nas Escolas Católicas, segundo a mente de Santo Tomás de Aquino, o Doutor Angélico*. op., cit, n. 17.

<sup>15</sup> PAPA LEÃO XIII. *Aeterni Patris. Da instauração da filosofia cristã nas Escolas Católicas, segundo a mente de Santo Tomás de Aquino, o Doutor Angélico*. op., cit, n. 16.

<sup>16</sup> PAIVA, M. A. *Fim da filosofia: uma imagem da filosofia contemporânea*. op., cit, p. 47.

que muitas vezes estiveram presas à dimensão da “estrutura do enunciado”<sup>17</sup>, mas conseguindo chegar até as “consequências práticas do enunciado”<sup>18</sup>, não podem ser vistas como um puro e definitivo abandono do pensar filosófico. Pelo contrário, “todo esse processo de crítica, por meio da reflexão sobre a linguagem, a lógica e a ciência, abriram novas possibilidades de se refletir tanto sobre a tradição filosófica, herdada dos gregos antigos, quanto de se constituir novos problemas filosóficos”<sup>19</sup>.

Por tudo isso é possível se afirmar que a filosofia, longe de estar morta, está à beira dos velhos problemas que ainda não encontraram uma resposta satisfatória, e, ao mesmo tempo, dos novos problemas que desafiam a arte de pensar.

Diante de tudo isso, questiona-se: qual é o papel de Tomás de Aquino, um dos grandes gigantes do pensamento ocidental, na filosofia presente no século XXI? Um século que, em tese, deve, de um lado, retomar, com uma apurada crítica, os problemas filosóficos clássicos e, do outro lado, deve ser capaz de pensar os novos problemas oriundos da modernidade, da ciência, da técnica e de outras dimensões.

É preciso ver que Tomás de Aquino é um dos pouquíssimos pensadores capaz de provocar grandes debates e, por conseguinte, repercussões dentro da filosofia. Suas ideias, silogismos e proposições são debatidos, com afinco, por grande número de especialistas na filosofia, em alguma outra área das ciências humanas e até mesmo pelo público leigo. Foram suas ideias que deram origem a um dos movimentos de maior repercussão no cenário intelectual do Ocidente. Trata-se do neotomismo<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> RESWEBER, J. P. *A filosofia da linguagem*. São Paulo: Cultrix, 1982, p. 8.

<sup>18</sup> RESWEBER, J. P. *A filosofia da linguagem*. op., cit, p. 14.

<sup>19</sup> SANTOS, I. Reflexões sobre a relação entre Wittgenstein e as preocupações contemporâneas da filosofia. In: *Princípios*, UFRN, v. 18, 2011, p. 324.

<sup>20</sup> Existe uma grande produção intelectual que fala das origens, do progresso, dos debates e avanços do neotomismo. É demasiado cansativo apresentar toda essa rica produção. No entanto, a título de exemplo, recomendam-se os seguintes textos: ANDRADE, C. V. El movimiento neotomista. In: *Thesaurus*, Colômbia, Tomo XL, N. 2, 1985, p. 328-348. BEUCHOT, M. *El tomismo en el México del siglo XX*. México: UNAM-UIA, 2004. CAMPOS, F. A. *Tomismo e neotomismo no Brasil*. São Paulo: Grijalbo, 1968. CAMPOS, F. A. *Tomismo hoje*. São Paulo: Loyola, 1989. DEZZA, P. *Alle origini del neotomismo*. Milano: Fratelli Bocca, 1940. DOMINGUES, b. h. Neotomismo e ciência moderna: a revolução científica na península Ibérica. In: *Congresso Scientiarum Historia III*. Rio de Janeiro, 2010, p. 91-95. LOBATO, A. León XIII e El neotomismo. In: BARQUILLA, J. B.; GARCIA, A. G. (Coord.). *León XIII y su tiempo*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, Servicio de Publicaciones, 2004. ROBLES, O. El movimiento filosófico neo-escolástico en México. In: *Filosofía y Letras*, N. 23, 1946. SANTOS, I. A relação entre o neotomismo e o tomismo analítico. In: *Ágora Filosófica*, UNICAP, v. 1, p. 43-54, 2010. SILVA, I. C. Filosofia perene e escolástica atual. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, T. 16, Fasc. 2, abril.jun. 1960, p. 208-217. VALBUENA, O. P. Actualidad de la filosofía escolástico-tomista en Norteamérica. In: *Salmanticensis*, N. 2, 1955, p. 90-102. VAN ACKER, L. *O tomismo e o pensamento contemporâneo*. São Paulo: EDUSP, 1983. VIA, V. La. La piú recente attività neo-scolastica in Italia. In: *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 1923, p. 231-271. ZILLES, U. A filosofia neotomista e sua influência no Brasil. In: *Grandes tendências da filosofia do século XX e sua influência no Brasil*. Caxias do Sul: EDUCS, 1987.

No Brasil, um dos primeiros a tentar dar uma resposta a essa inquietante e necessária pergunta foi o padre jesuíta Henrique Cláudio de Lima Vaz, mais conhecido nos círculos de intelectuais apenas como Lima Vaz. De acordo com Marcelo Perini<sup>21</sup>, Henrique Cláudio de Lima Vaz é considerado por muitos estudiosos o “maior filósofo brasileiro”. De suas mãos saiu a “mais consistente obra filosófica já produzida no Brasil”.

Além disso, para Sávio Laet de Barros Campos<sup>22</sup>, Henrique Cláudio de Lima Vaz conseguiu realizar uma profunda pesquisa sobre a filosofia moderna a partir da obra de Tomás de Aquino e de outros pensadores cristãos, como, por exemplo, Santo Agostinho e o Pseudo Dionísio, o Areopagita. De um lado, Henrique Cláudio de Lima Vaz buscou compreender as origens e reais intenções da filosofia moderna. Do outro lado, inspirado no movimento provocado pelo Concílio Vaticano II, que desejava, dentre outras coisas, uma volta da Igreja as suas origens apostólicas e patrísticas, ele empreendeu uma leitura da obra de Tomás de Aquino, que buscava fugir ou evitar as interpretações canônicas dessa obra feitas pelos comentadores, historiadores e pensadores, os quais se resguardaram, durante longo período histórico, por meio do rótulo de *tomistas* ou de *tomismo*. Por causa disso, ele procurou fazer uma interpretação direta e fidedigna da obra do Aquinate. Uma interpretação que pode ser classificada como *tomásica* ou *tomasiana*, ou seja, a interpretação do *corpus* de Tomás de Aquino a partir da própria obra e do ambiente histórico e cultural em que ele viveu, ou seja, o século XIII.

Todo esse esforço resultou em uma série de estudos sobre o século XIII, período histórico em que viveu o Aquinate, sobre as origens da modernidade e sobre vários pensadores, incluindo o próprio Tomás de Aquino.

Henrique Cláudio de Lima Vaz publicou, originalmente em 1998, um artigo, cujo título é *Presença de Tomás de Aquino no horizonte filosófico do século XXI*<sup>23</sup>, que trata justamente do papel que o Doutor Angélico poderá desempenhar no século XXI.

Para ele, a filosofia assume como tarefa *pensar* tematicamente seu próprio passado, unir *anámnese* e *nóese*, e, nessa rememoração pensante, reinventar os problemas que lhe deram origem; e, assim, cumprir o destino que, segundo Hegel, está inscrito na sua própria essência, ou seja, captar o tempo no conceito, o tempo que foi e o tempo que flui no *agora* do filosofar. Essa tarefa teórico-prática é enfocada no referido artigo que

<sup>21</sup> PERINE, M. Violência e nihilismo. O segredo e a tarefa da filosofia. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 106, dez. 2002, p.108.

<sup>22</sup> CAMPOS, S. L. B. Henrique Cláudio de Lima Vaz: do pensamento tomista ao pensamento tomásico. In: *Filosofante*, 2011, p. 1-12. Ainda sobre a pesquisa que Henrique Cláudio de Lima Vaz realizou sobre Tomás de Aquino, recomenda-se consultar: OLIVEIRA, J. A. Presença de Tomás de Aquino no pensamento de H. C. de Lima Vaz. In: *Aquinate*, Niterói, n. 20, 2013, p. 11-27.

<sup>23</sup> LIMA VAZ, H. C. Presença de Tomás de Aquino no horizonte filosófico do século XXI. In: *Escritos de filosofia VII: Raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 239-260.

trata do papel de Tomás de Aquino no século XXI. Henrique Cláudio de Lima Vaz, após afirmar que a formação histórica da chamada modernidade está provavelmente chegando ao seu fim, ao qual seguir-se-ia a passagem da modernidade como *programa* de civilização para a modernidade como *forma* definitiva de uma civilização; isto é, a forma do *existir* sob a norma da tecnociência, regendo todos os campos da atividade humana, esboça um lugar possível para Tomás de Aquino no horizonte filosófico do século XXI, onde se destacam três elevações: história, metafísica e ética. O prognóstico de um novo surto do pensamento metafísico é formulado em face do dilema não apenas *teórico*, mas eminentemente *prático* que se arma em torno da maneira de viver e interpretar a relação do ser humano com o domínio da realidade *objetiva*, dita *relação de objetividade*, e que estrutura o seu *estar-no-mundo*. Na relação de *objetividade*, que prevalece na cultura, a realidade do mundo passa a oscilar cada vez mais entre, de um lado, a *objetividade produzida* pela atividade técnica e materializada nos *objetos* da produção técnico-industrial e, de outro, a *objetividade dada* ao ser humano na sua experiência original e fundante, experiência metafísica por definição, da transcendência do *Ser* sobre a finitude dos *seres*. Ora, essa experiência propriamente metafísica implica, em última análise, em virtude do dinamismo da *afirmação*, a posição de um Absoluto na ordem da existência.

Para Henrique Cláudio de Lima Vaz, essa mesma tarefa já tinha se esboçado como exigência de retomar a vocação pedagógica, que inspira a filosofia desde a sua origem. A reflexão, realizada por Henrique Cláudio de Lima Vaz, sobre a relação entre ética e justiça converge para a afirmação de que o caminho para superar os impasses em que a humanidade se encontra atualmente estaria, talvez, na retomada da primeira revolução antropológica da tradição filosófica, realizada no século V a. C., iniciada pela descoberta socrática da *psyché* como dimensão da interioridade humana portadora do *lógos*, capaz de abrir-se à universalidade do bem para se tornar sede da virtude e princípio interior da vida na justiça. Aquela revolução antropológica, imortalizada por Platão no *Fédon*, considerada também por Henrique Cláudio de Lima Vaz como a carta magna do pensamento ocidental, dirige a atenção para a tarefa ontológica de pensar o ser humano não apenas como produto da tecnociência, mas como um ser-no-mundo aberto à ética e à realização da justiça.

O artigo *Presença de Tomás de Aquino no horizonte filosófico do século XX*, de Henrique Cláudio de Lima Vaz, é importante para o debate que está sendo proposto. Apontam-se três motivos para essa importância, os quais explicamos a seguir.

Primeiro, Henrique Cláudio de Lima Vaz apresenta Tomás de Aquino como sendo um filósofo universal e não preso à Idade Média. Esse fato é de suma importância, pois uma marca do pós-Segunda Guerra Mundial é tentar “prender” o Aquinate dentro da Idade Média. Essa tentativa é feita tanto por amplos setores da filosofia contemporânea ligados ao niilismo, ao materialismo e a alguma outra corrente de pensamento que

critica a metafísica, quando por setores da própria intelectualidade católica que, em busca de novas teorias e estruturas de pensamento, procuram rejeitar, com certa pressa e sem a devida análise, a obra de Tomás de Aquino.

Segundo, Henrique Cláudio de Lima Vaz faz uma ampla ligação entre a filosofia antiga, especialmente com Platão, e a modernidade; essa ligação é intermediada por Tomás de Aquino. Isso torna o Aquinate um pensador fundamental para se compreender, analisar e até mesmo criticar a tradição filosófica. Em Henrique Cláudio de Lima Vaz, a filosofia não começa, como muitos desejam, com Hegel, com Marx, com Heidegger ou com algum filósofo contemporâneo, mas na Grécia antiga, e amadurece na Idade Média, especialmente com a produção das ideias de Tomás de Aquino.

Terceiro, Henrique Cláudio de Lima Vaz coloca, como centro da filosofia, a ética e a justiça, o respeito pela dignidade da pessoa humana. Esse centro, segundo ele, tem sua origem com o *Fédon* de Platão, passa por Aristóteles, chega a patrística e amadurece com Tomás de Aquino, para, enfim, poder desaguar na filosofia moderna e, por conseguinte, na luta pelos direitos humanos.

Para Henrique Cláudio de Lima Vaz, o *Fédon* é o primeiro texto produzido na filosofia que trata da alma, da psique e, por isso, traz um debate ético sobre os problemas metafísicos e de finitude do homem. Antes do *Fédon* havia uma discussão abstrata sobre o ser, o não-ser e o devir, mas uma discussão sem conexão com a realidade humana. Se for verdade, como dizem vários historiadores da filosofia, que Sócrates trouxe para a filosofia a reflexão sobre o método, o ensino e a educação, Platão, com o *Fédon*, introduziu na filosofia a discussão metafísica sobre o que é mais nobre no homem, e, por esse fato, precisa ser protegido e resguardado.

Vale salientar que o *Fédon* foi uma das fontes, entre outras, de discussão e de fundamentação teórica da Patrística e de grande parte das escolas de pensamento cristão. Inclusive o *Fédon* chegou a ser visto, por muitos grupos de cristãos, como um livro que antecipou a vida pública e a pregação de Jesus Cristo. Justamente Jesus Cristo que, na tradição da Igreja, é o “verdadeiro e justo juízo” (Apocalipse 16, 7)<sup>24</sup>, o “último Adão” (I Coríntios 15, 45), que não foi dominado pela corrupção e pela impiedade e que, por causa disso, é o único capaz de fazer “novas todas as coisas” (Apocalipse 21, 5). Para esses cristãos, assim como João Batista foi o precursor de Jesus Cristo, aquele que “veio antes” (João 1, 27), e “preparou os seus caminhos” (Lucas 1, 76), da mesma forma fez Platão, principalmente com o *Fédon*. Com isso, Platão seria a versão filosófica do místico João Batista e, por causa disso, ajudaria a Jesus Cristo em sua missão de Salvação da humanidade.

Na leitura de Henrique Cláudio de Lima Vaz, a releitura cristã do *Fédon* marcou o início de uma das maiores experiências da humanidade, qual seja, a junção, nem

<sup>24</sup> Todas as citações ou referências a *Bíblia* foram retiradas da seguinte versão do texto sagrado: BÍBLIA. Versão Jerusalém. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 1985.

sempre amistosa, entre a filosofia grega e a mística cristã, entre Atenas e Jerusalém; junção essa que fundamentou quase toda a cultura ocidental e que vai ser radicalizada por Tomás de Aquino, no século XIII. A busca pela ética, pela justiça e por resguardar os direitos fundamentais da pessoa humana seria uma das diversas consequências que nasceram dessa junção. O problema é que a modernidade, enquanto projeto civilizatório pautado na técnico-ciência, estaria desenvolvendo um rumo histórico que se afasta perigosamente do plano de resguardar os direitos fundamentais da pessoa humana. Um plano que nasce com o *Fédon* e é radicalizado em Tomás de Aquino. A proposta de Henrique Cláudio de Lima Vaz, no artigo *Presença de Tomás de Aquino no horizonte filosófico do século XXI*, não é de revisão da civilização técnico-científica, mas de incorporação, por parte dessa civilização, em seu projeto de emancipação humana, a dimensão da ética e da justiça.

O fato de Henrique Cláudio de Lima Vaz não propor uma revisão da civilização técnico-científica abre espaço para se realizar uma crítica a seu artigo. Não se pode tirar o mérito e o brilho da iniciativa dele, mas não se pode aceitar totalmente a sua tese.

O problema é que o artigo de Henrique Cláudio de Lima Vaz traz uma visão finalista da história. Ele aceita, com certa pressa e pouca crítica, a ideia de que a civilização técnico-científica é o modelo mais acabado da modernidade; e que, por isso, a modernidade é um modelo civilizatório acabado ou em fase de acabamento.

De certa forma, encontra-se no artigo de Henrique Cláudio de Lima Vaz uma visão de *fim da história*, tal qual foi desenvolvida por Francis Fukuyama<sup>25</sup>, no século XX. Para ele, o que falta na modernidade é um aprofundamento ético e, quando isso acontecer, a história terá chegado ao fim, e, por conseguinte, o homem terá alcançado o ponto mais pleno de seu aperfeiçoamento.

Vale salientar, como demonstra Perry Anderson<sup>26</sup>, que a ideia de um *fim da história* remonta ao pensamento de Hegel, pelo qual a consciência, que se materializa na história, tende ao constante aperfeiçoamento até alcançar seu momento de plenitude. Nesse momento, não haverá mais mudanças históricas e o homem poderá finalmente desfrutar de plena realização. Com isso tem-se um *fim da história* e o início de uma espécie de *paraíso terrestre* ou *imamentista*, criado, não por Deus, mas pelo próprio homem. Foi essa promessa profética, um profetismo secular, feita por Hegel que inspirou os teóricos marxistas na construção da ideia de um *socialismo*, ou seja, um momento histórico onde não haverá mais Estado, religião e grandes organizações sociais; apenas existirá o partido socialista e o indivíduo, o qual deverá ser submisso à forma mais perfeita produzida pela história, ou seja, ao próprio partido socialista. Com isso, o socialismo seria o fim messiânico da história anunciado por Hegel. O socialismo

<sup>25</sup> FUKUYAMA, F. *O fim da história e o último homem*. São Paulo: Rocco, 2012.

<sup>26</sup> ANDERSON, P. *O fim da história: de Hegel a Fukuyama*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

é uma versão mais popular do messianismo hegeliano, como esclarece Raymond Aron<sup>27</sup>, uma espécie de *ópio dos intelectuais* que embriaga a consciência do homem contemporâneo. Um homem que não se satisfaz com a pregação mística oriunda do cristianismo e do judaísmo e que, por isso, busca, no profetismo secular, o profetismo oriundo da modernidade, uma forma de encontrar um sentido para a realidade e, com isso, continuar no processo de avanço da técnico-ciência rumo ao paraíso terrestre construído pelo próprio homem.

É preciso observar que a ideia de Hegel de um fim da história é uma das grandes teses que orientam os debates filosóficos na modernidade. A proposta messiânica do socialismo, um paraíso puramente e radicalmente material, é de origem hegeliana. O próprio Francis Fukuyama só desenvolveu sua tese do fim da história, porque teve acesso às ideias de Alexandre Kojève<sup>28</sup>, um dos grandes filósofos do século XX, que fez uma releitura de Hegel, e, com isso, recolocou seus postulados no centro do debate filosófico do século XX. Até mesmo o artigo de Henrique Cláudio de Lima Vaz é influenciado, de alguma forma, pela ideia hegeliana do fim da história.

O problema é que, quando Henrique Cláudio de Lima Vaz aceita a ideia de que a história terá um fim na própria história, ou, como defende *por meio do aperfeiçoamento da civilização técnico-científica*, mesmo sem desejar, ele termina aceitando a tese de Gianni Vattimo. Para Vattimo, a modernidade é um projeto de civilização essencialmente pós-ocidental. Para ele, o Ocidente, enquanto o resultado da soma entre a filosofia e o cristianismo, vive uma constante decadência e caminha para seu fim. Para ele, existem dois grandes motivos para isso acontecer. Primeiro, as formas e estruturas de pensamento que se desenvolveram com a modernidade são essencialmente não cristãs e não religiosas. Desde a separação entre a fé e a razão, promovida em grande medida pela filosofia de Descartes, que são desenvolvidas, no Ocidente, formas de pensar não religiosas. Os grandes debates não versam mais sobre a existência de Deus e sobre outros temas semelhantes. Segundo, as novas formas de organização social não seguem ou então rompem totalmente com os valores tradicionais da sociedade ocidental. Entre essas formas de organização é possível citar, por exemplo, a família homossexual, o uso de drogas, o sexo livre e a prática do aborto. Para Gianni Vattimo<sup>29</sup>, a sociedade pós-ocidental será marcada por um ateísmo moderado, onde será tolerado um cristianismo não religioso, e será experimentada uma mistura explosiva entre a sociedade técnico-científica e as novas formas de organização social. Com isso, a sociedade pós-ocidental e pós-filosófica finalmente experimentará o fim da história, um fim alicerçado no messianismo secular. Em Gianni Vattimo, a sociedade pós-ocidental construirá o paraíso terrestre profetizado por Hegel e que o socialismo e as ideias de Francis Fukuyama não conseguiram realizar.

<sup>27</sup> ARON, R. *O ópio dos intelectuais*. Brasília: UnB, 1980.

<sup>28</sup> KOJÈVE, A. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2011.

<sup>29</sup> VATTIMO, G. *Depois da cristandade: por um cristianismo não religioso*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

É justamente a proposta da sociedade pós-ocidental que, mesmo sem desejar, o artigo de Henrique Cláudio de Lima Vaz termina aceitando. Por essa perspectiva a missão de Tomás de Aquino, no século XXI, é ser uma fonte de humanização da sociedade da morte de Deus, da sociedade pós-ocidental e pós-cristã.

O problema que se encontra em Hegel, no socialismo, em Francis Fukuyama, em Gianni Vattimo e chega até Henrique Cláudio de Lima Vaz é uma fé, quase mística e quase religiosa, no poder da modernidade em transformar, por meio de alguma estrutura vinculada à razão, a realidade. A transformação radical do real e, por conseguinte, alcançando os limites ontológicos do fim da história seriam uma prerrogativa da modernidade por meio da técnicociência. O problema é que essa perspectiva messiânica trouxe e continua trazendo um amplo conjunto de problemas, sofrimentos e angústias ao homem. Entre esses problemas e angústias é possível citar, por exemplo, guerras, crises econômicas, o vazio existencial, o caos urbano nas cidades, o uso de armas químicas, biológicas e até mesmo da terrível bomba atômica. O fato é que a promessa messiânica do fim da história, endossada por tantos pensadores, não construiu o paraíso terrestre e não religioso, mas trouxe uma série de dores e angústias. Por sua vez, o homem continua à espera de um sentido para a realidade. Essa espera vem desde o mundo antigo e chegou até a modernidade.

Diante desse quadro, qual pode ser, de forma plausível, a contribuição de Tomás de Aquino para a filosofia do século XXI?

É preciso, como observa o Papa Leão XIII, “tentar restituir, com novíssimo ânimo, a clara doutrina de Tomás de Aquino”<sup>30</sup> e, por conseguinte, é preciso propagar a “áurea sabedoria de Santo Tomás”<sup>31</sup>. O problema é como fazer essa restituição?

Para tentar encaminhar um debate sobre essa importante restituição apresentam-se cinco estratégias teóricas.

A primeira estratégia é a pesquisa e a investigação da obra de Tomás de Aquino. É preciso, no século XXI, haver um retorno às origens da obra aquiniana. A leitura dos comentadores e de pensadores que se inspiraram no *corpus* tomista para produzirem suas ideias é necessária, mas não pode ser o plano central. A centralidade da discussão deve estar no próprio *corpus* tomista. A obra do Aquinate é um grande manancial de riqueza ôntico e epistemológica. Esse manancial precisa ser explorado diretamente.

A segunda é o salutar debate que deve haver entre a obra de Tomás de Aquino e a filosofia contemporânea. Deve-se continuar buscando, como se fez ao longo do século XX, um debate entre o Aquinate e, por exemplo, o pensamento de Heidegger (o tomismo heideggeriano), a fenomenologia (o tomismo fenomenológico), a filosofia existencial (o tomismo existencialista), a lógica (o tomismo lógico), a filosofia analítica

<sup>30</sup> PAPA LEÃO XIII. *Aeterni Patris. Da instauração da filosofia cristã nas Escolas Católicas, segundo a mente de Santo Tomás de Aquino, o Doutor Angélico*. op., cit, n. 48.

<sup>31</sup> PAPA LEÃO XIII. *Aeterni Patris. Da instauração da filosofia cristã nas Escolas Católicas, segundo a mente de Santo Tomás de Aquino, o Doutor Angélico*. op., cit, n. 55.

(o tomismo analítico), a linguística (o tomismo linguístico) e o pensamento pós-moderno (o tomismo pós-moderno). Entretanto, esse debate deve ser profundamente crítico. Não se deve aceitar de forma gratuita os erros e ilusões da filosofia moderna, especificamente os erros oriundos do niilismo e do materialismo. Nesse contexto, a obra de Tomás de Aquino deve ser usada como *arma argumentativa* para denunciar e, se possível, corrigir os erros da filosofia moderna. Grande parte dos conflitos, dramas e angústias vividos pelo homem contemporâneo são frutos dos erros do pensamento moderno. Um tipo de pensamento excludente que supervaloriza a razão e a técnica e exclui tudo o que não se enquadra dentro dessas formas de vida.

A terceira estratégia é o fato da segunda metade do século XX e especialmente o início do século XXI terem presenciado uma revisão crítica da negação radical da metafísica e, por conseguinte, da ontologia; é o que foi denominado de *reação ao giro linguístico*<sup>32</sup>, cuja reação traz em seu interior, dentre outras coisas, uma possível *virada metafísica*<sup>33</sup>. Por causa disso, há um retorno, mesmo que gradual e limitado, aos temas tradicionais da metafísica e da ontologia, e, por conseguinte, segundo Gonzales de Gomes<sup>34</sup>, uma reflexão sobre a dimensão imaterial, ou seja, ontológica, de problemas que envolvem a sociedade contemporânea, como, por exemplo, a informação. Como observa Carlos R. V. Cirne Lima<sup>35</sup>, se a linguagem for o único elemento a ser investigado pelo ser humano, visto, portanto, como o elemento fundamental da vida humana, então não existe muita diferença entre os seres humanos, os macacos e as abelhas, pois tanto macacos como abelhas têm um sistema de linguagem sofisticado. É preciso encontrar no ser humano algo mais específico, algo que apenas na espécie humana exista, para, com isso, poder determinar a diferença entre o ser humano e os demais animais presentes na natureza. Esse algo diferente é a busca pela compreensão do invisível, do abstrato e do desconhecido. Nessa perspectiva, a metafísica ganha destaque e valor, ela deixa de ser o saber velho e superado, como desejam várias correntes do pensamento contemporâneo, e passa a ser uma das novidades que vai ajudar a tirar o homem da pura animalidade.

Com relação à possibilidade de haver uma reação ao giro linguístico, Benjamin

<sup>32</sup> GAMBOA, S. S. Reações ao giro linguístico: o “giro ontológico” ou o resgate do real independente da consciência e da linguagem. In: *Congresso Brasileiro de Ciências do Esporte/ Congresso Internacional de Ciências do Esporte*, 15. E 2., 2007, Recife. Anais... Recife: CONBRACE, CONICE, 2007.

<sup>33</sup> BENSUSAN, H. O mundo não é só uma paisagem de atualidades: umas viradas metafísicas e o exorcismo da herança humeana. In: *Trilhas Filosóficas*, Ano II, número 1, jan.-jun. 2009, p. 115-128.

<sup>34</sup> GONZALES DE GOMES, M. N. A reinvenção contemporânea da informação: entre o material e o imaterial. In: *Tendências da Pesquisa Brasileira em Ciência da Informação*, v. 2, n.1, jan./dez. 2009. p. 115-134.

<sup>35</sup> CIRNE LIMA, C. R. V. Sobre macacos, abelhas e a linguagem. In: AZAMBUJA, C. C.; VIERO, C. A.; MELLO, L. F. M.; ROHDERN, L. (Orgs.). *Os gregos e nós: em homenagem a José Nedel*. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2009, p. 57-65.

Noys<sup>36</sup> esclarece que tanto na tradição continental quanto na analítica convencionou-se chamar o traço marcante da filosofia no século XX como o *giro ou virada linguística*. Preparada, desde o século XVIII, pelo impulso crítico que progressivamente alçou a questão do acesso humano ao mundo à condição de problema filosófico primeiro, esta virada, contudo, acabou conduzindo a impasses tanto internos quanto externos. Impasses representados, por exemplo, por questões como: até que ponto é possível aceitar a pretensão de fazer uma filosofia inteiramente livre de pressupostos e compromissos ontológicos implícitos? Até que ponto a crítica não passa, hoje, por uma discussão desses pressupostos? Até que ponto pode-se aceitar o caráter paradoxalmente autárquico que está virada, em suas versões extremas, concede à linguagem em relação ao ser? Como evitar, por um lado, a aproximação com um senso comum desprovido de autorreflexividade e, por outro, um construtivismo extremo que arrisca reduzir toda a realidade material ao livre jogo do significante? Por causa disso, cresce na filosofia contemporânea, uma tendência a considerar que a subordinação de toda e qualquer questão filosófica ao tema da relação entre o humano e o mundo não apenas nos faz girar em falso, como nos torna incapazes de dar respostas àquilo que, no presente, exige pensamento: a crise ecológica, o desaparecimento das fronteiras entre a natureza e a técnica, as diferentes dimensões políticas e culturais daquilo que se entende por *vida*, as questões levantadas pela biologia, pela neurociência ou pela física contemporâneas. Saturados de um jogo de espelhos sem nada a refletir, estaremos prontos agora para uma virada ontológica em filosofia? Se esse giro realmente acontecer, deverá não seguir fielmente os passos da metafísica tradicional e, com isso, não haverá um retorno à velha metafísica; mas ele poderá guiar a reflexão filosófica para um novo processo de aprofundamento e ampliação da tarefa reflexiva assumida pela modernidade, e, com isso, poderá haver uma retomada, na sociedade contemporânea, das preocupações metafísicas e ontológicas. No entanto, essa retomada se dará a partir da estrutura filosófica e dos problemas socioculturais atuais.

A questão da retomada da metafísica e da ontologia vem sendo discutida dentro dos círculos filosóficos tomistas desde a década de 1960. Um bom exemplo disso é a proposta realizada por M. Krapic<sup>37</sup> de reinterpretar a metafísica tomista a partir da crítica filosófica contemporânea.

A proposta ou a promessa de uma virada ontológica já aparece, por exemplo, no artigo *Presença de Tomás de Aquino no horizonte filosófico do século XXI*, de Henrique Cláudio de Lima Vaz<sup>38</sup>. Nesse artigo, a virada ontológica aparece como um fundamento para o debate ético sobre a justiça e os direitos fundamentais da pessoa humana.

<sup>36</sup> NOYS, B. A virada ontológica na filosofia contemporânea. Pucrs: Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2011.

<sup>37</sup> KRAPIEC, M. Pour une interprétation contemporaine de la métaphysique thomiste. In: *Miscellanea Mediavalis*, 2, 1963, p. 342-352.

<sup>38</sup> LIMA VAZ, H. C. Presença de Tomás de Aquino no horizonte filosófico do século XXI. op., cit, p. 240; 258.

Tendo como base as ideias de Henrique Cláudio de Lima Vaz e toda a discussão contemporânea que aponta para o esgotamento do giro linguístico, bem como a necessidade salutar de um retorno ao debate sobre os temas metafísicos, afirma-se que o pensamento de Tomás de Aquino deverá ser um dos alicerces do giro ontológico, no século XXI. Um giro que trará para o centro do debate filosófico temas essenciais à vida humana, como, por exemplo, o sentido da vida, Deus, o bem e o fim ético do homem. No entanto, esses temas deverão ser tratados tanto na ótica clássica, por um viés aristotélico-tomista, quanto nas ferramentas da hermenêutica filosófica contemporânea.

A quarta estratégia é a necessidade da obra de Tomás de Aquino estar a serviço de uma crítica séria e sensata à modernidade. É preciso ver que a modernidade não é o fim da história e que, pelo contrário, não representa o *melhor dos mundos*, a melhor sociedade a que o homem pode ter acesso; é preciso, pois, ir além das estruturas de pensamento e das organizações sociais produzidas pela modernidade. Se a modernidade produziu, por exemplo, um homem vazio, desencantado, ateu, que vive uma vida simplesmente materialista, em busca de uma nova organização familiar, muito provavelmente a família homossexual, é preciso ir além desse tipo de organização. É preciso reencantar o homem e a sociedade e mostrar ao homem que existe vida além da pura materialidade, demonstrar que é possível outra organização social, sem a dominação da técnicociência e sem a opressão das ideologias e do consumismo irresponsável. Nesse sentido, a obra de Tomás de Aquino tem muito a oferecer. Ela é uma obra que está aberta ao infinito e à transcendência. Não é, no entanto, uma obra fechada dentro da história e da vida material. O Aquinate poderá contribuir para uma crítica saudável à modernidade, e, por conseguinte, pensar em outro modelo social em que o ser humano realmente seja valorizado.

A quinta e última estratégia é a crise da civilização moderna. O século XXI, como demonstra Dierckxsens Wim<sup>39</sup>, iniciou com as sequelas dos séculos anteriores. Entre essas sequelas é possível citar, por exemplo, as guerras, a fome, a alienação causada pela mídia, as propostas autoritárias de governo e do Estado. Em síntese, a grande crise do século XXI é a falta de um projeto ético e humanizador. Por incrível que pareça no século XXI uma árvore tem mais valor que uma vida humana; não é que se está tirando o valor das árvores e das demais espécies presentes na natureza, mas, por outro ângulo, é preciso enfatizar o valor da dignidade da pessoa humana. É essa dignidade que, desde o século XIX, passando pelos campos de concentração do nazismo ou então pelos terríveis campos de reeducação do socialismo, vem sendo sistematicamente esvaziada e ignorada. Apostar em um aprofundamento dos ideais e valores da modernidade, como fazem, entre outros, Gianni Vattimo e Henrique Cláudio de Lima Vaz, é aprofundar ainda mais o esvaziamento da dignidade da pessoa humana. Por

---

<sup>39</sup> WIM, D. *Século XXI: crise de uma civilização*. São Paulo: Cepec, 2010.

isso, é preciso uma crítica à modernidade, que possa conduzir a filosofia a repensar um projeto ético para a humanidade, que tenha a dignidade humana como meta e centro a ser atingido.

Nesse sentido, a obra de Tomás de Aquino é de suma importância. Tomás não é um desses pensadores contemporâneos que desejam e pregam o abandono de toda e qualquer forma de moralidade. Pelo contrário, em Tomás, a ética, alicerçada pela metafísica, torna-se a meta que o homem deve, dia após dia, lutar para atingir. Em Tomás de Aquino, não é possível se pensar em campos de concentração, em armas de destruição em massa, em regimes autoritários (socialismo, nazismo, etc), em um mundo desencantado e em um homem esvaziado das utopias. Tomás é o pensador da beleza, da poesia, do bem e de Deus. Ele é o pensador de todas as coisas boas a que o homem pode ter acesso e, de alguma forma, pode contribuir para sua efetivação. Se o século XXI deseja ser um século diferente, um século com mais harmonia, com mais beleza e mais presença da divindade, então um dos pensadores, por excelência, desse século é Tomás de Aquino.

Por fim, afirma-se que as palavras e reflexões que foram produzidas nesse artigo não esgota o debate sobre o papel de Tomás de Aquino no século XXI, pois muito mais pode ser dito e refletido. No entanto, apenas a efetivação desse século pode dizer, com certo teor de verdade, qual é a real missão que a obra de Tomás de Aquino vai exercer nesse século.

# Actualidad de la filosofía tomista en la posmodernidad

*Mauricio Beuchot*  
UNAM, México, D.F.

## Introducción

En estas páginas trataré de mostrar la vigencia y actualidad que tiene el tomismo, en estos tiempos de tardomodernidad o posmodernidad. Uno creería que el pensamiento de Santo Tomás, con lo medieval que es, estaba ya periclitado, obsoleto. Pero no es así; ha servido para criticar la modernidad y para buscar caminos más promisorios en la filosofía.

Abordaré aquí a Alasdair MacIntyre, connotado colmunitarista, que ha revitalizado la filosofía práctica de Aristóteles y Santo Tomás, pues si en un principio de su cambio fue neo-aristotélico, con toda justeza se le puede llamar ahora neo-tomista, pero muy neo. Él ha hecho ver que la analogía del ente ha hecho al tomismo ser atento al ser y también a la diferencia, que congrega de alguna manera en la unidad, una unidad proporcional. Otro pensador ha sido Jean Luc Marion, célebre fenomenólogo y posmoderno, a quien admiró Derrida, y que ha hecho ver que Santo Tomás no incurre en la ontoteología, gracias a la analogía. Y, dado que en ambos casos ha sido la analogía la que ha salvado la situación, vemos que tiene mucha coherencia y continuidad con ello una hermenéutica analógica, esto es, una teoría de la interpretación (ya que la hermenéutica es lo más propio de la posmodernidad) vertebrada en esa noción de analogía. Veremos que estos tramos nos llevan a la conclusión de la actualidad del tomismo en nuestro momento.

## La saga de MacIntyre

Uno de los que ha dado resonancia al tomismo en la actualidad posmoderna ha sido Alasdair MacIntyre. Algunos lo han llamado tomista posmoderno,<sup>1</sup> pero más bien me parece que ha ganado un lugar para el tomismo en la posmodernidad, lo ha hecho interesante. Lo ha usado para hacer la crítica de la ilustración, de la modernidad en su eclosión, para buscar otros derroteros que se necesitan en la filosofía.

<sup>1</sup> Cfr. Th. S. Hibbs, "MacIntyre's Postmodern Thomism", en *The Thomist*, 57 (1993), pp. 277 ss.

MacIntyre nace en Glasgow en 1929. Estudia en las universidades de Londres y Manchester. Ha enseñado en las universidades de Manchester, Leeds, Oxford, Essex, Princeton, Brandeis, Boston, Vanderblit, Notre Dame y Duke.<sup>2</sup> Ha publicado numerosos libros, pero los que más nos interesan aquí son *After Virtue* (1981), *Whose Justice? Which Rationality?* (1988) y *Three Rival Versions of Moral Inquiry* (1988).

En la primera obra, pone en circulación de nuevo la filosofía práctica de Aristóteles, concretamente su teoría de las virtudes. Llega a la conclusión de que sólo nos queda optar por Nietzsche o por Aristóteles. Opta por este último, y se dedica a estudiar la filosofía política de éste, haciendo ver cómo la teoría de la justicia que se tenga depende de la noción de racionalidad que se profese. Pero en sus investigaciones sobre la filosofía política de Aristóteles utiliza los comentarios de Santo Tomás, y el Aquinate llega a convencerlo incluso más que el Estagirita. Viene entonces su conversión al catolicismo, y su filosofar dentro del tomismo.<sup>3</sup> En esa línea se sitúa su obra *Tres versiones rivales de la ética*, que son las Gifford Lectures. En ellas compara tres tradiciones, la ilustrada o enciclopedista, como la que se da en el positivismo, y en el propio Gifford, en la primera edición de la *Encyclopedia Britannica* (1879), además, la tradición genealógica o genealogista, que es la de Nietzsche, contemporánea de la anterior, y la del tomismo, cuya revitalización por León XIII, en su encíclica *Aeterni Patris* es contemporánea de las otras dos.

De hecho, MacIntyre habla del tomismo como una narrativa, igual que la ilustrada y la genealógica.<sup>4</sup> Para la narrativa ilustrada, el pasado es solamente el preámbulo del presente, no hay nada que sacar de él, sino, antes bien, deshacerse de él. Para la narrativa genealógica, el pasado es algo que hay que combatir, todo en el pasado debe quedar abolido; nos sirve únicamente para darnos cuenta del origen de lo que hay en el presente, y para desenmascarar su mala intención. En cambio, para la narrativa tomista, el pasado no es algo que hay que desechar ni la sola explicación de lo que hay ahora y que, por ello, hay que combatir, sino que el pasado es algo de lo que debemos sacar lecciones, nos enseña a aprender.<sup>5</sup>

Es decir, la narrativa tomista se inscribe en una tradición, a la que, en su mismo hacerse o narrarse, está continuando a la vez que ampliando y enriqueciendo. En ella el pasado se da en el presente y va abriendo camino hacia el futuro. Frente a la narrativa ilustrada, que sólo mira hacia el futuro, y la genealógica, que sólo mira al pasado, la tomista es una narrativa que necesitamos en la actualidad, bien centrada en el presente.<sup>6</sup>

<sup>2</sup> Cfr. M. Beuchot, *Historia de la filosofía en la posmodernidad*, México: Ed. Torres, 2009 (2a. ed.), pp. 251-264.

<sup>3</sup> Cfr. R. Yepes Stork, “Después de *Tras la virtud*. Entrevista con Alasdair MacIntyre”, en *Atlántida*, IV (1990), pp. 87 ss.

<sup>4</sup> Cfr. L. Figueiredo, *La filosofía narrativa de Alasdair MacIntyre*, Pamplona: Eunsa, 1999, pp. 172 ss.

<sup>5</sup> Cfr. A. MacIntyre, *Tres versiones rivales de la ética*, Madrid: Rialp, 1992, p. 112.

<sup>6</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 113-114.

Además, la narrativa tomista tiene dos características que la hacen especial: la amplitud y profundidad del entendimiento que tiene del ser y su pureza de corazón. La visión del ser la ha aprendido de Aristóteles, y la pureza de corazón la ve MacIntyre al trasluz de la definición que de ésta da Kierkegaard, como tender hacia una sola cosa.<sup>7</sup>

También, la narrativa tomista es la mejor porque se asienta en la analogía, esto es, en la idea de que el ente se dice de muchas cosas, pero no equívocamente, sino analógicamente, y así hace la reducción de los muchos al uno. Eso le da una excelencia sobre las demás narrativas, que no tienen esa reducción.<sup>8</sup>

De esta manera, la narrativa tomista es sistemática, pero no es un sistema cerrado, sino abierto, que procede por cuestiones, por preguntas, a las que da respuestas que quedan abiertas, en proceso.<sup>9</sup> Sobre la narrativa ilustrada, tiene la ventaja de que no es un sistema cerrado y, frente a la narrativa genealógica, tiene la ventaja de que sí aspira a cierta sistematicidad, no se queda tan fragmentaria. Es un sistema, pero abierto y dinámico, en proceso.

De hecho, la narrativa tomista se concibe siempre en construcción. Se da cuenta de lo incompletas y contingentes que son sus soluciones, se abre al crecimiento, siempre aspira a mejorar. Casi parece tener el ideal de la ciencia actual, de la corregibilidad, su carácter conjetural y provisorio.<sup>10</sup> Siempre está en camino, se sabe y se quiere incompleta.

Esta narrativa, además de estar en una tradición y querer ser sistema, es oficio.<sup>11</sup> Este oficio tiene sus prácticas de aprendizaje, de innovación y de transmisión. Tiene buenas condiciones, hace avanzar a la tradición a la que pertenece. Sin pretender destruirla, como muchos innovadores y revolucionarios descabellados, conserva y a la vez progresa. Va previendo las objeciones, que no son solamente preguntas retóricas, sino verdaderos cuestionamientos.

Ve la narrativa tomista como una epopeya, en la que su autor es el héroe. Tiene la virtud homérica de la fortaleza, que es, al mismo tiempo, fuerza, vigor y valor. Aquí MacIntyre hace una utilización de su recuperación de la teoría aristotélica de las virtudes, y la aplica a Santo Tomás. La conquista del universo es comprenderlo, no fabricarlo. Es la odisea de comprender lo real, y tiene más peligros y aventuras de lo que uno puede imaginar. No se endiosa la praxis, la teoría o contemplación es la que se pretende, para después orientar la práctica.<sup>12</sup>

<sup>7</sup> Cfr. *ibid.*, p. 185.

<sup>8</sup> Cfr. G. Borradori, *The American Philosopher. Conversations with Quine, Davidson, Putnam Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre, and Kuhn*, Chicago: The University of Chicago Press, 1994, p. 149.

<sup>9</sup> Cfr. A. MacIntyre, *Tres versiones rivales de la ética*, ed. cit., pp. 191-192.

<sup>10</sup> Cfr. *ibid.*, p. 164.

<sup>11</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 166-167.

<sup>12</sup> Cfr. *ibid.*, p. 210.

Así, MacIntyre se pone al nivel de la narratología posmoderna, que todo lo ve como narrativa, como relato, en la órbita, por ejemplo, de Jacques Derrida. Pero es una narratología diferente, que no se queda en la mera narración que no sabe a dónde va, sino que pretende buscar algo, tiene un *telos*, un fin, y, además de un sentido, tiene una referencia, va intencionalmente a la realidad, sobre todo a las realidades humanas, de la filosofía práctica y moral, aunque sin dejar de lado la filosofía teórica, con su ontología y su antropología o filosofía del hombre. Por eso MacIntyre escribe, para acompañar su ética y su filosofía política, un libro de antropología filosófica, *Dependent Rational Animals* (1999). Incluso al principio se quedaba sólo en la filosofía práctica, dejando de lado la filosofía teórica, concretamente la metafísica u ontología; pero, gracias a críticas que recibió, se fue a la filosofía teórica,<sup>13</sup> para guiar a la práctica, y no desdeñó la metafísica misma, ya que en ese libro último mencionado hace una especie de metafísica biológica o, en otras palabras, una antropología filosófica.<sup>14</sup>

### Marion y la ontoteología

Jean Luc Marion es filósofo y teólogo en París, fue profesor en el Instituto Católico de París, en la Sorbona y en el Collège de France. Tiene obras clásicas sobre Descartes y sobre fenomenología. En esta última ha hecho aportaciones, como en lo relativo al don, en *Étant donné. Essai sur une phénoménologie de la donation* (1997) y al fenómeno saturado, como se ve en su libro *De surcroît. Études sur lkes phénomènes saturés* (2001); además, tiene un libro, *L'idole et la distance* (1977) y *Dieu sans l'être* (1982), muy cercanos a Derrida. También estudió mucho a Lévinas. Pero ha tenido una interpretación muy interesante de la filosofía de Santo Tomás de Aquino.

En efecto, Marion demuestra que la acusación de ontoteología, dirigida por Heidegger a toda la metafísica occidental, no se aplica a Santo Tomás. Señala que en el Aquinate no hay un olvido del ser o de la diferencia ontológica, ya que Dios no es reducido por él a un ente (se lo despojaría de su carácter trascendente).

Uno de los argumentos de Heidegger para la acusación de ontoteología es que Dios entra en la filosofía: Dios es introducido en la metafísica, al menos por resolución o de manera resolutoria, resolutoria. Pero Marion hace ver que, para el Aquinate, Dios no entra en el objeto de la metafísica. “En efecto, ante esta evolución mayoritaria y, en apariencia al menos, irresistible, que tiende a comprender a Dios en el concepto de ente para inscribirlo en el objeto de la metafísica, y entonces a producir las condiciones de una onto-teo-logía al pensar lo teológico a partir de lo ontológico, la originalidad de Tomás de Aquino resalta poderosamente. Para él, Dios, en tanto que tal, no pertenece al

<sup>13</sup> Cfr. M. Mauri, “La ‘teoría’ de la actividad práctica”, en *Analogía Filosófica*, VI/1 (1992), pp. 29 ss.

<sup>14</sup> Cfr. A. MacIntyre, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, Barcelona: Paidós, 2001, pp. 25 ss.

sujeto de la teología metafísica, sino que sigue siendo el principio del que parte aquello de lo que, dentro del ente común, ella trata, pero del cual él solo no participa”.<sup>15</sup> Y precisamente es la utilización de la analogía en el ente lo que impide eso. Dios está más allá del ente (y del ser): “Dios comprende la metafísica, pero no se deja comprender por ella. Esta tesis sólo parecerá paradójica si no se visualiza a Tomás de Aquino en su situación histórica verdadera, tal como se opone a lo esencial del comentarismo tomista, a pesar de que no lo reproche. Paradójica o no, ella desmiente una exigencia esencial de toda ontoteología —que ‘Dios’ (o lo que ejerce la función de fundación) participa del ser tanto como los entes que él funda”.<sup>16</sup> De acuerdo con Marion, la visión univocista del ser que tuvo Escoto fue la que le permitió introducir a Dios en el ente y, por ende, en la metafísica. Y Heidegger, buen conocedor de Escoto, seguramente estaba pensando en él cuando lanzó su acusación.

Otro argumento de Heidegger para acusar de ontoteología es que Dios entra en el ser o el *esse commune*. Pero Marion aclara que esta reducción no se da para Santo Tomás. Y esto también se lo debe a la analogía, a la visión analógica que tiene del ser. El ser o *esse* de Dios, que no pertenece a la metafísica, se escapa de ella porque no tiene la inteligibilidad que ésta le exige. Y, como en Dios se identifican *essentia* y *esse*, queda casi sumido en el desconocimiento. “Por esta esencial dicotomía, Tomás de Aquino no recusa solamente de antemano todo *conceptus univocus entis*, revoca sobre todo el nudo central de toda onto-teo-logía — que los operadores teológico y ontológico puedan fundarse *recíprocamente*, por lo tanto al interior de una determinación común, que la dualidad de fundaciones, conceptual o eficiente, no amenace, sino que más bien refuerce. El ente común no puede, según Santo Tomás, introducir nada de común — y sobre todo no su inteligibilidad — entre el ente en tanto que ente y Dios”.<sup>17</sup> Pero es, nuevamente, gracias a la analogía, que Tomás escapa a la ontoteología: “La analogía del ser — de la cual no importa volver a decir que jamás Tomás de Aquino ha utilizado el sintagma — nunca ha tenido otra función, para él, sino la de llenar la laguna que separa esas dos acepciones del *esse*”.<sup>18</sup> La analogía evita la casi univocidad que tiene el *esse commune*; es decir, el *esse* de Dios no es como el de las creaturas; son de orden distinto. Más que proporcionalidad a cuatro términos, hay proporción de muchos términos a uno, con relación a un analogado principal, con el que no tienen una medida común, es decir, son inconmensurables con él. Y, sin embargo, encuentran una cierta concordancia con desmesura, con excedencia, en ese que los rebasa a todos (Dios). La analogía salva a Tomás de la ontoteología: “La univocidad de principio y de método

<sup>15</sup> J. L. Marion, “Saint Thomas d’Aquin et l’onto-théo-logie”, en *Revue Thomiste*, XCV/1 (1995); también aparece, corregido, como último capítulo en la segunda edición de su libro *Dieu sans l’être*, Paris: PUF, Quadrigue, 2002 (2a. ed.), pp. 279-332. Lo citamos de este último, p. 293.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 294.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 297.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

que hace posible la onto-teo-logía (y la *metaphysica* que realiza a veces históricamente) sufre, por anticipado, un fin de no-recibir lo tomista sin ambigüedad”.<sup>19</sup>

Otro argumento de Heidegger para la acusación de ontoteología es que se pone a Dios como el ser que es fundamento de todos los entes. Pero Marion señala que, para Tomás, Dios no es tal fundamento. Justamente porque no es fundamento de las creaturas. Así como no es el *esse commune* del que participan las creaturas ni, mucho menos, el *ens commune* que los constituye, Dios tampoco es su fundamento. Se podría alegar que sí, porque la causa eficiente es la mayor fundamentación. Pero Dios es causa casi equívoca de los entes; es causa analógica suya, no causa unívoca. Por tanto, no los fundamenta en el sentido de la ontoteología de la que habla Heidegger, siempre deudora de la univocidad, basada en un univocismo heideggeriano de fondo. Más aún, según Tomás, Dios no es causa eficiente de los entes; por eso no puede tener con ellos la relación de fundamento/fundado que esta causalidad implica. La causalidad de Dios no es la eficiente de la creación, que es la de Descartes; está más en la línea de la finalidad y de la forma. Es decir, la causa aristotélica es polisémica, plurívoca; pero no equívoca, sino analógica. La creación, según Tomás, es una relación desproporcionada de Dios con las creaturas, que se ven totalmente excedidas. Tal desproporción reluce en que “la creación impone a la causalidad una asimetría esencial (una relación mixta), que, a su vez, le prohíbe pretender establecer una fundación recíproca del ser y del ente o del ente por el ente. Aquí, Dios, ya sea entendido todavía como ente o ya como *esse*, funda los entes, pero no recibe en todos los casos ninguna contra-fundación, ni a título de entes (ya que Él los crea), ni a título del ente en tanto que tal, del ente en general o *esse commune* (ya que Él los crea también)”.<sup>20</sup> Dios crea el *esse commune*, trascendiéndolo completamente; así, está más allá de los entes, no tiene nada que ver con ellos. Con ello se impide que Dios sea propuesto (esto es, unívocamente) como fundamento de los entes. Y esto resulta, nuevamente, gracias a la analogía, ahora en la causa: “La causalidad lo aleja, además, porque, si ella permite e impone una fundación de los entes por una causa (*Begründung*), sin embargo, esta fundación no proviene de un ente, supremo o por excelencia, ya que Dios se dice propiamente *esse* y no *ens*; además, esta fundación no se limita a los entes creados, sino que se remonta hasta su ser, al menos en el sentido de su *esse commune*, hipótesis que no visualiza la tónica heideggeriana”.<sup>21</sup> Y, además de que no permite una fundamentación de Dios hacia la creatura, o del ser hacia el ente, mucho menos aún del ente hacia el ser, que sería tanto como decir que de la creatura al creador.

El otro argumento de Heidegger para la acusación de ontoteología es que se hace a Dios *causa sui*. Pero Marion dice que esto no se da en Santo Tomás, porque para

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 300.

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 304-305.

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 309-310.

él ninguna cosa puede ser su causa; eso sería tan contradictorio como decir que se precede a sí misma. Tomás lo dice tajantemente: Dios no tiene causa ninguna (*Contra Gentiles*, I, 22). La causalidad sólo se da en los entes cuya esencia es distinta de su existencia o *esse*, y en Dios se identifican. (Dios no es un ente, por lo tanto tampoco es el ente por excelencia; es el *esse*, pero más allá del ser de todo ente.) La idea de que todo ente es causa o efecto es de Suárez; y la idea de que Dios tiene que ser *causa sui* es de Descartes. Dado que Dios no pertenece al *esse commune* (y, por lo mismo, no entra en la metafísica), tampoco se le aplican sus principios, entre ellos el de causalidad: “Si uno cede aquí a esta exigencia implícita (Dios según la causalidad, Descartes), será necesario en seguida asignar a Dios todos los otros principios de los que la *metaphysica* se armará: Dios según el principio del orden (Malebranche), Dios según el principio de razón suficiente (Leibniz), Dios según las condiciones *a priori* de la experiencia (Kant), etc.”.<sup>22</sup> Por eso Tomás rechaza las pruebas *a priori* (de la existencia de Dios, que, como bien lo vio Spinoza, suponen que Dios es una parte del ente). “Al recusar la *causa sui*, Tomás de Aquino no rehúsa entonces solamente un nombre metafísico de Dios, sino, como lo había visto tan bien Heidegger, el nombre metafísico por excelencia de Dios, el que, al imponer a Dios un primer *a priori* (la causalidad) lo constriñe por anticipado al ‘gran principio metafísico’ de la razón suficiente y entonces a todos los que forman sistema con él”.<sup>23</sup> Con esto vemos que ninguna de las características de la ontoteología se aplica a Tomás. Marion infiere: “Parece, entonces, coherente concluir que el pensamiento de Tomás de Aquino no participa en nada de la constitución onto-teo-lógica de la metafísica, al menos entendida en el sentido estricto en el que la postula Heidegger”.<sup>24</sup> Todo esto se debe a la analogía del ser, pues gracias a ella Tomás hace de Dios un ser que está más allá del ente (porque en él se identifican esencia y ser), y, además, encima del ser que tienen los entes.<sup>25</sup>

### La hermenéutica analógica

Lo anterior nos muestra la importancia de la noción de la analogía, tan propia de Santo Tomás, para la filosofía actual. Pues bien, ahora que se nos dice que la posmodernidad tiene como instrumento conceptual la hermenéutica, viene muy al caso usar la analogía para la hermenéutica, y eso es una manera nueva de revitalizar el tomismo, de mostrar su vigencia.<sup>26</sup>

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 314.

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 314-315.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 315.

<sup>25</sup> También ha defendido a Santo Tomás de la acusación de ontoteología, pero de otra forma, J. D. Caputo, “Heidegger’s ‘Dif-ference’ and the Distinction between *Esse* and *ens* in St. Thomas”, en *International Philosophical Quarterly*, vol. XX, n. 2 (1980), pp. 161 ss.

<sup>26</sup> Cfr. Ph. Secretan, *L’analogie*, Paris: PUF, 1984, pp. 19 ss.; A. C. Cárdenas, *Breve Tratado sobre la analogía*, Buenos Aires: Club de Lectores, 1970, pp. 41 ss.

Utilizando la noción de analogía para la interpretación, nos resulta una hermenéutica analógica, en la que se evita la hermenéutica unívoca, para la cual sólo puede haber una única interpretación válida, y también se excluye la hermenéutica equívoca, para la cual prácticamente todas las interpretaciones son válidas. Para una hermenéutica analógica no sólo hay una interpretación válida, pero tampoco todas; puede haber varias interpretaciones válidas, pero formando jerarquía.

Y es que, así como hay dos tipos principales de analogía, a saber, la analogía de proporcionalidad y la de atribución, la primera ayuda a la hermenéutica analógica a conmensurar distintas interpretaciones de un texto, y hacer que proporcionalmente reflejen su significado. Pero, también, la analogía de atribución la ayuda a jerarquizar las interpretaciones según el grado de aproximación a ese significado. Habrá una que sea el analogado principal, esto es, la interpretación más cuidadosa, rica y aproximada a la verdad del texto, y otras varias que sean los analogados secundarios, interpretaciones menos elaboradas y ajustadas, que van en alejamiento creciente de la verdad del texto, hasta que llega un punto en el que entran en la equivocidad, es decir, en que ya no son válidas sino falsas.<sup>27</sup>

Esto permite un rango de validez de la interpretación que abre las posibilidades más allá de la pretensión de la hermenéutica unívoca, pero sin hundir en la desesperación de la hermenéutica equívoca. La primera tiene una pretensión de absolutismo, que es excesiva, y la otra se diluye en un relativismo también excesivo. La unívoca pretende llegar al sentido literal, pleno y definitivo de un texto; la equívoca reniega del sentido literal, incluso de una aproximación a él, y se libra al maremágnum del sentido alegórico solamente.

Por otra parte, dado que la analogía tiene un polo metafórico y otro metonímico, nos da la suficiente flexibilidad para procurar una aproximación metonímica al sentido literal, por ejemplo, en los textos científicos, y una cierta deriva metafórica, hacia el sentido alegórico de los textos literarios. De esta forma, se tendrá un gradiente que nos haga oscilar entre ambos sentidos, según lo requiera el texto de que se trate.<sup>28</sup>

Igualmente, una hermenéutica analógica podrá añadir, a la noción de analogía aristotélico-tomista, la noción de iconicidad que se dan en la semiótica de Charles S. Peirce, para quien la analogía es icónica o la iconicidad es analógica. En efecto, lo icónico nunca es unívoco, pero tampoco puramente equívoco. Y el signo icónico se divide en tres: imagen, diagrama y metáfora.<sup>29</sup> La imagen tiende más hacia la univocidad, aunque nunca llega a ella; la metáfora se inclina más a la equivocidad, pero nunca es propiamente equívoca; y el diagrama sería el más analógico. Pero podemos hacer una interpretación que sea una imagen del texto, o un diagrama suyo, o por lo menos

<sup>27</sup> Cfr. M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, México: UNAM-Itaca, 2009 (4a. ed.), pp. 31 ss.

<sup>28</sup> Cfr. el mismo, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México: UNAM-FCE, 2008 (5a. ed.), pp. 109-110.

<sup>29</sup> Cfr. Ch. S. Peirce, *La ciencia de la semiótica*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1974, pp. 45-62.

una metáfora suya, y todas esas interpretaciones quedan dentro del rango de la interpretación analógica. Esto nos confiere la capacidad de usar el ícono, o paradigma o modelo, que tiene mucha relevancia en la enseñanza (por ejemplo de las virtudes) y en la filosofía de la ciencia, donde ya se procede por paradigmas, después de que Thomas S. Kuhn adoptara esta noción de Wittgenstein. Tanto en la enseñanza moral como en la enseñanza de la investigación científica sirve esta noción de paradigma, con respecto del cual se guardan parecidos de familia, esto es, semejanza o analogía, y se vuelve a la enseñanza de las virtudes.

Estas aplicaciones de la hermenéutica analógica nos muestran su potencialidad. Es un indicador de la vida que tiene la noción de analogía, que es nuclear en el pensamiento de santo Tomás, y que puede ser de mucha utilidad en la teoría hermenéutica, pues nos da una interpretación lo suficientemente abierta pero también lo suficientemente objetiva, sin las exageraciones de la modernidad hacia el objetivismo ni de la posmodernidad hacia el subjetivismo y el relativismo.

### Conclusión

Todo esto nos muestra la actualidad del tomismo en nuestra época tardomoderna o posmoderna. La filosofía de Santo Tomás de Aquino puede dar cada vez más, porque tiene la apertura y el rigor suficientes para hacerlo. Suficiente rigor frente a las exigencias de algunas corrientes más exigentes, y suficiente apertura como para no anquilosarse y aprovechar las críticas que se han hecho a los racionalismos a partir del pensamiento de la posmodernidad.

Una cosa resulta significativa. En los tres momentos que se han elegido para ejemplificar esa vigencia del tomismo en nuestros días hemos encontrado la presencia de la noción de analogía. En MacIntyre la encontramos como *analogia entis*, la cual da la capacidad de dar cuenta de la diferencia llevándola lo más posible a la unidad, una unidad no absoluta ni cerrada, sino proporcional. En el caso de Marion, fue la analogía la que señala como el aditamento que permitió a Santo Tomás evitar la acusación de ontoteología lanzada pretenciosamente por Heidegger a toda metafísica posible. Y, en el caso de la hermenéutica analógica, la analogía es la que le da esa posibilidad de apertura con seriedad, o de exigencia sin rigidez, que abre el abanico de las interpretaciones, pero con límite. Quizá esto signifique que la noción de analogía es una muy rica, que todavía está esperando que la aprovechemos al máximo.

# Tantos milagres fez, quantos artigos escreveu! Palavras do Papa João XXII na solenidade de canonização de Tomás de Aquino

*Paulo Faitanin*

## 1. Introdução

Parece oportuno, como meta de estudos para o início deste século XXI, a preparação de pesquisas voltadas para a comemoração do VII Centenário da Canonização de Santo Tomás de Aquino, que ocorrerá no dia 18 de Julho de 2023. De fato, estamos há um pouco mais de uma década desta festividade. Não obstante, olhando para trás e vendo o que já foi feito em vernáculo para dar a conhecer a pujança do Aquinate e sua influência no pensamento filosófico e teológico no Brasil, tem-se a exata consciência de que há muito por fazer, nessa perspectiva de preparação.

Neste intuito, não apenas como uma singela recordação, mas iniciando uma preparação para o que ocorrerá no dia 18 de Julho de 2023, daremos agora um primeiro passo, qual seja, apresentar um estudo, em especial, sobre um relato da *Solenidade* que ocorreu no dia 14 de Julho de 1323, como preparação para a Canonização de Santo Tomás de Aquino, que aconteceu no dia 18 de Julho daquele mesmo ano. Passaremos a seguir a investigar esses relatos; buscaremos nas edições uma famosa sentença atribuída a João XXII, que dá título a este artigo; bem como tentaremos identificar o possível autor e data de um desses relatos, através da investigação das principais fontes que trataram deste tema.

Segundo o pesquisador Dominikus Prümmer [1866-1931], há dois breves relatos históricos<sup>1</sup> de testemunhas oculares dos acontecimentos que ocorreram entre a quinta-feira do dia 14 de Julho de 1323 e a segunda-feira do dia 18 de Julho de 1323, este último, o dia em que Tomás foi canonizado e proclamada a Bula da sua canonização.

Na quinta-feira, dia 14 de Julho ocorreu uma espécie de jornada de *Preparação* para a canonização de Tomás de Aquino, que teve lugar no Palácio Pontifício em

<sup>1</sup> Há alguns resumos desses relatos em Mandonnet, Walz e outros. Como os dois autores supracitados serão referidos com constância, recomendamos também ver o seguinte: Cfr. GRABMANN, M. “Die Kanonisation des hl. Thomas in ihrer Bedeutung für die Ausbreitung u. Verteidigung seiner lehre im 14. Jahrhundert”, *Divus Thomas*, 1 (1923), pp. 241-242; Cfr. MIGNAULT, A.-M. O.P. “La canonisation de Saint Thomas D’Aquin”, em: *Études sur Saint Thomas d’Aquin publiées par Lè Collège Dominicain d’Ottawa à l’occasion du VIe Centenaire de sa Canonisation*. Ottawa: Convent des Dominicains, 1923, p. 5-10.

Avinhão, e ficou conhecida como *Solenidade de Canonização de Santo Tomás de Aquino* [1225-1274], contando com a presença de inúmeras autoridades régias e eclesiásticas e prolíferos Sermões, no mínimo oito, de Elogios à Ordem dos Pregadores e ao Doutor Tomás de Aquino.

Na segunda-feira, dia 18 de Julho, foi celebrada uma Santa Missa na Igreja Notre-Dame des Doms, situada no mesmo conjunto de edificações onde se encontra o Palácio dos Papas, na mesma cidade de Avinhão, em honra a Tomás de Aquino, mesmo dia em que se deu a publicação da Bula *Redemptionem misit*<sup>2</sup>, com a qual o Papa João XXII [1245-1334]<sup>3</sup> o inscreveu no Catálogo dos Santos como *Santo Tomás de Aquino*. Não se sabe ao certo se o Papa a leu durante a canonização, mas foi datada do mesmo dia.

Interessa-nos apenas um dos relatos<sup>4</sup>, que não sabemos ao certo se foi o mesmo conservado no Ms 610 (I, 37), ff. 81, 82, 83, da Biblioteca Municipal de Toulouse, pois há indícios da existência não apenas de um, mas de duas fontes distintas para este mesmo relato. Este relato teve as seguintes edições: Percin<sup>5</sup>, Brémond<sup>6</sup>, Douais<sup>7</sup>,

<sup>2</sup> Cfr. PAPA JOÃO XXII, *Redemptionem misit*. Edição bilingue, introdução e notas de Paulo Faitanin. Cadernos da Aquinate, n. 9. Niterói: Instituto Aquinate, 2010, p. 11-28.

<sup>3</sup> João XXII nasceu Jacques Duèse na cidade de Cahors (França), em 1245. Foi eleito Papa em 5 de setembro de 1316. Seu Pontificado durou 18 anos (1316-1334). Morreu no dia 4 de dezembro de 1334, em Avinhão. Instituiu em seu pontificado a festa da Santíssima Trindade, construiu o Palácio Papal em Avinhão e canonizou Santo Tomás de Aquino, em 18 de julho de 1323. Sobre o Papa João XXII, ver: KNITTEL, R. “Johannes XXII”, in: *Thomistenlexikon*. Herausg. David Berger und Jörgen Vijgen. Bonn: Verlag nova & veteran, 2006, cols. 288-293. Sobre o Papa João XXII e Tomás de Aquino: Cfr. WALZ, A. “Papst Johannes XXII und Thomas von Aquin. Zur Geschichte der Heiligsprechung des Aquinaten”, em: *St. Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative Studies*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1974, pp. 29-47. Mais sobre João XXII, ver ROPS, D. *A Igreja das catedrais e das cruzadas*. Volume III. São Paulo: Quadrante, 1993, p. 645-647.

<sup>4</sup> O outro relato foi atribuído a um frade pregador italiano, Frei Bento, identificado por Taurisano como Frei Bento de Asinago, o mesmo a quem, segundo Torrell o Papa João XXII pedira para que examinasse a doutrina de Tomás, tendo em vista a sua canonização: Cfr. TAURISANO, I. “Tre documenti inediti su S. Tommaso”, em: *S. Tommaso d’Aquino, O.P. Miscellanea Storico artistica*. Roma, 1924, p. 312; Cfr. TORRELL, J.-P. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino. Sua Pessoa e obra*. Tradução Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p. 376; Cfr. WALZ, A. “Papst Johannes XXII und Thomas von Aquin. Zur Geschichte der Heiligsprechung des Aquinaten”, em: *St. Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative Studies*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1974, p. 42.

<sup>5</sup> Cfr. PERCIN DE MONTGAILLARD, P.-J.-F. *Monumenta conventus tolosani ordinis F. F. praedicatorum primi ex vetustissimis manuscriptis originalibus transcripta et S. S. ecclesiae patrum placitis illustrata in quibus Historia almi hujus Conventus per annos distribuitur, refertur totius Albigensium facti narratio*. Tolosae: apud Joannem & Guillelmum Pech, 1693, p. 228-229. [inclui-se a frase: ‘Et quod tot ficerat miracula quot scripserat articulos’].

<sup>6</sup> Cfr. BREMOND, A. (Ed.). *Bullarium Ordinis Praedicatorum: sub auspiciis SS. D.N.D. Clementis XII, pontificis maximi [...]. T. 2, Ab anno 1281 ad 1430*. Romae, 1730, p. 163, nota 22. [inclui-se a frase: ‘Et quod tot ficerat miracula quot scripserat articulos’].

<sup>7</sup> Cfr. DOUAIS, C. *Essai sur l’organisation des études dans l’Ordre des frères prêcheurs*. Paris-Toulouse, 1884, p. 269-270. [não se inclui a frase: ‘Et quod tot ficerat miracula quot scripserat articulos’].

Berthier<sup>8</sup>, Mandonnet<sup>9</sup>, Prümmer<sup>10</sup> e Alarcón<sup>11</sup>. E este provável manuscrito de Toulouse nos importa estudar por duas razões:

(1) porque não foi identificado no *caput* nem no *incipit* do referido manuscrito o nome do autor, razão pela qual esta notícia histórica ficou tradicionalmente conhecida como relato *anônimo*, cuja autoria pretendemos identificar tomando por base a hipótese de um pesquisador;

(2) porque em algumas edições deste relato *anônimo* aparece a famosa sentença atribuída a João XXII, a saber, *tantos milagres fez, quantos artigos escreveu*; cuja veracidade desta atribuição queremos averiguar, a partir de outras informações históricas que consideramos plausíveis e justificáveis que o referido pontífice a tenha proferido num dos sermões da *Solenidade*.

## 2. A identidade do autor

Quanto à identificação do possível autor desse relato anônimo, há três teses, todas propostas por renomados historiadores do século XIX, exímios especialistas na vida e obra de Tomás de Aquino.

### 2.1. A tese de Mandonnet

Pierre Mandonnet [1858-1936] o atribuiu a Bernardo Gui [1261-1331]<sup>12</sup>, um dos promotores da causa e do processo de canonização de Tomás de Aquino no século XIV. As palavras do próprio Mandonnet nos indicam as razões pelas quais ele considerou Bernardo Gui como o possível autor do então denominado relato anônimo:

<sup>8</sup> Cfr. BERTHIER, J.J. O.P. “Sanctus Thomas Aquinas ‘Doctor Communis’ Ecclesiae”. Vol. 1: Testimonia Ecclesiae. Romae: Ex Typographia Editrice Nazionale, 1914, p. 50-52. [inclui-se a frase: ‘Et quod tot ficerat miracula quot scripserat articulos’].

<sup>9</sup> Cfr. MANDONNET, P. “La canonization de Saint Thomas D’Aquin”, em: *Mélanges Thomistes*. Bibliothèque Thomiste. III. Paris: Vrin, 1931, p. 35, nota 4. [não se inclui a frase: ‘Et quod tot ficerat miracula quot scripserat articulos’]. Reproduziu-se o texto de Douais.

<sup>10</sup> Cfr. PRÜMMER, D.M. et LAURENT, M.H. *Fontes Vitae S. Thomas Aquinatis*. Notis historicis et criticis illustrati. (Revue Thomiste. Supplement, Saint-Maximin). Tolosae: Apud Ed. Privat, Bibliopolam, 1911-1937, p. 513-518. [não se inclui a frase: ‘Et quod tot ficerat miracula quot scripserat articulos’].

<sup>11</sup> Cfr. ALARCÓN, E. *Corpus Thomisticum*. <http://www.corpusthomicum.org/bancanon.html> [não se inclui a frase: ‘Et quod tot ficerat miracula quot scripserat articulos’]. Alarcón reproduz o texto anônimo editado por Prümmer-Laurent.

<sup>12</sup> Sobre vida e obra de Bernardo Gui: Cfr. ROTHE, W.F. “Bernhard von Gui”, em: *Thomistenlexikon*. D. Berger und J. Vijgen. Bonn: verlag nova & vetera, 2006, col. 45-48.

É incontestavelmente o trabalho de uma testemunha ocular, pelo qual somos reportados a estar lá e se reconhece a pluma de Bernardo Gui, porque o célebre historiador, que estava em Avinhão nesta época, amava anotar tudo e o fazia com precisão e brevidade<sup>13</sup>.

Poder-se-ia questionar a proposição de Mandonnet: Por que Bernardo Gui não assinou a autoria do relato? Por que sendo um renomado e exímio historiador deixou escapar detalhes de informações que o outro relato do mesmo evento feito por Frei Bento de Asinago não deixou escapar, como nomes e referência de lugares? Por que um historiador não dataria um documento, ainda que fosse um breve relato? Por que um culto em língua latina teria se valido de uma linguagem comum para relatar o acontecimento?

## 2.2. A tese de Walz

Angelus Walz [1893-1978], por sua vez, o atribuiu a João de Colônia [1280-1336]<sup>14</sup> um grande defensor da doutrina de Tomás de Aquino no século XIV, que também se encontrava em Avinhão naquela época<sup>15</sup>. Igualmente, as palavras do próprio Walz nos mostram os argumentos pelos quais ele considerou este como o possível autor do relato anônimo:

Pièrre Mandonnet afirmou ser o escritor deste relato Bernardo Gui, pois Bernardo viveu na Cúria de Avinhão e era solícito em anotar de modo breve e exato os acontecimentos, por esta razão o identificou como autor. Mas, também, talvez, haja um outro autor, além de Bernardo Gui, que era biógrafo da Ordem dos Pregadores, ou seja, João de Colônia, que também estava presente em Avinhão e que, ao menos, não deve ser excluído como autor da compilação desta notícia anônima. Ademais, para uma notícia anônima com palavras latinas comuns, parece pouco para o conhecimento culto da língua latina que tinha Bernardo<sup>16</sup>.

Igualmente, poder-se-ia questionar a proposição de Walz: Por que João de Colônia não assinou a autoria do relato? Por que sendo também um renomado e exímio

<sup>13</sup> Cfr. MANDONNET, P. “La canonisation de Saint Thomas D’Aquin – 1317-1323”, em: *Mélanges Thomistes*. Bibliothèq. Thomiste III. Paris : Vrin, 1934, p. 35.

<sup>14</sup> Cfr. SABBADINI, R. “Giovanni Coloniae biografo e bibliografo del sec. XIV”, em: *Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino*. Vol. 46. Classe de scienze morali, storiche e filologiche. Torino: 1911, p. 278-307.

<sup>15</sup> Cfr. WALZ, A. “Historia canonizationis Sancti Thomae de Aquino”, em: *Xenia Thomistica* III. Ed. L. Theissling. Romae: Typis Polyglottis Vaticanis, 1925, p. 128.

<sup>16</sup> Cfr. WALZ, A. “Historia canonizationis Sancti Thomae de Aquino”, em: *Xenia Thomistica* III. Ed. L. Theissling. Romae: Typis Polyglottis Vaticanis, 1925, p. 145.

historiador deixou escapar detalhes de informações que o outro relato do mesmo evento feito por Frei Bento de Asinago não deixou escapar, como nomes e referência de lugares? Do mesmo modo, por que um historiador não dataria um documento, ainda que fosse um breve relato? Por que Walz considerou pouco culto o latim do texto para ser atribuído a Bernardo Gui, mas não para atribuí-lo a João de Colônia? Quem seria este João de Colônia?

### 2.3. A tese de Prümmer

Dominikus Prümmer [1866-1931], considera improvável que fosse Bernardo Gui ou João de Colônia os possíveis autores desse relato histórico. Igualmente, as palavras do próprio Prümmer nos evidenciam os argumentos pelos quais ele desconsiderou tanto Bernardo Gui, quanto João de Colônia como possíveis autores desse relato anônimo:

É possível que estes dois dominicanos estivessem em Avinhão quando da canonização de Santo Tomás, mas parece difícil, tendo em conta a brevidade e a característica impessoal deste fragmento, poder atribuir de uma maneira certa a um ou a outro destes religiosos, igualmente conhecidos por seus trabalhos históricos<sup>17</sup>.

De igual modo, poder-se-ia questionar a tese de Prümmer: Por ser isto apenas um ‘fragmento’, uma breve notícia dos acontecimentos, como o próprio Prümmer diz, exigir-se-ia, a título de um breve relato de acontecimento, a reivindicação de uma detalhada pesquisa histórica tal como um e outro estavam acostumados a fazer e levavam anos para fazê-las levantando as fontes manuscritas, indo de bibliotecas em biblioteca, de convento em convento, fazendo entrevistas, comparando as fontes, analisando-as e expondo os por menores, os detalhes e transcrevendo na íntegra os textos relatados na Cerimônia?

### 3. Respostas às questões e indicação da tese mais favorável

Com o intuito de resumir numa única resposta, as questões levantadas contra as três teses propostas, parece mais oportuno – até onde sabemos ter alcançada a identificação do autor desse relato – concluir favorável à tese de Pièrre Mandonnet, que indicou como possível autor Bernardo Gui.

Sobre a *presença em Avinhão*, de fato, embora João de Colônia também estivesse em

<sup>17</sup> Cfr. PRÜMMER, D.M. et LAURENT, M.H. *Fontes Vitae S. Thomas Aquinatis*. Notis historicis et criticis illustrati. (Revue Thomiste. Supplement, Saint-Maximin). Tolosae: Apud Ed. Privat, Bibliopolam, 1911-1937, p. 511.

Avinhão, seu labor intelectual esteve mais voltado para a defesa doutrinal de Tomás do que para a pesquisa histórica de relato da vida de Tomás, como sempre esteve a de Bernardo.

Com relação à *metodologia*, algo poderia pesar a favor de João de Colônia o fato de não se tratar de um relato histórico detalhado, típica tarefa de Bernardo. Mas esta tese pode ser posta em dúvida, se for suposto que este último não propôs um relato histórico, com a qualidade de outros que fizera a pedido de autoridades, mas apenas com o intuito de relatar uma notícia sob sua ótica pessoal e sem a exigência de uma descrição detalhada a pedido de alguma autoridade, algo diferente do que ocorreu com o relato de Frei Bento.

E se tivermos em conta que *a característica do documento é a de ser apenas uma notícia reportada*, o que não decreta a exímia habilidade de um historiador, não se deve excluir a hipótese de que Bernardo poderia tê-la escrito para o seu arquivo, ao modo de *uma nota pessoal*. Algo típico de historiador: fazer notas e, depois, revisá-las, caso se faça necessário ou lhe seja demandado.

Isto posto, nada impede considerá-la apenas como uma notícia escrita no ato dos eventos mesmos e reportada na forma de uma nota pessoal, o que justificaria a desnecessária, exigência de detalhamentos, para esse tipo de relato talvez, a identificação do autor, já que não era para a divulgação externa, mas uma nota pessoal.

Mas pesa algo contra Bernardo e João, a não *datação*, pois poder-se-ia conceber como uma nota de arquivo pessoal, na qual não é comum autografar, mas injustificável a não datação, se for uma nota histórica da altura dos nomes em jogo. Mas se for uma nota para uso pessoal, por que ainda assim não foi datada? Duas hipóteses: 1<sup>a</sup>) a obviedade do relato reportaria à data do fato; 2<sup>a</sup>) talvez, uma segunda ‘mão’ (cópia) não reportou no manuscrito que chegou a quem o transcreveu, a informação do nome do autor e nem da data do relato, algo também possível, pois parece haver duas fontes do relato anônimo, como veremos a seguir.

De qualquer modo, esse relato foi escrito depois do dia 30 de Julho de 1323, pois, na edição de Percin, reproduzida por Berthier, acrescenta-se uma interessante informação. Passadas a *Solenidade* preparativa, ocorrida no dia 14 de Julho e a *Canonização*, no dia 18 de Julho de 1323, o Papa João XXII escreveu uma carta para a Rainha da França, no dia 30 de Julho, para anunciar a inscrição de Santo Tomás de Aquino no Catálogo dos Santos. Eis o texto:

O Santo Papa, porém, também escreveu para a rainha da França, a Senhora Clemência<sup>18</sup>, no dia 30 de Julho de 1323: ‘Bispo João, servo dos servos de Deus, à dileta filha em Cristo, Clêmcencia, Ilustre Rainha da França, saudação e benção apostólica. Para a alegria da providência Real anunciamos que no passado próximo 18 de Julho, feliz de trazer

<sup>18</sup> Filha de Carlo I, rei da Hungria e esposa de Ludovico X, rei da França.

à memória, Frei Tomás de Aquino, da Ordem dos Pregadores, para o louvor e glória de Deus, igualmente para a exaltação da Igreja triunfante, e para a consolação dos muitos da Igreja militante, do consílio dos nossos Irmãos e em razão de muitas preces públicas dos Prelados que aí assistiam, conduzimos e o adicionamos ao Catálogo dos Santos. A graça do Nosso Senhor Cristo esteja convosco'. Dado em Avinhão, no dia 30 de Julho, sétimo ano de nosso pontificado<sup>19</sup>.

Quanto ao *latim*, há de destacar que se foi uma nota pessoal, ela igualmente foi, num primeiro momento, elaborada sem a preocupação de ulterior apresentação externa com um latim culto, mas como uma nota historiográfica para uso pessoal. De fato, nada impediria ser ulteriormente divulgada num latim culto, depois de revisada e verificadas todas as fontes, como de costume se procedia no exercício da documentação histórica, ao menos no caso do reconhecido labor de Bernardo de Gui.

E se fosse um relato para ser dado a conhecer ao público e divulgado ulteriormente, certamente delinear-se-ia sob a pluma de quem o relatou tal latim apurado, porque seria revisado e, no caso de Bernardo Gui, seria selada a sua marca registrada: brevidade e precisão nas informações, algo que não se esconde deste relato, ainda mesmo sem ter sido escrito na forma de um latim culto.

Neste aspecto, soam falhas e vagas as teses de Walz e Prümmer de que não poderia ter sido obra de um Bernardo Gui ou de um João de Colônia, se tivermos em conta que se tratou de um relato pessoal, livre de exigência de uma análise depurativa histórica e de um latim culto para divulgação posterior. Contudo, ainda sendo um relato simples, sem identificação de autor e data, a hipótese, pelo argumento histórico e metodológico, inclina-se mais para a autoria de Bernardo Gui.

Além disso, reforça a hipótese de tratar-se de uma nota simples e com finalidade de documentação pessoal, se compararmos esse relato com aquele outro feito pelo Frei Bento de Azinago sobre o mesmo evento, mas tendo a preocupação de documentar com mais detalhes os dados, as fontes, as pessoas, os lugares, as datas com mais precisão, pois fez o seu relato a pedido de autoridades e o reportou às devidas autoridades, ato seguido ao término dos eventos, pois tudo indica que Bento enviou o seu relato para diversas autoridades eclesíásticas, apenas quatro dias após a canonização, no dia 22 de Julho de 1323<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> Este desfecho consta na edição de Percin, reproduzida por Berthier: Cfr. PERCIN DE MONTGAILLARD, P.-J.-F. *Monumenta conventus tolosani ordinis F. F. praedicatorum primi ex vetustissimis manuscriptis originalibus transcripta et S. S. ecclesiae patrum placitis illustrata in quibus Historia almi hujus Conventus per annos distributur, refertur totius Albigensium facti narratio*. Tolosae: apud Joannem & Guillelmum Pech, 1693, p. 229; BERTHIER, J.J. O.P. "Sanctus Thomas Aquinas 'Doctor Communis' Ecclesiae". Vol. 1: *Testimonia Ecclesiae*. Romae: Ex Typographia Editrice Nazionale, 1914, p. 50.

<sup>20</sup> Cfr. PRÜMMER, D.M. et LAURENT, M.H. *Fontes Vitae S. Thomas Aquinatis*. Notis historicis et criticis illustrati. (Revue Thomiste. Supplement, Saint-Maximin). Tolosae: Apud Ed. Privat, Bibliopolam, 1911-1937, p. 511.

Esse segundo relato escrito por Frei Bento, como dito antes, foi enviado para Avinhão no dia 22 de julho de 1323, ao Geral da Ordem Aymerico de Plaisance e ao Provincial da Lombardia Benvenuto dei Borghesini e aos priores e religioso do convento de Bolonha. O texto de Frei Bento, depois de enviado às autoridades, foi ulteriormente editado por Taëgio<sup>21</sup> e na obra *Arquivos dos Frades Pregadores* de Roma<sup>22</sup> e, também, foi editado por Taurisano<sup>23</sup>, Prümmer<sup>24</sup> e por Alarcón<sup>25</sup>.

Enfim, pesa contra a hipótese de Walz a própria identidade de João de Colônia, o que não ocorre no caso de Bernardo Gui, mais conhecido em sua época do que João de Colônia. Na *Solenidade* e na *Canonização*, havia muitas personagens com o mesmo nome 'João', mas apenas um com o nome de Bernardo. Há, de fato, certa dificuldade em estabelecer inclusive a verdadeira identidade de João de Colônia, pois há diferentes autores com o mesmo nome.

Martin Grabmann [1875-1949], tendo em conta esta questão, saber quem era João de Colônia, parece ter confirmado a identidade deste com a de João de Sterngassen, ou seja, os dois possíveis autores distintos não eram senão uma mesma pessoa<sup>26</sup>. Grabmann não fez isto com a intenção de provar a atribuição deste relato a João de Colônia, mas por outras razões ligadas a sua pesquisa histórica de um texto. E isso ele o faz a partir da comparação de dois manuscritos distintos: um atribuído a João de Colônia e o outro a João de Sterngassen, cujas análises de breves passagens lhe deu satisfatórios indícios de similitude na exposição do tema da distinção entre o ser e a essência.

Isso o levou a crer, pelo fato de que não era conhecido, senão o João de Colônia, que não se tratava de duas pessoas, mas de uma mesma pessoa, cuja exposição possui duas transcrições um pouco diferentes, uma mais breve e outra mais longa, mas não de dois possíveis autores, senão de um mesmo autor com dois códices variantes. Deste modo, destacou o historiador Grabmann, que não havia naquela época autor conhecido

<sup>21</sup> Cfr. QUÉTIF, J. et ÉCHARD, J. *Scriptores Ordinis Praedicatorum*. T. II. Paris, 1721, p. 35.

<sup>22</sup> *Apud* PRÜMMER, D.M. et LAURENT, M.H. *Fontes Vitae S. Thomas Aquinatis*. Notis historicis et criticis illustrati. (Revue Thomiste. Supplement, Saint-Maximin). Tolosae: Apud Ed. Privat, Bibliopolam, 1911-1937, p. 512.

<sup>23</sup> Cfr. TAURISANO, I. "Tre documenti inediti su S. Tommaso", em: *S. Tommaso d'Aquino, O.P. Miscellanea Storico artistica*. Roma, 1924, p. 321-323.

<sup>24</sup> Cfr. PRÜMMER, D.M. et LAURENT, M.H. *Fontes Vitae S. Thomas Aquinatis*. Notis historicis et criticis illustrati. (Revue Thomiste. Supplement, Saint-Maximin). Tolosae: Apud Ed. Privat, Bibliopolam, 1911-1937, pp. 513-518.

<sup>25</sup> Cfr. ALARCÓN, E. *Corpus Thomisticum*. <http://www.corpusthomisticum.org/bencanon.html>

<sup>26</sup> Cfr. GRABMANN, M. "Forschungen zur ältesten Deutschen Thomistenschule des Dominikanerordens", em: *Xenia Thomistica*, III. Ed. L. Theissling. Romae: Typis Polyglottis Vaticanis, 1925, p. 198. IDEM. *Die Werke des Hl. Thomas von Aquin*. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Band XXII – Heft 1/2. Münster Westf: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1949, pp. 112-115. É muito provável que João de Sterngassen seja o mesmo João de Colônia. Se compararmos as referências biográficas dadas por Sabbadini e as que analisa Grabmann nas duas obras citadas acima como este breve relato sobre a vida e obra de João de Sterngassen, poder-se-á verificar muitas semelhanças: Cfr. ROTH, C. "Johannes von Sterngassen", em: *Thomistenlexikon*. D. Berger und J. Vijgen. Bonn: verlag nova & vetera, 2006, col. 318-321.

do referido texto, senão João de Colônia, ao qual deveria ser atribuída a obra contida naqueles códices.

Por tudo o que foi exposto, parece mais favorável a tese de Pierre Mandonnet, que indicou como possível autor deste breve relato Bernardo Gui, seja porque ele se encontrava em Avinhão, seja porque não se tratava de um relato histórico detalhado, mas apenas uma notícia reportada, provavelmente não feita a pedido de alguma autoridade ou para ser enviada para alguma outra autoridade, mas por parecer ser uma relato exclusivamente para arquivo pessoal, o que justificaria a não identificação e não datação, com a finalidade, como costume e prática de documentação histórica que coletou inúmeras informações, como um dos promotores da causa da Canonização de Tomás de Aquino, a saber, com o intuito de apenas possuir um breve relato, feito nos mesmos dias dos acontecimentos, possivelmente completado poucos dias depois, com base na memória dos fatos, uma vez que se fazia presente no ato do mesmo, como testemunha ocular. E se ele o fez, provavelmente o fez depois do dia 30 de Julho de 1323.

#### 4. Um dado importante: a atribuição de uma sentença ao Papa João XXII

Um dado importante do relato dito ‘anônimo’ e não encontrado no relato de Frei Bento é a famosa sentença atribuída a João XXII: *Et quod tot ficerat miracula quot scripserat articulos* [Que ele fez o mesmo número de milagres que de artigos que escreveu]. Há, no entanto, um impasse, pois esta sentença aparece em algumas edições, mas em outras não, do relato assim denominado ‘anônimo’. Raimundo Hugo [†1368], autor da História do traslado do corpo de Santo Tomás de Aquino para Toulouse, num dos capítulos deste opúsculo reproduz o texto do Ms 610 [I, 37] ff. 80-82, um relato anônimo sobre a Solenidade de Canonização de Santo Tomás de Aquino. Poderia o editor da obra *Momunenta Conventus Tolosani*, Percin, ter incluído esta frase no texto de Raimundo Hugo? Ora, Douais edita o mesmo texto do Ms 610, mas em sua edição não aparece a refrida sentença. Percin não inventou esta sentença, como veremos. Por esta razão, Pièrre Mandonnet não hesita em considerar a possibilidade de haver duas fontes distintas para este relato anônimo. A sentença “*Et quod tot ficerat miracula quot scripserat articulos*” aparece nas supracitadas edições de Percin, reproduzida por Bremond e Berthier, mas não é encontrada nas edições de Douais e Mandonnet, reproduzidas por Prümmer e Alarcón.

Recordemos a questão! Mandonnet levanta uma hipótese: o texto do Manuscrito 610 da Biblioteca de Toulouse, que ele reproduz em nota de rodapé, não traz esta sentença; então, Percin e Douais não poderiam ter utilizado um manuscrito diferente?<sup>27</sup>

<sup>27</sup> Cfr. MANDONNET, P. “La canonisation de Saint Thomas D’Aquin – 1317-1323”, em: *Mélanges Thomistes*. Bibliothèque Thomiste III. Paris : Vrin, 1934, p. 38.

Para ele é possível, mas destaca que ele mesmo não pôde verificar isto. E afirma que Percin não criou a tradição dessa fórmula. Para tanto, Mandonnet destaca que bem antes de Percin, que deu a conhecer esta fórmula em 1693, já no século XIV, João Gerson [1363-1429]<sup>28</sup>, Chanceler da Universidade de Paris, apresentou a seguinte observação<sup>29</sup>:

Entre os próprios santos confesores existiu esta diferença: aqueles que escreveram muito para a iluminação da Fé e sobressaíram em grandes doutrinas e sentenças, muito poucos ou quase nenhum milagre fizeram durante a vida, porque tinham a aprovação da santidade na eminência da doutrina. Assim, Santo Agostinho, São Gregório, São Jerônimo e outros. Por isso, quando se trata da canonização de Santo Tomás de Aquino, alguns se opuseram ao fato de que ele não realizou milagre em vida, ou pelo menos não em grande quantidade, mas o Papa respondeu que Tomás não descuidou disto e acrescentou: *Porque ele fez o mesmo número de milagres que de questões que resolveu*<sup>30</sup>.

É bem provável que o Papa João XXII tenha proferido está frase num dos sermões da quinta-feira, do dia 14 de Julho de 1323, durante a *Solenidade* ocorrida no Palácio dos Papas, como preparação para a *Canonização*, datada de 18 de Julho de 1323<sup>31</sup>. Deve ressaltar que esta sentença não se encontra na *Redemptionem misit Dominus*, a Bula de canonização de Santo Tomás, que longe de ser, como afirmou Vauchez, um texto explícito contra a difusão das doutrinas heréticas<sup>32</sup>, trata-se de um texto que apresenta uma biografia sumária, uma enumeração de virtudes e a enumeração de uma dezena de milagres. É muito provável que Vauchez tenha tido em mãos outro texto, mas não a Bula de Canonização de Tomás de Aquino. Portanto, esta frase muito provavelmente foi dita num dos sermões da Solenidade daquele 14 de Julho, dias antes da própria canonização.

<sup>28</sup> Jean Charlier de Gerson [13 de Dezembro de 1363–12 de Julho de 1429], estudioso francês, educador, reformador e poeta, Chanceler da Universidade de Paris, uma luz orientadora do movimento Conciliar e um dos mais importantes teólogos no Concílio de Constança, nasceu na Vila de Gerson, no bispado de Reims em Champagne.

<sup>29</sup> Cfr. MANDONNET, P. “La canonisation de Saint Thomas D’Aquin – 1317-1323”, em: *Mélanges Thomistes*. Bibliothèque Thomiste III. Paris : Vrin, 1934, p. 39.

<sup>30</sup> Cfr. JOANNIS GERSONII, *Opera Omnia*. Ed. Ellies du Pin. t. II. Pars Quinta. De Libris legendis a Monacho. Antuerpiae: Sumptibus Societatis, 1706, col. 712: “Inter ipsos Confesores Sanctos haec fuit differentia: nam qui scripserunt multa ad Fidei illuminationem, et magna sententia, et doctrina pollebant, pauciora, aut quasi nulla fecerunt miracula, praecipue in vita, quia habebant probationem sanctitatis in eminentia doctrinae. Sic Augustinus, Gregorius, Hieronymus, et similes. Unde cum in canonizatione sancti Thomae de Aquino opponeretur a quibusdam quod non fecerat miracula in vita, vel non multa, dictum fuit per Papam, non esse curandum et adjecit: *Quoniam tot miracula fecit, quot quaestiones determinavit*”.

<sup>31</sup> Cfr. PÈGUES, TH. “Quot articulos scripsit, tot miracula fecit”, em: *Xenia Thomistica*, II. Divo Thomae Doctori Communi Ecclesiae occasione VI centenarii ab ejus Canonizatione oblata. Ed. Fr. L. Theissling. Romae: Typis Polyglottis Vaticanis, 1925, p. 1.

<sup>32</sup> Cfr. VAUCHEZ, A. “Les canonisations de S. Thomas et de S. Bonaventure: pourquoi deux siècles d’écart?” em: *1274 année charnière, mutations et continuités*. Vol. 1. (1974), p. 761.

De igual modo, Berthier recorre a uma outra fonte, mais poética, para confirmar esta fórmula e atribuí-la ao Sumo Pontífice. Trata-se de um *Epigrama em honra de Santo Tomás de Aquino*, editado em 1666, escrito pelo Frei Pedro Monteiro, no qual ele diz:

São muitos, eu admito, numerosos volumes, muitos livros que ele escreveu: uma mão agrada mais.

Escreveu tantos artigos quantos milagres fez.

A voz do Sumo Pontífice é antiga e verdadeira.

Ó! Mão direita imortal, que nunca perecerá, da qual são todos os artigos maravilhosos<sup>33</sup>.

Thomas Pègues [1866-1936], por sua vez, não tem a menor dúvida da sua autenticidade, atribuindo-a ao Papa João XXII.

Quando, pois, o Sumo Pontífice João XXII, no dia 14 de Julho de 1323, quatro dias antes de solenemente inscrever o venerável frei Tomás de Aquino entre os santos, no Palácio Pontifício em Avinhão fez aquele sermão para um coro de reis, príncipes, cardeais e toda cúria pontifícia, entre muitas outras belíssimas palavras que apresentava em honra de Santo Tomás, que aquele eminentíssimo Orador pregou, especialmente uma os ouvintes não sem admiração ficaram ao ouvi-la: *quanto artigos escreveu, tantos milagres fez!* Na verdade, cada um destes artigos é um prodígio, que dá o testemunho maravilhoso de piedade e de ciência através das obras que são de Deus, não da inteligência e capacidade humanas, mas do dom do Espírito Santo para levar à suma perfeição<sup>34</sup>.

E o mesmo fez Innocenzo Taurisano [1866-1960] em sua obra *A vida e a época de Santo Tomás de Aquino*<sup>35</sup>. Resta, então, concluir que é muito provável haver um outro manuscrito ao qual teve acesso o autor Raymundo Hugo, quem na coletânea de Percin, transcreve o texto de um manuscrito, não podendo saber ao certo se é o 610 ou outro. Mandonnet, como dissemos, supôs ser outro o qual não pôde verificar. Mas, de qualquer modo, pairou, durante tempos, a dúvida de se era ou não autêntica essa sentença e se devia ser atribuída ao Papa João XXII. Parece, ao menos pelos relatos históricos que remontam ao final do século XIV, quando Tomás foi canonizado, que o

<sup>33</sup> Apud Berthier: PETRUS MONTEVRO, *Epigrammata in laudem Divi Thomae Aquinatis Doctoris Ecclesiae Ord. Praedicatorum*. Anno 1666, epigrama n. 18.

<sup>34</sup> Cfr. PÈGUES, TH. “Quot articulos scripsit, tot miracula fecit”, em: *Xenia Thomistica*, II. Divo Thomae Doctori Communi Ecclesiae occasione VI centenarii ab ejus Canonizatione oblata. Ed. Fr. L. Theissling. Romae: Typis Polyglottis Vaticanis, 1925, p. 1.

<sup>35</sup> Cfr. TAURISANO, I. *La vita e l'epoca di San Tommaso d'Aquino*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1991, p. 164.

Papa João XXII realmente proferiu em sermão esta famosa sentença, no dia 14 de julho de 1323.

Por que ele teria proferido essa sentença? Há de recordar-se que houve dois processos instaurados sobre a vida e a doutrina de frei Tomás de Aquino, tendo em vista a sua canonização: um em Nápoles e outro em Fossanova<sup>36</sup>. E a grande questão era mostrar aos opositores à tese de que Tomás não poderia ser canonizado por não ter feito nenhum milagre em vida, ou feito poucos, depois destes dois processos e passados cinquenta anos, que lhe foram atribuídos mais de trezentos milagres, razão pela qual o Papa faz alusão aos mais de trezentos artigos que Tomás escreveu, afirmando que se lhe atribui o mesmo número de milagres que de artigos.

---

<sup>36</sup> Cfr. TORRELL, J.-P. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino. Sua Pessoa e obra*. Tradução Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p. 376.

# Tomás de Aquino e o vício capital da acídia

Jean Lauand

## Introdução: vícios capitais, preguiça e acídia

Santo Tomás é o autor da mais bem elaborada concepção dos sete vícios capitais. E a sesquimilenar ideia de pensar as principais forças da autodestruição em sete continua exercendo atração sobre o homem contemporâneo. Trata-se de uma ideia genial: a organização de dezenas de vícios em torno de uns poucos eixos, que, uma vez consolidados em sete, apresentam o atrativo adicional que esse número produz sobre a imaginação.

Ainda hoje, mesmo aqueles que não sabem sequer enumerar os sete vícios capitais clássicos, empregam a mesma estrutura de pensamento para diversos outros campos: fala-se nos “sete pecados capitais”: da pequena empresa, da mídia, da publicidade; do atendimento ao cliente, do técnico de futebol, etc.

Se compararmos a doutrina dos sete pecados capitais à dos dez mandamentos, verificaremos que aquela, ao contrário desta, não tem, ao longo da história, a fixidez em seu número e conteúdo: os pecados capitais, em sua origem, eram oito e, de acordo com cada autor, a lista pode variar ligeiramente em um ou outro elemento.

O atual *Catecismo da Igreja Católica* apresenta como pecados ou vícios capitais: soberba, avareza, inveja, ira, impureza, gula e preguiça **ou** acídia.

Vitia possunt statui secundum virtutes quibus adversantur, vel etiam ad *peccata capitalia* reduci quae experientia christiana, sanctum Ioannem Cassianum et sanctum Gregorium Magnum secuta, distinxit. Capitalia appellantur quia alia peccata, alia vitia generant. Sunt superbia, avaritia, invidia, ira, luxuria, gula, pigritia seu acedia (#1866).

É bastante sugestiva, e mesmo intrigante, essa ambiguidade em relação ao sétimo pecado elencado: a familiar a todos, que é a preguiça ou a ilustre desconhecida, que é a acídia...? Por que o *Catecismo* hesita entre preguiça ou acídia? Ou será que as toma como palavras sinônimas ou equivalentes<sup>1</sup>?

Na verdade, parece que o *Catecismo* não quer, por um lado, propor como capital

<sup>1</sup> O *Catecismo* emprega o “ou” sinonímico, *seu* (como em “Lex nova seu Lex evangelica” #1952, #1965; “dies Domini seu Dominica” #2191). Mas no #2094 diz: “Acedia seu *spiritualis* pigritia”.

um pecado - a acídia - do qual nunca ninguém ouviu falar; e, por outro, talvez tenha vergonha de alçar, sem mais, a, relativamente inofensiva, preguiça, ao elevado posto de pecado capital.

A preguiça aparece hoje como um pecadilho simpático, mas a acídia é coisa séria, como se vê, se anteciparmos, desde já, uma primeira aproximação da definição de acídia: a tristeza pelo bem espiritual; a acidez, a queimadura interior do homem que recusa os bens do espírito.

Desde sempre, e durante muitos séculos, essa tristeza foi considerada pecado capital. Modernamente, porém, e não por acaso, houve um esquecimento da acídia e sua substituição pela preguiça. Um autor tão autorizado como Pieper faz notar que não há conceito ético mais desvirtuado, mais notoriamente aburguesado na consciência cristã, do que o de acídia. E, numa formulação forte, acrescenta:

O fato de que a preguiça esteja entre os pecados capitais parece que é, por assim dizer, uma confirmação e sanção religiosa da ordem capitalista de trabalho. Ora, esta ideia é não só uma banalização e esvaziamento do conceito primário teológico-moral da acídia, mas até mesmo sua verdadeira inversão<sup>2</sup>.

Mais adiante, poderemos avaliar melhor o alcance e o caráter perverso dessa substituição da acídia pela preguiça. Para já, façamos uma nota sobre o papel da linguagem na educação moral.

### **Nota sobre linguagem e educação moral**

O problema pedagógico da ausência do conceito de acídia para o homem contemporâneo remete antes de mais nada a uma importante lei que estabelece a correlação entre existência de linguagem viva e o interesse vital de uma realidade para uma comunidade.

Esse esvaziamento ocorre, antes de tudo, no campo da linguagem. Embora o *Catecismo* da Igreja continue a mencionar a acídia (ou, mais precisamente, o ambíguo par: preguiça/acídia), é óbvio que essa palavra é desconhecida para nós: quem de nós a ouviu ou pronunciou nos últimos anos?

Por trás de um problema de léxico, há um grave problema de campo de visão, uma vez que a ausência da palavra nos impede de divisar a realidade - a terrível realidade antropológica - que está por detrás da palavra acídia.

Na realidade, o problema é ainda mais amplo: na análise de Tomás, toda uma milenar e riquíssima experiência sobre o homem traduz-se em sete vícios capitais,

<sup>2</sup> PIEPER, Josef. *Virtudes Fundamentales*, Madrid, Rialp, 1976, p. 393-394.

que arrastam atrás de si muitas “filhas”, “exércitos”, em total de cerca de cinquenta outros vícios<sup>3</sup>, cujos nomes podem soar estranhos aos ouvidos contemporâneos. E, precisamente aí, encontra-se um grave problema educacional: é-nos difícil acessar as realidades ético-antropológicas por falta de linguagem: é como se tivéssemos que transmitir um jogo de futebol, mas sem poder contar com palavras como: “pênalti”, “carrinho”, “grande área”, “cartão”, “impedimento”, etc; e reciprocamente, uma vez que não acessamos as realidades designadas pelas palavras, elas vão se tornando mais e mais obsoletas.

Não se pense que com isto estamos afirmando que Tomás empregue uma terminologia reservada a especialistas. Não. As dificuldades de entendimento decorrem da distância cultural-lingüística e não de tecnicismos: ele se vale praticamente da linguagem comum de sua época, tão espontânea como, afinal, é para nós o léxico do futebol.

Com isto, tocamos aquele ponto essencial para a educação moral de hoje, o da mútua alimentação, da relação dialética entre a percepção (e vivenciamento) da realidade moral e a existência de linguagem viva: O empobrecimento do léxico moral é, hoje, um dos mais agudos problemas pedagógicos, na medida em que gera um círculo, literalmente, vicioso: a falta de linguagem viva embota a visão e o vivenciamento da realidade moral; o definhamento da realidade esvazia (ou deforma) as palavras... Faltam-nos as palavras, faltam-nos os conceitos, faltam-nos os juízos, falta-nos acesso à realidade.

Quando a realidade é viva, o léxico é vivo. Para o futebol, no Brasil, por exemplo, há um vocabulário riquíssimo; de modo que para diferentes ângulos de uma jogada bastante semelhante, dispomos de diversos termos: bicicleta, meia-bicicleta, puxeta e voleio. Para a realidade ética e antropológica, nosso léxico é pobre. A necessidade da existência de uma linguagem viva para as virtudes e vícios supera, portanto, o mero âmbito lexical e instala-se no da própria possibilidade de visualizar a realidade de que se trata.

Mas voltemos aos sete vícios capitais.

### **Os vícios capitais: uma elaboração de pensamento sobre experiências**

Na enumeração primitiva de São Gregório Magno, os pecados capitais são: *inanis gloria, inuidia, ira, tristitia, avaritia, uentris ingluies, luxuria*.<sup>4</sup>

Enquanto os dez mandamentos estão enunciados na Bíblia, a doutrina dos pecados capitais é uma elaboração de pensamento, que é fruto, como diz o *Catecismo*

<sup>3</sup> Cf. Tomás de Aquino. *Sobre o Ensino - Os Sete Pecados Capitais*. Trad. e estudos introdutórios de Jean Lauand. São Paulo:, Martins Fontes, 2001.

<sup>4</sup> *Moralia in Iob* 31, 45. Nessa enumeração, a tristeza compreende a acídia

da Igreja Católica, da “experiência cristã” (#1866). Essa experiência é originariamente a dos padres do deserto, que, na radicalidade de sua proposta, foram realizando uma tomografia da alma humana e descobrindo, em suas profundezas, as possibilidades para o bem e para o mal.

Como num *rally* ou num enduro, em que as condições da máquina são exigidas em condições extremas, o monaquismo originário buscava testar os limites antropológicos, no corpo e no espírito (os limites do jejum, da vigília, da oração etc.). Nesse quadro, surgiu a doutrina dos pecados capitais, que - como tantas outras descobertas dos antigos hoje esquecidas ou esvaziadas - bem poderia ajudar ao homem contemporâneo a orientar-se moral e existencialmente.

As primeiras tentativas de organizar essa experiência remontam a autores antigos como Evágrio Pôntico, João Cassiano e Gregório Magno, mas, somente séculos depois, encontramos uma brilhante consolidação em Tomás de Aquino (séc. XIII), que repensa - de modo amplo e sistemático - a antropologia subjacente aos vícios capitais.

Se o filosofar do Aquinate é sempre voltado para a experiência e para o fenômeno, mais do que em qualquer outro campo, é quando ele trata dos vícios que seu pensamento mergulha no concreto, pois, citando o sábio (pseudo-) Dionísio, “*malum autem contingit ex singularibus defectis*”<sup>5</sup> - para conhecer o mal é necessário voltar-se para o fenômeno, para os modos concretos em que ele ocorre. Assim, é freqüente encontrarmos nas discussões de Tomás sobre os vícios - para além da aparente estruturação escolástica - expressões de um forte empirismo como: “*Contingit autem ut in pluribus...*”, que remete ao que realmente acontece na maioria dos casos...

Também para essa experiência e para essa concretude é que se voltam os trabalhos pioneiros de João Cassiano e de Gregório. Cassiano - que bem poderia ser nomeado padroeiro dos jornalistas - é o homem que, em torno do ano 400, percorreu por longos anos os desertos do Oriente para recolher - em “reportagens” e entrevistas - as experiências radicais vividas pelos primeiros monges; também o papa Gregório Magno, cuja morte em 604 marca o fim do período patrístico, é um campeão do empirismo e não por acaso é um dos maiores gênios da pastoral de todos os tempos. E quem diz pastoral, diz experiência...

É interessante notar que precisamente com relação ao tema que nos interessa - a acídia, - Cassiano, em entrevista com o abade Serapião, ressalta a força da experiência:

A tristeza e a acídia - ao contrário dos outros vícios de que falamos anteriormente - não costumam originar-se por uma motivação exterior. É sabido que com freqüência afligem amarissimamente os solitários que vivem no ermo, longe do convívio dos homens. Isto é verdadeiríssimo e quem quer que tenha vivido nesta solidão e tem

<sup>5</sup> Por exemplo em *Sent. Libri Ethicorum* Lb2, Lc 7, 2

experiência (*expertus*) dos combates do homem interior, facilmente o comprova nessas mesmas experiências (*ipsis experimentis*)<sup>6</sup>.

Os vícios capitais, na enumeração de Tomás, são: vaidade, avareza, inveja, ira, luxúria, gula e acídia. Um outro aspecto interessante está ligado ao próprio significado de vício *capital*. S. Tomás ensina que recebem este nome por derivar-se de *caput*: cabeça, líder, chefe (em italiano ainda hoje há a derivação: *capo*, *capo-Máfia*); sete poderosos chefões que comandam, que produzem outros vícios subordinados.

Nesse sentido, os vícios capitais são sete vícios especiais, que gozam de uma especial “liderança”. O vício (e o vício capital compromete muitos aspectos da conduta) é uma restrição à autêntica liberdade e um condicionamento para agir mal.

### A palavra acídia na obra de Tomás

Tomás de Aquino emprega 233 vezes a palavra acídia<sup>7</sup>; em 134 passagens de sua vasta obra. Em 6 passagens encontramos também a forma verbal *acedieris*, neste caso, sempre citando Eclesiástico 6, 25 “*subjice humerum tuum, et porta illam, et ne accidieris vinculis ejus*” Curva teu ombro e carrega-a (a Sabedoria) e não ‘acidies’ em relação a suas cadeias”.

Dessas 134 passagens, a grande maioria - 88 - reside nos dois momentos em que a acídia é tematicamente enfocada por Tomás: II-II q. 35 e *De malo* q. 11.

### A acídia como tristeza. Acídia ou preguiça?

A gravidade da acídia já se nota na primeira aproximação do complexo conceito de acídia: a acídia é uma tristeza. E a tristeza não só é já em si mesma um mal, mas fonte de outros males. Daí que para explicar que a acídia pode ser vício capital, Tomás argumenta:

Como já dissemos, vício capital é aquele do qual naturalmente procedem - a título de finalidade - outros vícios. E assim como os homens fazem muitas coisas por causa do prazer - para obtê-lo ou movidos pelo impulso do prazer - assim também fazem muitas coisas por causa da tristeza: para evitá-la ou arrastados pelo peso da tristeza. E esse tipo de tristeza, a acídia, é convenientemente situado como vício capital (II-II q. 35, a.4).

<sup>6</sup> *Conlationes* V, 9

<sup>7</sup> 115 vezes grafada como *accidia*; 128, como *acedia*.

A acídia, como pecado capital, é a mesma e única base de duas atitudes contrárias: uma que leva à ação, ou melhor, a um ativismo (como veremos ao examinar as “filhas” da acídia) e, por outro lado, a uma inação - e este é o momento - secundário, derivado - em que acídia e preguiça se ligam<sup>8</sup>, embora sejam muitos mais importantes - sobretudo para a análise do homem contemporâneo - as filhas da acídia ligadas ao ativismo.

Se a tristeza da acídia pode levar à inação, leva também a uma inquietude, a uma ação desenfreada, como veremos mais adiante. Para já, vale a pena uma leitura, do ponto de vista da acídia, do poema de Bertolt Brecht<sup>9</sup>:

#### **A troca de pneu**

Fico sentado à beira da estrada  
O chofer troca o pneu  
Não “estou legal”, lá de onde venho  
Não “estou legal”, lá para onde vou  
Por que sigo a troca do pneu  
Com impaciência?

E tanto no fazer como no não-fazer, o tédio. Com incomparável lucidez, Fernando Pessoa, no *Livro do desassossego* (#263) diagnostica em seus múltiplos aspectos esse tédio; limitemo-nos a uma passagem que ressalta precisamente que o problema não está no trabalho nem no repouso, mas no centro do eu:

O tédio... Trabalho bastante. Cumpro o que os moralistas da acção; chamariam o meu dever social. Cumpro esse dever, ou essa sorte, sem grande esforço nem notável desinteligência. Mas, umas vezes em pleno trabalho, outras vezes no pleno descanso que, segundo os mesmos moralistas, mereço e me deve ser grato, transborda-se-me a alma de um fel de inércia, e estou cansado, não da obra ou do repouso, mas de mim.

### **Acídia, Depressão & Cia. Alma e corpo**

Ao caracterizar a acídia como uma tristeza (e, para Gregório, a própria tristeza era o pecado capital), abrem-se inúmeras dimensões antropológicas, com interfaces nem sempre claras e a questão adquire uma imensa complexidade: a tristeza pode

<sup>8</sup> A preguiça, diz Tomás, diz respeito à tardança na execução das ações: “Pigritia autem et torpor magis pertinent ad executionem, ita tamen quod pigritia importat tarditatem ad exequendum; torpor remissionem quandam importat in ipsa executione. et ideo convenienter torpor ex acedia nascitur, quia acedia est tristitia aggravans, idest impediens animum ab operando”. (II-II, 54, 2 ad 1).

<sup>9</sup> <http://www.deutschelyrik.de/index.php/der-radwechsel.html>. Acesso em 17-10-2012.

(ou não) ser pecado, doença, estado de ânimo, atitude existencial ..., ou combinações desses fatores.

Só ao enunciar essas dimensões, já se mostra imediatamente a extrema atualidade de nosso tema. Por exemplo, Andrew Solomon, autor de um dos mais importantes livros sobre a “doença de nosso tempo”, a depressão, incluiu a velha acídia no próprio título de sua obra: “*O demônio do meio-dia - uma anatomia da depressão*”<sup>10</sup>. O “demônio do meio-dia” é o da acídia<sup>11</sup>.

Infelizmente, nesse livro - tão oportuno e acertado na análise da depressão - o autor incorre em uma imprecisão ao examinar a obra de Tomás de Aquino, dando a impressão de que Tomás endossa teses que, na verdade, são o avesso das afirmadas realmente pelo Aquinate. E, por se tratar do núcleo da antropologia de Tomás, vale a pena que examinemos o problema. Erroneamente diz Solomon:

Tomás de Aquino, cuja teoria de corpo e alma colocava a alma hierarquicamente acima do corpo, concluía que a alma não poderia ser sujeita às doenças corporais. Contudo, uma vez que a alma estava abaixo do divino, era sujeita à intervenção de Deus ou de Satã. Dentro desse contexto uma doença tinha que ser do corpo *ou* da alma, e a melancolia estava assinalada para a alma (p. 272).

Certamente, a descrição que Tomás faz da acídia, das manifestações do vício capital da acídia, aproxima-se muito da descrição que podemos fazer hoje da doença da depressão. Mas isso não significa que Tomás não possa atribuir a tristeza depressiva a causas naturais, alheias ao âmbito moral: quando o Aquinate fala da acídia, de suas “filhas” e manifestações, está focando a dimensão que mais lhe interessa como teólogo: a da tristeza moralmente culpável<sup>12</sup>. Nessa mesma linha, seria interessante para nós, hoje, considerarmos também - para além da realidade da depressão como doença (mais do que evidente para nós) -, que pode haver uma acídia, uma dimensão moral em alguns casos de tristezas depressivas.

De resto, nada mais alheio ao pensamento de Tomás do que uma incomunicação

<sup>10</sup> Solomon, Andrew *O demônio do meio-dia - uma anatomia da depressão*. Rio de Janeiro, Objetiva, 2002. Tit. orig. *A noonday demon - an atlas of depression*.

<sup>11</sup> De fato, Cassiano começa o livro X das *Instituições*, dedicado à acídia, falando de como especialmente os solitários estão sujeitos a ela, sobretudo à “hora sexta”. É, prossegue, o que os monges mais antigos designam por “demônio do meio-dia”. Ao explicar o porquê do título de seu livro sobre a depressão, Andrew Solomon, diz: “Tomei a frase [de Evágrio e Cassiano] como título deste livro porque descreve exatamente o que se experimenta na depressão. A imagem serve para conjurar a terrível sensação de invasão que acompanha a situação difícil do depressivo. Há algo duro e afrontoso na depressão. A maioria dos demônios - a maioria das formas de angústia - apóia-se na cobertura da noite. Vê-los claramente é derrotá-los. A depressão apresenta-se ao fulgor total do sol, não se sentindo desafiada pelo reconhecimento. Etc.” (op. cit. p. 271).

<sup>12</sup> Por exemplo em II-II, 28, 4 ad 1, ele explicita que está a discutir a tristeza que é vício.

entre espírito e matéria. O que Tomás, afirma é sim o homem total, com a *intrínseca* união espírito-matéria, pois a alma, para o Aquinate, é *forma*, ordenada para a *intrínseca* união com a matéria.

Nesse sentido, comparemos as afirmações de Solomon com o que realmente diz Santo Tomás, precisamente em relação ao nosso tema, a tristeza, os remédios para a tristeza, que reside na alma. Tomás enfrenta essa questão na *Suma Teológica* I-II 38, e, no artigo 5, chega a recomendar banho e sono como remédios contra a tristeza! Pois, diz o Aquinate, tudo aquilo que reconduz a natureza corporal a seu devido estado, tudo aquilo que causa prazer é remédio contra a tristeza. Tomás destrói, assim, a objeção “espiritualista”:

Objecção 1: Parece que sono e banho não mitigam a tristeza. Pois a tristeza reside na alma; enquanto banho e sono dizem respeito ao corpo, portanto, não teriam poder de mitigar a tristeza.

Resposta à objeção 1: Sentir a devida disposição do corpo causa prazer e, portanto, mitiga a tristeza.

De resto, para os remédios contra a tristeza, Tomás não fala de Deus nem de Satã, mas, sim, recomenda: qualquer tipo de prazer, as lágrimas, a solidariedade dos amigos, a contemplação da verdade, banho e sono. E, ainda, sobre a interação alma-corpo, Tomás afirma em I-II, 37, 4:

A tristeza é, entre todas as paixões da alma, a que mais causa dano ao corpo [...] E como a alma move naturalmente o corpo, uma mudança espiritual na alma é naturalmente causa de mudanças no corpo.

Quanto à melancolia, Tomás está longe de considerá-la uma exclusividade da “alma”:

Os melancólicos desejam com veemência os prazeres para expulsar a tristeza, porque o *corpo* deles se sente como que corroído pelo humor mau, como diz o Filósofo (I-II, 32, 8 ad 2.).

Os melancólicos têm os *corpos* sempre incomodados pela má compleição ... (*In Sent.* IV, d. 49. q. 3, a. 5, c.).

## A tristeza existencial - o transtorno bipolar<sup>13</sup>

Para Tomás, a tristeza não só afeta ao composto espírito-matéria, como também não é necessariamente uma doença. Antes de nos determos a considerar as características próprias da acídia, é interessante demarcar um quadro mais amplo: o da tristeza existencial, decorrente da *ciência*, dom do Espírito Santo.

Aqui quero prestar uma homenagem a meu mestre Josef Pieper. Pieper foi, sem dúvida, um dos mais destacados filósofos do século XX, e tratou genialmente o tema que nos ocupamos: a acídia. Profundamente identificado com o filosofar de Tomás de Aquino, Pieper sempre soube trazê-lo para o diálogo com a realidade contemporânea, também no que se refere ao tema da depressão.

Começemos por apresentar - seguindo uma aguda intuição de Pieper - uma das mais surpreendentes teses de Tomás: sua ambivalente postura fundamental diante do mundo, a que Pieper designou de "Psicose Maníaco-Depressiva". Reproduzimos, a seguir, o breve texto "Manisch-Depressiv", publicado nos *Buchstabier Übungen*, München, Kösel, 1980.

### Psicose Maníaco-Depressiva - Josef Pieper

O mundo está constituído de tal forma que quem o compreendesse a fundo poderia ser precipitado num abismo de tristeza: o próprio Verbo de Deus feito homem teve de padecer uma morte terrível e infamante. E, no fim dos tempos, ocorrerá o domínio universal do mal. Tomás de Aquino ensina que o dom da ciência (que permite conhecer o que é este mundo) corresponde à bem-aventurança: "Bem-aventurados os que choram ...".

Quem pensa nisto (e o ser humano não precisa necessariamente de uma reflexão consciente para aperceber-se dessa realidade) pode muito bem verter lágrimas e cair na mais profunda depressão; depressão que, aliás, não tem porque ser considerada "infundada" ou "sem objeto", uma vez que a criatura procede do nada.

Mas a criatura é também - para além de qualquer medida concebível - tão intensamente mantida na existência pelo Amor de Deus que, quem considera este fundamento e sabe reconhecê-lo, pode facilmente ser invadido pela alegria (também aparentemente "infundada" e efetivamente não causada por nenhum motivo externo próximo e determinado). Uma alegria tão arrebatadora que, pura e simplesmente, extravasa a capacidade de recepção da alma.

<sup>13</sup> Trato mais detalhadamente deste tema em: "Transtorno Bipolar: a Normal 'Patologia' de Tomás de Aquino", *Mirandum* 9, Univ. do Porto, 2002. Também *on line* em: <http://www.hottopos.com.br/mirand9/bipolar.htm> Acesso em 15-10-2012.

Como é que fica então o meio-termo, o “normal”? E por que meios é essa normalidade regulada? Talvez pelo estado fisiológico do aparelho hormonal das glândulas ou do sistema nervoso.

Assim, segundo Tomás, a criatura é dúplice em sua estrutura fundamental: por um lado, participa do Ser (e da verdade, da bondade, da beleza...) de Deus; mas, por outro lado, é treva, enquanto procede do nada. E essa estrutura dúplice projeta-se num apelo contraditório ao homem (também ele criatura...), em seu relacionamento com o mundo: daí a “normalidade” da “psicose maníaco-depressiva existencial” ou, como se diz hoje, do transtorno bipolar.

A gravidade dessa “patológica” normalidade - que deveria ser a constante situação do ser humano no mundo - passa, na verdade, despercebida pela imensa maioria, que não se dá conta de nenhum dos dois polos do transtorno, situando-se numa morna mediocridade, alheia ao dramático potencial contido em cada centímetro quadrado do quotidiano. Essa incapacidade de se deixar abalar, de sentir a vertigem existencial do apelo da realidade, traz consigo a “tranquilidade” do anestesiado, que só se inquieta para reagir, quando algo ameaça romper a segura redoma em que instalou seu pequeno mundo.

### O polo positivo do transtorno bipolar

Na realidade, a criatura é mais do que seu ser aparente. É uma questão de saber ver, de *epistémé theoretiké*, no sentido - resgatado por Heidegger - de competência (*appartenance*) do olhar. Essa competência do *mirandum* - como diz Tomás, em seu comentário à *Metafísica* de Aristóteles - é o que aproxima o filósofo do poeta. E ninguém melhor do que a poetisa Adélia Prado - que em “*De profundis*”<sup>14</sup>, também ela, fala do transtorno bipolar, da “alma ciclótica”! - para testemunhar esse *plus* de visão: ““De vez em quando Deus me tira a poesia. / Olho pedra, vejo pedra mesmo”<sup>15</sup>.

Esse polo positivo do transtorno - a que, segundo Tomás, a criatura nos convoca - é exposto no capítulo 2 da *Contra Gentiles* II e, como todos os temas essenciais de seu pensamento, remete-nos à doutrina da participação<sup>16</sup>, que considera a dualidade da criatura: participa do Ser, mas a partir do nada...

“Meditei em todas as tuas obras e em todas as coisas feitas pelas tuas mãos”. Esta sentença do Salmo (143, 5) é posta como epígrafe do Livro II da *Contra Gentiles* e é, como diz o próprio Tomás, o princípio estruturador de seus estudos<sup>17</sup> sobre a criação: Deus, como artífice e artista, deixa sua marca nas coisas criadas<sup>18</sup>.

<sup>14</sup> Prado, Adélia *Poesia Reunida*, São Paulo, Siciliano, 1991.

<sup>15</sup> *Ibidem*, “Paixão”.

<sup>16</sup> Também para a doutrina da participação, veja-se meu artigo já citado: “Transtorno Bipolar...”

<sup>17</sup> “*Quem quidem ordinem ex praemissis verbis sumere possumus*” CG II, 1

<sup>18</sup> “*Secunda vero, eo, quod sit perfectio facti, ‘factionis’, nomen assumit; unde ‘manufacta’ dicuntur quae per actionem huiusmodi ab artifice in esse procedunt*” CG II, 1.

Assim, a criação impõe um convite a meditar<sup>19</sup>, sobre a admirada alegria da contemplação. E Tomás insiste uma e outra vez: todas as criaturas são boas e têm de bondade o que têm de ser: *“Unaquaeque creatura quantumcumque participat de esse, tantum participat de bonitate”* (Ver. 20,4). E mais: é certo que a felicidade definitiva do homem reside na posse de Deus pela contemplação, pelo olhar de amor; mas, para o Aquinate, essa felicidade não é algo “transferido” para depois da morte, e sim, algo que irrompe, que já se inicia nesta vida, pela fruição do bem de Deus nos bens do mundo, até mesmo em um copo de água fresca num dia de calor: “Assim como o bem criado é uma certa semelhança e participação do Bem Incriado, assim também a consecução de um bem criado é uma certa semelhança e participação da bem-aventurança final” (De malo 5,1, ad 5).

Tudo isto é muito bonito e está na base não só da doutrina do Ser, de Tomás, mas também de sua estética<sup>20</sup>. Porém, essa análise ficaria incompleta e falsa, se não víssemos o outro lado, o da dessemelhança, o depressivo...

### O polo negativo do transtorno bipolar

De fato, para Tomás, o dom da ciência (conhecer a fundo as coisas criadas), dom do Espírito Santo, corresponde à bem-aventurança dos que choram: *“scientia convenit lugentibus”* (II-II 9, 4 sc), pois a criatura, enquanto procede do nada, de per si, é treva *“creatura est tenebra in quantum est ex nihilo”* (só é luz enquanto, por participação, se assemelha a Deus *“in quantum vero est a Deo, similitudinem aliquam eius participat, et sic in eius similitudinem ducit”*) (De Ver. 18, 2, ad 5). E obscuro é também o conhecimento que a criatura oferece: *“sed quia creatura ex hoc quod ex nihilo est, tenebras possibilitatis et imperfectionis habet, ideo cognitio qua creatura cognoscitur, tenebris admixta est”* (In II Sent. d 12, q3, 1, c).

Quanto mais *scientia*, maior a depressão: porque se constata quão deficientes são as coisas do mundo: *“Ad lugendum autem movet praecipue scientia, per quam homo cognoscit defectus suos et rerum mundanarum; secundum illud Eccle. I qui addit scientiam, addit et dolorem”* (I-II, 69, 3 ad3).

A referência de Tomás ao Eclesiastes não é casual: Salomão, que tem “mais sabedoria que todos seus antecessores” (I, 16), verifica, após examinar as coisas mais magníficas, que “tudo é vento” e “quanto mais conhecimento, mais sofrimento”. Quem lê a Bíblia como ela é, sem beatices nem afetações, verificará que Salomão entra em um “surto” existencial, depois de entregar-se ao vinho, e resolve declarar “o que é, afinal, a ‘felicidade’ dos humanos” (Ecl. 2,3). Começa enumerando as riquezas e obras de sua imensa grandeza (4-10):

<sup>19</sup> *“Divinorum factorum meditatio necessaria est - CG II, 2*

<sup>20</sup> Cfr., p. ex. meu estudo: “A mística da cozinha: de Heráclito a Adélia Prado” <http://www.hottopos.com/isle7/55-68Jean.pdf>. Acesso em 15-10-2012.

Fiz para mim obras magníficas; edifiquei para mim casas; plantei para mim vinhas. Fiz para mim hortas e jardins, e plantei neles árvores de toda a espécie de fruto. Fiz para mim tanques de águas, para regar com eles o bosque em que reverdeciam as árvores. (...) E tudo quanto desejaram os meus olhos não lhes neguei, nem privei o meu coração de alegria alguma; mas o meu coração se alegrou por todo o meu trabalho, e esta foi a minha porção de todo o meu trabalho.

E Salomão - podemos imaginá-lo com a voz engrolada e derrubando objetos, sob o efeito do álcool - conclui: pelo nada (11 e ss.):

E olhei para todas as obras que fizeram as minhas mãos, como também para o trabalho que eu, trabalhando, tinha feito, e eis que tudo era vaidade e aflição de espírito, e que proveito nenhum havia debaixo do sol. (...) Então disse no meu coração que também isto era vaidade. Porque nunca haverá mais lembrança do sábio do que do tolo; porquanto de tudo, nos dias futuros, total esquecimento haverá. E como morre o sábio, assim morre o tolo! Por isso odiei esta vida, porque a obra que se faz debaixo do sol me era penosa; sim, tudo é vaidade e aflição de espírito. Etc.

Toda essa doutrina encontra uma inesperada e discreta confirmação até na canção “Garota de Ipanema”, de Vinicius e Tom Jobim. A letra, como todos recordam, vai falando da beleza: “Olha que coisa mais linda / mais cheia de graça...” e de como “o mundo inteirinho se enche de graça etc.” e, de repente, o verso, tão profundo quanto inesperado e (só) aparentemente contraditório: “Oh, por que tudo é tão triste?”

Por que a beleza traz consigo também a sensação de solidão e tristeza? Talvez também porque se adivinha que a criatura tem a beleza de modo precário e contingente; só Deus é a Beleza incondicional e *simpliciter*<sup>21</sup>.

Concluimos esta seção com um par de considerações de Solomon, que, de algum modo, vêm ao encontro do que estamos afirmando:

O fato é que o existencialismo é muito verdadeiro quanto à tendência à depressão. A vida é fútil. Não conseguimos saber por que estamos aqui. O amor é sempre imperfeito. Etc. Os depressivos veem o mundo claramente demais, perderam a vantagem seletiva da cegueira.

<sup>21</sup> “*Est autem duplex defectus pulchritudinis in creaturis: unus, quod quaedam sunt quae habent pulchritudinem variabilem, sicut de rebus corruptibilibus apparet (...) Secundus autem defectus pulchritudinis est quod omnes creaturae habent aliquo modo particulatam pulchritudinem sicut et particulatam naturam; hunc defectum excludit a Deo, quantum ad omnem modum participationis... Deus quoad omnes et simpliciter pulcher est*” (In *De div. nom.* cp 4, lc 5).

(...) Pessoas que atravessaram uma depressão e estão estabilizadas frequentemente têm uma aguda consciência da alegria da existência cotidiana. Mostram-se capazes de uma espécie de êxtase imediato e de uma intensa apreciação de tudo que é bom nas suas vidas<sup>22</sup>.

### **A acídia, tristeza em relação aos bens interiores**

Voltemos a examinar a caracterização que Tomás faz da acídia, tristeza que é vício capital. Nada impede, porém, que alguns dos “sintomas” da acídia possam também surgir em casos de mera doença, sem alcance moral. E, reciprocamente, o diálogo com Tomás pode ser interessante para o estudioso de hoje, precisamente porque aponta para esse aspecto moral, tão esquecido.

Começemos pela caracterização geral da acídia, que Tomás faz no *De Malo*, qual seja: acídia é o tédio ou tristeza em relação aos bens interiores, ao bem espiritual divino em nós.

A acídia - como João Damasceno deixou claro (*De fide* II, 14) - é uma certa tristeza, daí que Gregório (*Mor.* 31, 45) por vezes empregue a palavra “tristeza” em lugar de “acídia”. Ora, o objeto da tristeza é o mal presente, como diz João Damasceno (*De fide* II, 12). Ora, assim como há um duplo bem - um que é verdadeiramente bem e outro que é um bem aparente, pelo fato de que é bom só segundo um determinado aspecto (pois só é verdadeiramente bem o que é bom independentemente deste ou daquele determinado aspecto particular) -, há também um duplo mal: o que é verdadeira e simplesmente mal e o mal relativo a um certo aspecto, mas que - para além desse particular aspecto - é, pura e simplesmente, bom.

Portanto, são louváveis o amor, o desejo e o prazer referentes a um bem verdadeiro, e reprováveis, se referentes a um bem aparente, que não é verdadeiramente bem; assim também o ódio, o fastidio e a tristeza, em relação ao mal verdadeiro são louváveis, mas, em relação ao mal aparente (mas que em si mesmo é bom), são reprováveis e constituem pecado.

Ora, a acídia é o tédio ou tristeza em relação aos bens interiores e aos bens do espírito, como diz Agostinho a propósito do Salmo (104, 18): “Para a sua alma, todo alimento é repugnante”. E, sendo os bens interiores e espirituais verdadeiros bens e só aparentemente podem ser considerados males (na medida em que contrariam os desejos carnis), é evidente que a acídia tem por si caráter de pecado. (*De Malo*, questão 11 - A acídia. Artigo 1 - “Se a acídia é pecado”)

<sup>22</sup> *Op.cit.*, pp. 380-1.

## Algumas passagens complementares

Alguns aspectos complementares, mais ou menos importantes, extraídos de observações esparsas na obra de Tomás, podem nos ajudar na compreensão desse vício capital.

A acídia é uma possibilidade exclusiva do homem: o pecado dos anjos não pode ter sido o de acídia, porque o anjo não pode ter tédio em relação aos bens espirituais<sup>23</sup>.

Em sua dimensão que produz inação, a acídia caracteriza-se pela veemência da tristeza, que imobiliza o homem, retardando a ação; afirma São João Damasceno ser uma tristeza agravante, pesada, isto é, paralisadora<sup>24</sup>.

Há dois vícios capitais que são tristezas: acídia e inveja. A acídia é a tristeza pelo próprio bem espiritual; a inveja, pelo bem alheio<sup>25</sup>.

A acídia, como vício capital, gera outros pecados, mas isto não quer dizer que os pecados não possam ter, por vezes, outras causas. Pode-se dizer, no entanto, que todos os pecados que provêm da ignorância, podem recair na acídia, à qual pertence a negligência, pela qual se recusa a aquisição dos bens espirituais<sup>26</sup>.

Tomás, ao comentar que alguns autores estabelecem uma correspondência entre os sete dons do Espírito Santo e os sete pecados capitais, indica que o oposto da acídia seria o dom da fortaleza (In III Sent. d. 34, q. 1, a.2, c), o esforço por não se deixar dominar por essa acidez da alma.

Na ligação entre acídia e desespero, Tomás faz uma fina observação psicológica: chega-se à situação de considerar que o bem árduo seja impossível de alcançar por si ou por outro, por meio de um profundo abatimento, que, quando chega a dominar o afeto do homem, parece-lhe que nunca mais poderá empreender algo de bom. E, como a acídia é uma tristeza que abate o espírito, a acídia gera o desespero. Ora, a esperança tem por objeto *próprio* aquilo que é possível, pois o bem e o árduo, dizem respeito também a outras paixões. Daí que o desespero nasça especialmente da acídia<sup>27</sup>.

<sup>23</sup> Angeli in hoc quod Deo ministrant et merentur, laborem vel taedium non habent: et ideo peccatum accidia eis non competit (In II Sent. d.5, q. 1, a.3, ad 3).

<sup>24</sup> Accidia autem intensionem tristitiae, intantum ut immobilitet hominem, actionem retardans; unde dicitur a Damasceno, quod est tristitia aggravans, idest immobilitans. (In III Sent. d. 26, q. 1, a.3, c).

<sup>25</sup> Quia aut hoc est respectu boni proprii, et sic est acedia, quae tristatur de bono spirituali, propter laborem corporalem adiunctum. Aut est de bono alieno, et hoc, si sit sine insurrectione, pertinet ad invidiam, quae tristatur de bono alieno, in quantum est impeditivum propriae excellentiae... (I-II, 84, 4 c).

<sup>26</sup> Ista vitia dicuntur capitalia, quia ex eis ut frequentius alia oriuntur. unde nihil prohibet aliqua peccata interdum ex aliis causis oriri. Potest tamen dici quod omnia peccata quae ex ignorantia proveniunt, possunt reduci ad acediam, ad quam pertinet negligentia qua aliquis recusat bona spiritualia acquirere propter laborem, ignorantia enim quae potest esse causa peccati, ex negligentia provenit. (I-II 84, 4, ad 5).

<sup>27</sup> Ad hoc autem quod aliquod bonum arduum non aestimet ut possibile sibi adipisci per se vel per alium, perducitur ex nimia deiectione; quae quando in affectu hominis dominatur, videtur ei

E à objeção de que o desespero provém da negligência, Tomás responde que a própria negligência decorre da acídia. E observa que o homem triste não pensa em coisas grandes e belas, mas só em coisas tristes, a menos que por um grande esforço - lembremos que a acídia se opõe à fortaleza - afaste-se das coisas tristes<sup>28</sup>.

### **A acídia tematicamente tratada em II-II, 35 (e em *De Malo*, 11)**

Tanto na *Suma Teológica* (II-II, 35) quanto no *De Malo* (q. 11), há uma questão sobre a acídia; nos dois casos a argumentação é muito semelhante e inclusive essas questões estão divididas nos mesmos quatro artigos: a acídia como pecado, como vício especial, como pecado mortal e como vício capital. Neste tópico, tomaremos como base a *Summa*, complementando com o *De Malo*, quando for o caso.

Artigo 1, se a acídia é pecado. E a dificuldade de ter iniciativas. A primeira objeção é a de que sendo a tristeza uma paixão, não é boa nem má. Em sua resposta, Tomás reafirma que a tristeza pelo bem, a acídia, e a tristeza demasiada pelo mal é que são más<sup>29</sup>.

A segunda objeção é a de que não pode haver pecado que se deva à fraqueza corporal, pecado com hora marcada (a tentação do meio-dia). Tomás responde dizendo que “a culpa” do assédio da acídia ao meio-dia é do jejum dos monges, pois toda fraqueza corporal predispõe à tristeza, mais aguda nessa hora, pela fome e pelo calor. Tomás é tão “materialista”, que nas questões de *Quodlibet*, tratando do jejum, dirá que o jejum é sem dúvida pecado (*absque dubio peccat*), quando debilita a natureza a ponto de impedir as ações devidas: que o pregador pregue, que o professor ensine, que o cantor cante..., que o marido tenha potência sexual para atender a sua esposa! Quem assim se abstém de comer ou de dormir, oferece a Deus um holocausto, fruto de um roubo (*Quodl.* 5, q. 9, a. 2, c).

Outra observação interessante no corpo do artigo 1 da *Suma* é a de que o peso da tristeza da acídia de tal modo deprime o ânimo do homem, que nada do que ele faz

---

quod nunquam possit ad aliquod bonum relevari. Et quia acedia est tristitia quaedam deiectionis spiritus, ideo per hunc modum desperatio ex acedia generatur. Hoc autem est proprium obiectum spei, scilicet quod sit possibile, nam bonum et arduum etiam ad alias passiones pertinent. Unde specialius oritur ex acedia. (II-II, 20, 4, c).

<sup>28</sup> Ipsa etiam negligentia considerandi divina beneficia ex acedia provenit. Homo enim affectus aliqua passione praecipue illa cogitat quae ad illam pertinent passionem. unde homo in tristitia constitutus non de facili aliqua magna et iucunda cogitat, sed solum tristitia, nisi per magnum conatum se avertat a tristibus. (II-II, 20, 4, ad 3).

<sup>29</sup> Ad primum ergo dicendum quod passiones secundum se non sunt peccata, sed secundum quod applicantur ad aliquod malum, vituperantur; sicut et laudantur ex hoc quod applicantur ad aliquod bonum. unde tristitia secundum se non nominat nec aliquid laudabile nec vituperabile, sed tristitia de malo vero moderata nominat aliquid laudabile; tristitia autem de bono, et iterum tristitia immoderata, nominat aliquid vituperabile. Et secundum hoc acedia ponitur peccatum. (II-II, 35, 1 ad 1).

o agrada; tal como as coisas ácidas, que são frias. Daí o tédio e a enorme dificuldade de começar qualquer ação, e a caracterização da acídia como “torpor da mente em começar um ato bom”. Tanto para a acídia quanto para a depressão, essa dificuldade para empreender, para começar, essa falta de “iniciativa” (não por acaso “iniciativa” vem de “iniciar”, pois: “Burro só não gosta de principiar viagens”<sup>30</sup>) manifesta-se - bem o sabem os que passaram por depressão - até no ato de iniciar o dia, o banho. No “Poema em Linha Reta”, o heterônimo Álvaro de Campos diz: “Eu, que tantas vezes não tenho tido paciência para tomar banho”. Ou, em outro depoimento do livro de Solomon:

Lembro de estar deitado na cama, imobilizado, chorando por estar assustado demais para tomar banho, e ao mesmo tempo sabendo que chuveiros não são assustadores. Eu continuava dando os passos, um por um, na minha mente; você gira e põe os pés no chão; fica em pé; anda até o banheiro; abre a porta do banheiro; vai até a borda da banheira; abre a água; entra embaixo dela; passa sabonete; enxágua-se; sai da banheira; enxuga-se; volta para a cama. Doze passos, que me pareceram tão onerosos como as estações da via-crúcis. Mas eu sabia, logicamente, que os banhos eram muito fáceis de tomar, que durante anos eu havia tomado uma ducha *todos os dias* e que o fizera tão rapidamente e tão prosaicamente que isso sequer era digno de um comentário. Etc. etc. etc. (p. 381).

No artigo 2, Tomás discute se a acídia é vício especial; trata-se de trazer à tona a especificidade da acídia, pois todo qualquer vício se opõe ao bem espiritual. E a distingue também da fuga do bem espiritual, por considerá-lo trabalhoso, molesto ao corpo ou impeditivo dos prazeres corporais. A acídia se entristece do bem divino, que se alegra na caridade (II-II, 35, 2, c).

O artigo 3 discute se a acídia é pecado mortal e a atitude oposta à acídia. A primeira objeção é interessantíssima: se a acídia fosse pecado mortal, chocaria de frente com algum mandamento da lei de Deus; mas, percorrendo, um por um, os dez mandamentos, vê-se que a acídia não se opõe a nenhum deles, e, portanto, não é pecado mortal. A resposta de Tomás - sugestivamente, sem maiores explicações - é que a acídia se opõe ao mandamento de guardar o sábado, que prescreve o repouso da mente em Deus.

Como é possível identificar preguiça e acídia, se esta opõe-se ao mandamento do repouso?! Observemos mais de perto a formulação de Tomás: “...praecipitur **quies mentis** in Deo, cui contrariatur tristitia mentis de bono divino”. Nesse sentido,

<sup>30</sup> Guimarães Rosa João. *Grande Sertão: Veredas*. 13 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1979, p. 392.

é interessante notar que, para Tomás, essa *quies mentis* é a atitude de festa da alma, instalada na *skholé* (no sentido aristotélico) e fruindo da contemplação.

Ao falar da vida contemplativa e de sua superioridade, a superioridade de Maria em relação a Marta, diz:

In vita contemplativa est homo magis sibi sufficiens, quia paucioribus ad eam indiget. unde dicitur Luc. X, “Martha, Martha, sollicita es et turbaris erga plurima. (...) Vita contemplativa consistit in quadam vacatione et quiete, secundum illud Psalmi, “Vacate, et videte quoniam ego sum Deus” (II-II 182, 1).

E explicando o sentido da fala de Cristo “vinde e vede” (Jo 1, 39), de como se chega ao conhecimento de Deus, Tomás diz: “Per mentis quietem, seu vacationem; Ps. XLV, 11: ‘Vacate, et videte’.” (Super Ev. Io. cp 1 lc 15)

Esse salmo “*vacate, et videte quoniam ego sum Deus*” (*skholasate* na versão dos Setenta!) é citado dezenas de vezes por Tomás: como atitude típica do terceiro mandamento (In III Sent. d. 37 q. 1 a. 2bco; I-II, 100, 3 ad 2 etc.), o avesso da acídia. Não se trata somente de ausência de perturbações exteriores, mas também das interiores (II-II 181, 4 ad 1).

Artigo 4: as filhas da acídia. Esse artigo é muito importante. Nele encontramos os desdobramentos da acídia, particularmente importantes para o homem de hoje:

Gregório (*Mor.* XXXI, 45) acertadamente indica as filhas da acídia. De fato, como diz o Filósofo (*Eth.* 7, 5-6, 1158 a 23): “ninguém pode permanecer por muito tempo em tristeza, sem prazer”, e daí se seguem dois fatos: o homem é levado a afastar-se daquilo que o entristece e a buscar o que lhe agrada e aqueles que não conseguem encontrar as alegrias do espírito instalam-se nas do corpo (*Eth.* 10, 9, 1176 b 19). Assim, quando um homem foge da tristeza opera-se o seguinte processo: primeiro foge do que o entristece e, depois, chega a empreender uma luta contra o que gera a tristeza. Ora, no caso da acídia, em que se trata de bens espirituais, esses bens são fins e meios. A fuga do fim se dá pelo *desespero*. Já a fuga dos bens que conduzem ao fim dá-se pela *pusilanimidade*, que diz respeito aos bens árduos e que requerem deliberação, e pelo *torpor* em relação aos preceitos, no que se refere à lei comum. Por sua vez, a luta contra os bens do espírito que, pela acídia, entristecem, é *rancor*, no sentido de indignação, quando se refere aos homens que nos encaminham a eles; é *malícia*, quando se estende aos próprios bens espirituais, que a acídia leva a detestar. E quando, movido pela tristeza, um homem abandona o espírito e se instala nos prazeres exteriores, temos a *divagação da mente* pelo ilícito (...).

Já a classificação de Isidoro dos efeitos da acídia e da tristeza recai na de Gregório. Assim, a *amargura*, que Isidoro situa como proveniente da tristeza, é um certo efeito do *rancor*; a *ociosidade* e a *sonolência* reduzem-se ao torpor em relação aos preceitos: o ocioso os abandona e o sonolento os cumpre de modo negligente. Os outros cinco casos recaem na *divagação da mente*: é *importunitas mentis*, quando se refere ao abandono da torre do espírito para derramar-se no variado; no que diz respeito ao conhecimento, é *curiositas*; ao falar, *verbositas*; ao corpo, que não permanece num mesmo lugar, *inquietudo corporis* (é o caso em que os movimentos desordenados dos membros indicam a dispersão do espírito); ao perambular por diversos lugares, *instabilitas*, que também pode ser entendida como instabilidade de propósitos (II-II, 35, 4 ad 2).

A primeira das filhas da acídia é o desespero. Este ponto foi especialmente analisado por Pieper (a quem sigo de perto neste estudo), que liga diretamente o desespero à outra filha da acídia: a pusilanimidade: paralisado pela vertigem, pelo medo das alturas espirituais e existenciais a que Deus a chama, a acídia não encontra ânimo nem vontade de ser tão grande como realmente está chamado a ser; abdica do “torna-te o que és”, a famosa sentença com que Píndaro resume toda a ética, que, como a de Tomás, está centrada no ser. Quando passamos ao plano da graça, a acídia é uma “*tristitia de bono spirituali inquantum est bonum divinum*” (II-II 35, 3), um aborrecer-se de que Deus o tenha elevado ao plano da filiação divina, à participação em sua própria vida íntima. Queimado por essa tristeza - existencialmente suicida - e movido pela queimadura de sua acidez, surge a *evagatio mentis*, a dispersão de quem renunciou a seu centro interior e, portanto, entrega-se à *importunitas*: abandonar a torre do espírito, para derramar-se no variado, buscando afogar a sede na água salgada das compensações e prazeres de uma atividade desenfreada: num falatório inócuo (*verbositas*), o agitar-se, o mover-se (*instabilitas*), a incapacidade de concentrar-se em um propósito (*instabilitas*) e a um afã desordenado de sensações e de conhecimento (*curiositas*).

### Acídia e suas filhas, hoje

Mesmo uma descrição breve das filhas da acídia torna evidente seus perigos: o desenraizamento, a abdicação do processo de auto-realização profunda do eu, que passa a espalhar-se no variado (*importune ad diversa se diffundere*) etc. Se já Pascal, em um dos *Pensamentos* (136/139), afirma que toda a infelicidade do homem procede de uma única coisa: ele não poder estar a sós consigo mesmo em um quarto, hoje, mais do que nunca, essas possibilidades de dispersão estão disponíveis e encontram-se - potenciadas ao máximo - por toda parte.

Doença, pecado ou um misto de falta moral e enfermidade, o fato é que a tristeza

é uma poderosa força destruidora, convidando a (ou impondo) diversas compulsões: das drogas ao jogo, do consumismo ao *workaholism*, etc. Por trás de tudo isto, não haverá um componente daquela *desperatio*, daquela *curiositas*, daquela *evagatio mentis*, daquela *instabilitas*?

Para finalizar, uma nota sobre o consumismo, que é, como dizíamos, uma das formas daquele “derramar-se no variado”. A propósito do consumismo, Tomás tem uma observação muito interessante e extremamente “moderna”. No começo da I-II, ao se questionar se o fim último, a felicidade, está nas riquezas, ele, naturalmente, responde que não: os bens naturais ordenam-se ao homem (e não ao contrário), e o dinheiro, por sua vez, serve apenas para a aquisição desses bens. Porém o dinheiro traz em si um perigo específico: ele imita falsamente a infinitude do verdadeiro bem supremo:

O apetite das riquezas naturais não é infinito, porque, a partir de uma certa medida, as necessidades naturais são satisfeitas. Mas o apetite das riquezas artificiais é infinito, porque está a serviço de uma concupiscência desordenada e que não tem medida, como fica evidente pelo Filósofo. No entanto, são diferentes os desejos infinitos do Sumo Bem e das riquezas. Pois quanto mais perfeitamente se possui o Sumo Bem, mais ele é amado e mais se desprezam os outros bens (...); já com o apetite do dinheiro e dos bens temporais acontece o contrário: quando são obtidos, são desprezados e buscam-se outros (...) Sua insuficiência é mais conhecida quando são possuídos (I-II, 2, 1 ad 3).

Começa assim o famoso “ciclo vicioso”: o desespero leva ao consumo, que, mostrando-se insuficiente (e os bens de consumo mostram-se mais insuficientes quando são consumidos), leva a mais desespero e a mais consumo... E o mesmo se dá em relação às demais atividades movidas pela acídia.

E uma última palavra sobre a resistência à acídia. Tomás observa que a luta contra os pecados não é uniforme: em alguns casos deve-se fugir simplesmente, sem considerações intelectuais; em outros, como no caso da acídia, quanto mais nos aplicamos a refletir intelectualmente sobre os bens espirituais, mais agradáveis eles se tornam para nós e, assim, cessa a acídia<sup>31</sup>.

<sup>31</sup> Resistendo autem, quando cogitatio perseverans tollit incentivum peccati, quod provenit ex aliqua levi apprehensione. et hoc contingit in acedia, quia quanto magis cogitamus de bonis spiritualibus, tanto magis nobis placentia redduntur; ex quo cessat acedia. (II-II, 35, 1 ad 4).

# Tomás de Aquino e a célula sintética<sup>1</sup>

*Sergio de Souza Salles*

## I. Introdução

Há significativa divergência entre os intérpretes de Tomás de Aquino sobre a aplicação de certas distinções conceituais (substância *versus* artefato, natural *versus* artificial) aos produtos da tecnologia e da biologia, que obviamente o teólogo medieval não conheceu em vida.

A título de exemplo, basta recordar duas interpretações contemporâneas da metafísica de Tomás de Aquino. A primeira, proposta pela Profa. Eleonore Stump, observa que, diante do poliestireno expandido (mais conhecido no Brasil pela marca Isopor®), a distinção de Tomás de Aquino entre substância e artefato teria um valor filosófico reduzido. E especula que “*if Aquinas had known some of the products of contemporary technology, he would have found the distinction between substance and artifact much harder to make crisp and clear*” (STUMP, 2003, p. 44). A segunda pode ser lida no trabalho do Prof. Robert Pasnau (2004) para quem Tomás de Aquino poderia ter reconsiderado sua distinção entre substância e artefato seja pela existência de clones, seja pela construção tecnológica de um novo organismo vivente, seja ainda pelas pretensões do *Minimal Genoma Project*. Diante dessas realidades, Tomás de Aquino deveria ter concedido a não-substancialidade de um artefato “*was a contingente feature of the state of technology in the thirteenth century*” (PASNAU, 2004, p. 415, n.3).

Não faltam, no século XXI, outros exemplos tecnológicos e científicos para suspeitar dos limites da referida distinção ontológica proposta pelo Aquinate. Dentre esses, o da primeira célula bacteriana sintética produzida, em 2010, pelo *J. Craig Venter Institute* impulsionou novamente a discussão sobre o que é a vida, sobre quais são os limites entre o artificial-sintético e o natural-substancial, não só entre cientistas, mas também entre filósofos e teólogos.

Eis a segunda razão para aproximar Tomás de Aquino, seus intérpretes e a biologia sintética. Com efeito, dentre as questões filosóficas suscitadas pela biologia sintética, a do estatuto ontológico dos organismos sintetizados ou artificiais parece

---

<sup>1</sup> O texto aqui apresentado é o desenvolvimento de uma versão anterior, publicada inicialmente em: SALLES, S.S. A biologia sintética e as categorias da metafísica clássica. *Conhecimento & Diversidade*, n.5, p. 22-39, jan./jun. 2011.

exigir uma revisão das categorias que até então definiam os limites entre vivente e não-vivente, natureza e artefato humano.

O gradativo obscurecimento da distinção entre natureza e artefato, entre organismo e máquina, entre seres vivos e não-vivos é inegável, no contexto da ciência e da tecnologia contemporânea, graças aos avanços crescentes da engenharia genética e da biologia sintética. Essa última, em particular, define seu escopo exatamente nos limites entre o natural e o artificial, entre o orgânico e o sintético. Os produtos da biologia sintética parecem habitar as duas realidades, ou melhor, parecem fundar e fazer emergir uma nova realidade em que a clássica distinção entre o domínio da vida e o domínio do artificial é relativizada, quando não é simplesmente suprimida.

O interesse hermenêutico sobre as categorias metafísicas do Aquinate alia-se, nesta investigação, ao interesse especulativo propriamente metafísico que, partindo das categorias clássicas, almeja interpretar validamente os produtos contemporâneos da ciência e da tecnologia, em especial da biologia sintética.

Dois convicções perpassam a especulação aqui proposta. A primeira é a de que a metafísica de Tomás de Aquino, com suas distinções categoriais, continua ainda válida para a interpretação ontológica dos produtos contemporâneos da técnica. A segunda é a de que tal validade supõe um esforço hermenêutico de argumentação crítica aliada à interpretação criativa, sem as quais as categorias clássicas perderiam sua força e vitalidade para o homem contemporâneo.

## **II. O conflito das interpretações**

Antes de abordar diretamente a questão ontológica suscitada pelos produtos da biologia sintética, é oportuno recordar o atual conflito entre os intérpretes de Tomás de Aquino no que diz respeito à distinção categorial entre substância e artefatos. Sem pretender exaurir as posições contrastantes, nem tampouco seus argumentos, é possível em linhas gerais reconhecer duas tendências hermenêuticas fundamentais.

A primeira tendência sustenta uma interpretação forte e excludente da distinção entre substância e artefato segundo a qual “nenhum artefato é substância”, enquanto a segunda tendência favorece uma interpretação mais matizada da distinção, procurando estabelecer novos critérios de substancialidade e de artificialidade igualmente compatíveis com os textos de Tomás de Aquino.

### **II.1. A interpretação excludente**

A primeira tendência hermenêutica, representada pela obra de Eleonore Stump (2003) e Robert Pasnau (2004), identifica em Tomás de Aquino uma tese filosófica que

parece entrar em choque com os atuais produtos da tecnologia contemporânea. Tal tese é formulada por Tomás de Aquino em sua *Sententia Libri Metaphysicae* nos seguintes termos:

(...) algumas coisas não são substâncias, como é sobretudo evidente nas coisas artificiais, mas outras são verdadeiras substâncias na medida em que são de acordo com a natureza, em relação ao ser, e pela natureza são constituídas, em relação ao tornar-se<sup>2</sup>.

A tese, em suma, poderia ser assim formulada: “Nenhuma coisa artificial é substância” (T<sup>1</sup>). Com efeito, em relação ao seu ser e ao seu dinamismo, por “substância” Tomás de Aquino entende tudo aquilo que é conforme a natureza (*secundum naturam*) e constituída pela natureza (*per naturam constitutae*). Por sua vez, tudo o que não é *secundum naturam* quanto ao ser nem é *per naturam constitutae* quanto ao dinamismo, não é uma substância, mas sim uma coisa artificial (*res artificialis*). Logo, nenhuma coisa artificial pode ser uma substância.

Eleonore Stump (2003, p. 43), após excluir as definições circulares de substância e artefato, propõe uma distinção não-circular que se encontra na convicção de Tomás de Aquino, segundo a qual as partes de um artefato conservariam suas próprias formas substanciais no âmbito do todo que compõem, enquanto as partes de uma verdadeira substância conservariam uma única forma substancial. Recorre, em seguida, à noção de emergência, difundida na literatura científica, para explicar o significado não-circular da distinção metafísica entre substância e artefato, ou seja, entre uma coisa “X” emergente e uma outra “X” não-emergente. O critério de emergência (CrE), aqui adaptado do texto de Stump (2003, p. 43), poderia ser assim formulado:

- “X” é um todo emergente se e somente se as propriedades e os poderes causais de “X” não são simplesmente a soma das propriedades e dos poderes causais dos constituintes de “X”, quando esses constituintes são tomados separadamente, fora da configuração de “X”.

Uma vez aplicado o critério de emergência (CrE) ao problema da distinção entre substância e artefato, fica claro que o critério de artificialidade (CrA) e o critério de substancialidade (CrS) devem ser assim formulados, por contraposição, nos seguintes termos:

<sup>2</sup> “(...) *quod quia quaedam rerum non sunt substantiae, sicut praecipue patet in artificialibus, sed quaecumque sunt secundum naturam, quantum ad esse, et per naturam constitutae, quantum ad fieri, sunt verae substantiae; manifestabitur quod haec natura quam quaesivimus est substantia in quibusdam, scilicet in naturalibus, et non in omnibus.*” (Thomae de Aquino. *Sententia Libri Metaphysicae*, VII, lec. 17, n. 33).

- “X” é uma substância se e somente se as propriedades e os poderes causais de “X” não são simplesmente a soma das propriedades e dos poderes causais dos constituintes de “X”, quando esses constituintes são tomados separadamente, fora da configuração de “X”.
- “Y” é um artefato se e somente se as propriedades e os poderes causais de “Y” são simplesmente a soma das propriedades e dos poderes causais dos constituintes de “Y”, quando esses constituintes são tomados separadamente, fora da configuração de “Y”.

De acordo com Eleonore Stump (2003, p. 44), um martelo não é um todo emergente e, portanto, de acordo com os critérios propostos (CrA e CrS) não atinge as condições necessárias e suficientes para ser uma substância.

Não obstante a razoabilidade dessa via interpretativa, Stump (2003, p. 44) considera que, face ao poliestireno expandido, CrA/CrS não são critérios suficientes, uma vez que se trata de um produto/artefato, na medida em que depende do *design* humano, e, ao mesmo tempo, se trata de algo mais próximo à água no que diz respeito à sua emergência. Em outros termos, o poliestireno expandido é, ao mesmo tempo, uma substância e um artefato, o que parece contradizer a tese inicialmente proposta, segundo a qual “nenhum artefato é substância”.

Daqui resulta outra hipótese interpretativa segundo a qual “nem todo produto do *design* humano é um artefato”, ou que “pode haver um artefato que seja um todo emergente (uma substância)”. Mas, essa nova hipótese não parece ser corroborada por Tomás de Aquino, observariam os defensores da primeira tendência hermenêutica. Afinal, nenhum produto do *design* humano (artefato) pode ser uma substância, conforme sustentado na tese inicial (T<sup>1</sup>).

Como se pode notar, a adesão forte ao princípio segundo o qual “nenhum artefato é substância” (T<sup>1</sup>) impede Stump de considerar a diferença entre a determinação da natureza de “X” e a da origem de “X”. Com efeito, o caso do poliestireno expandido só reforça o critério de emergência (CrE) quando devidamente aplicado à determinação da natureza de “X”. Neste caso, de acordo com o CrE, o poliestireno expandido é uma substância, um todo emergente irreduzível em suas propriedades e poderes causais às partes que o constituem.

A questão da origem humana e técnica do poliestireno expandido faz com que deva ser considerado um artefato quanto à origem, mas não quanto à substância. Não há nenhuma contradição em afirmar que o poliestireno expandido é uma substância conforme o seu ser (*secundum naturam*), mas é um artefato em relação à sua origem humana.

Nesta hipótese, “X” não poderia ser artefato e substância ao mesmo tempo quanto ao ser (*secundum naturam*), mas poderia ser artefato quanto à origem (*per hominem*) e

substância quanto ao ser (*secundum naturam*) – linha interpretativa não vislumbrada no texto de Stump (2003) como compatível com Tomás de Aquino.

Entretanto, mesmo essa via interpretativa esbarraria em outra condição, igualmente proposta por Tomás de Aquino. Com efeito, o Aquinate considera, no trecho citado da *Sententia Libri Metaphysicae*, como substância somente o que é conforme a natureza (*secundum naturam*) quanto ao ser e constituído pela natureza (*per naturam constitutae*) quanto ao vir-a-ser. Se ser conforme a natureza e ser constituído pela natureza forem duas condições necessárias para algo ser substância, então não parece óbvio de que modo o poliestireno expandido ou qualquer outro todo-emergente produto da técnica-científica possa ser uma substância enquanto tiver em sua origem constitutiva algo que não é *per naturam*, mas *per hominem*.

Em outras palavras, como Tomás de Aquino poderia sustentar sua tese (T<sup>1</sup>) com as duas condições propostas e, ao mesmo tempo, não entrar em contradição com a realidade substancial de um todo-emergente produzido pelo homem, como o poliestireno expandido? Sobre essa questão, há de haver uma outra distinção não presente no trecho citado do *Sententia Libri Metaphysicae*, sem a qual se tornaria insustentável a aplicação da distinção metafísica proposta pelo Aquinate aos produtos da tecnologia que constituem novos todos-emergentes (ou na linguagem medieval, novas substâncias).

## II.2. A interpretação matizada

A interpretação de Robert Pasnau (2004, p. 81-2) chama a atenção para um outro critério de demarcação da distinção entre substância e artefato. Para Pasnau, Tomás de Aquino não nega absolutamente que um artefato seja uma substância em relação à sua matéria (*ex parte materiae*) mas somente em relação à sua forma (*ex parte formae*). Para sustentar sua interpretação, Robert Pasnau (2004, p. 81) cita uma passagem da *Sententia Libri De Anima*:

Os corpos naturais são substâncias mais do que os corpos artificiais, pois não são substâncias somente em relação à matéria, mas também em relação à forma<sup>3</sup>.

A partir do trecho citado, é preciso compreender que a tese inicial (T<sup>1</sup>) não é válida *simpliciter*, mas *secundum quid*. Doravante, “X” é um artefato se considerarmos sua forma e não sua matéria. Com efeito, é em relação à sua forma (*ex parte formae*) e

<sup>3</sup>“Unde corpora naturalia sunt magis substantiae quam corpora artificialia: sunt enim substantiae non solum ex parte materiae, sed etiam ex parte formae.” (Thomae Aquino. *Sententia Libri De Anima*, II, 1, n. 8).

não em relação à sua matéria (*ex parte materiae*) que um corpo artificial distingue-se de um corpo natural. Por esse critério, uma estátua de Sócrates seria um artefato em relação à forma accidental (figura) de Sócrates nela existente e, ao mesmo tempo, seria uma substância em relação à sua matéria, que pode ser o mármore, o bronze, etc.

Embora Robert Pasnau, ao menos na obra aqui referida, não avance na discussão sobre a distinção entre substância e artefato, suas notas são esclarecedoras em relação à interpretação da tese inicial (T<sup>1</sup>), à qual acrescenta não só a referência à forma do artefato, mas também à causalidade do artífice. Assim, “we might try defining an artifact as a substance (or substances) that has been purposefully altered by a change to one or more of that substance’s accidental forms” (PASNAU, 2004, p. 415, n. 3).

Em síntese, Robert Pasnau interpreta a tese inicial (T<sup>1</sup>) com o acréscimo da referência à forma (accidental) do artefato, que coexiste com sua matéria (substância), e é produzida/alterada pelo artífice humano<sup>4</sup>.

- T<sup>1</sup>: Nenhum artefato é substância.
- T<sup>2</sup>: Nenhum artefato é substância em relação à sua forma (accidental) causada pelo artífice humano.

Mas, se é verdade que Tomás de Aquino aceita uma especificação de T<sup>1</sup> nos termos de T<sup>2</sup>, isso não resolve a questão da aplicação de ambas as teses aos casos em que o homem não é só o artífice de formas accidentais, mas também de formas substanciais. Pasnau reconhece que, em princípio, a teoria da substância de Tomás de Aquino deixa em aberto a possibilidade do artífice humano ser a causa de novas substâncias. E cita, a título de exemplo, a clonagem e a produção de novos organismos.

Para o entendimento desses casos, seria então necessário acrescentar uma outra tese, apoiada nas reflexões de Pasnau, mas que, em princípio, entraria diretamente em contradição com as teses anteriores sustentadas até aqui pelos textos citados de Tomás de Aquino.

- T<sup>3</sup>: Algum artefato é substância em relação à sua forma (substancial) causada pelo artífice humano.

Embora Pasnau admita que a teoria tomasiana da substância deixe em aberto a possibilidade do homem ser a causa de substâncias, inclusive de novas substâncias (formas substanciais), e não só de artefatos (formas accidentais), sua forte adesão à tese inicial, mesmo na segunda formulação, não lhe oferece qualquer instrumento teórico aplicável, por exemplo, ao Projeto do Genoma Mínimo (*Minimal Genome Project*). Não

<sup>4</sup> É importante destacar que se trata aqui do artífice humano, uma vez que, para Tomás de Aquino, a obra da criação, estritamente falando, é obra do artífice divino: “*emanatio creaturarum a Deo est sicut exitus artificiatorum ab artífice*” (Thomae Aquino. *In II Sententiarum*, d. 18, q. 1, a. 2, co.).

por acaso, o intérprete termina sua breve consideração da distinção entre substância e artefato, ponderando que Tomás de Aquino deveria, nos termos aqui propostos, reconsiderar T<sup>1</sup> em favor de T<sup>3</sup>, e, se o fizesse, deveria igualmente admitir que sua teoria sobre a não-substancialidade dos artefatos era uma propriedade contingente da tecnologia disponível no século XIII.

### III. A estrutura metafísica dos entes

Em suas obras, Tomás de Aquino oferece mais de uma explicitação do conceito de “ente” (*ens*). Deve-se recordar, primeiramente, que “ente” (*ens*) é o particípio presente do verbo “ser” (*esse*), assim como “estudante” é particípio ativo de “estudar”. Quando não são utilizados com o mesmo significado, “ente” encontra-se no *corpus thomisticum* com pelo menos quatro acepções: 1) o ato mesmo de ser (*actus essendi*); 2) o sujeito que tem ser (*id quod habet esse*) ou participa do ser (*id quod participat esse*); 3) a essência da coisa (*essentia rei*); 4) a veracidade da proposição (*veritas propositionis*)<sup>5</sup>.

Dentre todos os usos de “ente”, o que remete ao ato de ser (*actus essendi*) é o mais original na síntese metafísica do Aquinate. Todas as perfeições constitutivas e dinâmicas do(s) ente(s), quer sejam consideradas reais ou possíveis, quer ocorram em razão da virtude do próprio agente ou do intelecto, resolvem-se no ato de ser (*actus essendi*), raiz de tudo o que é. “Tudo o que tem ser (*id quod habet esse*) tem sua fonte de realidade, perfeição e sustentação intrínseca no ato de ser (*actus essendi*)” (SALLES, 2009, p. 72). Nesse sentido, até mesmo a noção de “ente” (*ens*) resolve-se no ser (*esse ut actus essendi*), como o sujeito resolve-se no seu ato primeiro, intrínseco e próprio.

Por sua vez, o termo “vivente” na obra do Aquinate é utilizado para significar, sobretudo, o sujeito que tem ou participa da vida, do ato de viver. O vivente é, obviamente, ente, mas nem todo ente é vivente<sup>6</sup>. Isso significa que a noção de vivente, em Tomás de Aquino, não tem a mesma extensão que a noção de ente. Com efeito, vivente é o ente enquanto tem ou participa de um ato formal de uma determinada natureza<sup>7</sup> ou essência, que tem a potência ativa intrínseca de operar por si mesmo e

<sup>5</sup> Essas quatro acepções podem ser reunidas a partir dos diversos modos de dizer “ente” e “ser”, expostos por Tomás de Aquino, por exemplo, em *Scriptum super Sententiis* (I, d. 19, q. 5, a. 1; II, d. 37, q. 1, a. 2, ad 3); *Sententia libri Metaphysicae* (V, lect. 9, n. 889); *Quaestiones Disputatae De Potentia* (q.7, a. 2, ad 1). As referências a Tomás de Aquino (1992; 2011) correspondem à *opera omnia* disponível em cd-rom e na internet, de acordo com as seguintes abreviações, apresentadas na nota de rodapé entre parênteses: livro (l.), lição (lec.), capítulo (c.), distinção (d.), questão (q.), artigo (a.), corpo (co.), objeção (obj.), resposta à objeção (ad), em contrário (sc.). Todas as traduções dos textos latinos são do autor.

<sup>6</sup> Eis a razão pela qual, em outro artigo (SALLES, 2008), recusou-se a condição transcendental ao conceito de vida, defendida por Jeuken (1975).

<sup>7</sup> O termo “natureza” vai aqui empregado como sinônimo de “essência”. O termo “natureza” em Tomás também é termo polissêmico de uso análogo em metafísica. A definição clássica da *Física* (II, 1, 192b20) de Aristóteles considera a natureza como princípio e causa, por si mesma e não de forma accidental, do que ela constitui e de seu movimento e repouso. Para o comentário de Tomás de Aquino à definição de Aristóteles, confira: *In libros Physicorum*, II, 1, n. 145.

não por outro, de conservar a si e sua espécie. O nome “vida”, para Tomás de Aquino, designa em abstrato o que “viver” significa em concreto, ou seja, o ato formal de uma determinada natureza ou essência do ente, pelo qual o mesmo tem a potência ativa de mover-se por si mesmo e não por outro. A “vida” pode ser um predicado atribuído ao ente para significar, portanto, quer a sua estrutura constitutiva (ato primeiro), quer a sua estrutura dinâmica ou operativa (ato segundo).

O duplo significado de “vida” em Tomás de Aquino pode ser correlacionado a duas máximas de origem aristotélica: 1) “*vivere viventibus est suum esse*”; 2) “*vita viventis est ipsum vivere*”. Na primeira, o viver remete ao próprio ser do vivente, à sua estrutura metafísica, composta, na leitura tomasiana, de uma essência que participa pelo ser do ato de viver. Na segunda, a vida não significa a totalidade de um ente, nem a sua estrutura metafísica, mas sim sua estrutura dinâmica, que é sinal da estrutura metafísica do vivente e de sua vida (*signum vitae*)<sup>8</sup>.

Assim como Tomás de Aquino não identifica a máxima extensão nocional de ente à de vivente, pois denomina também o não-vivente de ente, tampouco identifica a extensão categorial de substância à de vivente. Todo vivente é substância, mas nem toda substância é vivente. Tendo uma extensão conceitual menor do que a de substância, a noção de vivente exprime um gênero de substâncias, cujas essências realizam em si mesmas o ato de viver. Para entender essa relação, é preciso esclarecer, então, o que Tomás de Aquino entende por substância.

Assim como os termos “ente” (*ens*) e “vivente” (*vivens*) admitem uma diversidade de usos e significados no léxico tomasiano, assim também o termo “substância” (*substantia*) apresenta-se de forma polissêmica. Na *Suma Teológica*, ao discutir se “pessoa” é o mesmo que “hipóstase”, “subsistência” e “essência”, Tomás de Aquino distingue dois sentidos fundamentais de “substância”, em torno dos quais constrói a resposta à questão. Dada a relevância dessa passagem para a compreensão dos sentidos de “substância”, transcreve-se em seguida a resposta de Tomás de Aquino:

De acordo com o Filósofo, no livro V da *Metafísica*, substância diz-se de dois modos. No primeiro, diz-se substância da quiddidade da coisa, que significa a definição, pois dizemos que a definição significa a substância da coisa. Os gregos chamam tal substância de *ousia*, que traduzimos por essência. Em um segundo sentido, denomina-se substância ao sujeito ou ao supósito que subsiste no gênero substância. E, nessa acepção comum, pode ser nomeada também pelo termo que significa a intenção, e, neste caso, é chamado supósito. Denomina-se também a coisa por três nomes significantes: coisa da natureza, subsistência, e hipóstase, correspondentes às três considerações da

<sup>8</sup> A interpretação tomasiana dessas máximas pode ser encontrada em: *Scriptum super Sententiis* (IV, d. 49, q. 1, a. 2, co.).

substância assim dita. Denomina-se subsistência enquanto existe por si e não em outro, pois subsistir se diz do que é em si mesmo e não em outro. Denomina-se coisa da natureza enquanto ela é o sujeito de uma natureza comum: por exemplo, “este homem é coisa da natureza humana”. Enfim, denomina-se hipóstase ou substância por ser ela o sujeito dos acidentes. O que esses três nomes significam comumente em todo o gênero das substâncias, o termo pessoa significa no gênero das substâncias racionais<sup>9</sup>.

O trecho acima evidencia a correlação do termo substância a dois sentidos fundamentais, o de (1) quiddidade ou essência da coisa e (2) o de sujeito ou supósito que subsiste, ou seja, que é em si mesmo e não em outro. Como, para o Aquinate, o termo “substância” refere-se à primeira e mais genérica categoria do ente, não há, propriamente falando, uma definição estrita de substância. Não obstante, é possível descrever a condição ontológica de uma substância na seguinte proposição, doravante denominada de D<sup>1</sup>:

- “X” é substância se e somente se é um ente cuja quiddidade/essência/natureza compete ser em si mesmo<sup>10</sup> e não em outro.

Por sua vez, a “definição” de acidente por contraposição à de substância poderia ser assim formulada e identificada como D<sup>2</sup>:

<sup>9</sup> “(...), secundum philosophum, in V Metaphys., substantia dicitur dupliciter. Uno modo dicitur substantia quidditas rei, quam significat definitio, secundum quod dicimus quod definitio significat substantiam rei, quam quidem substantiam Graeci usiam vocant, quod nos essentiam dicere possumus. Alio modo dicitur substantia subiectum vel suppositum quod subsistit in genere substantiae. Et hoc quidem, communiter accipiendo, nominari potest et nomine significante intentionem, et sic dicitur suppositum. Nominatur etiam tribus nominibus significantibus rem, quae quidem sunt res naturae, subsistentia et hypostasis, secundum triplicem considerationem substantiae sic dictae. Secundum enim quod per se existit et non in alio, vocatur subsistentia, illa enim subsistere dicimus, quae non in alio, sed in se existunt. Secundum vero quod supponitur alicui naturae communi, sic dicitur res naturae; sicut hic homo est res naturae humanae. Secundum vero quod supponitur accidentibus, dicitur hypostasis vel substantia. Quod autem haec tria nomina significant communiter in toto genere substantiarum, hoc nomen persona significat in genere rationalium substantiarum.” (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 2, co.)

<sup>10</sup> Tomás de Aquino ora se refere à substância como o que tem ser “por si mesma” (*esse per se*) ora como o que tem ser “em si mesma” (*esse in se*). Considerando que a “definição” tomasiana de substância não inclui a referência à causalidade, e também que ser “por si” pode ser entendido como uma autonomia em relação à causa extrínseca (o que não seria compatível com a metafísica tomasiana), se optou pela expressão “ser em si mesmo” ao invés de “ser por si mesmo” por ser mais fiel à ideia proposta pelo teólogo de Aquino que, obviamente, considerou as substâncias que tem o “ser por si” como também causadas por Deus.

- “X” é acidente se e somente se é um ente cuja quiddidade/essência/natureza compete ser em outro e não em si mesmo.

Na metafísica de Tomás de Aquino, o que faz uma substância subsistir não é o mesmo que a faz ser isto ou aquilo. Com efeito, a substância subsiste pelo ato de ser (*actus essendi*), mas é isto ou aquilo pela sua essência/quiddidade (*quod quid est*).

Os dois sentidos de substância, enunciados como critérios necessários à sua identificação, supõem a tese da distinção real<sup>11</sup> entre essência e ser na ordem da substância, bem como a tese da distinção entre substância e acidente na ordem entitativa<sup>12</sup>. Supõem, ainda, no caso das substâncias materiais, que são compostas na ordem da essência, a distinção entre matéria (prima) e forma (substancial).

Essa última é “definida” por Tomás como perfeição primeira, ato primeiro da matéria (*forma nihil aliud est quam actus materiae*), tanto para as coisas naturais quanto para as artificiais<sup>13</sup>. A forma substancial, assim, em parte se assemelha à forma accidental e em parte não. Assemelham-se na medida em que, tanto uma como outra, são atos, ou seja, atualizam e comunicam perfeições aos seus sujeitos. Entretanto, o ato comunicado pela forma substancial à matéria é o próprio ser, enquanto a forma accidental não comunica o ser *simpliciter* à substância, que é seu sujeito próprio, mas sim uma quantidade, uma qualidade ou outro modo accidental de ser.

Enquanto a forma substancial está para a matéria num único sentido, pois é sempre ato primeiro da potência primeira, a forma accidental está para a substância em dois sentidos. Por um lado, a forma accidental está para a substância como o ato está para a potência. Mas, por outro lado, o ato da forma accidental depende do ato da substância, que é primeiro e anterior ontologicamente aos seus modos de ser accidentais<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Para uma apresentação da tese da distinção real, confira Salles (2009a, p. 32ss). E, para uma discussão dos significados de “distinção”, “diferença”, “alteridade” e “diversidade”, em Tomás de Aquino, confira Salles (2009b).

<sup>12</sup> Exclui-se aqui deliberadamente a questão da atribuição por analogia a Deus da noção de “substância”, que só poderia ser feita mediante a remoção (*via remotionis*) das referências às composições e imperfeições existentes na estrutura dos entes criados.

<sup>13</sup> “dictum est enim in II De Anima quod forma est actus primus, operatio autem est actus secundus, tanquam perfectio et finis operantis. Et hoc est verum tam in corporalibus quam in spiritualibus, puta in habitibus animae; et tam in naturalibus quam in artificialibus.” (TOMÁS DE AQUINO. *In Libros Aristotelis De Caelo*, II, lec. 4, n. 5).

<sup>14</sup> “Respondeo dicendum quod forma substantialis et accidentalis partim conveniunt, et partim differunt. Conveniunt quidem in hoc, quod utraque est actus, et secundum utramque est aliquid quodammodo in actu. Differunt autem in duobus. Primo quidem, quia forma substantialis facit esse simpliciter, et eius subiectum est ens in potentia tantum. Forma autem accidentalis non facit esse simpliciter; sed esse tale, aut tantum, aut aliquo modo se habens, subiectum enim eius est ens in actu. Unde patet quod actualitas per prius invenitur in forma substantiali quam in eius subiecto, et quia primum est causa in quolibet genere, forma substantialis causat esse in actu in suo subiecto. Sed e converso, actualitas per prius invenitur in subiecto formae accidentalis, quam in forma accidentalī, unde actualitas formae accidentalis causatur ab actualitate subiecti. Ita quod subiectum, in quantum est in potentia, est susceptivum formae accidentalis, in quantum autem est in actu, est eius productivum.” (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, I, q. 77, a. 6, co.)

Nas substâncias materiais, sejam naturais ou artificiais, a forma substancial por si não deve ser identificada com a essência, uma vez que essa última resulta justamente da composição entre a forma (substancial) e a matéria (prima), entre o ato primeiro e a primeira potência. Nem a essência, para Tomás de Aquino, se identifica realmente com a substância nos entes compostos, já que é constituída pela união da essência ao ser (*essentia et esse*), sem os quais a substância composta nada seria.

Como todos os atos e perfeições dos entes resolvem-se no ser, o ser é ato de todos os atos e perfeição de todas as perfeições, ou seja, está para todos os princípios e perfeições constitutivas dos entes como o ato está para a potência e não o inverso. Em outros termos, a forma e a matéria, a essência e a substância, bem como os acidentes de um ente são sempre princípios potenciais em relação ao ser (*esse ut actus essendi*)<sup>15</sup>.

As noções metafísicas de Tomás de Aquino, quando confrontadas com os produtos da ciência e da técnica contemporânea, parecem questionáveis, como é patente em alguns dos seus intérpretes contemporâneos, que julgam que a distinção entre substância e artefato fundada numa concepção hilemórfica da realidade, tornou-se insuficiente senão obsoleta atualmente.

#### IV. Metafísica dos artefatos

Por “metafísica de artefatos”, entende-se a interpretação dos artefatos a partir das noções gerais e comuníssimas, que não são redutíveis aos conceitos de validação ou comprovação utilizados especificamente nos programas de pesquisa científica. Em termos escolásticos, uma metafísica de artefatos assumiria os efeitos da arte e da técnica humana para investiga-los enquanto tais e enquanto são entes.

Em diversas ocasiões de suas obras, Tomás de Aquino refere-se aos artefatos, seja para comparar as coisas naturais (*res naturalis*) às artificiais (*res artificialis*), seja para explicar a estrutura hilemórfica dos artefatos, seja para compreender a relação entre substância e artefato (*res artificiata*), seja para desenvolver sua antropologia do artífice, seja, enfim, para determinar por analogia a obra da criação como arte divina.

Por “artefato” e “coisa artificial”, Tomás de Aquino entende, em geral, o efeito da arte/técnica. Não parece existir no *corpus thomisticum* nenhuma diferença essencial entre os significados de *res artificialis* e *res artificiata*, embora haja, dentre seus intérpretes, quem prefira estabelecer uma demarcação clara entre seus significados<sup>16</sup>. De acordo

<sup>15</sup> “Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum. Nec intelligendum est, quod ei quod dico esse, aliquid addatur quod sit eo formalius, ipsum determinans, sicut actus potentiam: esse enim quod huiusmodi est, est aliud secundum essentiam ab eo cui additur determinandum.” (TOMÁS DE AQUINO. *Quaestiones Disputatae De Potentia*, q. 7, a. 2, ad 9)

<sup>16</sup> Para uma fundamentação da distinção entre o artificial e o artefato, em Tomás de Aquino, confira Christopher Brown (2005; 2007).

com Michael Rota (2004, p. 254), Tomás usa *artificialia* e *artificiata* simplesmente como sinônimos para as “coisas que são pela arte” (*quae sunt ab arte*<sup>17</sup>) ou “coisas que se tornaram pela arte” (*illa fiunt ab arte*<sup>18</sup>).

Um dos textos capitais de Tomás de Aquino sobre a natureza dos artefatos compara-os às coisas naturais e às substâncias do seguinte modo:

(...) algumas coisas não são substâncias, como é, sobretudo, evidente nas coisas artificiais, mas outras são verdadeiras substâncias na medida em que são de acordo com a natureza, em relação ao ser, e pela natureza são constituídas, em relação ao seu devir, o que ficará claro já que tal natureza, que se está investigando, é substância em alguns casos, isto é, nas coisas naturais, mas não em todos os casos<sup>19</sup>.

O trecho citado do *Comentário à Metafísica de Aristóteles* apresenta uma justificativa para a tese segundo a qual “as coisas artificiais não são substâncias”, acima identificada como T<sup>1</sup>. Tal justificativa é amparada por dois critérios ou duas premissas, que juntas sustentam a tese inicial. Em relação ao ser, toda substância deve ser conforme a natureza (*secundum naturam*). Em relação ao seu devir, toda substância deve ser constituída pela própria natureza (*per naturam constitutae*). Ora, como as coisas artificiais não são *secundum naturam* nem são *per naturam constitutae*, então as coisas artificiais não são substâncias.

Se à descrição de substância anteriormente exposta na *Suma Teológica* (D<sup>1</sup>) fossem acrescentados os dois critérios do trecho citado do *Comentário à Metafísica de Aristóteles*, a condição de substancialidade de qualquer ente ficaria assim determinada, e, doravante, identificada como D<sup>3</sup>:

- “X” é substância se e somente se é um ente cuja quiddidade/essência compete ser em si e não em outro, conforme a natureza (*secundum naturam*) e constituída pela própria natureza (*per naturam constitutae*).

Na mesma proporção em que se especificam novas condições para que um ente seja substância, torna-se mais difícil perceber como, de acordo com as premissas do Aquinate, um artefato do artífice humano pode ser uma substância.

Como vimos, há intérpretes que consideram T<sup>1</sup> como uma conclusão definitiva

<sup>17</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri Metaphysicae*, VII, lec. 8, n. 2.

<sup>18</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri Metaphysicae*, VII, lec. 6, n. 24.

<sup>19</sup> “(...) quod quia quaedam rerum non sunt substantiae, sicut praecipue patet in artificialibus, sed quaecumque sunt secundum naturam, quantum ad esse, et per naturam constitutae, quantum ad fieri, sunt verae substantiae; manifestabitur quod haec natura quam quaesivimus est substantia in quibusdam, scilicet in naturalibus, et non in omnibus.” (TOMÁS DE AQUINO. *Sententia Libri Metaphysicae*, VII, lec. 17, n. 33).

de Tomás de Aquino sobre a não-substancialidade dos artefatos (STUMP, 2003, p. 44; PASNAU, 2002, p. 415, n. 3), dificilmente compatível com os produtos da tecnologia contemporânea. Há, porém, uma outra linha interpretativa mais matizada, tal como a defendida por Michael Rota (2004), cuja tendência serve de base para a construção do presente argumento em favor da aplicabilidade da metafísica tomasiana dos artefatos aos produtos da ciência e da tecnologia contemporânea.

Michael Rota (2004), aliás, estrutura seu próprio argumento a partir de duas passagens fundamentais do *corpus thomisticum* sobre a relação entre substância e artefato. A primeira encontra-se no primeiro capítulo da obra *Dos Princípios da Natureza*, em que se sustenta a seguinte tese: todas as formas artificiais são formas acidentais, já que a arte só opera sobre o que já está constituído pela natureza.

Todas as formas artificiais são acidentais. A arte, pois, não opera a não ser sobre o que já está constituído no ser perfeito pela natureza<sup>20</sup>.

A arte de que fala Tomás de Aquino é evidentemente a humana, que só opera sobre algo preexistente e, portanto, sobre algo já constituído, algo que já se encontra no ser em ato<sup>21</sup>. Para Tomás de Aquino, todas as formas naturais são ou bem substanciais ou bem acidentais, enquanto as formas artificiais são necessariamente acidentais.

A segunda passagem é retirada do *Comentário ao De Anima de Aristóteles*, em que Tomás de Aquino explicitamente modaliza T<sup>1</sup>, ao afirmar que o artefato não é substância em razão de sua forma (acidental), mas diz-se substância em razão de sua matéria.

Um homem, uma madeira e uma pedra são corpos naturais, enquanto uma casa e um machado são coisas artificiais. Os corpos naturais, entretanto, parecem ser substâncias mais do que os artificiais, pois os corpos naturais são princípios dos artificiais. Com efeito, a arte opera a partir da matéria disponibilizada pela natureza. A forma, porém, que a arte induz é uma forma acidental, como a figura ou algo semelhante. Desse modo, os corpos artificiais não pertencem ao gênero da substância por sua forma, mas somente por sua matéria, que é natural. São substâncias, portanto, devido aos corpos naturais. Por essa razão, os corpos naturais são substâncias mais do que os artificiais, pois não são substâncias somente pela matéria, mas também pela forma<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> “Omnes enim formae artificiales sunt accidentales. Ars enim non operatur nisi supra id quod iam constitutum est in esse perfecto a natura.” (TOMÁS DE AQUINO. *De principiis naturae*, c. 1)

<sup>21</sup> A arte divina, ao contrário, seria a única capaz de criar o ser com absoluta novidade no ser sem pressupor qualquer sujeito ou matéria preexistente.

<sup>22</sup> “Homo enim et lignum et lapis sunt naturalia corpora, domus et securis sunt artificialia. Magis autem videntur substantiae corpora naturalia quam artificialia, quia corpora naturalia sunt principia artificialium. Ars enim operatur ex materia quam natura ministrat; forma autem quae per artem inducitur, est forma accidentalis, sicut figura vel aliquid huiusmodi. Unde corpora artificialia non sunt

Enquanto na primeira formulação de sua tese sobre a relação entre artefatos e substâncias (T<sup>1</sup>), Tomás de Aquino não parecia deixar espaço para a substancialidade dos efeitos da arte/técnica humana, o trecho acima não deixa dúvidas quanto à necessidade de matizar a tese inicialmente sustentada. Afinal, Tomás de Aquino não exclui totalmente as coisas artificiais do gênero da substância, mas afirma que são menos substâncias do que os corpos naturais<sup>23</sup>.

A gradação no gênero da substância, por sua vez, vem justificada pela distinção no artefato entre o seu princípio material e o seu princípio formal. O princípio material de um artefato é entendido aqui como tudo o que serve de sujeito à arte e à técnica, ou seja, tudo aquilo que é disposto pela natureza, anteriormente à obra do artífice humano. Nesse caso, o princípio material é *secundum naturam et per naturam constitutae*. Em termos mais escolásticos, trata-se da matéria-segunda ou matéria-próxima, que é o sujeito preexistente sobre o qual atua o homem com sua arte/técnica. Já o princípio formal de um artefato é uma forma acidentalmente introduzida na matéria pelo artífice, ou seja, uma forma constituída *per hominem* e não *per naturam*.

Um artefato é entendido, assim, como aquilo do qual se diz que é substância em razão da matéria (*ex parte materiae*), mas não em razão da forma acidental (*ex parte formae*), introduzida na matéria pelo artífice humano. Assim, se é verdadeiro que para Tomás de Aquino “nenhum artefato é substância” (T<sup>1</sup>), então não é menos verdadeiro que tal tese não é válida *simpliciter*, mas somente *secundum quid*, ou seja, em relação à forma acidental introduzida na matéria pelo artífice. A leitura de (T<sup>1</sup>), condicionada às formas artificiais, pode ser assim descrita e, doravante, classificada como T<sup>2</sup>:

- Nenhum artefato, produzido pela arte/técnica humana, é substância em relação à forma artificial, que está para o seu sujeito como a forma acidental está para a substância.

Essa nova formulação é uma especificação ou determinação de T<sup>1</sup> e não uma nova posição teórica contraditória a anteriormente exposta no *Comentário à Metafísica de Aristóteles*. Nesse sentido, T<sup>2</sup> é compatível com T<sup>1</sup>, que, aliás, deve ser compreendida a partir de sua modalização em T<sup>2</sup>, como sustenta a interpretação de Michael Rota (2004, p. 245).

---

in genere substantiae per suam formam, sed solum per suam materiam, quae est naturalis. Habent ergo a corporibus naturalibus quod sint substantiae. Unde corpora naturalia sunt magis substantiae quam corpora artificialia: sunt enim substantiae non solum ex parte materiae, sed etiam ex parte formae.” (TOMÁS DE AQUINO. *Sententia libri De Anima*, II, lec. 1, n. 8).

<sup>23</sup> Tomás de Aquino jamais deixou de conceber os artefatos como pertencentes, de algum modo, ao gênero da substância, o que pode ser verificado textualmente pelas suas considerações desde o *Comentário às Sentenças de Petro Lombardo*: “et praecipue res artificiata, quae est in genere substantiae propter suam materiam et non propter suam formam, ut dicit commentator.” (TOMÁS DE AQUINO. *Super libri Sententiis*, I, d. 5, q. 2, a. 1, co.).

## V. Metafísica da célula sintética

A modalização de  $T^1$  nos termos de  $T^2$  aplica-se a casos tais como o da estátua de cobre de Sócrates ou o do garfo de madeira, supondo que se admita o cobre e a madeira como substâncias naturais e que a estátua e o garfo receberam do homem suas formas accidentais – o que seria perfeitamente válido para Tomás de Aquino.

Não obstante, os produtos da biologia sintética parecem oferecer um contraexemplo a  $T^1$ . Com efeito, uma célula sintética é, ao mesmo tempo, um artefato, produto da ciência e da técnica humana, e um ser vivente. Ora, se for admitido que todo ser vivente é uma substância – o que Tomás de Aquino admite –, então uma célula sintética é uma substância na medida em que atende aos critérios de um ser vivente.

Por um lado, a realidade da célula sintética é compatível com  $T^2$ , já que um artefato ou produto da técnica humana pode ser substância, ao menos quanto à sua matéria.

Por outro lado, a célula sintética atende às exigências da descrição da substância em  $D^1$ , mas não parece preencher todas as características de uma substância, conforme  $D^3$ , já que seria feita pelo homem e não constituída pela natureza.

Além disso, a substancialidade de um artefato ou produto da técnica humana só é concedida, nos textos até agora examinados de Tomás de Aquino, à matéria preexistente à intervenção da arte e da técnica humana, mas não à forma artificial, que é dita accidental em relação ao sujeito que a recebe.

Aplicando as categorias desenvolvidas até aqui, uma célula sintética só poderia ser identificada como: (1) artefato, enquanto possui uma forma produzida pelo homem num sujeito ou numa matéria preexistente; (2) substância, enquanto atende a  $D^1$ , mas não plenamente a  $D^3$ , já que não é constituída *per naturam* e sim *per hominem*.

Restaria, então, saber se o que foi sintetizado artificialmente e passa a pertencer à nova composição da célula sintética é uma forma accidental ou substancial. Afinal, seria a técnica capaz de ser a origem na célula sintética não só de sua(s) forma(s) accidental(is), mas também de sua forma substancial, ou seja, de seu ato formal primeiro, constitutivo e específico, pelo qual ela é vivente<sup>24</sup>? Considerando a hipótese de uma célula que se diz sintética em razão de um genoma sintetizado quimicamente, então há duas hipóteses a serem consideradas.

Na primeira hipótese, o homem não seria a causa da nova vida da célula sintética, mas somente de uma nova configuração genômica, de natureza accidental porque artificial, para uma matéria que já dispõe de vida celular antes da intervenção humana.

<sup>24</sup> A geração e a corrupção ocorrem, em sentido próprio e por si, ao ente, à substância. Em relação à forma, quer accidental quer substancial, não se diz que é gerada ou corrompida, em sentido próprio e por si. A passagem da forma, accidental ou substancial, da potência ao ato chama-se propriamente educação (*eductio*) e não geração no léxico tomasiano. Nesse sentido, a questão acima proposta trata da possibilidade da técnica ser a origem na célula sintética da educação da forma, accidental e/ou substancial, já que com ela algo é feito, uma vez que seu sujeito passa da potência ao ato.

Essa parece ser uma via compatível com a de Tomás de Aquino e a que menos poderia, em princípio, dialogar com a perspectiva científica, que atribui à técnica o poder de produzir uma nova e original vida e não somente uma nova configuração acidental à vida celular já existente.

Na segunda hipótese, o homem seria a causa de uma nova vida celular em razão da produção de um novo genoma, artificialmente constituído, a uma matéria preexistente. A vida celular sintetizada seria, nessa hipótese, inexistente na natureza antes da ação humana. Ora, admitir que uma nova forma sintética, estruturada artificialmente, seja capaz de induzir uma nova vida celular, formalmente distinta de qualquer outra preexistente na natureza, é conceder igualmente, em termos escolásticos, que tal forma seja substancial ou que, graças à forma sintética, a forma substancial foi eduzida. Com efeito, nenhum ente é vivente senão pela sua forma substancial, que, neste caso, teria sido causada pela técnica humana e não pela natureza.

Uma objeção à segunda hipótese poderia ser proposta com premissas retiradas do próprio Tomás de Aquino. Afinal, como uma forma substancial não pode ser comunicada pela arte/técnica humana, que é causa somente de formas artificiais que são acidentais, então a vida de uma célula sintética, bem como sua forma substancial, não podem ser causadas pela técnica.

Tanto a primeira hipótese como essa última objeção não parecem ser compatíveis com a descrição e a percepção dos cientistas sobre os produtos de sua arte e ciência, o que torna mais difícil ainda conceber uma aproximação de suas categorias às da metafísica de Tomás de Aquino.

As consequências antagônicas de um ou outro caso hipotético parecem depender da aceitação ou não do poder de constituir uma nova vida a partir da técnica humana, o que para muitos resolver-se-ia simplesmente com uma constatação de fato, uma evidência empírica. Como não há descrição absolutamente neutra de fatos empíricos em relação aos seus pressupostos, é importante considerar se há nos pressupostos metafísicos de Tomás de Aquino elementos que apontem para uma terceira via interpretativa, segundo a qual seria possível à técnica ser causa de uma nova vida celular, ou seja, em termos escolásticos, ser a causa de uma nova forma substancial e não só de formas acidentais.

Há uma passagem do *Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo*, na qual Tomás de Aquino sustenta explicitamente que a arte/técnica humana não pode conferir por si mesma (*per se*), ou seja, pelo seu próprio poder, a forma substancial ao artefato, mas pode conferi-la pelos poderes dos agentes naturais<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> “(...) quod ars virtute sua non potest formam substantialem conferre, quod tamen potest virtute naturalis agentis; sicut patet in hoc quod per artem inducitur forma ignis in lignis. Sed quaedam formae substantiales sunt quas nullo modo ars inducere potest, quia propria activa et passiva invenire non potest, sed in his potest aliquid simile facere.” (TOMÁS DE AQUINO. *Scriptum super Sententiis*, II, d. 7, q. 3, a. 1, ad 5).

Essa mesma linha de raciocínio encontra-se na *Suma Teológica*, em que se lê: “nada impede que se possa fazer pela arte algo cuja forma não seja accidental, mas substancial”. Assim como em seu *Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo*, Tomás explica que tal forma substancial “não produz a arte pela virtude própria, mas sim pela virtude dos princípios naturais”<sup>26</sup>.

Desde a juventude até sua obra de maturidade, portanto, Tomás de Aquino admitiu a possibilidade da arte/técnica humana ser causa não só das formas ditas accidentais, mas também das formas substanciais, condicionando essa última possibilidade à participação das forças dos agentes naturais. Em suma, a arte/técnica humana é sempre causa *per se* das formas accidentais e, *per accidens*, pode ser causa das formas substanciais, na medida em que opera graças às potências dos agentes naturais.

Assim sendo, é preciso acrescentar uma nova modalização à segunda tese (T<sup>2</sup>), doravante denominada de terceira tese (T<sup>3</sup>), a fim de incluir a distinção entre o que provém somente das potências da arte/técnica e o que depende das potências da arte/técnica mediante as potências da natureza e seus agentes naturais. A formulação de T<sup>3</sup>, abaixo, é uma adaptação da interpretação proposta por Michael Rota (2004, p. 256), na conclusão de seu artigo:

- “X” é um artefato se e somente se é efeito da arte/técnica humana que, ao atuar por seu próprio poder, é causa da forma accidental de “X”, e, ao atuar pelo poder dos princípios e dos agentes naturais, é causa da forma substancial de “X”.

Aplicando agora T<sup>3</sup> ao problema do estatuto ontológico das células sintéticas, não há nenhuma razão para supor que Tomás de Aquino devesse reconsiderar seus princípios metafísicos em razão das novas tecnologias.

A célula sintética, enquanto efeito da técnica humana, é um artefato e, ao mesmo tempo, é uma substância, em sentido próprio, ao menos de acordo com D<sup>1</sup> e, parcialmente, de acordo com D<sup>3</sup>. O ser-artefato da célula sintética consiste em sua dependência da técnica humana, cujo poder é responsável *per se* pela forma sintética do novo genoma. O ser-artefato da célula sintética é condição necessária e suficiente da não-substancialidade da forma sintética/artificial produzida pela técnica, conforme T<sup>2</sup>. Já o ser-substância da célula sintética consiste em sua intrínseca dependência do sujeito ou matéria preexistente, o que é plenamente compatível com T<sup>2</sup>.

Enfim, em conformidade com T<sup>3</sup>, a célula sintética é um artefato, um efeito da

<sup>26</sup> “(...) nihil prohibet arte fieri aliqui cuius forma non est accidens, sed forma substantialis (...) Tales enim formam non producit ars virtute propria, sed virtute naturalium principiorum.” (TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*, III, q. 75, a. 6, ad 1). Para uma discussão mais aprofundada dos pressupostos e implicações da relação entre arte, forma substancial e transsubstanciação, confira: ROTA (2004) e BROWN (2007).

arte/técnica humana, que, ao atuar por seu próprio poder, é causa *per se* da forma artificial do genoma, e, ao atuar pelo poder dos princípios e dos agentes naturais, é causa *per accidens* da forma substancial e da vida original da nova célula.

Nada obsta, portanto, que a técnica humana seja causa *per accidens* da forma substancial ou vital da célula sintética. A eficiência da técnica, que opera como causa extrínseca, depende do concurso simultâneo dos princípios e das forças da natureza, que é causa intrínseca de tudo o que tem vida em si.

Uma última questão deve ser ainda considerada: poderia ser a arte/técnica humana ser causa *per se* da substância, da forma substancial, sem pressupor algo preexistente? Essa última via seria evidentemente recusada por Tomás de Aquino, na medida em que o artífice humano não é capaz de ser por si mesmo a causa do ser com absoluta novidade no ser. O artífice humano e, com ele, sua técnica sempre pressupõe algo já em ato, previamente existente e constituído na natureza sobre a qual age e opera. Enfim, como os efeitos humanos não são *ex nihilo*, Tomás de Aquino excluiria da arte/técnica a produção *per se* da forma substancial.

## VI. Considerações finais

Os produtos da biologia sintética constituem atualmente um campo recente de investigação não só para a ciência, mas também para a filosofia. O debate sobre a natureza ontológica de uma célula sintética pode afetar inclusive a discussão sobre as implicações éticas, sociais e culturais da ciência e da tecnologia, que não são feitas sem pressupostos metafísicos ou ontológicos. Dentre as questões filosóficas, a que diz respeito ao estatuto ontológico da célula sintética guiou o presente estudo, a partir da interpretação das categorias metafísicas de Tomás de Aquino.

O desafio proposto pelos intérpretes de Tomás de Aquino serviu como pretexto para buscar, no próprio *corpus thomisticum*, elementos para uma interpretação metafísica dos artefatos, que fossem compatíveis com a realidade dos produtos da biologia sintética. Dentre esses produtos, a célula sintética parecia apresentar um estatuto híbrido, dificilmente analisável nos termos da metafísica tomasiana.

Entretanto, uma leitura mais atenta às matizes conceituais dessa metafísica permite afirmar, sem contradição, a existência de um concurso simultâneo da natureza e da técnica humana, na origem da célula sintética, considerada como constituída ontologicamente por dois aspectos formais distintos, um dependente dos princípios e das potências da própria natureza (*ex parte materiae*) e outro dependente do *design* humano (*ex parte formae*).

O genoma sintético, enquanto forma artificialmente estruturada ou produzida, está para a célula assim como a forma accidental está para o seu sujeito próprio, que é denominado de substância. Graças à união essencial entre o genoma e o seu sujeito

próprio, a célula sintética é uma obra humana *per accidens* e uma obra da natureza *per se*. Nada obsta, portanto, que na origem da célula sintética haja o concurso simultâneo de duas causas distintas, uma *per se* e outra *per accidens*, para a produção de um único efeito, de uma única substância celular, com novidade vital, formal e específica.

Como a originalidade metafísica de Tomás de Aquino encontra-se na concepção do ser como ato de todos os atos e perfeição de todas as perfeições, vale enfim ressaltar que, assim como tudo o que é, a célula sintética ou qualquer outro produto da técnica humana sempre dependerá do ser, ato intrínseco e perfeição comuníssima, cuja causa última transcende tanto as potências da natureza quanto as do homem.

## Referências

BROWN, Christopher. **Aquinas and the ship of Theseus**: solving puzzles about material objects. New York: Continuum, 2005.

\_\_\_\_\_. Artifacts, substances, and transubstantiation: solving a puzzle for Aquinas's views. In: **The Thomist**, 71, p. 89-112, 2007.

DEPLAZES, Anna; HUPPENBAUER, Markus. Synthetic organism and living machines: positioning the products of synthetic biology at the borderline between living and non-living matter. **Systems and Synthetic Biology**, 3, p. 55-63, 2009.

GIBBS, W.W. Synthetic Life: Biologists are crafting libraries of interchangeable DNA parts and assembling them inside microbes to create programmable, living machines. In: **Scientific American**, 26 abril de 2004. Disponível em: <<http://userwww.sfsu.edu/~rone/GEessays/SyntheticLife.htm>>. Acessado em: 01 fev. 2011.

JEUKEN, M. The biological and philosophical definitions of life. In: **Acta Biotheoretica**, XXIV, n. 1-2, p. 14-21, 1975.

LUISI, Pier L. **The emergence of life, from chemical origins to synthetic biology**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

PASNAU, Robert. **Thomas Aquinas on Human Nature**: a philosophical study of Summa Theologiae Ia 75-89. New York: Cambridge University Press, 2002.

ROTA, Michael. Substance and artifact in Thomas Aquinas. **History of Philosophical Quarterly**, v. 21, n. 3, p. 241-259, 2004.

SALLES, S. S. Transcendência e não-transcendentalidade da vida em Tomás de Aquino. In: **Coletânea**, ano VII, fasc. 14, p. 197-210, 2008.

\_\_\_\_\_. **As resoluções metafísicas de Tomás de Aquino**: uma análise sobre o *De Potentia Dei*. Petrópolis: Editora UCP, 2009a.

\_\_\_\_\_. Diversidade e alteridade em Tomás de Aquino. In: **Conhecimento & Diversidade**, n. 1, p. 45-58, 2009b.

STUMP, Eleonore. **Aquinas**. London: Routledge, 2003.

TOMÁS DE AQUINO. **Opera omnia cum hypertextibus in CD-ROM**. Milão: R. Busa, Editoria Elettronica Editel, 1992.

TOMÁS DE AQUINO. **Corpus Thomisticum**: S. Thomae Aquino Opera Omnia. Fundación Tomás de Aquino, 2009. Disponível em: <<http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>>. Acesso em: 01 fev. 2011.

## Da metáfora como fonte do conhecimento em Tomás de Aquino

*Roberto C. G. Castro*

Em livro publicado recentemente<sup>1</sup>, analisamos dois conceitos fundamentais da filosofia de Tomás de Aquino – negatividade e participação – que, enraizados no pensamento do teólogo medieval Pseudo Dionísio Areopagita (século VI), constituem uma chave originalíssima para o entendimento da realidade. Como destacamos naquela obra, a primeira constatação oferecida por esses conceitos é a de que o mundo é inapreensível ao entendimento humano. A Causa primeira das coisas – onde se acha a explicação mais profunda da existência –, sendo suprarracional, encontra-se infinitamente afastada da inteligência e da imaginação do homem, numa transcendência radical, absoluta e incompreensível. Daí por que é preciso negar qualquer qualidade e característica a essa Causa, que não se confunde com nada do que existe. Pelo mesmo motivo, descobre-se a inutilidade de tentar subjugar a realidade sob a férrea lógica da razão humana, como fazem os racionalistas mais exaltados.

Ao mesmo tempo, porém, as coisas criadas “falam” de alguma maneira a respeito da Causa primeira, justamente porque têm origem nela e participam dela. Para dizer com Tomás de Aquino, elas existem porque o Ser dá ser, transfere ser para que as coisas sejam. Da mesma forma como todo efeito revela algo da sua causa, o mundo criado, as coisas sensíveis – das mais simples às mais sofisticadas, seja uma pedra, um inseto, um organismo complexo ou o Universo – transmitem algo do Criador, ainda que de modo “remoto e deficiente”, também segundo as palavras do Aquinate.

Justamente porque a Causa de todas as coisas possui esses dois aspectos – talvez até antagônicos –, ou seja, porque essa Causa é, simultaneamente, totalmente inapreensível e parcialmente revelada, ocorre a necessidade de se falar dela utilizando um discurso distinto da insuficiente linguagem tradicional, moldada pela lógica. Ao invés de descrições que buscam aproximar as palavras o máximo possível da realidade, deve-se, ao falar das coisas suprarracionais e da essência mais íntima dos seres, usar as metáforas, as alegorias e as analogias, que podem nos conduzir com mais propriedade ao conhecimento daquilo que, afinal, é incognoscível.

É isso o que indicam o Pseudo Dionísio Areopagita e Tomás de Aquino, que,

---

<sup>1</sup> CASTRO, Roberto C. G. *Negatividade e participação – A influência do Pseudo Dionísio Areopagita em Tomás de Aquino*. São Paulo: Factasch, 2011.

cientes da incapacidade da razão humana para conhecer o mais profundo da essência das coisas, concordam a respeito da necessidade de buscar o conhecimento através da metáfora. Para Dionísio, o homem é simplesmente incapaz de, por si mesmo, chegar ao conhecimento dos bens divinos, que estão muito além de seu entendimento. Para isso, é preciso que ele recorra à ajuda das coisas sensíveis, através das quais, de algum modo, alcançará as realidades espirituais. Em *Da hierarquia celeste*, Dionísio afirma:

Mas as hierarquias imateriais têm se revestido de múltiplas figuras e formas materiais, a fim de que, conforme nossa maneira de ser, nos elevemos analogicamente desde esses signos sagrados à compreensão das realidades espirituais, simples, inefáveis. Nós, homens, não poderíamos de modo nenhum nos elevar por via puramente espiritual a imitar e contemplar as hierarquias celestes sem a ajuda de meios materiais que nos guiem como requer nossa natureza<sup>2</sup>.

O homem necessita que o raio divino, partindo da Causa hiperluminosa de todos os seres, chegue acomodado ao seu modo natural e próprio de perceber as coisas, sem o que ele estaria para sempre separado dessa Causa. Daí por que a iluminação divina encontra-se velada em variadas figuras<sup>3</sup>.

Dionísio dá duas razões pelas quais é preciso que as imagens representem o que não tem figura e deem corpo ao incorpóreo. Uma delas se refere a essa incapacidade do ser humano de se elevar diretamente à contemplação mental. “Necessitamos de algo que nos seja conatural, metáforas que sugerem as maravilhas que escapam ao nosso entendimento.”<sup>4</sup> A outra razão diz respeito ao fato de que as metáforas servem para ocultar aos incrédulos os enigmas e as verdades sagradas que elas contêm. Ou seja, a metáfora, para Dionísio, serve tanto para revelar quanto esconder as realidades espirituais, que são percebidas ou ignoradas de acordo com a sensibilidade de cada um.

Percebe-se, assim, que o método usado por Deus para dar ao homem entendimento das coisas espirituais é a metáfora. Falando da linguagem figurada das Sagradas Escrituras, Dionísio diz que as alegorias e símbolos contidos nos textos do Antigo e do Novo Testamento servem para nos elevar espiritualmente desde o sensível e o conceitual até os mais altos cumes das hierarquias celestes<sup>5</sup>. “Pela matéria podemos nos elevar até os arquétipos imateriais”<sup>6</sup>, afirma Dionísio. Ainda se referindo aos escritores sacros, o autor da obra *Da hierarquia celeste* lembra que eles se valeram de

2 *Da hierarquia celeste* I.

3 *Da hierarquia celeste* I.

4 *Da hierarquia celeste* II.

5 *Da hierarquia celeste* I.

6 *Da hierarquia celeste* II.

imagens sensíveis para falar do transcendente, transmitiram o mistério da unidade por meio da variedade e da multiplicidade e transformaram o divino em humano e o imaterial em material<sup>7</sup>.

Também em *Dos nomes divinos*, Dionísio destaca a importância de se valer de símbolos para entender as realidades divinas, tanto quanto é possível ao homem. Através deles, nos elevamos à verdade una, quando então as imagens do divino são abandonadas, pois não são mais necessárias<sup>8</sup>. Na realidade, todo o Universo e a natureza estão ordenados com o fim último de permitir que o ser humano, desde as pequenas e insignificantes imagens e exemplos, se eleve à única Causa de todas as coisas e contemple tudo o que existe unido e uniforme, até mesmo as coisas contrárias entre si, pois aquela Causa é o princípio de todas as coisas. “Mediante o conhecimento que temos das coisas somos levados, tanto quanto é possível, ao conhecimento da Causa de todas as coisas em particular.”<sup>9</sup>

Deus não é percebido pelos sentidos nem pela inteligência humana. Ele não é nada do que existe. É impossível conhecer Deus por sua natureza, uma vez que esta é incognoscível e supera toda razão e inteligência. Como, então, podemos falar de conhecimento de Deus? Como podemos conhecê-lo, ainda que de forma parcial? A resposta a essas questões é dada por Dionísio:

Nós o conhecemos pela ordem de todas as coisas, enquanto estão dispostas por Ele mesmo e contêm em si certas imagens e semelhanças de seus exemplares divinos, pelas quais ascendemos ao conhecimento daquele sumo Bem e fim de todos os bens, por caminho acomodado a nossas forças<sup>10</sup>.

É correto utilizar a linguagem simbólica para falar de Deus, diz Dionísio, porque todas as coisas o louvam em sua relação de efeitos que são dele. A sabedoria divina é cognoscível “a partir das coisas”<sup>11</sup>. E, em *Da teologia mística*, lê-se:

As coisas mais santas e sublimes percebidas pelos nossos olhos e razão são apenas meios pelos quais podemos conhecer a presença daquele que tudo transcende. Através delas, faz-se manifesta sua inimaginável presença<sup>12</sup>.

<sup>7</sup> *Da hierarquia eclesiástica* I.

<sup>8</sup> *Dos nomes divinos* I.

<sup>9</sup> *Dos nomes divinos* V.

<sup>10</sup> *Dos nomes divinos* VII.

<sup>11</sup> *Dos nomes divinos* VII.

<sup>12</sup> *Da teologia mística* I.

A Carta IX do Pseudo Dionísio Areopagita é toda dedicada a explicar a conveniência e necessidade de usar metáforas para se referir a Deus. Ela começa ressaltando que, por si mesmos, os símbolos não têm valor. Eles são apenas a parte visível através da qual a pessoa comum pode compreender o inefável e invisível. Embora possa dar a impressão de ser uma “incrível e monstruosa fantasia”, a variedade de símbolos sagrados “põe de manifesto o que está oculto” e, ao mesmo tempo – voltando ao tema da metáfora como velação, como forma de ocultar as coisas espirituais –, impede que os profanos abusem e escarneçam dos santos mistérios. Mas, enquanto os símbolos materiais afastam os infiéis do conhecimento de Deus, este é descoberto àqueles que de coração buscam a santidade. Somente estes, segundo Dionísio, sabem como desembaralhar os signos sagrados de seu imaginário infantil. Só eles desfrutam de mente apta e poder de contemplação para penetrar na simples, maravilhosa e transcendente verdade dos símbolos.

Existe um duplo aspecto na tradição teológica, diz Dionísio: um se refere ao que é evidente e cognoscível e outro está relacionado ao que é inefável e misterioso. O primeiro se serve da filosofia, da demonstração e do raciocínio e se vale da persuasão. Já o segundo requer o símbolo, opera misteriosamente, sem que possa ser demonstrado, e “põe as almas ferventes na presença de Deus”. Segundo Dionísio, “o arcano se entrelaça com o manifesto”.

A elevação do homem às realidades espirituais, através dos símbolos, é possível porque a alma, no que tem de puramente espiritual, sintoniza com o aspecto interior das imagens, com aquilo que elas têm de divino. Dionísio insiste em que é preciso se aprofundar no sentido dos símbolos sagrados, dizendo:

Não devemos menosprezá-los, porque têm sua origem nas realidades divinas e levam sua impressão. São imagens claras de espetáculos inefáveis e maravilhosos. Certamente as realidades supraessenciais, puramente intelectuais, as luzes divinas em geral adquirem visível colorido através de símbolos<sup>13</sup>.

A imagem do fogo, por exemplo, é uma ótima maneira de explicar através do sensível a ideia de que Deus é causa de todas as coisas e até mesmo o conceito de participação – assim como as coisas quentes participam do fogo, os seres participam do Ser, que é Deus. Já quando se fala sobre embriaguez, referindo-se a Deus, ela tem o sentido não de saciedade indevida, mas de superabundância incomensurável dos bens de Deus. A imagem do Deus que dorme, por sua vez, indica que Ele é absolutamente transcendente e os seres são incapazes de se comunicar diretamente com a Causa de todas as coisas.

---

<sup>13</sup> Carta IX.

Na Carta X, Dionísio escreve uma frase que se tornaria famosa: “O visível é realmente imagem do invisível”.

Já o mundo é uma grande metáfora reveladora do divino, diz Dionísio, reproduzindo e adaptando um clássico tema neoplatônico. Citando, na Carta IX, o apóstolo Paulo – que na *Carta aos Romanos* considera “as obras projetadas” uma expressão dos atributos invisíveis de Deus<sup>14</sup> –, o autor de *Dos nomes divinos* afirma que “a formosura aparente é signo de mistérios sublimes”<sup>15</sup>. Todas as coisas boas observadas na natureza, afirma ainda Dionísio, podem favorecer a contemplação<sup>16</sup>. As coisas existem como um “certo vestígio” da divina semelhança<sup>17</sup>.

Da mesma forma como o mundo visível põe de manifesto os mistérios invisíveis de Deus<sup>18</sup>, também a Igreja, com seus ritos e símbolos, é uma metáfora que desvela parcialmente o divino. A cerimônia da eucaristia, o batismo e as imagens, por exemplo, contêm profundo significado, que conduz os fiéis à contemplação do sagrado. Como afirma Dionísio:

Nossa hierarquia é por si mesma símbolo e adaptação à nossa maneira de ser. Precisa se servir de signos sensíveis para nos elevar espiritualmente às realidades do mundo<sup>19</sup>.

Os símbolos sagrados são realmente expressão sensível de realidades inteligíveis. Mostram o caminho que leva aos inteligíveis, que são o princípio e a ciência de quanto a hierarquia representa sensivelmente<sup>20</sup>.

Mas, apesar do acesso às realidades espirituais que oferece ao homem, a metáfora sempre permanecerá uma forma insuficiente de chegar ao conhecimento de Deus, uma vez que este é inesgotável, lembra Dionísio. Assim como não há uma perfeita semelhança entre uma causa e seus efeitos – que levam consigo a marca de suas origens somente como podem, segundo sua capacidade limitada – e como uma causa sempre transcende os efeitos por sua própria natureza, também o mundo natural não pode ser comparado a Deus, que o transcende infinitamente. Daí por que Dionísio afirma que é impróprio dizer que Deus está presente em todas as coisas, pois assim “limitamos sua infinitude, que excede e contém tudo”<sup>21</sup>.

Reduz-se a infinitude divina também pela linguagem, que, extremamente

<sup>14</sup> *Romanos* I, 20: “Desde a criação do mundo, as coisas invisíveis dele (de Deus), como o seu eterno poder e divindade, são observadas pelas obras projetadas”.

<sup>15</sup> *Da hierarquia celeste* I.

<sup>16</sup> *Da hierarquia celeste* II.

<sup>17</sup> *Dos nomes divinos* IX.

<sup>18</sup> *Carta IX*.

<sup>19</sup> *Da hierarquia eclesiástica* I.

<sup>20</sup> *Da hierarquia eclesiástica* II.

<sup>21</sup> *Dos nomes divinos* III.

limitada, ao utilizar termos como Deus, Vida, Ser, Luz e Verbo, indica apenas certas propriedades que dimanam da fonte primordial até os seres humanos, sem chegar à essência ou à totalidade daquilo a que se refere. “A verdade é que as realidades divinas nos chegam por conhecimento indireto, por via de participação. O que são em si, em sua fonte e fundamento, escapa ao alcance do entendimento, de todo ser e conhecer.”<sup>22</sup>

Essa postura de Dionísio – a incapacidade humana de conhecer as realidades espirituais; a necessidade de utilizar metáforas para falar de Deus etc. – é assumida no pensamento de Tomás de Aquino, que assimila essas ideias e lhes dá novo e original formato. Ao tratar do tema da metáfora, Tomás cita explicitamente textos de Dionísio, tornando ainda mais evidente sua filiação ao pensamento dionisiano.

Isso acontece logo no início da *Suma teológica*. Na questão 1, Tomás – para quem usar metáforas é “apresentar uma verdade mediante imagens”<sup>23</sup> – discute se é conveniente que a *Bíblia* se refira a Deus utilizando metáforas. Após expor três argumentos contrários a esse recurso, ele responde que “é natural ao homem elevar-se ao inteligível pelo sensível, porque todo o nosso conhecimento se origina a partir dos sentidos”. Por isso, convém que nas Sagradas Escrituras, as realidades espirituais nos sejam transmitidas por meio de metáforas corporais. E completa: “É o que diz Dionísio, capítulo 1 de *Da hierarquia celeste*: ‘O raio da luz divina só pode refulgir para nós envolvido na diversidade dos véus sagrados’”.

Além disso, continua Tomás, como as Escrituras são dirigidas a todas as pessoas – cultas ou ignorantes –, é conveniente apresentar as realidades espirituais mediante imagens corporais, a fim de que as pessoas simples, que “não estão aptas a apreender por si mesmas as realidades inteligíveis”, possam compreendê-las. Nas objeções aos argumentos contrários ao uso das metáforas pela *Bíblia*, ele afirma que a doutrina sagrada utiliza esse recurso por necessidade e utilidade – ou seja, a fim de ser entendida por todos – e não simplesmente para sugerir uma representação deleitável ao homem, como ocorre na poesia.

A respeito da ideia de que a metáfora esconde a verdade, Tomás cita Dionísio novamente. Afirma que, “diz Dionísio”, o fulgor da divina revelação não é suprimido pelas figuras sensíveis que o velam. Antes, permanece em sua verdade, de modo a impedir que mentes às quais é feita a revelação se limitem às imagens. “Ele as eleva até o conhecimento das coisas inteligíveis e, por seu intermédio, os outros são igualmente instruídos.” A obscuridade das imagens é até mesmo útil, tanto para exercitar os estudiosos como para evitar as zombarias dos infieis, acrescenta Tomás, reproduzindo outra noção de Dionísio – a de que a metáfora serve também para esconder as realidades espirituais e livrá-las do escárnio dos zombadores.

Finalmente, em resposta ao argumento de que Deus deve ser referido através

<sup>22</sup> *Dos nomes divinos* II.

<sup>23</sup> *Suma teológica* I, I, 9.

das criaturas mais nobres e sublimes – e não das mais ínfimas, como acontece com a metáfora –, Tomás volta a se referir ao autor de *Da hierarquia celeste*:

Dionísio explica por que nas Escrituras é preferível que as coisas divinas sejam apresentadas sob a figura dos corpos mais vis, e não dos mais nobres. Dá três razões para isso. Em primeiro lugar, desse modo afasta-se mais o espírito humano do erro. Fica claro que essas coisas não se aplicam com propriedade às coisas divinas: o que poderia provocar dúvidas se estas fossem apresentadas sob a figura dos corpos mais nobres, sobretudo para os seres humanos que nada imaginam de mais nobre do que o mundo corporal. Em segundo lugar, essa maneira de agir se encontra em maior conformidade com o conhecimento que alcançamos de Deus nesta vida, porque de Deus sabemos mais o que Ele não é do que o que é. Assim, as semelhanças mais distantes de Deus nos levam a melhor compreender que Ele está acima de tudo o que podemos dizer ou pensar a seu respeito. Enfim, graças a esse caminho, as coisas divinas aparecem mais bem veladas aos indignos<sup>24</sup>.

Na questão 12, do mesmo livro I da *Suma teológica*, que discute se é possível conhecer Deus pela razão natural, Tomás oferece um importante argumento a favor do uso das metáforas e analogias para entender as coisas divinas. Ele afirma que, uma vez que nosso conhecimento natural se origina nos sentidos, esse conhecimento só poderá chegar até onde pode ser conduzido pelos objetos sensíveis. A partir daí, não há possibilidade de alcançar a visão da essência divina, pois as criaturas sensíveis são efeitos de Deus que não se igualam ao poder da causa. Mas, embora não possamos conhecer todo o poder de Deus através das coisas sensíveis, estas – uma vez que são efeitos que dependem da causa – podem pelo menos nos conduzir a conhecer de Deus “se é” e a conhecer aquilo que é necessário que lhe convenha como causa primeira universal. Assim, é possível conhecer a relação entre Deus e as criaturas, ou seja, que é causa de todas elas, e a diferença que há entre as criaturas e Deus, que não é nada do que são seus efeitos.

Em resposta à argumentação exposta no início do artigo, Tomás, depois de considerar que a razão não pode captar a forma simples ao máximo que é Deus, afirma que “deve-se dizer que Deus é conhecido naturalmente por meio das representações imaginativas de seus efeitos”. Ou seja, os efeitos da Causa primeira permitem a formulação de metáforas e analogias que conduzem o homem à ciência de Deus, que de outra forma é inacessível, visto que o conhecimento humano só chega aonde os objetos sensíveis alcançam.

Em outras passagens de sua vasta obra, Tomás discute se os nomes atribuídos

<sup>24</sup> *Suma teológica* I, 9, ad 3.

a Deus são unívocos ou equívocos<sup>25</sup>. Ou seja, trata-se de saber como se pode falar adequadamente sobre Deus.

Para o autor da *Suma teológica*, os nomes atribuídos a Deus e aos outros entes não são nem totalmente unívocos nem totalmente equívocos. Não se pode dizer que são unívocos, porque a definição do que se diz da criatura não é a definição do que se diz de Deus, e os nomes unívocos precisam ter a mesma definição. Também não são de todo equívocos, porque, nos casos equívocos, os nomes são atribuídos a uma coisa sem nenhuma referência a outra, mas, no que se refere a Deus e às outras coisas, os nomes são atribuídos a Deus segundo uma certa relação que Ele tem com essas coisas, de forma que, conhecendo-as, pode-se raciocinar a respeito do divino.

Portanto, diz Tomás, os nomes são atribuídos a Deus não univocamente ou equivocamente, mas segundo a analogia, ou seja, segundo a relação que têm a uma mesma coisa. Ele afirma:

Quando nós colocamos a coisa em relação a Deus como à sua origem primeira, os nomes que significam a perfeição das coisas são atribuídas a Deus. Disso resulta com evidência que, embora quanto à imposição do nome esses nomes se dizem antes de tudo das criaturas (...); todavia, se se olha para a realidade significada do nome, os nomes se dizem antes de tudo de Deus, do qual descem as perfeições nas outras coisas<sup>26</sup>.

Na Questão Disputada *De Potentia*, Tomás aborda o mesmo tema. Ali, ele afirma que é impossível alguma coisa ser predicada univocamente de Deus e das criaturas. Isso porque qualquer efeito de um agente unívoco igualaria a capacidade do agente. Mas nenhuma criatura, sendo finita, pode igualar a capacidade do primeiro agente, que é infinita. “Por isso, é impossível que a semelhança com Deus seja recebida na criatura univocamente.”<sup>27</sup>

É evidente – continua Tomás – que, embora seja única a noção da forma existente no agente e no efeito, o seu diverso modo de existir impede a predicação unívoca. Por exemplo, embora a noção de casa que existe na matéria e na mente do arquiteto seja a mesma, a casa não é predicada univocamente de ambos, pois a espécie da casa na matéria tem um ser material, enquanto na mente do artista possui um ser imaterial.

Mas também não se fala de Deus de maneira equívoca, repete Tomás. Uma vez que todo o conhecimento que o homem possui de Deus vem das criaturas, se estas fossem comuns a Deus apenas pelo nome, não se saberia nada a respeito do divino,

<sup>25</sup> Nome unívoco é aquele que expressa um significado absolutamente idêntico a respeito dos diversos sujeitos dos quais se predica. Por exemplo, quando se diz “homem”, em referência a Pedro, Paulo e João. Nome equívoco é aquele que indica um significado absolutamente diverso entre os sujeitos dos quais se predica, como ao falar “manga”, que pode tanto ser uma fruta como uma parte do vestuário.

<sup>26</sup> *Compêndio de teologia*, 27.

<sup>27</sup> *De Potentia*, questão 7, artigo 7.

exceto expressões vãs a que nada corresponderia na realidade. Além disso, todas as demonstrações dos filósofos acerca de Deus seriam meros sofismas.

É necessário que o efeito seja de algum modo similar à causa; por isso, nada é predicado de modo puramente equívoco da causa e do efeito, como se diz da medicina e do animal<sup>28</sup>.

E Tomás completa:

Deve-se adotar, portanto, uma outra opinião, pois de Deus nada vem dito de modo puramente unívoco; e todavia o que é dito comumente não é predicado nem em modo puramente equívoco, e sim em modo análogo.

Essa predicação, de que fala Tomás, pode ter duas formas. Uma delas se dá quando um nome é predicado de duas coisas com relação a uma terceira. A outra forma ocorre quando um nome é predicado de duas coisas em relação uma à outra. No primeiro caso, é necessário que haja algo anterior às duas coisas a que se refere o nome, a que ambas estão relacionadas. No segundo caso, não há nada anterior, sendo necessário que um proceda do outro. Como nada precede Deus, que precede toda criatura, é esse segundo modo de predicação que deve ser aplicado a Ele.<sup>29</sup>

Basta um rápido percurso pela *Bíblia* para perceber que as metáforas, alegorias e analogias parecem ser a principal maneira como o divino se comunica com o humano. Tanto que levou um estudioso do assunto como Herbert Lockyer a afirmar que “em todo o âmbito literário não há livro mais rico em material alegórico e em parábolas do que a *Bíblia*”<sup>30</sup>.

Nas Escrituras hebraicas, as metáforas são abundantes, sempre a serviço de revelar algum traço de Deus, uma realidade espiritual ou uma dimensão da vida humana. Nelas, Deus é comparado a uma rocha, a uma cidadela fortificada, a um escudo<sup>31</sup>, para dar a ideia da proteção que Ele dispensa. A mais profunda aspiração da alma – a contemplação do divino – é comparada a uma corça sedenta<sup>32</sup> e a uma “terra árida, exausta, sem água”<sup>33</sup>. Para lembrar ao homem que deve louvar o Criador, o salmista sugere essa atitude aos elementos da natureza: “Alegrem-se os céus e a terra

<sup>28</sup> *De Potentia*, questão 7, artigo 7.

<sup>29</sup> *De Potentia*, questão 7, artigo 7.

<sup>30</sup> Herbert Lockyer, *Todas as parábolas da Bíblia*. São Paulo: Vida, 2006, página 7.

<sup>31</sup> *Salmo* 18:2-3.

<sup>32</sup> *Salmo* 42:1.

<sup>33</sup> *Salmo* 63:1.

exulte, ruja o mar e a sua plenitude. Folgue o campo e tudo o que nele há; regozijem-se todas as árvores do bosque”<sup>34</sup>.

E não são somente os chamados livros poéticos das Escrituras hebraicas que falam em parábolas e alegorias, como se poderia supor. Os mesmos recursos estão presentes no Pentateuco, nos livros históricos e nos livros proféticos. A começar pelos símbolos que Deus mesmo entregou ao povo hebreu: da circuncisão – sinal da aliança feita com Abraão<sup>35</sup> – à Páscoa<sup>36</sup>, que representa a libertação em relação ao Egito, todas as cerimônias religiosas do culto hebraico são representações metafóricas de grandes verdades acerca de Deus e de seu relacionamento com os homens.

Nos textos do profeta Isaías, prevalecem as metáforas e alegorias que tratam da relação do povo de Israel com Deus. Isaías afirma que o boi conhece o seu possuidor e o jumento sabe quem é o dono da sua manjedoura, mas Israel não tem entendimento<sup>37</sup>. Para mostrar que a antiga nação hebraica, afastada de Deus, estava sem direção, o profeta a compara a uma terra assolada, a cidades consumidas pelo fogo, a lavouras que os estranhos devoram<sup>38</sup>. Mesmo assim, o perdão de Deus está ao seu alcance e, se ele for aceito, os pecados do povo, ainda que sejam como a escarlata, se tornarão brancos como a neve<sup>39</sup>.

Com os textos sagrados cristãos não acontece diferente. Também neles predominam a linguagem figurada, a metáfora, a analogia – e nunca o raciocínio dedutivo, a tentativa de “entender” racionalmente as realidades espirituais. Jesus mesmo se define como “o bom pastor”<sup>40</sup>, “a videira verdadeira”<sup>41</sup>, “a porta”<sup>42</sup>, “o pão da vida”<sup>43</sup>, “o caminho, a verdade e a vida”<sup>44</sup>. O reino de Deus é comparado a um tesouro escondido no campo<sup>45</sup>, a uma pérola<sup>46</sup>, a uma rede de pesca<sup>47</sup>, a um grão de mostarda<sup>48</sup>. Profundas mensagens espirituais são ensinadas por meio de singelas parábolas, como a do credor incompassivo<sup>49</sup> – que confronta as pequenas dívidas entre os homens com

<sup>34</sup> Salmo 96:11-12.

<sup>35</sup> Gênesis 17:10.

<sup>36</sup> Êxodo 12:1-28.

<sup>37</sup> Isaías 1:3.

<sup>38</sup> Isaías 1:7.

<sup>39</sup> Isaías 1:18.

<sup>40</sup> João 10:11.

<sup>41</sup> João 15:1.

<sup>42</sup> João 10:7.

<sup>43</sup> João 6:35.

<sup>44</sup> João 14:6.

<sup>45</sup> Mateus 13:44.

<sup>46</sup> Mateus 13:45-46.

<sup>47</sup> Mateus 13:47.

<sup>48</sup> Lucas 13:18-19.

<sup>49</sup> Mateus 18:23-35.

a infinita dívida dos seres humanos para com Deus – e a do filho pródigo<sup>50</sup>, que fala do amor incomensurável de Deus pelo arrependido. Todo o que ouve as palavras de Jesus e as pratica é comparado a um homem que construiu sua casa sobre a rocha, que permanece em pé mesmo que seja atingida por uma enchente, porque está bem construída<sup>51</sup>.

Talvez a mais original releitura cristã dos textos hebraicos tenha sido a dedicada ao *Cântico dos cânticos*, o célebre livro atribuído a Salomão que fala do amor entre um homem e uma mulher. Com cenas de erotismo explícito – “Os meneios dos teus quadris são como colares trabalhados por mãos de artista. O teu umbigo é taça redonda, a que não falta bebida; o teu ventre é monte de trigo, cercado de lírios. Os teus dois seios, como duas crias, gêmeas de uma gazela”<sup>52</sup> –, chegou a ser considerado por muitos intérpretes impróprio para figurar entre os textos canônicos da *Bíblia*. O que o salvou desse destino menos nobre foi justamente o seu caráter metafórico, que revela – ou esconde... –, para os cristãos, a ideia do relacionamento entre Cristo e sua esposa, a Igreja, que será resgatada no final dos tempos. Nesse sentido se explica o pedido ansioso da mulher, no final do livro:

Vem depressa, amado meu, faze-te semelhante ao gamo ou ao filho da gazela, que saltam sobre os montes aromáticos<sup>53</sup>.

Note-se que outra grande religião monoteísta – o islamismo – defende o mesmíssimo ponto de vista: somente em parábolas, alegorias, metáforas e símbolos é possível falar do divino. O *Alcorão* alerta que Allah estabeleceu sinais através dos quais se comunica com os seres humanos:

Por certo, na criação dos céus e da terra, e na alternância da noite e do dia, há sinais para os dotados de discernimento<sup>54</sup>.

Até os menores seres são usados como fonte do conhecimento de Allah:

Por certo, Allah não se peja de propor um exemplo qualquer, seja de um mosquito ou de algo superior a este<sup>55</sup>.

A julgar pela forma metafórica de falar do divino dessas três grandes tradições

<sup>50</sup> Lucas 15:11-32.

<sup>51</sup> Lucas 6:46-49.

<sup>52</sup> *Cântico dos cânticos* 7:1-3.

<sup>53</sup> *Cântico dos cânticos* 8:14.

<sup>54</sup> *Alcorão* 3:190.

<sup>55</sup> *Alcorão* 2:26.

religiosas – a hebraica, a cristã e a islâmica –, pode-se dizer que a metáfora está no centro mesmo do que Jean Lauand chama de “pedagogia de Deus”<sup>56</sup>.

Lauand lembra que, na cultura semita, o provérbio, a parábola, a metáfora, o exemplo – os meios como Deus ensina aos homens, todos eles compreendidos na mesma expressão árabe *mathal* (plural: *amthal*) ou na hebraica *mashal* (plural: *mashalim*) – servem, ao mesmo tempo, para esclarecer os fiéis e para ocultar verdades espirituais aos que insistem em recusar o caminho divino. Isso fica claro nos Evangelhos. Em *Mateus*, ora a parábola serve para encobrir um ensinamento – como quando Jesus diz aos seus discípulos: “Por isso lhes falo por parábolas, porque vendo, não vêem e ouvindo, não ouvem nem entendem”<sup>57</sup> –, ora concorre para fazer revelações, como nesta passagem: “Todas essas coisas disse Jesus às multidões por parábolas e sem parábolas nada lhes dizia; para que se cumprisse o que foi dito por intermédio do profeta: ‘Abrirei em parábolas a minha boca; publicarei coisas ocultas desde a criação’”<sup>58</sup>.

A mesma dupla função da parábola surge no *Alcorão*, nota Lauand. O texto completo do já citado versículo 26 da sura 2, diz:

Por certo, Allah não se peja de propor um exemplo qualquer, seja de um mosquito ou de algo superior a este. Então, quanto aos que crêem, eles sabem que ele é a verdade de seu Senhor. E, quanto aos que renegam a fé, dizem: “Que deseja Allah com este exemplo?”. Com ele, Allah descaminha a muitos e, com ele, guia a muitos. E não descaminha, com ele, senão os perversos<sup>59</sup>.

Para Lauand, o sentido dos *amthal* de Cristo não se mede pelo seu atrativo poético nem pela sua eficácia pedagógica. A forma externa simples da parábola pode distrair o leitor de uma outra “leitura”, mais profunda. Mas é precisamente esse outro nível – continua Lauand –, o da manifestação de Deus, o que interessa a Cristo, da mesma forma como Ele não cura doentes meramente para obter resultados médicos, e sim para anunciar a vinda do Reino de Deus. E quando o ouvinte não capta a realidade de Deus e de sua obra, a parábola é inócua para ele:

Tal captação depende, em última instância, das disposições interiores: para aquele que não quer crer, a parábola, precisamente por sua forma literária, obstrui o caminho da compreensão do sentido espiritual; já para os corações simples e bem dispostos, os *amthal* são revelação (“A vós foi dado conhecer o mistério do Reino de Deus”). No próprio Jesus

<sup>56</sup> Jean Lauand. “A pedagogia de Deus: *mathal* no *Alcorão* e na *Bíblia*”, *Notandum* 19 (janeiro-abril de 2009), Cemoroc-Feusp/IJI-Universidade do Porto).

<sup>57</sup> *Mateus* 13:13.

<sup>58</sup> *Mateus* 13:34-35.

<sup>59</sup> *Alcorão* 2,26.

que, como Verbo encarnado, é Ele mesmo um *mathal*, muitos não viam senão um mero homem, o “filho do carpinteiro”<sup>60</sup>.

Acrescente-se que Deus, ao falar pela boca do profeta Oseias (ele mesmo um *mashal*), anunciou essa sua pedagogia fundamentada na parábola, na alegoria, nos exemplos:

Falei aos profetas e multipliquei as visões; e, pelo ministério dos profetas, propus símiles<sup>61</sup>.

É curioso notar que o intelecto humano parece mesmo inclinado para a metáfora. Explique-se: para Tomás de Aquino, o ser humano, por ter um corpo material unido a uma alma espiritual, situa-se como que no limite entre o mundo sensível e as realidades espirituais. O Aquinate explica essa estrutura ontológica do homem neste trecho fundamental da *Suma contra os gentios*:

Sempre se verifica o fato de que o ínfimo de uma ordem de ser superior é limítrofe ao supremo da ordem inferior. Assim, certos ínfimos do gênero animal mal superam a vida das plantas, como é o caso da ostra, que é imóvel, só tem tato e está fixa como as plantas. Daí que S. Dionísio diga que ‘a sabedoria divina enlaçou os fins dos superiores com os princípios dos inferiores’. No âmbito corporal há também algo, o corpo humano, harmoniosamente disposto, que também se enlaça com o ínfimo do superior, a alma humana, que está no último grau das realidades espirituais. Tal enlace manifesta-se no próprio modo de conhecer da inteligência humana. Daí que a alma espiritual humana seja como que um certo horizonte e fronteira entre as realidades corporais e as incorpóreas: ela mesma é incorpórea e, no entanto, é forma do corpo<sup>62</sup>.

Comentando essa passagem, Lauand<sup>63</sup> afirma que precisamente a afirmação de que a alma é a forma do corpo constitui uma declaração de profunda unidade entre o espiritual e o material, no ser humano, e unidade entre o intelectual e o sensível, no conhecimento. Acontece que a unidade da filosofia de Tomás se manifesta não só ao tratar da constituição fundamental do homem, em que se dá a integração de espírito e matéria, mas também no que se refere às operações da alma, como o conhecimento.

<sup>60</sup> Jean Lauand, “A pedagogia de Deus: *mathal* no Alcorão e na Bíblia”.

<sup>61</sup> *Oseias* 12:10.

<sup>62</sup> *Suma contra os gentios* 2,68. Tradução de Jean Lauand.

<sup>63</sup> Jean Lauand. *Provérbios e educação moral – A filosofia de Tomás de Aquino e a pedagogia árabe do mathal*. São Paulo: Hottopos, 1997.

O ser humano não opera diretamente pela alma, mas por meio das potências da alma, diz Tomás, seguindo Aristóteles<sup>64</sup>. O homem vê uma árvore, por exemplo, não por meio da alma, mas por meio de uma de suas potências, a visão. Da mesma forma, captam-se aromas pelo olfato. Assim, cada potência da alma está relacionada a seu objeto próprio, de forma que a potência auditiva não capta cores, mas sons, nem a potência visual atua sobre aromas, mas sim sobre imagens.

No caso da potência espiritual da alma chamada intelecto, a questão é mais complexa. Para Tomás, o intelecto pode conhecer “todas as coisas”, ou seja, é capaz de uma abertura sem limites para o real – o que corresponde à clássica definição de espírito, que remonta a Platão e Aristóteles –, como ele afirma em diferentes partes de sua obra:

As naturezas intelectuais, porém, têm maior afinidade com o todo do que as outras naturezas; pois uma substância intelectual qualquer é, de certo modo, todas as coisas, já que pode apreender a totalidade do real pelo seu intelecto; ao passo que qualquer outra substância participa apenas de um setor particular do ser<sup>65</sup>.

Diz-se que a alma é de certo modo todas as coisas, porque é naturalmente apta para conhecer tudo. E, desse modo, é possível que num único ente esteja toda a perfeição do universo. Daí que esta seja, segundo os filósofos (pagãos), a plenitude de perfeição a que a alma pode aspirar: reproduzir em si a ordem do universo como um todo e suas causas<sup>66</sup>.

A alma espiritual está essencialmente disposta a se relacionar com todos os entes<sup>67</sup>.

O ser espiritual é capaz de apreender a totalidade do real<sup>68</sup>.

Essa “abertura para o todo” da existência, de que a alma é capaz, se faz a partir do sensível, da experiência. Partindo das coisas sensíveis, o homem pode chegar ao conhecimento das essências, das realidades imateriais. É o que Tomás quer dizer ao afirmar, na citada passagem da *Suma contra os gentios*, que o enlace entre espírito e matéria, no ser humano, se manifesta “no próprio modo de conhecer da inteligência

<sup>64</sup> Aristóteles afirma que a alma “é o ato primeiro do corpo físico organizado que tem vida em potência” (II *De Anima* I, 230) e “pelo que primeiro vivemos, sentimos, nos movimentamos e inteligimos (II *De Anima* 4 273).

<sup>65</sup> *Suma contra os gentios* 3,112.

<sup>66</sup> *De Veritate* 2,2. Tradução de Jean Lauand.

<sup>67</sup> *Suma contra os gentios* III,112.

<sup>68</sup> *De Veritate* 1,1.

humana”, que é uma inteligência espiritual integrada ao sensível, como explica Lauand<sup>69</sup>. Nesse sentido, o Aquinate afirma explicitamente:

É conatural ao homem atingir o conhecimento do inteligível pelo sensível. E é pelo signo que se atinge o conhecimento de alguma outra coisa<sup>70</sup>.

Todo conhecimento tem, para nós, origem no sensível<sup>71</sup>.

Justamente essa apreensão do inteligível através do sensível é o “objeto próprio” do intelecto, assim como a imagem é o objeto próprio da visão e o som é o objeto próprio da audição. Em outras palavras, “próprio da inteligência humana – potência de uma forma ordenada à matéria – é atingir a essência a partir da sensação: seu objeto próprio são as essências das coisas sensíveis”, como diz Lauand, citando uma passagem fundamental da *Suma teológica*:

O intelecto humano, porém, que está acoplado ao corpo, tem por objeto próprio: a essência, a natureza das coisas existentes corporalmente na matéria. E mediante a natureza das coisas visíveis, ascende a algum conhecimento das invisíveis<sup>72</sup>.

Em outros trechos da obra do Aquinate tem-se a mesma ideia:

Ora, tudo o que nesta vida conhecemos é conhecido por comparação com as coisas sensíveis naturais<sup>73</sup>.

Conhecemos as realidades incorpóreas, das que não possuímos imagens, por comparação com os corpos sensíveis, dos que possuímos imagens<sup>74</sup>.

Para Tomás, o pensamento de um homem está oculto para os outros homens. Por isso, é necessário, para a manifestação do pensamento, a mediação do signo sensível. “Daí que também, quando queremos fazer alguém entender algo, propomos-lhe *exempla*”, afirma o Aquinate, usando um termo que pode ser traduzido por “exemplos”, “comparações”, “fábulas”, “parábolas” e “metáforas”, entre tantas outras expressões.

<sup>69</sup> *Provérbios e educação moral*, p. 72.

<sup>70</sup> III, 60, 4.

<sup>71</sup> I, 1, 9.

<sup>72</sup> *Suma teológica* I, 84, 7.

<sup>73</sup> I, 84, 8.

<sup>74</sup> I, 84, 8, ad 3.

Portanto, uma vez que todo conhecimento tem origem no sensível e tendo em vista que o objeto próprio do intelecto é chegar à essência, através da sensação, pode-se mesmo dizer que o intelecto está como que inclinado para a metáfora, já que esta é o meio mais adequado de atingir seu objeto próprio.

Essa inclinação é reforçada pela existência de um sentido interno associado à razão, que Tomás chama de *vis cogitativa*. Tomás atribui a esse sentido a função de intermediar a passagem do conhecimento sensível para o intelectual. Como também mostra Lauand<sup>75</sup>, a cogitativa age sobre uma série de impressões sensíveis, realizando uma “pré-abstração”: a *collatio*. Antes de o conceito se formar no intelecto, a *collatio* é a ordenação, agrupamento e comparação dessas sensações, como que se preparando para a abstração. “Pela *collatio*, a cogitativa volta-se para a massa informe de sensações, ordena-as e apresenta-as ao intelecto com o fim de descobrir a lei ou o princípio comum que as rege e que está neles latente”, diz Lauand, citando novamente uma importante passagem do Aquinate a esse respeito:

Pois a experiência é resultado da comparação de muitos singulares retidos na memória. Ora, essa comparação é própria do homem e pertence à cogitativa, chamada de razão particular, porque realiza a comparação das intenções particulares, como a razão universal o faz para as intenções universais<sup>76</sup>.

Para esclarecer o significado de *collatio*, Lauand dá como exemplo o surgimento do conceito de *kitsch*. Antes de surgir esse conceito – e a palavra correspondente a ele –, a razão humana, através da *collatio*, agrupa e compara impressões aparentemente tão diversas como um pinguim sobre a geladeira, uma caneta de múltiplos usos e um anãozinho de jardim. “Só a partir dessa ação da cogitativa, o intelecto pode radiografar a *ratio* comum – latente a cada elemento dessa série de sensações – e chegar, no caso, ao conceito (e à palavra) *kitsch*”<sup>77</sup>.

Não é preciso muito esforço para perceber a importância desse sentido da razão para a produção de conhecimentos sobre Deus. A imensa variedade do mundo material pode ser usado pela *vis cogitativa* para, através de impressões sensíveis e comparações, chegar à apreensão de realidades abstratas – ainda mais que, como vimos no capítulo anterior, todas as coisas participam daquela Causa que está acima do sensível.

Com base no que o Aquinate afirma sobre a possibilidade do conhecimento – só acessível por meio das coisas sensíveis –, pode-se também afirmar, talvez, que o sentido metafórico está presente na linguagem de modo muito mais profundo do que

<sup>75</sup> *Provérbios e educação moral*, p. 88.

<sup>76</sup> *In I Metaph.*, 1,15.

<sup>77</sup> Jean Lauand, obra citada, p. 89.

normalmente se supõe. Basta tomar quase aleatoriamente algumas palavras para se constatar essa afirmação. Por exemplo, num curioso artigo publicado em 1990<sup>78</sup>, Alfredo Alves cita um caso na sua língua materna, o inglês, em que o sentido de uma palavra se amplia a partir do seu significado primário, tendo origem na realidade concreta e chegando a se tornar uma abstração. Trata-se da palavra *board*, que significa um pedaço de madeira estreito e longo, com espessura menor do que a de uma prancha.

Como mostra Alves, essa palavra passou a ter vários outros significados. Uma *board* em posição horizontal, com quatro pernas fixadas em sua parte inferior, torna-se uma mesa, e daí surgiram expressões como *above board* (“abertamente”, “jogo limpo”) e *sweep the board* (“limpar”, ganhar todas as fichas de apostas). *Board* também quer dizer mesa de refeições e isso estendeu seu significado para “comida”, em expressões como *bed and board* e *board and lodging* (“cama e mesa”). A denominação de um grupo de pessoas reunidas em conselho – à mesa – para deliberar sobre assuntos importantes tem essa mesma origem, como *Board of Trade* (Câmara de Comércio) e *Electricity Board* (a diretoria da empresa de eletricidade).

Nesse breve exemplo, pode-se perceber como a linguagem utilizada pelo homem comum, no seu dia a dia, está mais impregnada de metáforas. Praticamente todas as palavras utilizadas remetem ao concreto, origem de seu significado primário, para depois se desdobrar em tantos outros significados, cada vez mais distantes de seu sentido inicial.

Talvez a dificuldade de o homem ocidental compreender a importância da metáfora resida na sua forma de pensamento, tão voltada para a explicação lógico-racional das coisas, diferente da forma de pensamento de outros povos, como os semitas, que se servem com muita naturalidade do discurso simbólico e figurado. Essa diferença entre formas de pensamento – que poderia explicar os distintos meios de se relacionar com a realidade – foi destacada pelo filósofo alemão Johannes Lohmann<sup>79</sup>.

Segundo esse filósofo, a estrutura linguística de um povo determina o seu modo de pensar e de entender o mundo. Lohmann designa o sistema linguístico indo-europeu, que deu origem às línguas ocidentais modernas, com o termo grego *logos*, enquanto o sistema árabe é chamado de *ma’na* (intencionalidade). O sistema *logos* busca estabelecer uma exata correspondência entre o pensamento e a realidade e chegar à essência daquilo que é dito. Isso é favorecido pelo fato de que tal sistema está centrado no verbo *esti* (ser) e na flexão de temas – e não de raízes das palavras. Já o sistema *ma’na* não está voltado para uma exata correspondência entre o real e o pensado. Desprovido do verbo ser como verbo de ligação e com radicais sem uma

<sup>78</sup> Alfredo Alves, “Board”, in Jean Lauand, *Filosofia e linguagem comum*. Curitiba: Champagnat, 1990, p. 23-26.

<sup>79</sup> Johannes Lohmann, “Santo Tomás e os árabes – Estruturas linguísticas e formas de pensamento”, in *Revista de Estudos Árabes*, São Paulo: Centro de Estudos Árabes da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da USP, ano III, número 5/6, janeiro/dezembro de 1995, p. 33-51.

determinação semântica fixa, o árabe se caracteriza justamente pela intencionalidade ao falar. Lohmann acrescenta:

O árabe, como o semítico em geral, de um lado, e o grego, de outro, estabelecem relações com o mundo: um, principalmente pelo ouvido e o outro, pelo olho. Tal fato levou o falante semítico a uma preponderância da religião, enquanto o grego tornou-se o inventor da teoria. Daí decorre (ou procede...?) uma diferença análoga das respectivas línguas, quanto a seu tipo de expressão. Cada um desses dois tipos caracteriza-se por um procedimento gramatical específico: flexão de raízes no semítico e flexão de temas no indo-europeu antigo<sup>80</sup>.

Além de conhecer o sistema *ma'na*, talvez fosse útil ao homem ocidental contemporâneo – a fim de lidar melhor com as metáforas e utilizar-se delas como fonte de conhecimento de todas as coisas – voltar-se aos antigos, aos cristãos da primeira Idade Média, que como ninguém souberam se inspirar nas alegorias para conduzir suas existências. Embora, às vezes, possam ter exagerado na sua concepção simbólica da vida, eles podem servir como um importante contraponto para o homem de hoje, que tende a desenvolver uma visão extremamente racionalista do mundo. Dos sermões de Santo Agostinho ao *Livro da interpretação dos nomes bíblicos*, de Jerônimo, da poesia de Rusticos Helpidus às etimologias de Isidoro de Sevilha, a alegoria, a metáfora e o simbolismo sempre estarão presentes nos autores medievais, como a mostrar o caminho para o conhecimento.

O que se afirmou até aqui implica importantes consequências para a educação, para a filosofia e para a teologia. Na área da educação, as implicações são óbvias e já sabidas, embora nem sempre postas em prática: como já indicava Tomás de Aquino, é necessário que o ensino não seja fastidioso<sup>81</sup> para o espírito dos ouvintes, mas leve, agradável e atraente. Para isso, nada melhor do que ensinar através de metáforas, histórias e analogias.

Na área da filosofia, deve-se reter que a metáfora parece ser uma maneira muito mais eficaz de se aproximar da essência mais profunda das coisas do que o discurso lógico-racional. Pois a vida humana está envolvida em mistérios tão insondáveis que, diante deles, os recursos da razão e da lógica se tornam precários e insuficientes. Tome-se como exemplo o amor. Como é possível ao filósofo e ao cientista descrever, definir concretamente essa realidade? Como explicar o que é esse sentimento? Ele escapa inapelavelmente ao entendimento humano. Nesse caso, o melhor a fazer é recorrer à

<sup>80</sup> Johannes Lohmann, obra citada, p. 36. Confirmando as ideias de Lohmann, Jean Lauand destaca, em “Ciência e Weltanschauung – A álgebra como ciência árabe”, que, não por acaso, a álgebra surgiu na cultura árabe, enquanto a geometria é produto da racionalidade grega.

<sup>81</sup> *Suma teológica*, prólogo.

sensibilidade dos poetas, que, não através da fria consideração racional, mas da fina intuição, através de belíssimas metáforas, nos aproximam do sentido mais profundo do amor, como faz o português Luis Vaz de Camões:

Amor é fogo que arde sem se ver,  
É ferida que dói, e não se sente;  
É um contentamento descontente,  
É dor que desatina sem doer<sup>82</sup>.

Finalmente, na área da teologia, é preciso questionar: se boa parte da *Bíblia* foi escrita em forma de parábolas e, nela, todas as maneiras de se referir a Deus são analogias – como foi visto neste capítulo –, por que a teologia se afastou do discurso figurado e se tornou por demais racionalista e descritivista, tentando explicar cabalmente a essência e os atributos divinos? Há que se apontar aí, claramente, uma influência do movimento racionalista secular, que se acentuou nos tempos modernos, com o chamado Renascimento, e se radicalizou com o Iluminismo, no século XVIII.

Talvez fosse útil para o teólogo contemporâneo aprofundar-se na metáfora e considerá-la não apenas um mero recurso didático, capaz de fazer com que as pessoas compreendam uma mensagem de conteúdo espiritual, como geralmente se imagina. Ela é muito mais do que isso. As metáforas, as analogias, as parábolas são, na realidade, o único modo de conhecer Deus, tanto quanto possível. Por isso, recorrer ao discurso metafórico é uma premente necessidade para aqueles que desejam saber um pouco mais profundamente sobre o que é insondável, inesgotável e incognoscível.

---

<sup>82</sup> Luis Vaz de Camões, *Soneto 11*.

# As diferenças entre a providência em Tomás e a sorte em Aristóteles e as suas implicações na noção de felicidade natural

*Bernardo Veiga de Oliveira Alves*

## 1. Introdução

Em muitos pontos, Tomás e Aristóteles concordam sobre a felicidade natural, sobretudo em relação a certos temas gerais sobre as virtudes, como a definição de hábito (*De Vir* 1, a.1, s.c.2), o sujeito da virtude (*De Vir* 1, a.3, s.c.2), alguns temas próximos como o irascível e o concupiscível (*De Vir* 1, a.4, s.c.1), entre outros. Mas poderíamos dizer que a principal diferença entre ambos é própria dos respectivos contextos históricos; há entre os dois a diferença basilar do cristianismo.

Neste artigo, faremos um esboço da noção de Providência, em Tomás, de como ela afeta a sua visão de felicidade natural, em oposição à sorte, ou mesmo a certa tragédia de Aristóteles que chega a impedir as condições da prática da virtude, por não conceder certos bens essencialmente instrumentais para a sua visão de felicidade. Centrar-nos-emos também, conseqüentemente, na diferença entre as distintas visões de motor imóvel, enquanto em um há certo zelo individual com a pessoa humana, no outro há certa indiferença, que, basicamente, apenas permite o movimento dos seres.

## 2. Criação e eternidade do mundo

A noção de criação gera uma grande diferença entre os dois. Tomás, a partir do fundamento da sua fé cristã, defende que “criar é fazer alguma coisa do nada” (*STh*, I, q. 45, a.1 s. c.) e que tudo foi criado por Deus (*STh*, I, q. 45, a.2, rep.); enquanto em Aristóteles, como diz Aubenque, não há a criação: “O Deus de Aristóteles não cria; mas deixa ser” (AUBENQUE, 2012, p. 359), o que supõe a eternidade do mundo<sup>1</sup>, sem a intervenção concreta do seu motor imóvel.<sup>2</sup> Mas como essas visões podem interferir no conceito de felicidade natural?

<sup>1</sup> Conforme Aristóteles, *Physica*, VIII, 2.

<sup>2</sup> Repare que Tomás não contraria a argumentação por princípios racionais, pois para ele o mundo poderia ser eterno do ponto de vista da estrita possibilidade racional, porém ele é forçado a negar tal possibilidade em função do dado da fé: “Só pela fé se sustenta que o mundo não existiu sempre, e nem é possível demonstrar” (*STh*, q. 46, a. 2, rep.).

O Deus cristão, ao criar o mundo, não o fez por necessidade da natureza, mas por vontade (SCG, XXII, II); quis criar, e, quando o fez, operou segundo a sua sabedoria (*Ibid.*, XXIII, II). A criação, portanto, supõe uma ordem, um sentido dado pelo intelecto divino: “Todas as coisas criadas estão para Deus como o artefato para o artífice. Mas é pela ordenação do seu intelecto que o artífice produz os artefatos. Logo, Deus faz todas as coisas pela ordenação do seu intelecto.” (SCG, XXIII, II, 4) Para Aristóteles, o motor imóvel também é eterno, mas ele atua apenas como princípio do movimento, como uma forma de explicar a mudança: “E dado que o que é movimento e move é um termo intermediário, deve haver, conseqüentemente, algo que mova sem ser movido e que seja substância eterna e ato” (*Metaphysica*, 1072a24s). Poderíamos até supor, enquanto simples possibilidade, que o Deus aristotélico, mesmo não criando o mundo, tenha alguma relação de zelo com a humanidade. Mas não é o que defende Aristóteles, como diz Aubanque: “Por sua vez, o mundo não vem dele nem mesmo é moldado por ele como era o Demiurgo platônico, mas se contenta em tender para ele. O Deus de Aristóteles é um Deus que guarda suas distâncias, sua incomensurável distância.” (AUBENQUE, 2012, p. 341). O Deus de Aristóteles está apenas em certo sentido presente em todas as coisas, concedendo e sustentando o movimento, mas não tem interesse pelo mundo, pois: “não há em Aristóteles relação descendente de Deus ao mundo” (*Ibid.*, p. 362). Como o motor imóvel de Aristóteles não criou o mundo, há certa conveniência do seu desdém. Não que o seu desdém seja absolutamente necessário, mas simplesmente não há o vínculo próprio de conceder a existência. Manter no ser é radicalmente diferente do que dar o ser, o que torna mais coerente a sua posição, de um Deus autossuficiente que, mesmo sendo vida com atividade inteligente (*Metaphysica*, 1072b25-27), não cuida zelosamente do que não criou.

O que queremos distinguir é a interpretação de Tomás a partir da criação e planejamento de Deus, porque Ele quis o mundo para um sentido. A razão da criação supõe o interesse pelo criado, de um Deus compreendido como a plena Bondade (SCG, XXXVIII, 1), que se preocupa pelo mundo, porque o quis e o planejou sem absoluta necessidade.

### 3. A providência ou a sorte

Para Tomás<sup>3</sup>, assim como para Aristóteles (*Metaphysica*, 1075a18s), há uma ordenação do universo. Ambos supõem certa ordenação das coisas ao todo (SCG, XVII, III e *Metaphysica*, 1075a24); mas a principal diferença é o destaque ou, mesmo, a afirmação clara, em Tomás, de uma teleologia voltada para a realização humana.

<sup>3</sup> “Logo, existe algo inteligente pelo qual todas as coisas naturais são ordenadas ao fim, e a isso nós chamamos Deus” (*STh*, I, q. 2, a.3, rep.).

Para Tomás, toda a criação<sup>4</sup> está voltada para a humanidade, como instrumento da realização e perfeição do humano:

Já tendo sido provado acima que a criatura intelectual é superior à corpórea, é concludente afirmar que toda natureza corpórea seja ordenada para a intelectual. Entre as criaturas intelectuais, a que está mais próxima do corpo é a alma racional, que é a forma (substancial) do homem. Consequentemente, vê-se, de certo modo, que para o homem, enquanto é animal racional, foi feita toda a natureza corpórea. Logo, da consumação do homem depende, de certa forma, toda natureza corpórea. (*Comp.* CXLVIII, I, 3).

Mas, em Aristóteles, não há uma teleologia da convergência para o humano, isto é, não há uma ordem do mundo que se volte para a realização humana. Há apenas uma inclinação do homem a ser feliz, e convém que ele busque essa felicidade, por ser um bem em si mesmo completo, autossuficiente (*EN*, 1097b19s) e conforme a virtude perfeita (*EN*, 1102a5s), mas não há um planejamento no todo para que essa felicidade seja realizada. Portanto, estamos falando de duas visões diferentes acerca do homem, não no foco da sua ação própria, mas naquilo que está além da sua vontade, além das suas forças. E, assim, chegamos na distinção entre a providência, em Tomás, e a sorte, em Aristóteles.

Tomás defende que Deus é o governador de todas as coisas, como diz:

Como todas as coisas se ordenam para a bondade divina, como acima foi demonstrado, (c. VII), é necessário que Deus, a quem pertence aquela bondade em primeiro lugar, como substancialmente conhecida, amada e possuída, seja o governador de todas as coisas (...).

Deus usa de todas as coisas dirigindo-as para o fim, e nisto consiste justamente governar. Logo, Deus, por sua providência, é o governador de todas as coisas. (*SCG*, LXIV, III, 1 e 2).

Para Tomás, a disposição do mundo possui um sentido dado por uma mente que é a plena Bondade e o intelecto puro em ato (*Comp.* XXXI, I) onipotente (*STh*, I, q. 25, a. 3). Assim, se fosse bom, mas ignorante, não saberia guiar; por outro lado, se fosse inteligente, mas mau, seria como o gênio maligno cartesiano, o que invalidaria o sentido positivo da providência. Somente a junção da bondade com a sabedoria

<sup>4</sup> Não entraremos aqui na questão da participação dos anjos da teleologia da criação, como substâncias separadas imortais, com fins em si mesmas. Sabemos que em Tomás, na fé cristã, elas possuem um papel de auxílio da Providência (*SCG*, LXXIX, III), mas nos centraremos na criação da natureza estritamente corporal até a dualidade alma-corpo humano.

e a onipotência pode atribuir a ordenação positiva do planejamento cosmológico voltado para o humano. Assim, todos os acontecimentos, mesmo os mais particulares, de pequenos pormenores, até os contingentes singulares (SCG, LXXV, III) e também ações de causas acidentais, chamadas de acaso, estão sob a Providência (SCG, LXXIV, III). Segundo Tomás, toda a pluralidade dos eventos no mundo, mesmo os menores e fortuitos estão sob o jugo da divindade. A sua onipotência atinge todas as coisas; como diz Cayuela: “A Providência Divina é razão universal ou inteligência ordenadora e sentido de todas as coisas” (CAYUELA, 2008, p. 36, tradução nossa).

Por outro lado, em Aristóteles, os acontecimentos do mundo não são direcionados necessariamente para o fim humano. Não há, em Aristóteles, uma teleologia humanista que visa a um otimismo, no planejamento das ações humanas. O seu motor imóvel, por não criar nada, também não se preocupa com a particularidade do mundo (que não lhe pertence). Mesmo sendo pleno ato, o mundo de Aristóteles é deixado à deriva sem um planejamento maior. Há um quê de inexorável, em Aristóteles, que permanece sem explicação; claro que há explicação no sentido metafísico do termo, porque uma causa, mesmo desconhecida, precede a outra, e a outra e a outra até chegar ao primeiro movente imóvel. Pode-se dizer sempre que há uma explicação causal metafísica para o movimento, em Aristóteles, mas não tomando o termo no sentido amplo, existencial. Por isso, a sua ética não pode ser universal, porque os fatos do mundo não possuem um sentido que vise à realização humana. Ao contrário, é a partir dos fatos do mundo que Aristóteles investigará a felicidade, se o mundo permitir. Se alguns fatos gerarem infortúnios a alguns, esses fatos são lamentáveis em si mesmos, são tragédias particulares que não possuem um sentido maior do que o seu evento. Por isso que a felicidade só pode ser perseguida por aqueles “cuja capacidade para a virtude não tenha sido atrofiada ou mutilada” (EN, 1099b1-17-18). Assim, um infortúnio grande embota a felicidade, afeta-a no seu âmago, pode até impedi-la, como a perda dos amigos, ou ter maus filhos ou uma deformidade física (EN, 1099b2-9). Aristóteles não consegue fugir ao elemento trágico, porque o seu motor imóvel é indiferente ao mundo, ele aceita os fatos e considera alguns como insolucionáveis, dado o grande infortúnio. Como diz Aubenque:

[Para Aristóteles] a felicidade basta a si mesma, mas, para atingir a felicidade que basta a si mesma, é preciso passar por mediações que não dependem de nós, de modo que, qualquer que seja nosso mérito, podemos não atingir a felicidade a que temos direito e que, com efeito, dependeria de nós *se a tivéssemos*. Há algo de trágico na vida moral, decorrente da união entre a felicidade e a virtude que não é, por assim dizer, analítica, como acreditavam os socráticos, mas sempre sintética porque depende, numa proporção irreduzível, do acaso. (AUBENQUE, 2008, p. 135).

Mas o elemento trágico permaneceria no discurso de Tomás? Não, porque todo o trágico, enquanto um evento que ocorre nas oscilações da sorte ou do destino, está submetido à providência como consequência dela, conforme explica Tomás:

Contudo, porque não apenas as coisas naturais, mas também as humanas, estão submetidas à Providência Divina, aquilo que parece acontecer casualmente nas coisas humanas deve ser reduzido à ordenação daquela Providência. Por isso, os que afirmam que tudo está submetido à Providência Divina devem também admitir o destino.

O destino, assim considerado, refere-se à Providência Divina, como um efeito próprio dela. Essa é uma consideração da Providência Divina enquanto ela se aplica às coisas, conforme o que afirmou Boécio, dizendo ser o destino “a disposição (isto é, a ordenação) imóvel, inerente às coisas móveis.” (*Comp.* CXXXVIII, I, 3).

Todos os acontecimentos possuem um sentido, e o motor imóvel quis e permitiu, desde a criação, cada fato particular. O otimismo do cristianismo garante uma possível solução para o infortúnio involuntário, pois ele não afetaria radicalmente a busca da felicidade, mas somente as ações voluntárias. Como diz MacIntyre:

Em primeiro lugar, Aristóteles acredita que infortúnios externos podem frustrar a possibilidade de se alcançar o bem humano, a *eudaimonia*. As virtudes, garante ele, capacitam o homem a superar a adversidade até certo ponto, mas os grandes infortúnios como o de Príamo excluem o indivíduo da *eudaimonia* – assim como a feiura, o nascimento em berço pobre e a esterilidade. O que importa na perspectiva medieval não é apenas a crença de que nenhum ser humano está excluído do bem humano devido a tais características, mas também a crença de que mal nenhum, qualquer que seja ele que nos aconteça, precisa nos excluir também se não nos tornarmos seu cúmplice. (MACINTYRE, 2001, p.296-297).

Os únicos males, de fato, para Tomás são aqueles contrários à razão, operados voluntariamente, diz ele:

A imperfeição do ato dá-se pelo fato de afastar-se da devida regra da razão ou da lei de Deus – imperfeição que certamente se encontra não só num ato interior, mas também num ato exterior. Apesar disso, porém, se um ato exterior imperfeito se imputa ao homem como culpa, é porque procede da vontade. (*De Malo*, q. 2, a.2, rep.).

Tudo o que for absolutamente involuntário, que não esteja na vontade humana, não pode ser tido por qualquer condenação, nem embotar a felicidade. Antes, por exemplo, pode até ajudá-la em certo sentido, como certo infortúnio humano da pobreza. Para Aristóteles, porém, é necessário um mínimo de bens para a realização de determinadas virtudes, próprios da vida ativa. Tomás chega a concordar com essa visão, e destaca, como Aristóteles, que a vida contemplativa é ainda melhor, mas, por outro lado, discorda e enfatiza que ela precisa de menos bens, apenas daqueles necessários para o sustento da natureza:

Com efeito, as virtudes contemplativas delas precisam somente para o sustento da natureza; mas, as virtudes ativas, delas necessitam para isto, e também para o auxílio dos outros com os quais se convive. Vê-se, pois, que também nisto a vida contemplativa é mais perfeita, porque precisa de menos bens (SCG, CXXXIII, III, 2).

Ao tomar a pobreza como um exemplo, podemos dizer, de um modo geral, que os infortúnios só impediriam a felicidade natural, em Tomás, se impedissem o básico do sustento da vida. Caso contrário, a felicidade seria uma possibilidade universal, não apenas a felicidade eterna, da contemplação sobrenatural divina, mas a felicidade decorrente de uma lei natural vivida na *polis*, comum a todos, como diz Torrel: “De fato, a cidade, a *polis*, de Aristóteles tem um horizonte mais estreito aos olhos de um cristão – escravos e mulheres eram dela excluídos. Sem transformá-los em cristãos, Tomás podia se sentir mais à vontade com o universalismo professado pelos estoicos” (TORREL, 2008, p. 336-337).

Assim, as maiores oscilações da sorte não podem ser absolutizadas, nem tomadas como medidas últimas da atividade da alma, da busca da felicidade, em função da permissão e dos cuidados da Providência. O cuidado particular se dá pela finalidade em si mesma das criaturas racionais:

Em qualquer todo, as partes principais são por causa de si mesmas exigidas para a constituição desse todo, ao passo que as outras o são para a conservação ou melhoria daquelas. Ora, das partes do universo, as mais nobres são as criaturas intelectuais, porque se aproximam mais da semelhança divina. Logo, as naturezas intelectuais são cuidadas pela providência por causa de si mesmas, mas as outras, por causa delas. (SCG, CXII, II, 3).

E tal governo não se dirige apenas para os bens da espécie, mas para a particularidade de cada indivíduo, isto é, a singularidade da escolha, que lhe concede

um caráter próprio de cada indivíduo; o que implica certa conveniência de um cuidado especial:

A providência de Deus aplica-se às criaturas segundo a capacidade de cada uma, pois Deus criou cada criatura tal como as concebera serem aptas para atingir o fim de acordo com o seu governo. Mas somente a criatura racional tem capacidade para se dirigir, não somente quanto às operações específicas, como também quanto às individuais. Tem ela, com efeito, inteligência racional e, por isso, pode perceber como uma coisa é boa ou má de modos diversos, segundo a conveniência dos diversos indivíduos, de tempo e lugar. Logo, somente a criatura racional é dirigida por Deus, não somente no tocante às coisas operações específicas, como também quanto às individuais. (SCG, CXIII, II, 4).

Assim, toda oscilação da sorte, todos os reveses do mundo estão submetidos à ordem da Providência. Mas poderia se perguntar: até que ponto é possível conceber uma Providência divina, sem qualquer relação com a religião cristã? Esta Providência não seria algo teológico e não filosófico?

Por dois motivos devemos admitir o conteúdo teológico da Providência divina: 1) ela se origina de um dado da fé, da criação; 2) Em última instância a Providência se direciona especialmente à graça<sup>5</sup>. Sobre a criação, de fato, é um dado da fé que Aristóteles não toma como princípio, e é aceito por Tomás não por demonstrações racionais, mas como consequência do credo da fé cristã. A partir da criação, como vimos, parece mais razoável compreender o sentido da providência, de um zelo especial, uma vez que o motor imóvel possui certo vínculo direto e quis livremente criar cada ser em particular. Sobre a graça, não entraremos em detalhes aqui, mas em Tomás a graça é importantíssima para a felicidade sobrenatural, pois ela “nos torna dignos da vida eterna” (*STh*, I-II, q. 113, a. 2, rep.) Então esses seriam os dois vieses teológicos, ou de cunho religioso, na providência de Tomás.

Contudo, há também dois sentidos estritamente filosóficos – a partir da noção da criação. 1) O motor imóvel como governo universal de todas as coisas; 2) E o trato especial e particular de querer conceder uma vida boa aos seres intelectuais. Há um

<sup>5</sup> “Porque o fim último da criatura racional excede-lhe a faculdade da natureza, e como, de acordo com a ordenação da Providência, as coisas que se dirigem para um fim devem ser proporcionadas a ele, deve-se concluir que também à criatura racional são necessários auxílios divinos, não somente os proporcionados à natureza, mas também os que excedem a faculdade de tal natureza. Donde concluir-se que é conferido, por Deus, ao homem, além da faculdade natural da sua razão, a luz da graça, pela qual ele interiormente é aperfeiçoado para a virtude, quer quanto ao conhecimento, enquanto a inteligência humana é elevada por essa luz para conhecer aquilo que exceda a razão; quer quanto à ação e afeição, enquanto por essa mesma luz a ação humana é elevada acima de todas as criaturas para amar a Deus e n’Ele esperar, e para realizar as exigências do amor sobrenatural.” (*Comp.* CVLIII, I).

governo geral que tende a um único fim, que é Deus, as coisas foram feitas por ele e tendem a ele através da sua ordem. Esta afirmação não precisaria de um conteúdo religioso, a não ser no máximo da aceitação da criação. Poderíamos até considerar uma providência sem a noção de criação, mas isso seria pouco plausível na cosmologia de Aristóteles. O trato especial com os seres naturais se dá principalmente pelas leis, e as descobertas do homem por certa escolha de atingir a vida boa; como diz Cayuela:

Deus providente dá leis aos homens para que, com suas faculdades intelectuais e volitivas, dirijam e determinem seus atos, conformando suas vidas em *vidas boas*. Seja isto com conhecimento e autonomia, pois o intelecto humano é capaz de desentranhar as leis, discernir o bem do mal, conhecer os motivos e os caminhos da providência, participar do *poder* provisor de Deus, pelo qual pode prover-se e governar-se a si mesmo e às demais criaturas. (CAYUELA, 2008, p. 28).

Mas nada impede que a providência, que concede tais leis, também não possa intervir particularmente no auxílio humano, mesmo do ponto de vista natural, para que ele obtenha uma vida boa, uma vez que atinge todas as ações particulares e se importa com o mundo pela criação. A providência permitiria sempre tal felicidade, mesmo permitindo os grandes infortúnios, que possuem um sentido maior e específico para o seu governo.

#### 4. Conclusão

A diferença do cristianismo gera grandes diferenças em relação à totalidade dos eventos do mundo. Mesmo que o mundo aristotélico seja explicado metafisicamente pela sucessão de causas até o motor imóvel, do ponto de vista humano, há certa tragédia inexplicável, pois os grandes infortúnios permanecem sem sentido último para o homem. Dessa forma, a felicidade, a eudaimonia aristotélica, também é afetada.

Em Tomás, dado o conteúdo religioso de um Deus criador e bom, os eventos particulares possuem um sentido específico, o que escapa de certa tragédia. Mesmo infortúnios como a pobreza tem certa finalidade para a felicidade natural. O mundo não está submetido ao caos, mas a uma ordem especial que se preocupa individualmente, sobretudo, com os seres intelectuais. Assim, o destino ou a sorte aristotélica está contido na providência divina de Tomás, por uma teleologia que abarca todos os acontecimentos e os converge positivamente para o trato humano de uma vida boa, conforme as leis da sua natureza.

## Referências

### Livros

- ACKRILL, J. L. *Sobre a Eudaimonia em Aristóteles*. In: ZINGANO, Marco. *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. São Paulo: Odisseus. 2010
- ARENT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 11ªed., 2010.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, tradução e notas Edson Bini. Bauru: Edipro. 3ªed., 2009.
- \_\_\_\_\_. *Metafísica*. Tradução Giovanni Reale e do italiano para o português Marcelo Perine. São Paulo: Loyola. 2ªed., 2005.
- \_\_\_\_\_. *A Política*. Tradução por Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes. 3ª Ed. 2002.
- AUBENQUE, Pierre. *O problema do ser em Aristóteles*. São Paulo: Paulus. 2012.
- \_\_\_\_\_. *A prudência em Aristóteles*. São Paulo: Paulus. 2ª ed. 2008.
- CAYUELA, Aquilino. *¿Providencia o destino? Ética y razón universal em Tomás de Aquino*. Barcelona: Erasmus Ediciones. 2008.
- CHESTERTON, G. K. *Santo Tomás de Aquino*. Nova Friburgo: Co-redentora. 2002.
- FINNIS. *Direito Natural em Tomás de Aquino*. Safe: Porto Alegre. 2007. p. 27.
- GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes. 2ª Ed., 2001.
- HARDIE, W. F. R. *O Bem final na Ética de Aristóteles*. In: ZINGANO, Marco. *Sobre a Ética Nicomaqueia de Aristóteles*. São Paulo: Odisseus. 2010
- IRWIN, T. H. "A felicidade Permanente: Aristóteles e Sólon." In ZINGANO, Marco. (org) *Sobre a ética Nicomaqueia de Aristóteles*. São Paulo: Odisseus. 2010
- MACINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude*. Tradução Jussara Simões. Bauru: EDUSC, 2001.
- MARITAIN, Jacques. *Problemas fundamentais da filosofia moral*. Rio de Janeiro: Agir. 1977.
- \_\_\_\_\_. *Caminhos para Deus*. Belo Horizonte: Itatiaia. 1962.
- NICOLAS, Jean-Hervé. *A graça – Introdução e notas*. In: THOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica – Volume IV*. Edição bilíngue coordenada por Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Loyola. 2005.
- REALE, Giovanni. *Renascimento: Do Platonismo e do Pitagorismo*. São Paulo: Loyola. 2008.
- TOMÁS DE AQUINO. *As virtudes morais*. Edição e tradução Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Ecclesiae. 2012.
- \_\_\_\_\_. *Suma Teológica – Volume IV*. Edição bilíngue coordenada por Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Loyola. 2005a.
- \_\_\_\_\_. *Sobre o Mal*. Tomo I. Edição bilíngue traduzida por Carlos Nougué. Rio de Janeiro: Sétimo Selo.
- \_\_\_\_\_. *Suma Teológica – Volume III*. Edição bilíngue coordenada por Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Loyola. 2ªed., 2003.
- \_\_\_\_\_. *Suma Teológica – Volume I*. Edição bilíngue coordenado por Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Loyola. 2001.
- \_\_\_\_\_. *Suma contra os gentios. Volume II*. Edição bilíngue dirigida Rovílio Costa e Luís A. De Boni. Porto Alegre: EDIPUCRS e Edição EST, 1996.
- TORREL, Jean-Pierre OP. *Santo Tomás de Aquino: Mestre espiritual*. São Paulo: 2ª Ed, 2008.

### Site

<http://www.corpusthomicum.org/>, acessado em 20/06/2012.

# A existência segundo Tomás de Aquino

Sávio Laet de Barros Campos

## Introdução

Este trabalho versa sobre a noção de existência no âmbito da ontologia tomásica. Trata do existir entendido enquanto ato de ser (*actus essendi*). O seu objetivo é realçar o contributo mais original que o pensamento tomásico legou à posteridade e, desta sorte, o que o distingue do pensamento dos seus predecessores, a saber, a sua *concepção do ser* como *actus existendi*, fundamento último do real. Quando fala da *filosofia do ser* tomasiana, declina Mondin:

(...) santo Tomás de Aquino tem uma perspectiva metafísica original: uma concepção do fundamento último do real que não é mais a de Platão, nem a de Aristóteles, nem a de Plotino, nem a de Agostinho ou Avicena<sup>1</sup>.

Ora, para desenvolvermos esta temática, teremos que definir alguns termos recorrentes na ontologia tomasiana: substância (*substantia*), essência (*essentia*), acidente (*accidens*), matéria (*materia*), forma (*forma*), ente (*ens*), ato (*actus*) e potência (*potentia*). Após procedermos à análise destes termos, tentaremos relacioná-los com o ser (*esse*). Destarte, abordaremos a questão da relação entre: ser (*esse*) e substância (*substantia*), ser (*esse*) e ente (*ens*), essência (*essentia*) e existência, ser (*esse*) e ato (*actus*) e ser (*esse*) e perfeição (*perfectione*).

Privilegiaremos, a título de fonte, a *Summa contra Gentiles* (1258 a 1264), na tradução brasileira de Odilão Moura, revista recentemente (1996) pelo Prof. Luis Alberto De Boni e a *Summa Theologiae* (1266-1274) – obra-prima do autor – máxime na sua “*Prima Pars*”, composta entre os anos 1266 a 1272. Transitaremos por esta última, na sua mais recente tradução brasileira – empresa de fôlego das *Edições Loyola* – e que resultou no aparecimento de nove volumes, entre os anos de 2001 a 2006. No que concerne aos comentadores de Tomás, visitaremos o clássico *Le Thomisme. Introduction au Siysthème de Saint Thomas D’aquin* (1919), de Étienne Gilson. Frequentaremos a *versão castelhana*

<sup>1</sup> MONDIN, Battista. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. 2ª ed. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2005. p. 227.

(1951) desta obra – única autorizada do original francês – por Alberto Oteiza Quirino: *El Tomismo: Introducción a La Filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Lançaremos mão também do introito de Luís Jean Lauand, *Tomás de Aquino: vida e pensamento – estudo introdutório geral (e à questão “Sobre o verbo”)*, disponível na obra *Verdade e Conhecimento*, lançada pela Martins Fontes, 1999.

Passemos à análise dos termos e temáticas mais recorrentes na ontologia tomásica.

## 1. A existência em Tomás de Aquino

### 1.1. Substância (Substantia) e essência (Essentia)

Permanecendo fiéis ao “método” de explanação de Tomás, segundo o qual “(...) todo o nosso conhecimento se origina a partir dos sentidos”<sup>2</sup>, começaremos por designar aqueles seres que nos são dados pela nossa mais imediata experiência sensível. Designá-los-emos com o termo: substância (*substantia*).<sup>3</sup> Estas substâncias constituem um todo completo a formar uma unidade ontológica passível de existir e ser definida. Ora, à substância, enquanto passível de definição, chamaremos de essência (*essentia*)<sup>4</sup>.

Agora bem, dissemos que a substância forma uma unidade ontológica suscetível de ser definida. Dissemos, ainda, que essa unidade ontológica, enquanto passível de ser expressa num conceito (*conceptus*), será chamada de essência, e que essa essência (*essentia*) irá designar essa mesma unidade ontológica, ou seja, será ela que – enquanto expressa na definição –, irá dizer-nos o que é (*quid est*) a substância: “Exactamente la esencia es lo que la definición dice que es la sustancia”<sup>5</sup>. Portanto, será a essência (*essentia*), expressa num conceito (*conceptus*), que responderá à pergunta: “*quid sit?*”, isto é, será ela que nos irá fazer conhecer o que uma coisa (*res*) é, o seu *quid est*. Por conseguinte, enquanto expressa numa definição, a essência deverá ser chamada quiddidade (*quidditas*):

E, visto que aquilo pelo que a coisa é estabelecida no próprio gênero ou espécie é isto que é significado pela definição indicando o que a coisa

<sup>2</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. Trad. Aimom- Marie Roguet et al. São Paulo: Loyola, 2001. I, 1, 9, C: “(...) quia omnis nostra cognitio a sensu initium habet.”

<sup>3</sup> GILSON, Etienne. **El Tomismo: Introducción a La Filosofía de Santo Tomás de Aquino**. Trad. Alberto Oteiza Quirino. Buenos Aires: Ediciones Desclée de Brouwer, 1951. pp. 46 e 47: “Partiendo, com Santo Tomás, de los *entia*, o seres, que nos son dados por la experiencia sensible, los designaremos con el término ‘sustancias.’”

<sup>4</sup> *Idem. Ibidem*. p. 47: “Cuando la sustancia puede ser concebida como una y definida, toma el nombre de ‘esencia’. La *essentia* no es, pues, sino la sustancia em cuanto es susceptible de definición.” “Quando a substância pode ser concebida como uma e definida, toma o nome de ‘essência’. A *essentia* não é, pois, senão a substância enquanto é suscetível de definição.” (A tradução, para o português, é nossa).

<sup>5</sup> *Idem. Ibidem*: “Exactamente a essência é o que a definição diz que é a substância.” (A tradução é nossa).

é, daí vem que o nome de essência é transformado pelos filósofos no nome de quiddidade (...)<sup>6</sup>.

## 1. 2. A substância como uma essência que existe por si

É costume definir o termo substância como sendo um “ser por si” (*ens per se*). Na verdade, esta definição, sem ser inexata, está, no entanto, incompleta. Com efeito, um “ser por si” (*ens per se*) que não possuísse qualquer outra *determinação*, não estaria apto para existir, salvo se ele fosse o seu próprio ser (*suum esse*), mas, neste caso, já não seria uma substância, e sim o *ipsum esse subsistens*. Entretanto, ainda não temos como saber se este ser existe ou não. Portanto, cuida afirmar que a substância é um modo de ser que, *delimitado* por uma essência, existe por si (*per se*).

Aliás, é exatamente porque a substância é algo *determinado* por uma essência, que ela é suscetível de ser *definida*. De fato, é da natureza da substância ser cognoscível, ou seja, passível de ser concebida. Mas o que torna uma substância cognoscível, isto é, suscetível de ser *definida* num conceito, é justamente o fato de ela ser uma *determinada* substância. E o que, por seu turno, assim a *determina* é exatamente a sua essência. Por isso, uma definição mais adequada e restrita de substância seria: a substância é uma essência ou quiddidade que *é por si* (*per se*). Do termo substância, diz Santo Tomás: “O que ele significa é a essência à qual pertence ser de tal modo, a saber, ser por si mesma (...)<sup>7</sup>”.

## 1.3. A substância como “ser por si” (*ens per se*): substância e acidentes

Resta ainda precisar o que significa, quando aplicado à substância, o termo “ser por si”. Ora bem, *ser por si*, quer significar, com relação à substância, que ela possui uma *unidade ontológica* que a distingue de todas as demais coisas, ou seja, que ela possui um ser distinto de todos os demais seres. Diz-se ainda que a substância existe por si, porquanto tal *unidade ontológica* concede-lhe todas as condições requeridas para que possa existir. E esta *unidade ontológica* lhe é conferida, antes de tudo, pela sua essência.<sup>8</sup>

Sem embargo, toda substância é, deveras, detentora de todas as *determinações*

<sup>6</sup> TOMÁS DE AQUINO. **O ente e a essência**. 2ª ed. Trad. Carlos Arthur do Nascimento. Rio de Janeiro: Vozes, 2005. I, 3. GILSON. **El Tomismo**. p. 47: “Significar lo que es una substância é responder a la pregunta *quid sit*; por eso, en tanto está expresada en la definición, la esencia se llama ‘quiddidad’”. “Significar o que é uma substância, é responder à pergunta *quid sit*; por isso, enquanto está expressa na definição, a essência se chama ‘quiddidade.’” (A tradução, para o português, é nossa).

<sup>7</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 3, 5, ad 1.

<sup>8</sup> É a essência (*essentia*) que dá à substância (*substantia*) as condições requeridas para que ela possa existir como tal substância. Entretanto, não compete à essência, como se verá mais adiante, conceder à substância o ato de ser (*actus essendi*) pelo qual ela se torna um ente (*ens*), isto é, um ser que existe, que tem e exerce o ato de ser (*actus essendi*).

necessárias para que possa existir.<sup>9</sup> No entanto, tais *determinações* não existem nelas do mesmo modo. Tomemos uma substância; antes de qualquer coisa, o que a *determina*, conforme já dissemos, é a sua essência. Um homem, por exemplo: a primeira coisa que o *determina* enquanto tal é a sua essência ou quiddidade, isto é, o seu *quid est*, aquilo sem o qual ele não poderia ser *o que é, homem*. Trata-se, desta feita, daquelas *determinações* que serão expressas na sua própria *definição* de homem: *animal racional*.<sup>10</sup>

Entretanto, ao verificarmos um homem concreto, a saber, uma *substância racional* concretamente realizada, perceberemos que tal substância é também dotada de outras tantas *determinações* complementares que não são senão exigências intrínsecas daquela sua *determinação* primeira, vale dizer, da sua essência. Com efeito, todo homem, exatamente por ser um *animal racional*, precisa ter um *corpo*, e este *corpo*, por sua vez, precisa ter *sangue, ossos*, etc. Por conseguinte, também necessita ocupar um lugar no *espaço* e estar sujeito ao *tempo*. Ora, são essas *determinações* complementares que designamos com o nome de acidentes (*accidens*).<sup>11</sup> E é ao sujeito (*subiectum*) de todas estas *determinações* complementares que chamamos substância. Na verdade, é este sujeito que, na sua integralidade, existe por si.

Todavia, conquanto concretamente não consigamos distinguir uma substância dos seus acidentes, devemos notar sempre que todos estes acidentes existem na substância, por ela e para ela, mas não o contrário. Em outras palavras, os acidentes pertencem à substância, e não vice-versa. Porém, não se trata de pensar que os acidentes sejam como meros agregados da substância, pois isso também comprometeria a *unidade existencial*, inerente a toda substância enquanto tal. Os acidentes, na verdade, não têm existência própria fora da substância. A única forma de eles existirem é na substância e pela substância. Mas todos estes, quer dizer, a substância e os seus acidentes, existem, por

<sup>9</sup> GILSON. *El Tomismo*. pp. 47 e 48: “Se dice que existe por sí, porque constituye una unidad de ser distinta de toda otra y por contener en sí todas las determinaciones para su existencia.” “Diz-se que existe por si, porque constitui uma unidade de ser distinta de toda outra e por conter em si todas as determinações requeridas para sua existência.” (A tradução, para o português, é nossa).

<sup>10</sup> *Idem. Ibidem*. p. 48: “Sin embargo sus diversas determinaciones no existen en él con el mismo título nin de la misma manera. Están primeiro aquéllas sin las cuales no podríamos darle el nombre de hombre. Tales son las determinaciones que expresan las definiciones.” “Sem embargo, suas diversas determinações não existem nela com o mesmo título, nem da mesma maneira. Estão primeiro aquelas sem as quais não poderíamos dar-lhe o nome de homem. Tais são as determinações que expressam as definições.” (A tradução, para o português, é nossa).

<sup>11</sup> *Idem. Ibidem*: “Supongamos esta sustancia concretamente realizada: todas las determinaciones complementarias lo estarán al mismo tiempo, y lo estarán por ella. Por ser un animal, um hombre deve tener cierto color y cierta talla ocupara necesariamente en el espacio cierto lugar y cierta posición relativa. Llámase *sustancia* al sujeto de estas determinaciones complementarias, que a su vez reciben el nombre de *accidentes*.” “Suponhamos esta substância concretamente realizada: todas as determinações complementares estarão nela ao mesmo tempo, e estarão nela por ela. Por ser um animal, um homem deve ter certa cor e certo tamanho, ocupará necessariamente no espaço certo lugar e certa posição relativa. Chama-se *substância* ao sujeito destas determinações complementares, que, por sua vez, recebem o nome de *acidentes*.” (A tradução, para o português, é nossa).

sua vez, em virtude de um *ato único de existir*, que será o *ato de existir* (*actus existendi*) da substância completa, isto é, da sua essência e das suas *determinações* complementares. A falar com máxima exatidão, será justamente este *ato único de existir* que dará existência à substância na sua inteireza e unicidade.<sup>12</sup> Contudo, ainda nos falta determinar a procedência de tal ato de existir.

Desta forma, já podemos estabelecer que não devemos entender esse “existir por si” da substância, como se ela tivesse em si (*a se*) a causa mesma da sua existência. Em verdade, o único ser que existe por si, não tendo alhures a causa da sua existência, é Deus, que não é propriamente uma substância. Assim, quando aplicado à substância este “existir por si” significa que ela possui todos os requisitos necessários para existir, e que tudo o que nela há existe em virtude de um *ato único de existir*, o qual é responsável pela sua existência enquanto substância, ou seja, enquanto uma *unidade existencial*<sup>13</sup>.

#### 1. 4. Forma e matéria

No plano do *conhecimento intelectual*, que atinge o ser das coisas, atende abstrair das substâncias sensíveis, as únicas que nos são diretamente acessíveis, aquilo que nelas possui um ser próprio, vale dizer, aquilo que nelas “existe por si” de fato e de direito. Isto é possível, visto que – a modo de abstração (*abstractio*) –, é sempre exequível separar aquilo que existe por si, a *substância*, dos seus acidentes.<sup>14</sup> De resto, nada impede que consideremos à parte, aquilo que “existe por si”, prescindindo, pois,

<sup>12</sup> *Idem. Ibidem*: “Hablar de las cosas como de sustancias no es concebirlas como grupo de accidentes ligados por cierta cópula a un sujeto; todo lo contrario: es decir que ellas están como unidades de existencia, en las que todos sus elementos constitutivos *son*, em virtude de um mesmo e único ato de existir, que es el de la sustancia. Los accidentes no tienen existencia propia que se agregue a la de la sustancia para completarla. No tienen, pues, otra existencia que la de ella. Para ellos, existir, es simplemente “existir-em-la-sustancia” o, como se dice también, su *esse est inesse*.” “Falar das coisas como de substâncias não é concebê-las como grupos de acidentes ligados por certa cópula a um sujeito; todo o contrário: é dizer que elas estão como unidades de existência, na qual todos os seus elementos constitutivos *são* em virtude de um mesmo e único ato de existir, que é o da substância. Os acidentes não têm existência própria que se agregue ao da substância para completá-la. Não têm, pois, outra existência que a dela. Para eles, existir, é simplesmente ‘existir-na-substância’ ou, como se diz também, seu *esse est inesse*.” (A tradução, para o português, é nossa).

<sup>13</sup> *Idem. Ibidem*. p. 49: “La sustancia no existe por si, en el sentido de que no tenga causa de su existencia: Deus, el único que existe sin causa, no es una sustancia; ella existe por si en el sentido de que lo que es le pertenece en virtud de un acto único de existir, y se explica inmediatamente por este acto, razón suficiente de todo lo que es.” “A substância não existe por si, no sentido de que não tenha causa de sua existência: Deus, o único que existe sem causa, não é uma substância; ela existe por si, no sentido de que o que ela é pertence-lhe em virtude de um ato único de existir, e se explica imediatamente por este ato, razão suficiente de tudo o que ela é.” (A tradução, para o português, é nossa).

<sup>14</sup> *Idem. Ibidem*: “El análisis de lo que constituye el ser mismo de las cosas puede, pues, hacer abstracción del accidente, desprovisto de ser propio, y fijarse sobre la sustancia. Las únicas sustancias de las que tenemos experiencia directa, son las cosas sensibles, cuyas cualidades percibimos.” “A análise do que constitui o ser mesmo das coisas pode, pois, fazer abstração do acidente, desprovido de ser próprio, e fixar-se sobre a substância. As únicas substâncias das quais temos experiência direta são as coisas sensíveis, cujas qualidades percebemos.” (A tradução, para o português, é nossa).

daquilo que não tem existência própria, embora, na realidade, ambos existam num todo uno e indiviso, isto é, como substância.

Ora, uma coisa que é peculiar às substâncias sensíveis é que elas se encontram divididas em *classes*. O que as considera como pertencentes a uma destas *classes* é exatamente aquele elemento que, presente nelas, as torna passíveis de serem expressas num conceito. Portanto, tal elemento é o que as coloca dentro de uma dessas classes, tornando-as cognoscíveis para nós, que temos um conhecimento naturalmente conceitual, ou seja, geral. Com efeito, o elemento que torna as substâncias sensíveis suscetíveis de serem expressas em conceitos é o que chamaremos, doravante, de forma (*forma*). É a forma, portanto, o que *determina* estas mesmas substâncias, colocando-as numa espécie (*species*), conforme assevera o próprio Tomás: “E o modo de cada substância composta de matéria e forma é segundo a forma, pela qual ela pertence a uma determinada espécie”<sup>15</sup>.

Cuida precisar agora como podemos distinguir as substâncias que pertencem a uma mesma espécie, ou seja, que possuem uma mesma forma. De fato, na nossa experiência mais imediata, não encontramos o “homem”, mas, sim, indivíduos humanos. Sem embargo, urge saber o que é que torna tais substâncias diversas, já que todas elas possuem uma mesma e única forma. Ora, chamaremos o *princípio de individuação* dessas substâncias que se encontram em uma mesma espécie de matéria (*materia*)<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Sobre os Anjos**. Trad. Luiz Astorga. Rev. Carlos Nougué. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2006. 8, 43. GILSON. **El Tomismo**. p. 49: “Una notable propiedad de estas sustancias esta la de ser distribuibles en clases, cada una de las cuales constituye el objeto de un concepto, a su vez expresable en una definición. Es un hecho innegable, de cualquier manera que se lo interprete, que pensamos por ideas generales, o conceptos. Para que este hecho, que es real, sea posible, es necesario que el dato de nuestra experiencia sensible sea conceptualizable, es decir, que su naturaleza se preste a su conocimiento por conceptos. Designemos, pues, con un término distinto lo que, en lo real, hace posible el conocimiento conceptual. Llamemos a este elemento la *forma* de la sustancia. Diremos, pues, que toda sustancia implica una forma, y que en virtud de esta forma una sustancia puede clasificarse en una especie determinada, cuya definición expresa el concepto.” “Uma notável propriedade destas substâncias é a de serem distribuídas em classes, cada uma das quais constitui o objeto de um conceito, que, por sua vez, pode ser expresso em uma definição. É um fato inegável, de qualquer maneira que se interprete, que pensamos por ideias gerais, ou conceitos. Para que esse fato, que é real, seja possível, é necessário que o dado de nossa experiência sensível seja conceptualizável, isto é, que sua natureza se preste a um conhecimento por conceitos. Designemos, pois, com um termo distinto o que, no real, faz possível o conhecimento conceitual. Chamemos a este elemento a *forma* da substância. Diremos, pois, que toda substância implica uma forma, e que, em virtude desta forma, uma substância pode classificar-se em uma espécie determinada, cuja definição expressa o conceito.” (A tradução, para o português, é nossa).

<sup>16</sup> *Idem. Ibidem*: “Por otra parte, es un hecho de experiencia el que las especies no existen como tales; ‘hombre’ no es una sustancia; las únicas sustancias que conocemos son los individuos. Por lo tanto debe haber en el individuo un elemento diverso de la forma, que será precisamente el que distinga unos dos otros, a los representantes de la misma especie. Designemos ahora este nuevo elemento de lo real con un término distinto. Llamémosle *materia*.” “Por outra parte, é um fato de experiência que as espécies não existem como tais; ‘homem’ não é uma substância; as únicas substâncias que conhecemos são os indivíduos. Portanto, deve haver no indivíduo um elemento diverso da forma, que será precisamente o

Portanto, toda *substância sensível* é uma *unidade existencial composta* de matéria e forma. Assim a define, com meridiana clareza, Gilson: “(...) toda sustancia es a la vez e indivisamente una unidad de existencia de una forma y de una materia”<sup>17</sup>.

### 1. 5. O ato de existir (*actus existendi*) da substância

Estabelecidas estas premissas, falta-nos arguirmos ainda: de onde provém este ato único de existir da substância? Procede da matéria? Emanada da forma? Ou dimana do composto da união de ambos?

Que não seja a matéria o ato (*actus*) pelo qual existe (*quo est*) a substância, fica claro, quando se tem presente que a matéria não tem existência alguma fora da forma, da qual é matéria. A matéria está para a forma como a potência (*potentia*) para o ato. Portanto, a matéria existe, pela forma, na substância – unidade de matéria e forma. Destarte, fora da substância, a matéria não tem existência alguma. Ora, uma vez que carece de existência própria, a matéria não pode ser causa da substância, que justamente possui uma existência própria. Di-lo-á o próprio Aquinate

Segundo, porque o ser não é ato próprio da matéria, mas do todo substancial. Pois o ser é ato daquilo do qual podemos dizer que é. Ora, o ser não se atribui à matéria, mas ao todo. Donde não se poder afirmar que a matéria é, mas (a) substância é que é *aquilo que é*<sup>18</sup>.

Tomemos agora a forma, e veremos que também ela não explica o ato último que dá à *unidade ontológica*, a qual chamamos substância, o ato de ser (*actus essendi*) que a torna um ente (*ens*). Atesta o próprio Tomás, que “(...) nem a forma é o ser (...)”<sup>19</sup>. Com efeito, a forma, certamente ocupa um lugar mais nobre do que a matéria na substância. É por ela, antes de tudo, que a matéria passa a ser a matéria de uma

---

que distingue uns dos outros, aos representantes de uma mesma espécie. Designemos agora esse novo elemento do real com um termo distinto. Chamemo-lo *matéria*.” (A tradução, para o português, é nossa).

<sup>17</sup> *Idem. Ibidem*: “(...) toda substância é, ao mesmo tempo e indivisamente, uma unidade de existência de uma forma e de uma matéria.” (A tradução, para o português, é nossa).

<sup>18</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios**. II, LIV, 1 (1289). (O parêntese é nosso). GILSON. **El Tomismo**. p. 50: “Que no sea la materia lo que hace que la sustancia sea, se conoce en que la materia no es susceptible de existir sin una forma cualquiera. Siempre será la materia de una sustancia que, por tener una forma, es objeto de concepto y de definición. (...) Tomada precisamente como materia, separada de todo aquello de que forma parte, no tiene existencia. (...) Careciendo de existencia propia, la materia no puede causar la de la sustancia.” “Que não seja a matéria o que faz com que a substância *seja*, conhece-se no que a matéria não é suscetível de existir sem uma forma qualquer. Sempre será a matéria de uma substância que, por ter uma forma, é objeto de conceito e de definição (...). Tomada precisamente como matéria, separada de tudo aquilo de que forma parte, não tem existência. (...) Carecendo de existência própria, a matéria não pode causar a da substância.” (A tradução é nossa)

<sup>19</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios**. II, LIV, 1 (1290): “(...) nec forma est *ipsum esse* (...)” (O itálico é nosso).

dada substância.<sup>20</sup> Além disso, é pela forma que a própria substância passa a ser *o que é*, isto é, uma *unidade ontológica* composta de matéria e forma e capaz de possuir uma existência própria<sup>21</sup>. É a forma, ademais, que especifica a substância como sendo uma *determinada* substância. É ela, portanto, que coloca a substância numa espécie, e, desta feita, que confere à substância uma *inteligibilidade* própria. Sem embargo, é a forma que dá uma essência específica à substância, tornando-a, assim, suscetível de ser expressa num conceito.<sup>22</sup> No entanto, isto não é tudo, visto que uma coisa é explicar o “porquê” de algo ser *o que é*, mas outra, bem distinta, é responder o “porquê” tal coisa *existe*, é um ente (*ens*). Ora, é precisamente isto o que a forma não explica.<sup>23</sup> Assim, conclui Tomás: “Logo, nos compostos de matéria e forma, nem a matéria, nem a forma podem ser ditas *o que é (quod est)*, nem *ser (ipsum esse)*”<sup>24</sup>. Nem mesmo com relação às formas subsistentes, pode-se dizer que o ato último pelo qual a substância passa a ser um ente não é a forma: “(...) a forma subsistente não é um não-ente, mas um ato que é forma participante do último que é *ser*”<sup>25</sup>.

Doravante, se não é pela matéria, nem pela forma, tomadas isoladamente, que a substância existe (é um *ens*), então, deve haver algo que justifique o “porquê”, com a composição de matéria e forma de, passear a existir o que antes não existia, a saber, a substância. Como, pois, da união de matéria e forma, que, tomadas em separado, não subsistem, pode nascer um ser que subsista, qual seja, a substância?<sup>26</sup> Assim, na análise

<sup>20</sup> GILSON. **El Tomismo**. p. 50: “La materia no es más que un potencial determinable por la forma, siendo la forma el acto que hace la materia sea la de tal o cual sustancia determinada.” . “(...) A matéria não é mais que um potencial determinável pela forma, sendo a forma o ato que faz com que a matéria seja a de tal ou qual substância determinada.” (A tradução, para o português, é nossa).

<sup>21</sup> *Idem. Ibidem*: “El papel propio de la forma es, pues, constituir la sustancia *como sustancia*. (...) Concebida así, la forma es *aquello por lo cual* sustancia es *lo que es*.” “O papel próprio da forma é, pois, constituir a substância *como substância*. Concebida assim, a forma é *aquilo pelo qual* a substância é *o que é*” (A tradução, para o português, é nossa).

<sup>22</sup> *Idem. Ibidem*. p. 50: “Con seguridad que la forma es un elemento de la sustancia más noble que la materia, ya que es la que la determina y le confiere la inteligibilidad.” “Com seguridade que a forma é um elemento da substância mais nobre do que a matéria, já que é ela que determina e confere inteligibilidade à matéria.” (A tradução, para o português, é nossa).

<sup>23</sup> *Idem. Ibidem*. p. 51: “Explicar un ser como sustancia, equivale a decir por qué dicho ser “es lo que es”. (...) Sim embargo esto no es todo, ya que una vez explicado por qué un ser es lo que es, queda por explicar lo que hace que dicho ser exista.” “Explicar um ser como substância, equivale a dizer por que dito ser é o que é. (...) Sem embargo, isto não é tudo, já que uma vez explicado por que um ser é o que é, resta por explicar o que faz com que dito ser exista.” (A tradução, para o português, é nossa).

<sup>24</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios**. II, LIV, 1(1292). (Os parênteses são nossos). E ainda: *Idem. Sobre os Anjos*. 8, 44: “Pois o ser da coisa não é sua forma nem sua matéria, mas algo que sobrevém à coisa através da forma.”

<sup>25</sup> *Idem. Ibidem*. 8, 44.

<sup>26</sup> GILSON. **El Tomismo**. p. 51: “Ya que ni la materia, ni la forma pueden existir aisladas, comprendese bien la posibilidad de la existencia de su compuesto, pero no se ve cómo su unión puede engendrar la existencia actual. Como la existencia, podría surgir de lo que no existe?” “Já que nem a matéria nem a forma podem existir isoladas, compreende-se bem a possibilidade da existência do seu composto, porém, não se vê como sua união pode engendrar a existência atual. Como a existência poderia surgir do que não existe?” (A tradução, para o português, é nossa).

do real, o ato de ser (*actus essendi*) passa a ser o ato primeiro e fundante: “Forzoso es, pues, llegar a hacer pasar la existencia a primer lugar, como último término que pueda alcanzar el análisis de lo real”<sup>27</sup>.

Podemos dizer que aqui nos encontramos no epicentro da doutrina tomásica. É este o ponto nevrálgico, no qual descobrimos que a análise do real não termina na substância, e que o *ser* não se encerra na forma da substância. Com efeito, o *ser* (*esse*) não se identifica com a substância que o possui. Desta maneira, somos transportados, pelo próprio Tomás, da “ontologia essencial” de Aristóteles – que finda no acabamento da substância – para a sua própria ontologia, transfigurada em “ontologia existencial”. Tal “ontologia existencial” se define pelo fato de que, para além da substância, há um ato de ser (*actus essendi*) pelo qual ela existe, isto é, pelo qual ela se torna um ente, ou seja, um *sendo*.<sup>28</sup>

Destarte, não é mais a *forma* que dá a última palavra sobre o *ser*, isto é, o *ser* não consiste mais naquele elemento que faz com que a substância *seja o que é* e se encontre numa determinada espécie. O *ser*, propriamente falando, deixa de designar a forma da coisa (*res*). Doravante, a forma passa a ser como um *quo est* secundário da substância, subordinado ao seu verdadeiro *quo est* primário, que é o ato de ser (*actus essendi*). Com efeito, para além da forma, e precedendo-a, há um ato de ser (*actus essendi*) que faz com que a substância – cuja essência compete à forma determinar – exista, seja um ente. Tomás arrola este argumento, arrazoando que o *esse* se comporta como *ato* com relação à própria forma, que só passa a ser princípio de ser para a substância, enquanto é atualizada (*actuatio*) pelo *esse*, atualidade (*actualitas*) primária, que torna a substância um ente:

Além disso, porque o ser está como ato para a forma (*ipsam etiam formam comparatur ipsum esse ut actus*), pois, por esse motivo, nos compostos de matéria e forma, a forma é dita princípio do ser (*principium essendi*), porque é complemento da substância (*complementum substantiae*), cujo ato é o ser (*actus est ipsum esse*)<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> *Idem. Ibidem.* p. 51: “Forçoso é, pois, fazer passar a existência para primeiro lugar, como termo último que pode alcançar a análise do real.” (A tradução, para o português, é nossa).

<sup>28</sup> *Idem. Ibidem:* “Convengamos en llamar “esencial” a toda ontología, o doctrina del ser, para la cual las nociones de sustancia y de ser equivalgan. Se dirá entonces que, en una “ontología esencial”, el elemento que termina al acabamiento de la sustancia es el elemento ultimo de lo real. No puede suceder lo mismo en una “ontología existencial”, en la que el ser se define en función de la existencia.” “Convenhamos em chamar ‘essencial’ a toda ontologia, ou doutrina do ser, para a qual as noções de substância e de ser equivalem-se. Dir-se-á, então, que, em uma ‘ontologia essencial’, o elemento que termina o acabamento da substância é o último elemento do real. Não pode suceder o mesmo em uma ‘ontologia existencial’, na qual o ser se define em função da existência.” (A tradução, para o português, é nossa).

<sup>29</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Contra os Gentios*. II, LIV, 1 (1291). (Os parênteses são nossos).

Estamos diante de um evento verdadeiramente *epocal*. Trata-se, realmente, de uma nova ideia, geratriz de todas as outras; originária, ademais, do sistema que abordamos. A substância – um composto de matéria e forma –, unidade ontológica e existencial, não existe, destarte, nem em virtude da matéria, nem em virtude da forma, nem mesmo em virtude do *composto*, senão que passa a ser um ente, por força de um ato de ser (*actus essendi*). Em outras palavras, se a forma é o *quo est* da substância, o ato de ser (*actus essendi*) é o *quo est* da própria forma. Por conseguinte, é o *esse*, no seu primado absoluto, que faz com que a substância seja um *ente*. É o que conclui o Aquinate:

Todavia, a forma pode ser dita *pelo qual é (quo est)* a coisa, enquanto princípio do ser (*principium essendi*); mas a substância toda (*tota substantia*) é que *o que é (quod est)*, e o ser (*ipsum esse*) é aquilo que faz a substância (*substantia*) denominar-se *ente (ens)*.<sup>30</sup>

O que é exatamente o ser (*esse*)? É o existir? Mas o próprio existir, o que é? É um ato ou um estado? O ser (*esse*) se confunde com o ente? Qual a sua relação com a essência? Como ele se comporta em relação à substância? É destas e outras questões que, concisamente, passaremos a tratar.

## 2. O ser (*esse*) e o ente

Segundo Tomás, “(...) o termo *ser* designa um ato”<sup>31</sup>. Na verdade, “o ato é o que

---

Adiante, ele é ainda mais claro: *Idem. Ibidem.* II, LIV, 1 (1292): “(...) o ser é aquilo que faz a substância denominar-se *ente*.” GILSON. **El Tomismo**. p. 51; “Cuando se la contempla con relación a la existencia, la forma cesa efectivamente de aparecer como la última determinación de lo real. (...) Desde este segundo punto de vista, la forma sustancial aparece como un *quo est* secundario, subordinado al *quo est* primário que es el acto mismo de existir. Más allá de la forma, que hace que un ser sea tal ser, de tal especie determinada, es preciso poner el *esse* o acto de existir, que hace que la sustancia así constituída sea un *ens*.” “Quando contemplada com relação à existência, a forma cessa, efetivamente, de aparecer como a última determinação do real. (...) Desde este segundo ponto de vista, a forma sustancial aparece como um *quo est* secundário, subordinado ao *quo est* primário que é o ato mesmo de existir. Mais além da forma, que faz com que um ser seja tal ser, de tal espécie determinada, é preciso pôr o *esse* ou ato de existir, que faz que a substância assim constituída seja um *ente*.” (A tradução, para o português, é nossa).

<sup>30</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios**. II, LIV, 1 (1292). (Os parênteses são nossos). GILSON. **El Tomismo**. p. 52: “Lo que interesa retener ante todo, es que la misma sustancia, o el compuesto, no existe más que en virtud de una determinación ulterior, esta vez veraderamente suprema, que es su mismo acto de existir. En este sentido, o *esse* es el *quo est* de la forma, que a su vez es el *quo est* de la sustancia; es pues lo que hace que la sustancia sea un *ens*, que posee el acto de existir.” “O que interessa reter antes de tudo, é que a mesma substância, ou o composto, não existe mais que em virtude de uma determinação ulterior, desta vez verdadeiramente suprema, que é seu mesmo ato de existir. Neste sentido, o *esse* é o *quo est* da forma, que, por sua vez, é o *quo est* da substância; é, pois, o que faz que a substância seja um *ens*, que possua o ato de existir.” (A tradução, para o português, é nossa).

<sup>31</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios**. I, XXII, 4 (208): “*Esse actum quendam nominat* ”

mais propriamente é”<sup>32</sup>. No entanto, o que é o ato? Ora, não há uma definição rigorosa para ele. Com efeito, potência e ato são noções tão fundamentais que escapam a toda *definição* estrita. Sabe-se, contudo, que com o termo latino “actus” quer-se traduzir o termo grego *enérgeia*, que designa um *ato* ou *atividade*. Logo, sendo, antes de mais nada, um ato (*actus*), o “Ser é, acima de tudo, atividade, ato”<sup>33</sup>.

Agora bem, este mesmo *ser* (*esse*), concebido como ato, coloca a substância num *estado*, o *estado* de ente, ou seja, num *sendo*. E, por isso mesmo, tendemos a identificar o *ser* (*esse*) com o ente (*ens*). No entanto, cumpre discriminar sempre e cuidadosamente o *esse* como *ato de ser*, que é o que funda e sustenta a substância no *estado* de ente, do próprio ente, que é propriamente um *estado*, o *estado* de *habens esse*.<sup>34</sup> Portanto, importa que não “entifiquemos” o *esse*, pois “Todas as coisas, todos os entes são, antes de tudo, aqueles que ‘exercem o ato’ de ser”<sup>35</sup> e não o próprio *ser* (*esse*). Destarte, urge que distingamos o *ser* (*esse*) e o ente (*ens*), como diferenciamos um *ato* de um *estado*. Neste sentido, alerta Mondin: “A explicação satisfatória só se obtém ultrapassando o ente e ascendendo ao *ser* mesmo (...)”<sup>36</sup>.

De fato, após termos ultrapassado a substância e o próprio ente, e havermos chegado finalmente ao *esse*, entendido como *ato de ser* (*actus essendi*), corremos o risco, de resto, sempre presente para nós – cujo modo de conhecer natural é conceitual – de transformarmos o mesmo *esse*, concebido como *ato de ser* (*actus essendi*), numa espécie de essência (*essentia*), suscetível, por conseguinte, de ser expresso num conceito. Ora, tal procedimento, longe de nos fazer apreender o *ser* (*esse*) numa *definição*, só nos alienará

---

(O parêntese é nosso). Numa passagem da *Summa Theologiae*, Tomás usa o termo *ens* como sinônimo de *esse*, ele diz: *Idem. Suma Teológica*. I, 5, I, ad 1: “(...) o ente designa propriamente algo que está em ato”. Observe que, quando fala que o *ser é ato* (*actus*), Tomás está a dizer que *o ato é ser* (*esse*), pois é o predicado que é afirmado do sujeito e não o contrário. De fato, se o ato não é *ser* (*esse*), não é nada. Sem dúvida, o ato é, sob o ponto de vista *ôntico*, o primeiro dos predicados do *ser*, mas predicado. Tal advertência é necessária para não transformarmos a filosofia de Tomás numa “atologia”. Sua filosofia é a do *ser*, é uma ontologia. Tomás é um realista moderado.

<sup>32</sup> LAUAND, Luiz Jean. **Tomás de Aquino: vida e pensamento – estudo introdutório geral (e à questão “Sobre o verbo”)**. In: *Verdade e Conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 61.

<sup>33</sup> *Idem. Op. Cit.*

<sup>34</sup> GILSON. **El Tomismo**. p. 53: “Para comprender este principio en su naturaleza propia, es necesario recordar que, como todo verbo, el verbo *esse* designa una acción, un acto, y no un estado. El estado en el que el *esse* coloca a aquello que lo recibe, es el estado de *ens*, es decir un “siendo”. “Para comprender este principio em sua natureza própria, é necessário recordar que, como todo verbo, o verbo *esse* designa uma ação, um ato, e não um estado. O estado no qual o *esse* coloca aquilo que o recebe, é o estado de *ens*, isto é, um ‘sendo.’” (A tradução, para o português, é nossa). Em outro lugar, ensina Gilson, dizendo que *ens* diz-se daquilo que *possui o ato de existir, habens esse: Idem. Ibidem*. p. 63: “Nunca estará de más repetirlo: el *ens* no es ni puede ser último sino refiriéndose al existir; *ens* significa *habens esse*.” “Nunca será demais repeti-lo: o *ens* não é nem pode ser último senão referindo-se ao existir; *ens* significa *habens esse*.” (A tradução, para o português, é nossa).

<sup>35</sup> LAUAND. *Op. Cit.* p. 61.

<sup>36</sup> MONDIN. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. p. 226.

dele, fazendo-nos esquecer-lo em sua singularidade. Com efeito, como dissemos, o *ser* é, antes de qualquer coisa, um ato. E um ato, conforme também já averiguamos, é uma noção tão universal que não se deixa *definir*. Logo, sendo um ato, “(...) o ser escapa a qualquer definição”<sup>37</sup>. Desta sorte, “Não podemos transformá-lo num conceito, como o fazemos com a essência de qualquer coisa, porque é anterior a qualquer idéia”<sup>38</sup>.

O termo grego *eidos* (*ideia*) é traduzido, em latim, por *forma*. Logo, “Por idéias, portanto, se entendem as formas de todas as coisas que existem fora das coisas mesmas”<sup>39</sup>. Porém, o *esse*, em conformidade com o que temos dito, não é a *forma*, mas é o *quo est* da própria *forma*. E, sendo a *forma* o que na substância é suscetível de ser expresso num conceito, “O ser é, e sempre será, um mistério que o homem não pode esgotar”<sup>40</sup>, visto que ele não pode ser expresso num conceito; não se deixa prender numa *ideia*.

Ora bem, uma filosofia onde o *ser* designa, antes de tudo, um ato, é uma *filosofia do real*, pois o “Ato é o que é real, fático, já realizado (...)”<sup>41</sup>. O ato é o que costumamos designar com o termo perfeito (*perfectus*), isto é, o totalmente feito (*perfectum: totaliter factus*).<sup>42</sup> Destarte, uma filosofia do ser (*esse*), concebido como ato (*actus*) é que o há de mais oposto a um *sistema essencialista*, já que a “(...) potência é o que pode que vir a ser real (em ato), mas de fato não o é (...)”<sup>43</sup>. Como bem frisa o Prof. Lauand: “Ao contrário de todo pensamento essencialista, Tomás não parte das essências, mas das coisas, dos entes, da realidade”<sup>44</sup>. É ainda Lauand quem afirma que: “É pelo ato de ser que Tomás supera todo tipo de essencialismo e é ‘o mais existencialista de todos os filósofos’”<sup>45</sup>.

Note-se, todavia, que não se quer com tais distinções, tais como, entre o ser (*esse*), o ente e a essência, se olvidar da importância da essência, nem esquivar-se do plano conceitual, mas apenas transcendê-los, ultrapassá-los, como exige a própria realidade. Esta distinção não corresponde, nem de longe, a uma separação entre estes elementos. Aliás, na concretude do real, todos eles se encontram em uma unidade inviolável: o ser (*esse*), o ente (*ens*) e a essência (*essentia*) estão intrinsecamente unidos na unidade indivisa da substância (*substantia*).

<sup>37</sup> LAUAND. *Op. Cit.* p. 61.

<sup>38</sup> *Idem. Op. Cit.* p. 62

<sup>39</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I. 15, 1, C.

<sup>40</sup> LAUAND. *Op. Cit.* p. 62.

<sup>41</sup> *Idem. Op. Cit.* p. 41.

<sup>42</sup> MARIE, Joseph Nicolas. **Vocabulário da Summa Teológica**. Verbete “Perfeito, Perfeição”. In: TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. Trad. Aimom- Marie Roguet et al. São Paulo: Loyola, 2001. pp. 92 e 93. In: MONDIN, Battista. **Glossário dos Principais Termos Teológico-Filosóficos**. Verbete: “Perfeição” In: **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. 2ª ed. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2005. p. 427.

<sup>43</sup> LAUAND, Luiz Jean. **Tomás de Aquino: vida e pensamento – estudo introdutório geral (e à questão “Sobre o verbo”)**. In: *Verdade e Conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 61.

<sup>44</sup> *Idem. Op. Cit.* p. 62.

<sup>45</sup> *Idem. Op. Cit.* p. 60.

Como se dá a unidade destes elementos, no real? Explica Lauand: “Todo ente é e é algo: é homem, é cão, é pedra. Nesta composição, se o responsável pelo *é* do ente é o ato de ser, seu complemento necessário, a *essência*, corresponde ao ‘*quê*’ que o ente *é*”<sup>46</sup>. Por conseguinte, se o ente é aquilo que exerce o ato de ser (*actus essendi*), “(...) a essência é a medida da recepção do ato de existir”<sup>47</sup>. De fato, se a substância é um ente pelo ato de ser (*actus essendi*), a essência é o que o ente *é*, e, assim, “(...) a essência é o que responde à pergunta: ‘O que é isto?’”<sup>48</sup>. Em uma palavra, o ente, em nossa experiência, é sempre alguma coisa que existe, alguma coisa que possui e exerce um ato de ser (*actus essendi*) delimitado pela sua essência. Assim, pois, ser (*esse*), ente (*ens*) e essência são inseparáveis na nossa experiência sensível, conquanto permaneçam distintos. Sintetiza esta unidade na diversidade ou estes desdobramentos do conceito de *ser*, Joseph Nicolas:

Quando se fala de ser, pode-se tratar *do* que é uma realidade (sua essência), do ato de existir que a faz ser real (sua existência), do ser que exerce esse ato e que se define como sendo isto em vez daquilo (é o *ens*, o sendo). Inseparabilidade da essência e da existência, pois nada é concebível como existente senão conforme uma essência. Mas distinção real, “o que é” um ser não pode identificar-se com o fato de ser, nem, sobretudo com o ato pelo qual ele “é”<sup>49</sup>.

Na verdade, o próprio Tomás tenta balbuciar e, como que às apalpadelas, enunciar o ser (*esse*) como fundamento de todas as coisas e do próprio conhecimento, sem se deixar prender por nenhum deles, posto que é uma dignidade, vale dizer, uma eminência em relação a todos eles: “O ser é mais nobre do que todas as coisas que o acompanham; porque, em sentido absoluto, é mais nobre que o próprio conhecimento, se fosse possível conceber o conhecimento sem o ser”<sup>50</sup>.

### 3. A clássica distinção entre essência e existência

Essência e existir, cumpre-nos saber distingui-los, sem eliminá-los. É preciso frisar-lhes a diferença, sem suprimi-los ou confundi-los. Ora, a consagrada distinção entre essência e existência, tal como é explanada por certos comentadores, segundo

<sup>46</sup> LAUAND. *Op. Cit.* p. 62.

<sup>47</sup> *Idem. Op. Cit.* p. 63.

<sup>48</sup> *Idem. Op. Cit.*

<sup>49</sup> MARIE, Joseph Nicolas. **Introdução à Suma Teológica**. Trad. Henrique C. de Lima Vaz et. al. São Paulo: Loyola, 2001. p. 41.

<sup>50</sup> TOMÁS DE AQUINO. **In I Sententiarum** 17, 1, 2, ad 3. In: MONDIN, Battista. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. 2ª ed. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2005. p. 226.

nos parece, não é satisfatória, porquanto resulta numa tentativa de *essencializar* o ato de ser (*actus essendi*), como se a existência da coisa fosse, então, a essência do *esse*.<sup>51</sup> De fato, importa sublinhar que a existência da substância é um *estado*, ou seja, o fato de ela existir é o que a faz ou a torna um ente, um “sendo”. E, como temos dito, o ente (*ens*) é o que *é*, e não o ato de ser (*actus essendi*) pelo qual (*quo est*) a coisa (*res*) *é* e *é* o que *é* (*quod est*). O ente, segundo também temos afirmado, é como que o *exercício*, por assim dizer, do ato de ser (*actus essendi*) que ele possui, não sendo, todavia, o próprio ato de ser (*actus essendi*), haja vista que o ato de ser (*actus essendi*) é um *ato* e não propriamente um *estado*, o *estado* de ente. Portanto, cumpre-nos dizer que a clássica distinção é insuficiente.

Na verdade, esta confusão entre *existência* e *existir*, entre ser (*esse*) e ente, procede do fato – tão corriqueiro quanto inevitável para nós – de que, na nossa experiência concreta, não encontramos nada que seja um puro ato de ser (*actus essendi*), mas tão somente algo que existe: “uma árvore existente”, “um homem que existe”, etc. De fato, nós só encontramos *entes* que *exercem* o ato de ser (*actus essendi*), sem sê-lo por essência (*per essentiam*). Por isso mesmo, tendemos a identificar o ser (*esse*) com aquilo que o *tem* e *exerce*, a saber, o ente (*ens*). Destarte, como o *quid est* do ente nos é apreensível, enquanto confundimos o *esse* com o ente, supomos que também o *esse* – tal como a quiddidade de um ente qualquer –, possa também ser *definido* num conceito. E assim, inclinamo-nos a pensar o *esse* como sendo algo *estático*. Mas a verdade é que o *esse* não é como uma essência, sequer tem uma essência, se considerado em si mesmo. Ao contrário, o *esse*, enquanto tal, é simplesmente um *ato*. Decerto que a existência de uma coisa atesta que ela *possui* o *esse* de algum modo, mas tal *estado* de existente não é o próprio ato de ser (*actus essendi*), senão apenas a expressão evidente do seu vigor, e como que a manifestação da sua presença.

#### 4. O *esse*: o ato dos atos e a perfeição das perfeições

O *esse* é o ato, havíamos dito, da própria *forma*.<sup>52</sup> E, seguindo este raciocínio, dissemos também que o *esse* passa a ser o *quo est* primário da própria substância, enquanto que a *forma* passa a ser apenas o *quo est* secundário da mesma substância. De fato, como é a *forma* que *determina* o *ser* da substância, e é o *esse* que *determina* o *ser* da própria forma<sup>53</sup>, a substância deve ao *esse*, em último termo, o seu *status* de ente, conforme deixa claro Frei Tomás:

<sup>51</sup> GILSON. **El Tomismo**. p. 54: “Hablar de la distinción entre esencia y existencia, es expresarse como si la misma existencia fuera una esencia: la esencia del ato de existir. Y esto es ponerse a tratar como una cosa lo que es un ato.” “Falar da distinção entre essência e existência, é expressar-se como se a mesma existência fosse uma essência: a essência do ato de existir. E isto é tratar como uma coisa o que é um ato (...)”. (A tradução, para o português, é nossa).

<sup>52</sup> TOMÁS DE AQUINO. **De Potentia**. 7, 2, ad 9. In: MONDIN, Battista. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. 2ª ed. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2005. p. 220 e 221: “Ora, qualquer forma particular só se encontra em ato se se lhe acrescentar o ser (*esse*).” (O parêntese é nosso).

<sup>53</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Quodl.** XII, 5, 1. In: MONDIN, Battista. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. 2ª ed. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2005. p. 220. “Portanto, o ser (*esse*) é o complemento de todas as formas. De fato, a forma só chega à conclusão quando tem o ser (*esse*); e só tem o ser (*esse*) quando é em ato. De modo que não existe nenhuma forma a não ser mediante o ser (*esse*).” (Os parênteses são nossos).

Todavia, a forma pode ser dita *pelo qual é (quo est)* a coisa, enquanto princípio do ser; mas a substância toda é *o que é (est ipsum quod est)*, e o ser (*ipsum esse*) é aquilo que faz a substância denominar-se *ente (ens)*<sup>54</sup>.

Assim, sendo o *esse* o que confere o *ser* a todas as coisas, é ele o que mais propriamente se pode designar como *ser*: “Para Sto. Tomás, o ser é antes de tudo existir. O ser se define em função da existência”<sup>55</sup>. Desta sorte, numa “ontologia existencial” como a tomásica, o *ser* passa a designar realmente um ato (*actus*), o ato de ser ou existir (*actus essendi, actus existendi*), como já explicamos. E há mais; como cada coisa é perfeita na medida em que está em *ato*<sup>56</sup>, o *esse*, sendo um ato em si mesmo e um ato com relação a todas as coisas, ele é, *ipso facto*, o que há de mais perfeito na coisa<sup>57</sup> e a perfeição das perfeições, isto é, a fonte de todas as demais perfeições.<sup>58</sup> De fato, enquanto o *esse* é a atualidade de todo ato, e sendo o ato a própria perfeição de uma coisa, é do *esse* que procede toda perfeição:

(...) o ser (*esse*) é a atualização (*actualitas*) de qualquer forma ou natureza. Não se entende a bondade ou a humanidade em ato, a não ser enquanto as entendemos como existindo (*esse*)<sup>59</sup>.

Em uma palavra: “Ora, aquilo que é o mais formal (*maxime formale omnium*) é o próprio ser (*ipsum esse*)”<sup>60</sup>, e, sendo assim, é o epicentro ou o polo de onde dimana toda a perfeição. Dizer, afinal, que o *esse* é um ato para si próprio, corresponde a dizer que ele não é o ato de uma essência, mas sim o ato pelo qual a essência – e toda a

<sup>54</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios**. II, LIV, 1 (1292). (Os parênteses são nossos).

<sup>55</sup> MARIE. **Introdução à Suma Teológica**. p. 40.

<sup>56</sup> Por que uma coisa é perfeita enquanto está em ato? Poder-se-ia arguir-nos. Diz-se perfeito, do latim *perfectio*, ao que está totalmente feito (*totaliter factus*). Portanto, *per-fectum*, diz-se sempre de algo que já está realizado, consumado, concluído. Ora, opõe-se a esta noção de *perfeição* a noção de *potência*. Do latim *potentia*, o termo designa sempre o que pode ser, mas ainda não é; *potência* é sempre uma capacidade de vir-a-ser. Ao contrário, o ato, do latim *actus*, praticamente coincide com a definição que nos propomos dar para *perfeição*. Sem embargo, o ato designa, antes de tudo, algo já realizado, completo, arrematado. Vide as referências da nota “43”.

<sup>57</sup> TOMÁS DE AQUINO. **De Potentia**. 7, 2, ad 9. In: MONDIN, Battista. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. 2ª ed. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2005. p. 220: “(...) esse est inter omnia perfectissimum (...)”. “(...) o ser é a mais perfeita de todas as coisas.”

<sup>58</sup> TOMÁS DE AQUINO. **De Potentia**. 7, 2, ad 9. In: MONDIN, Battista. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. 2ª ed. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2005. p. 219: “O ser (*esse*) é a atualidade de todo ato e, portanto, a perfeição de toda perfeição” (O parêntese é nosso).

<sup>59</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 3, 4, C. (Os parênteses são nossos).

<sup>60</sup> *Idem. Ibidem*. I, 7, 1, C. (Os parênteses são nossos). MONDIN. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. p. 220: “O ser, concebido como raiz de tudo, é o que põe em ato tudo aquilo que existe. (...) o ser é o ato supremo, a forma de todas as formas” TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 7, 1, C... (Os parênteses são nossos)

substância, inclusive a própria forma –, passam a ser um ente.<sup>61</sup> Por isso, em relação à forma e à própria substância como um todo, o *esse* não se comporta como tendo delas recebido algo, senão, ao contrário, foi ele (o *esse*) que lhes conferiu e confirma o *estado de habens esse*:

Deve-se dizer que o ser (*ipsum esse*) é o que há de mais perfeito entre todas as coisas, pois a todas se refere como ato. E nada tem atualidade senão enquanto é: o ser (*ipsum esse*) é, portanto, a atualidade de todas as coisas, até das formas. Por conseguinte, não se refere às coisas como o recipiente ao que é recebido, e sim como o que é recebido ao recipiente<sup>62</sup>.

## 5. O ser (*esse*) e a essência

Sendo o *esse* um ato para si mesmo, isto significa, finalmente, que ele é puro, isto é, isento de toda ulterior *determinação*, ele simplesmente existe. Agora bem, este existir puro, por mais nada *determinado*, é, ademais, *infinito*. Além disso, enquanto *puro ato* – e o ato é o que responde por toda perfeição –, o *esse*, sendo um *ato ilimitado*, é também uma *perfeição infinda*. Ele é o que é: unicamente ato de existir. Único, de fato, porque nada pode ser concebido, enquanto existindo, que exista fora dele, visto que, sendo ele o próprio existir, nada pode existir independentemente dele, e nem ser o que ele não seja, de forma mais eminente<sup>63</sup>.

É claro que, para um ato de existir (*actus existendi*) como este, nem se colocaria o problema da distinção entre essência e existir (*esse*), pois, se assim pudermos expressar-nos, no caso de tal *ato puro de existir*, a sua essência seria precisamente existir (*esse*). Ele existiria em virtude de si mesmo, seria o seu próprio existir (*suum esse*). Porém, bem se vê que não é exatamente deste *ipsum esse subsistens* que estamos falando agora, e, sobre a sua existência ou não, nada podemos concluir ainda. Neste instante, com relação a ele, podemos apenas postular que, se verdadeiramente existe, deverá ser de tal forma

<sup>61</sup> MARIE. **Introdução à Suma Teológica**. p. 41: “Além da forma, que faz que tal ser se situe numa espécie determinada, é preciso situar o *esse* ou ato de existir que faz com que a substância assim constituída seja um *ens*, um ser.”

<sup>62</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 4, 1, ad 3.

<sup>63</sup> GILSON. **El Tomismo**. p. 55: “Poner semejante acto, sin outra determinación, es ponerlo como puro, ya que no es sino el acto de existir; pero es también ponerlo como absoluto, ya que es todo el acto de existir; y, finalmente, es ponerlo como único, ya que nada que sea puede concebirse como siendo que el acto puro de existir no lo sea.” “Pôr semelhante ato, sem outra determinação, é pô-lo como puro, já que não é senão o ato de existir; porém, é também pô-lo como absoluto, já que é todo o ato de existir; e, finalmente, é pô-lo como único, já que nada que seja pode conceber-se como sendo o que o ato puro de existir não o seja.” (A tradução, para o português, é nossa).

que a sua própria essência (*essentia*) seja ato puro de existir (*esse*). Dito de outra forma, se existir, existirá por si mesmo (*a se*).<sup>64</sup>

No entanto, no nosso contato com as coisas sensíveis – as únicas, aliás, que nos são imediatamente acessíveis –, encontramos apenas *atos de existir finitos e limitados*. Na nossa experiência mais concreta com o real, deparamo-nos somente com “um animal que existe”, com “um homem existente”, ou com uma “árvore que existe”. Todos estes seres compõem espécies, que se distinguem umas das outras pelo fato de cada uma ter uma essência própria.<sup>65</sup> Portanto, dados *atos de existir*, encontrá-los-emos *definidos e determinados* pelas diversas essências que constituem os entes que povoam este mundo. E é justamente em relação à existência destas substâncias que se coloca, de forma inalienável, o problema da distinção, nelas, entre essência e ato de existir (*actus existendi*), já que, em nenhuma delas, a essência se identifica com o ato de existir (*actus existendi*). De fato, a essência de uma árvore é ser uma árvore, de um animal, ser um animal, de um homem, ser um homem. Assim sendo, a existência não se inclui em nenhuma dessas essências. Por conseguinte, o fato de elas existirem torna-se um problema inolvidável para o metafísico, já que não possuem em si a razão do seu existir<sup>66</sup>.

Ora bem, já dissemos que o ser (*esse*) é, antes de qualquer coisa, um ato, uma ação ou uma atividade. Aliás, é a primeira e a mais fundamental das ações, pois todas as demais ações de uma natureza procedem dele, tendo em vista que o “(...)

<sup>64</sup> *Idem. Ibidem*: “Que el acto puro de existir exista o no, todavía lo ignoramos a esta altura de nuestra investigación; pero está claro, por lo menos, que si tal ser existe, existe en cierto modo por derecho propio, como ser cuya esencia misma es el existir.” “Que o ato puro de existir exista ou não, todavía ignoramo-lo a esta altura de nossa investigação; porém, está claro, pelo menos, que, se tal ser existe, existe de certo modo por direito próprio, como ser cuja essência mesma é o existir.” (A tradução, para o português, é nossa).

<sup>65</sup> *Idem. Ibidem*: “Son, como lo hemos dicho ya, las sustancias concretas, objeto de nuestra experiencia sensible. Ninguna de ellas nos es conocida como un puro acto de existir. Distinguimos a cada una de ellas como siendo ya “un árbol existente”, o “un animal existente”, o “un hombre existente”. Esta determinación específica de los atos de existir, que sitúa a cada uno de ellos en una especie determinada, es precisamente lo que llamamos su esencia.” “São, como já temos dito, as substâncias concretas, objeto de nossa experiência sensível. Nenhuma delas nos é conhecida como um puro ato de existir. Distinguimos cada uma delas como sendo já ‘uma árvore existente’, ou ‘um animal existente’, ou ‘um homem existente’. Esta determinação específica dos atos de existir, que situa cada um deles em uma espécie determinada, é precisamente o que chamamos sua essência.” (A tradução, para o português, é nossa).

<sup>66</sup> *Idem. Ibidem*: “Ahora bien, si se trata de tales seres, los únicos de que tenemos conocimiento empírico, el problema de su existencia se impone ao pensamiento. (...) en un árbol, un animal o un hombre. Su esencia es ser ya un árbol, ya un animal, ya un hombre; em ningún caso su esencia es el existir. El problema de la relación de la esencia con su acto de existir se plantea, pues, de una manera ineluctable respecto de todo ser cuya esencia no sea el existir.” “Agora bem, se se trata de tais seres, os únicos de que temos conhecimento empírico, o problema de sua existência se impõe ao pensamento. (...) uma árvore, um animal ou um homem. Sua essência é ser já uma árvore, já um animal, já um homem; em nenhum caso sua essência é o existir. O problema da relação da essência com seu ato de existir se coloca, pois, de uma maneira inelutável, com respeito a todo ser cuja essência não seja o existir.” (A tradução, para o português, é nossa)..

agir segue o ser em ato (...)”<sup>67</sup>, e o “(...) o modo de agir (*modus operandi*) de toda coisa é uma consequência de seu modo de existir (*modum essendi*)”<sup>68</sup>. Contudo, ao mesmo tempo, segundo a arguta observação do Prof. Lauand, “(...) o ser não é uma atividade a mais que deriva da natureza de cada coisa. O ser – no sentido de ser-real – está fora e acima da série de características que compõem a essência”<sup>69</sup>. Com outras palavras, a raiz da ação de todas as coisas, isto é, a causa primeiríssima de toda a atividade das criaturas não procede da natureza delas, pois o ato de todas as ações é o existir (*esse*) que, precisamente, nenhuma delas possui por essência (*per essentiam*).

Por conseguinte, neste ponto de vista, a vetusta distinção entre *essência* e *existência* recupera, ao menos parcialmente, o seu sentido. Entretanto, melhor seria concebê-la e colocá-la como uma distinção entre essência e ato de existir (*actus existendi*). É o que conclui Gilson: “Tal es también el alcance de la distinción de esencia y existencia, que indudablemente sería mejor llamar distinción de esencia y de existir”<sup>70</sup>.

Com efeito, o que fica estabelecido como certo é que um ente, cuja essência não seja ato de ser (*actus essendi*), não existe por direito próprio. Ora, é justamente isto com que nos deparamos na nossa experiência sensível mais imediata. Encontramos, de fato, diante de entes cuja essência não é ato de ser (*actus essendi*). Destarte, tais entes, inobstante existam, poderiam também não existir. Em uma palavra, são entes *contingentes*, isto é, entes cuja essência não implica ou inclui o ato de ser (*actus essendi*). Estes entes, por conseguinte, não têm em si a razão suficiente da sua existência, a saber: o fato mesmo de serem entes. Dito isto, teríamos que colocar em seguida a questão da existência de Deus – ser necessário e *Ipsum Esse Subsistens* –, mas isso já excederia o objeto de estudo deste ensaio.

### Considerações finais

Nem a *hyle* (*matéria*), nem a *morphé* (*forma*), nem, tampouco, o *sinolo*, constitui, para Tomás, o núcleo mais íntimo do real. Antes, o pulsar primeiro da realidade – o

<sup>67</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma Contra os Gentios*. III, LXIX, 10(2450): “(...) *agere sequitur ad esse in actu* (...)”.

<sup>68</sup> *Idem*. *Suma Teológica*. I, 89, 1, C. (Os parênteses são nossos); *Idem*. *Suma Contra os Gentios*. II, VI, 6 (884): “O ato (*actus*), com efeito, é o princípio da ação (*actionis principium est*)” (Os parênteses são nossos); *Idem*. *Ibidem*. I, XVI, 4 (131): “(...) a coisa age (*agit*) enquanto é ato (*actu*)” (Os parênteses são nossos). *Idem*. *Ibidem*. I, XXVIII, 4 (265): “Além disso, nenhuma coisa opera (*agit*) senão enquanto está em ato (*actu*)” (Os parênteses são nossos). E ainda *Idem*. *Suma Teológica*. I, 25, 1, ad 1: “(...) todo ser (*unumquodque*) age (*agit*) enquanto está em ato (*actu*)” (Os parênteses são nossos).

<sup>69</sup> LAUAND. *Op. Cit.* p. 61.

<sup>70</sup> GILSON. *El Tomismo*. 55. “Tal é também o alcance da distinção de essência e existência, que indubitavelmente seria melhor chamar distinção de essência e de existir.” (A tradução, para o português, é nossa).

coração do real –, em Tomás, está no ato de existir (*actus existendi*)<sup>71</sup>, ou seja, naquele ato de ser (*actus essendi*) pelo qual a própria substância (*ousía*) passa a ser um ente (*ens*), um existente. A metafísica tomasiana não se encerra, portanto, no *hilemorfismo* aristotélico. Tomás não deixa de se referir a esta ontologia existencial. Para ele, nas substâncias sensíveis, há duas composições (*compositio*) de potência (*potentia*) e ato (*actus*), a saber: a de matéria e forma, que constitui a substância (*substantia*), e a de substância (*substantia*) e ser (*esse*), pela qual a substância passa a ser um ente (*ens*), ou seja, passa a existir:

Porém, nas substâncias compostas de matéria e forma há dupla composição de ato e potência: uma, é a da própria substância, que se compõe de matéria e forma; outra, da própria substância (que já é composta) e ser, composição que também pode ser expressa assim: *o que é e ser*, ou *o que é e pelo qual é*<sup>72</sup>.

Eis, enfim, estabelecida a primazia do *esse*. Isto significa, como diz Tomás, que “(...) o ser (*esse*) é a atualidade (*actualitas*) de todas as coisas (*omnis rei*) (...)”<sup>72</sup>. Ora, com este primado do *ipsum esse*, ultrapassamos o plano da essência, visto que, acima de toda e qualquer forma (que é o *quo est* que determina o *quod est* da substância, isto é, a sua essência)<sup>73</sup>, encontra-se o *ipsum esse*, que é o ato da própria forma, ou seja, o seu *quo est*:

Decir que el existir se comporta como um acto, aun com respecto a la forma – *ad ipsam etiam formam comparatur esse ut actus* – es afirmar la primacia radical de la existencia sobre la esencia<sup>74</sup>.

Fica estabelecido, além disso, que o *ato de ser* (*actus essendi*) não é um agregado à coisa; ao contrário, ele é o que há de mais íntimo em algo; é o que por primeiro deve denominar-se *ser*. E é por isso, aliás, como bem acentua Lauand, que “(...) o *ato de ser* é que é o ponto de partida (...)”, ou seja, partimos dele, exatamente porque ele é “(...) o elemento mais fundamental de todos os entes”<sup>75</sup>. De fato, o *esse* é o que há de mais basilar na substância. Assim é, porque antes de possuir o ser (*esse*), a própria essência,

<sup>71</sup> *Idem. Ibidem.* pp. 52 e 53: “Así entendido, el acto de existir se sitúa en el corazón o, si se quiere, en raíz misma de lo real. Es, pues, el principio de los principios de la realidad.” “Assim entendido, o ato de existir se situa no coração ou, se se quiser, na raiz mesma do real. É, pois, o princípio dos princípios da realidade.” (A tradução, para o português, é nossa).

<sup>72</sup> *Idem. Ibidem.* I, 5, 1, C.

<sup>73</sup> A forma, ao determinar a essência (*essentia*), determina também os complementos da essência.

<sup>74</sup> GILSON. *El Tomismo*. p. 52: “Dizer que o existir se comporta como um ato, ainda com respeito à forma – *ad ipsam etiam formam comparatur esse ut actus* – é afirmar a primazia radical da existência sobre a essência.” (A tradução, para o português, é nossa).

<sup>75</sup> LAUAND. *Op. Cit.* p. 63.

que é o *quid est* da *substância*, é um *puro nada*, conforme afirma o próprio Aquinate: “Antes de possuir o *ser (esse)*, a essência é um puro nada”<sup>76</sup>. Ademais, é o *esse* que *determina* a própria forma, que é aquilo que, por seu lado, *determina* e dá unidade existencial à substância. Logo, o *esse* é o que funda a mesma substância no que ela tem de mais íntimo, a saber: a sua *unidade existencial* de matéria e forma; “ora, o *ser (esse)* é o que há de mais íntimo e de mais profundo em todas as coisas, pois é o princípio formal de tudo o que nelas existe (...)”<sup>77</sup>. Conclui Tomás:

O ato primeiro é o ser subsistente (*esse subsistens*) por si mesmo. Por isso, todas as coisas recebem o último complemento pela participação no ser (*esse*). (...) Por isso, afirmo que o ser substancial de todas as coisas não é um acidente, e sim a atualidade de todas as formas existentes, sejam elas dotadas ou não de matéria<sup>78</sup>.

E não é só. Ainda neste sentido, di-lo-á o próprio Tomás que, sendo o *esse* o que há de mais íntimo no ente, medir-se-á a profundidade de tudo o mais que houver no ente pela sua maior ou menor proximidade do *esse*.<sup>79</sup> Corolário espontâneo de tudo quanto dissemos é que, para Tomás, não é *esse* que deriva de *essentia*, mas sim *essentia* que deriva de *esse*. Em outras palavras, não é correto dizer que algo é (*esse*), porque é um ser (*ens*), mas, sim, que algo é um ser (*ens*), porque é (*esse*).<sup>80</sup>

Agora bem, somente quando abordada a partir deste novo conceito de *ser* é que a metafísica tomasiana torna-se digna daquela lapidar constatação, feita pelos mais insignes estudiosos do pensamento tomásico do século XX. A eles coube o condão de atestá-la como prenhe de uma verdadeira originalidade em relação às dos seus antecessores: “(...) em metafísica santo Tomás não é mero repetidor de Aristóteles

<sup>76</sup> TOMÁS DE AQUINO. **De Potentia**. 3, 5, ad 3. In: MONDIN, Battista. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. 2ª ed. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2005. p. 219. (O parêntese é nosso).

<sup>77</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. I, 8, 1, C.

<sup>78</sup> *Idem*. **Quodl.** XII, 5, 1. In: MONDIN, Battista. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. 2ª ed. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2005. p. 220. (Os parênteses são nossos).

<sup>79</sup> TOMÁS DE AQUINO. **De Natura Accidentium**. c.1. 2ª. ed. In: MONDIN, Battista. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2005. p. 222: “No ente (*ens*), o elemento mais íntimo é o ser (*esse*); depois do ser, vem a forma, graças a cuja mediação o ente (*ens*) possui o ser (*esse*); enfim, vem a matéria (*materia*), que embora sendo o fundamento da coisa encontra-se, porém, mais distante do ser (*esse*) da coisa do que qualquer outro elemento.” (Os parênteses são nossos).

<sup>80</sup> GILSON. **El Tomismo**. p. 63: “*Esse* no deriva de *essentia*, sino *essentia* de *esse*. No se dice que un objeto cualquiera que es porque es un *ser*, sino más bien, o al menos debería concebirse así, que es un *ser* porque es. Por eso el existir no es un accidente de la esencia (...)” “*Esse* não deriva de *essentia*, senão *essentia* de *esse*. Não se diz de um objeto qualquer que é porque é um *ser*, senão, melhor, ou ao menos deveria concebê-lo assim, que é um *ser* porque é. Por isso o existir não é um acidente da essência.” (A tradução, para o português, é nossa).

(como ensinavam Caietano e tantos outros exímios comentadores), mas um genial inovador”<sup>81</sup>. Como diz Gilson:

Se se trata de física, de fisiologia ou meteoros, Santo Tomás é apenas aluno de Aristóteles; mas se se trata de Deus, da gênese das coisas e de seu retorno ao criador, Santo Tomás é ele mesmo<sup>82</sup>.

Por isso, máxime em *teologia filosófica*<sup>83</sup>, é indispensável considerar e respeitar sempre, aquele “imperativo categórico” – quase axiomático, quando se trata da metafísica tomasiana –, declinado por Boehner e Gilson: “(...) importa não perder de vista que os termos e conceitos aristotélicos devem ser interpretados à luz do pensamento de Tomás, e não do de Aristóteles”<sup>84</sup>. Em outras palavras, a metafísica tomasiana não é a metafísica aristotélica, inobstante tenha sido fortemente influenciada por esta: “O que deparamos em S. Tomás não é, pois, um aristotelismo genuíno”<sup>85</sup>. Arremata Mondin:

A perfeição máxima é o ser: não a idéia de ser, mas o ato de ser. Esta é a grande e genial intuição de Tomás de Aquino, que lhe permite construir um novo sistema filosófico, diverso dos de Platão e Aristóteles; sistema totalmente novo, mesmo nos elementos que Tomás aceita de Platão e Aristóteles, porque ele os batiza nas águas lustrais de sua noção de ser<sup>86</sup>.

É por isso que a nós pertence acurarmos, sempre mais, a questão do *ser como ato* na ontologia do Aquinate, pois, segundo Mondin, “Sua contribuição original está na criação de uma originalíssima filosofia do ser (...)”<sup>87</sup>. Até Tomás, dirá audazmente Mondin, o *ser* havia caído num esquecimento, sendo redescoberto e posto à luz justamente pelo Aquinate, que lhe deu singular deferência na sua síntese:

Tirando o ser daquele profundo esquecimento em que Platão, Aristóteles, Plotino, Agostinho e Avicena o haviam deixado cair, Tomás

<sup>81</sup> MONDIN, Battista. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. p. 218.

<sup>82</sup> GILSON, Etienne. **A Filosofia na Idade Média**. Trad. Eduardo Brandão. Rev. Carlos Eduardo Silveira Matos. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 657.

<sup>83</sup> O termo “teologia filosófica” é usado pelo próprio Tomás em: TOMÁS DE AQUINO: **Super De Trinitate**. 5, 4, C. Disponível em: <<http://www.corpusthomicum.org/cbt.html>>. Acesso em: 09/04/2011: “Theologia philosophica”.

<sup>84</sup> BOEHNER, Philotheus, GILSON, Etienne. **História da Filosofia Cristã: desde as Origens até Nicolau de Cusa**. 7ª ed. Trad. Raimundo Vier. Rio de Janeiro: VOZES, 2000. p. 448.

<sup>85</sup> *Idem. Ibidem.*

<sup>86</sup> MONDIN, Battista. **Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente Vol 1**. Trad. Benôni Lemos. Rev. João Bosco de Lavor Medeiros. São Paulo: Paulus, 1982. p. 173.

<sup>87</sup> MONDIN. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. p. 200.

de Aquino coloca-o no centro do seu poderoso edifício metafísico: seu “discurso essencial” é todo ele um discurso centrado no ser<sup>88</sup>.

E, depois de Tomás, acrescenta também ousadamente Mondin, esta noção de ser tampouco será levada em conta pelos seus sucessores: “Trata-se de um conceito novo, totalmente desconhecido dos filósofos gregos e não levado em conta pelos filósofos modernos”<sup>89</sup>. Destarte, talvez seja precisamente por isso que a concepção tomasiana do ser (*esse*) como *actus essendi* ou *actus existendi* seja o horizonte aberto a alargar e estender a presença e a permanência do pensamento tomásico no século XXI. E, na verdade, o é: uma presença viva, fértil e de alcance universal. Declina Gilson:

Superando assim o aristotelismo, Santo Tomás introduzia na história uma filosofia que, por seu fundo mais íntimo, era irreduzível a qualquer um dos sistemas do passado e, por seus princípios, permanece perpetuamente aberta para o futuro<sup>90</sup>.

Afinal, o que é o ser, senão, como temos dito, ato, atividade. Ora, também “A vida é ato e atividade, vida é dinamismo e fecundidade”<sup>91</sup>. Destarte, a vida apresenta-se para nós, do ponto de vista da natureza (*princípio de operação*), como “(...) a primeira modalidade: depois do ser vem imediatamente o viver”<sup>92</sup>. Sendo assim, como pode envelhecer um pensamento que concebe o ser como *actus essendi*, isto é, como uma fonte de energia que nos move e nos impulsiona, atraindo-nos à ação, inclinándonos a transformar as realidades que nos cercam, tornando-nos, enfim, um centro de atribuições, seres vivos, porque capazes de agir por si mesmos? O fundamento da obra de Tomás é um pensamento que nos convida à vida, um chamado ao exercício da liberdade responsável, pois ser vivo, mormente em relação ao homem, que, por sua liberdade, pode iniciar cadeias causais autônomas e espontâneas, caracteriza-se pela “(...) capacidade de mover-se por si mesmo. Por isso, (a vida) é um movimento que procede de dentro e não de fora, é um movimento que permanece no sujeito mesmo que o produz (...)”<sup>93</sup>, mas que, ao mesmo tempo, é um veículo que se difunde e repercute nas vidas ao nosso redor. A doutrina do *actus essendi* é um convite, pois, a nós, homens do século XXI, para nos voltarmos à realidade, precisamente ao seu núcleo, ao seu

<sup>88</sup> *Idem. Ibidem.* p. 218.

<sup>89</sup> *Idem. Ibidem.* p. 222.

<sup>90</sup> GILSON. *A Filosofia na Idade Média.* p. 671.

<sup>91</sup> MONDIN. *Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica.* p. 308.

<sup>92</sup> *Idem. Ibidem.* É mister frisar que a vida não é o ser, a ação não é o ser, mas são modalidades do ser. Urge atentar que, se concebermos o ser, pura e simplesmente, como vida ou ação, caímos: ou num “vitalismo” ou num tipo de “existencialismo” completamente estranho a Tomás. O “existencialismo” do século XX, por exemplo, é inteiramente diverso do de Tomás.

<sup>93</sup> *Idem. Ibidem.* p. 309. (Os parênteses são nossos).

pulmão, que é o ser (*esse*), cuja primeira manifestação é a vida, desta feita entendida como vocação à ação criativa, isto é, à ação que nasce de nós, seres livres. A chance do pensamento tomásico no século XXI, está exatamente em não se esquecer nunca do seu fundamento, qual seja, do *ser concebido como actus existendi*, vale dizer, como fonte primeira de onde irrompem todas as nossas ações, bem como a nossa capacidade de sermos inventivos. Se ao menos entendêssemos, como Tomás o entendeu, que o ser é justamente a irradiação desta tendência incessante de produzir o novo, esta abertura vigente que nos faz aspirar, vicejar, gerar, e fazer nascer, pelos nossos feitos e ditos, o que ainda está por ser feito, isto é, a novidade, teríamos a certeza de que o pensamento tomásico não morrerá jamais. Sua noção de ser é intensiva e abrangente, posto que, para ele, o ser se manifesta tanto como o impulso inicial de toda ação ou atividade, quanto sendo o intento final de toda ação ou atividade, o seu término natural: “Tudo na trama constitutiva do ente, no seu desenvolvimento e conclusão, tudo procede do ser: o ente forma-se graças ao ser, parte do ser e retorna ao ser”<sup>94</sup>. O ser é o termo, o vértice do real. Uma espécie de energia primordial de onde tudo flui e se mantém. Expressa Mondin:

O ser é, verdadeiramente, a atualidade de qualquer forma ou natureza, o ato primeiro e último de qualquer coisa. (...) O ser está, pois, no fundo da realidade do ente e sustenta-a em todos os seus momentos, modalidades e formas. O ser é, verdadeiramente, a perfeição absoluta, a raiz de todas as perfeições. Cabe ao ser não apenas colocar os entes na ordem dos existentes, mas também dar-lhes tudo aquilo que têm como realidades existentes. O ser é, pois, aquilo que há de mais perfeito na realidade; ou melhor, é o fundamento e o complemento de todas as perfeições, as quais se revelam como participações do ser, como sua fachada externa<sup>95</sup>.

Tomás, enfim, é um *existencialista*. Ele não para na essência (*essentia*), nem no conceito (*conceptus*) que expressa a essência, nem no ente (*ens*), que é aquilo que existe. Para ele, o fundamento está no *ato de ser (actus essendi)*. Ora, o *ato de ser (actus essendi)* como todo ato, é em si mesmo indefinível. Fonte de toda inteligibilidade, ele próprio não pode ser *petrificado* num conceito. E, como as proposições e os silogismos que povoam as obras dos filósofos são formados por conceitos, temos que, para Tomás, ninguém pode chegar ao pulsar da realidade mediante unicamente uma *cultura livresca*, pois o *ato de existir (actus existendi)* escapa a todo conceito e não pode ser preso por nenhuma cadeia de silogismos. Podemos descrevê-lo, ter dele uma noção, intuí-lo ou descobri-lo no ato do juízo, mas não defini-lo. Ora, isto dá um título de abertura à

<sup>94</sup> *Idem. Ibidem.* 222.

<sup>95</sup> *Idem. Ibidem.* pp. 221 e 222.

obra de Tomás, tornando-a sempre *atual*. Ela não é um mosaico de conceitos, nem a consignação de uma “coisificação” da realidade. Seu alicerce, sua coluna, seu pilar é o ser (*esse*) concebido como ato (*enérgeia*), donde dimana a pujança para toda produção (*poíesis*), ação (*práxis*) e para a própria contemplação (*theoría*).<sup>96</sup> Enfim, do ser (*esse*) procede tudo o que vibra e vivifica. Por isso, segundo pensamos, a leitura de todos os temas tomasianos deve emanar desta medula, que é o *esse*, posto que, como diz Gilson acerca da metafísica tomásica:

Quando é reduzida à ordem do conceito, converte-se em uma ciência do ser e da coisa, que é a expressão abstrata do que há de conceptualizável no real. O tomismo, assim concebido, foi objeto de muitas sínteses, das quais uma pelo menos é uma obra mestra, porém seu tomismo não é o tomismo de Santo Tomás, cuja característica é que todo conceito de coisa conota um ato de existir<sup>97</sup>.

Por fim, o mesmo Gilson indica como deve desabrochar, florir e verdejar o jeito de pensar tomasiano nos anos vindouros, a fim de que não se torne uma mera repetição de conceitos abstratos, mas sim uma renovação, sempre inovadora, de retorno à realidade que interpreta:

Em uma filosofia na qual o existir é inconcebível de outra maneira que em e por uma essência, porém em que toda essência assinala um ato de existir, as riquezas concretas são praticamente inesgotáveis. (...) Mantido sobre o plano dos conceitos, o tomismo dedicará todas as suas forças a voltar a começar indefinidamente o inventário daqueles de quem foi herdado. Levado ao plano do juízo, o tomismo voltará a pôr-se em contato com o coração mesmo da realidade que interpreta<sup>98</sup>.

Por mais que, com desvelo, mergulhemos no mistério do *esse*, jamais conseguiremos exaurir toda a sua profundidade.

<sup>96</sup> Acerca da semântica dos termos, vide: VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura**. 4ª ed. São Paulo: Loyola, 2004. pp. 11 a 35.

<sup>97</sup> GILSON. **El Tomismo**. p. 70. “Cuando se la reduce al orden del concepto, conviértese en una ciencia del ser y de la cosa, que es la expresión abstracta de lo que há de conceptualizable en no real. El tomismo, así concebido, ha sido objeto de muchas síntesis, de las cuales una por lo menos es una obra maestra, pero su tomismo no es o tomismo de Santo Tomás, cuya característica es que todo concepto de cosa connota un acto de existir.” (A tradução, para o português, é nossa).

<sup>98</sup> *Idem. Ibidem*: “En una filosofía en que el existir es inconcebible de otra manera que en y por una esencia, pero en la que toda esencia señala un acto de existir, las riquezas concretas son prácticamente inagotables. (...). Mantenido sobre el plano de los conceptos, el tomismo dedicará todas sus fuerzas a volver a comenzar indefinidamente el inventario de aquellos de quienes ha heredado. Llevado al plano del juicio, el tomismo volverá a ponerse em contacto con el corazón mismo de la realidad que interpreta.” (A tradução, para o português, é nossa).

## Referências

BOEHNER, Philotheus, GILSON, Etienne. **História da Filosofia Cristã: desde as Origens até Nicolau de Cusa**. 7ª ed. Trad. Raimundo Vier. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

GILSON, Etienne. **A Filosofia na Idade Média**. Trad. Eduardo Brandão. Rev. Carlos Eduardo Silveira Matos. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. **El Tomismo: Introducción a La Filosofía de Santo Tomás de Aquino**. Trad. Alberto Oteiza Quirno. Buenos Aires: Ediciones Desclée de Brouwer, 1951.

LAUAND, Luiz Jean. Tomás de Aquino: vida e pensamento – estudo introdutório geral (e à questão “Sobre o verbo). In: **Verdade e Conhecimento**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MARIE, Joseph Nicolas. **Introdução à Suma Teológica**. Trad. Henrique C. de Lima Vaz et. al. São Paulo: Loyola, 2001.

\_\_\_\_\_. Vocabulário da Summa Teológica. Verbete “Perfeito, Perfeição”. In: TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. Trad. Aimom- Marie Roguet et al. São Paulo: Loyola, 2001.

MONDIN, Battista. **Curso de Filosofia: os Filósofos do Ocidente**. Vol 1. Trad. Benôni Lemos. Rev. João Bosco de Lavor Medeiros. São Paulo: Paulus, 1982.

\_\_\_\_\_. Glossário dos Principais Termos Teológico-Filosóficos. In: **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. 2ª ed. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2005.

\_\_\_\_\_. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. 2ª ed. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2005.

TOMÁS DE AQUINO. De Natura Accidentium. 2ª. ed. In: MONDIN, Battista. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2005.

\_\_\_\_\_. De Potentia. In: MONDIN, Battista. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. 2ª ed. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2005.

\_\_\_\_\_. In I Sententiarum. In: MONDIN, Battista. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. 2ª ed. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2005.

\_\_\_\_\_. **O ente e a essência**. 2ª ed. Trad. Carlos Arthur do Nascimento. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.

\_\_\_\_\_. Quodl. In: MONDIN, Battista. **Quem é Deus? Elementos de Teologia Filosófica**. 2ª ed. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2005.

\_\_\_\_\_. **Sobre os Anjos**. Trad. Luiz Astorga. Rev. Carlos Nougué. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2006.

\_\_\_\_\_. **Suma Contra os Gentios**. Trad. Odilão Moura e Ludgero Jaspers. Rev. Luis A. De Boni. Porto Alegre: EDPUCRS, 1996. 2 v.

\_\_\_\_\_. **Suma Teológica**. Vol. I. Trad. Aimom- Marie Roguet et al. São Paulo: Loyola, 2001.

\_\_\_\_\_. **Super De Trinitate**. Disponível em:

<<http://www.corpusthomicum.org/cbt.html>>. Acesso em: 09/04/2011.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura**. 4ª ed. São Paulo: Loyola, 2004.

# Tomás de Aquino em referência ao belo: definições e teoria<sup>1</sup>

*Andrey Ivanov*

Não se encontra em Santo Tomás de Aquino um tratado especial sobre o belo.<sup>2</sup> Suas referências a respeito são fragmentárias e, a bem dizer, incidentais no desenvolvimento de outros temas. Em alguns textos, ele apresenta várias definições e, com isso, propõe uma teoria que demanda uma cuidadosa reconstrução e o preenchimento de muitas lacunas. Pretendemos compor, no presente estudo, um quadro sistemático dos textos em que ele faz referência ao belo. Nossa exposição deve ter em conta a cronologia dos escritos, mas será predominantemente sistemática.<sup>3</sup> Mas antes de passarmos a uma análise detalhada, vamos nos deter na consideração de uma distinção importante e que servirá para articular os textos em questão.

## 1. Pulchrum e pulchritudo

A diferença entre *pulchrum* e *pulchritudo* é um caso da diferença entre o concreto e o abstrato. *Pulchrum* ou “belo” é um termo concreto, que significa “ente belo”, “aquela coisa que (*id quod*) tem a beleza”. O concreto significa o ente a modo do todo ou da substância, exprime a perfeição e a subsistência, isto é, a forma em um sujeito.<sup>4</sup> Gramaticalmente, corresponde ao substantivo concreto e em latim, ao adjetivo neutro. *Pulchritudo*, ou “beleza”, por sua vez, é um termo abstrato, que significa “aquela coisa pela qual (*id quo*) o ente é belo”. Entretanto, toma-se a palavra “abstrato” em

<sup>1</sup> O autor agradece a Carlos Arthur R. do Nascimento e a Guilherme Wyllie pelos comentários e sugestões feitos à versão inicial deste trabalho.

<sup>2</sup> O *De pulchro et bono* é considerado pelos estudiosos como uma obra inautêntica e se trataria de notas redigidas por Tomás, em Colônia, do ensino de Alberto Magno. A esse respeito, ver: D. Mercier, “La philosophie néo-scholastique”, *Revue néo-scholastique*, 1, 1984; P. Mandonnet, *Des écrits authentiques de S. Thomas d’Aquin*, 1910, p.154-155; *Id.*, “A propos des autographes de S. Thomas d’Aquin”, *Bulletin Thomiste*, 6, 1929; M. Grabmann, “Die Werke des hl. Thomas von Aquin”, *Beiträge*, XXII, 1-2, 1949, p.361-364; 436-440; F. J. Kovach, “The Question of the Authorship of the Opusculum De pulchro”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 44, 1962, p.245-277.

<sup>3</sup> Para a datação das obras de Tomás de Aquino, ver: J. P. Torell, *Initiation à saint Thomas d’Aquin. Sa personne et son oeuvre*, Fribourg, Éditions Universitaires, 1993; J. A. Weisheipl, *Tomás de Aquino: Vida, obras y doctrina*, Pamplona, EUSA, 1994.

<sup>4</sup> *Subiectum* no sentido de sujeito dos atributos, ou seja, a substância.

sentido preciso, pois ambos (concreto e abstrato) são abstratos, são termos mentais ou conceitos. O abstrato significa, portanto, o ente a modo da parte, a forma simples, considerada segundo sua noção própria, separada do sujeito.<sup>5</sup> É o correlato gramatical ao substantivo abstrato e, em latim, ao substantivo simplesmente.<sup>6</sup>

Mas essa diferença entre o concreto e o abstrato pode ser também considerada por “participação”. Na *Expositio* sobre o *De ebdomadibus* de Boécio, lect.2, Santo Tomás analisa as noções de *id quod est* e *esse* e aponta noções análogas como *currens* e *currere*. Diz ele que “aquela coisa que é” (*id quod est*), isto é, “ente” (*ens*) e “aquele que corre” (*currens*) têm significado concreto; “ser” (*esse*) e “correr” (*currere*) têm significado abstrato. Assim como “aquele que corre” depende, é o sujeito, e participa do “correr” (ato de correr), assim “aquela coisa que é” (aquela coisa que tem o ser) depende e participa do “ato de ser” (*actus essendi*); o ente participa do ser a modo em que o concreto participa do abstrato.<sup>7</sup> Por isso, analogamente, o belo participa da beleza. Contudo, o conceito que tem significado abstrato (como a beleza) pode ainda participar de algo (como a brancura participa da cor).

Esse é o tema da *Expositio* sobre o *De divinis nominibus*, c.IV, lect.5, n.336-337, onde Tomás, seguindo Dionísio (Pseudo-Dionísio ou Dionísio Pseudoareopagita), aplica a doutrina geral da participação ao caso do concreto e abstrato.<sup>8</sup> Assim, na causa primeira, que é Deus, o belo e a beleza não diferem, são um só e idênticos, pois essa causa, em consequência da sua simplicidade e perfeição, compreende todas as coisas (*omnia in uno*).<sup>9</sup> Nas criaturas, porém, o belo e a beleza diferem como o participante e o participado, em que há uma similitude do segundo no primeiro; e se diz bela aquela coisa que participa da beleza, o belo é o sujeito e a beleza, o participado. Em seguida, Tomás passa a outra participação: a beleza é a participação da causa primeira que torna belas todas as coisas, a beleza é o participante e a causa primeira, o participado. Tomás conclui que a beleza dos entes nada mais é do que a similitude participada da beleza divina nas coisas. Eis o texto da *Expositio*:

<sup>5</sup> *I Sent.*, d.33, q.1, a.2; *De ver.*, q.3, a.7, ad.2; *S. theol.*, I, q.13, a.1, ad 2; q.39, a.3; *In I Post. An.*, lect.34; *In V Metaph.*, lect.9, n.894; *S. theol.*, I-II, q.53, a.2, ad 3.

<sup>6</sup> Para algumas referências a respeito de concreto e abstrato em Tomás, consultar: *S. theol.*, I, q.13, a.1, arg.2 e ad 2; ad 3. Ver também: *De ente*, II, 29; *S. theol.*, I, q.3, a.3, ad 1; q.13, a.9; q.32, a.2.

<sup>7</sup> Tomás fala expressamente do conceito de participação: “participar é como ‘tomar parte’; e por isso, quando alguma coisa recebe em particular o que pertence a alguma outra de modo universal se diz que participa dela”. E distingue quatro modos de participação: o concreto participa do abstrato; a espécie participa do gênero e o particular participa da espécie (ex. homem participa de animal e Sócrates participa de homem); o sujeito participa do acidente e a matéria participa da forma; o efeito participa da sua causa. Ver: *In De ebd.*, lect.2. Cf. *De subst. sep.*, c.3, n.15; *In II De caelo*, lect.18.

<sup>8</sup> Dionísio Areopagita, *De divinis nominibus*, IV, 7, [701c].

<sup>9</sup> *S. theol.*, I, q.61, a.1.

Dicit ergo primo quod *in Causa prima, scilicet Deo non sunt dividenda pulchrum et pulchritudo, quasi aliud sit in eo pulchrum et pulchritudo; et hoc ideo quia causa prima propter sui simplicitatem et perfectionem sola comprehendit tota, idest omnia in uno, unde etsi in creaturis differant pulchrum et pulchritudo, deus tamen utrumque comprehendit in se, secundum unum et idem.*

Deinde, cum dicit: *Haec enim...* ostendit qualiter attribuuntur creaturis; et dicit quod *in existentibus pulchrum et pulchritudo distinguuntur secundum participans et participatum ita quod pulchrum dicitur hoc quod participat pulchritudinem; pulchritudo autem participatio primae causae quae omnia pulchra facit: pulchritudo enim creaturae nihil est aliud quam similitudo divinae pulchritudinis in rebus participata.*

Tendo caracterizado, assim, a diferença entre o belo e a beleza pela análise lógica e metafísica, e na *Expositio* sobre o *De divinis nominibus*, examinemos como Tomás tenta definir o belo e explicar sua noção e essência; e como busca compreender os significados da sua noção. Encontram-se dois tipos de definição do belo, em Tomás, que podem ser designados como: *definição descritiva* e *definição extrínseca pelo efeito*. A primeira consta dos elementos internos ao definido, enquanto a segunda assinala seu efeito próprio.

## 2. A definição descritiva

No *Escrito sobre os Livros das Sentenças*, I, d.3, q.2, exp. 1ae par. text., Tomás explica o que é a beleza por meio de uma definição descritiva. Após haver indicado que o Filho, a segunda Pessoa divina, é entendido como a beleza mais perfeita, define a beleza como proporção das partes e esplendor. Depois, assinala que a igualdade (*aequalitas*) tem lugar a partir da proporção e que a verdade inclui o esplendor. Tomás terá mencionado a igualdade e a verdade por serem atribuídos como próprios à pessoa do Filho, conforme Agostinho.<sup>10</sup> Eis a passagem:

Perfectissima pulchritudo intelligitur filius. Pulchritudo consistit in duobus, scilicet in splendore, et partium proportione. Veritas autem habet splendoris rationem et aequalitas tenet locum proportionis.

Procuremos precisar os conceitos de proporção das partes e esplendor com base no *Escrito sobre as Sentenças* e em textos posteriores. “Proporção”, em sentido preciso, significa a relação (*habitudinem*) de duas quantidades, isto é, a comensuração, que é a

<sup>10</sup> *Ibid.* I, q.39, a.7. Cf. *I Sent.*, d.31, q.3, a.1, ad 3 e 4; *S. theol.*, I, q.16, a.5, ad 2; q.39, a.8 e ad 1.

medida comum e exata de duas quantidades do mesmo gênero.<sup>11</sup> Ora, a propriedade que define a quantidade é a ordem das partes (*de ratione autem quantitatis est ordo partium*);<sup>12</sup> toda ordem é certa proporção (*omnis autem ordo proportio quaedam est*), em que as partes são relacionadas entre si e ao todo e sua perfeição, as partes estando a modo de matéria e a perfeição, a modo de forma.<sup>13</sup> Teremos ocasião de voltar a esse ponto.

Esse sentido de proporção é estendido às qualidades (cor, som, etc.), e significa a relação das intensidades (quantidades intensivas) das qualidades. Desse modo se geram as cores médias, consonâncias, sabores médios, etc.

“Proporção” em sentido lato indica uma relação de ordem (*habitus ordinis*), isto é, o significado é transferido para qualquer tipo de relação, como a proporção da matéria à forma, do efeito à causa, do movido ao movente, do paciente ao agente, do sentido ou do intelecto à coisa, da criatura a Deus, etc.<sup>14</sup>

“Esplendor” significa a manifestação da luz tanto nas coisas corporais quanto espirituais; nas espirituais, significa, não segundo a luz corporal ou física, mas segundo a própria manifestação. A luz é uma qualidade visível por si, cujo esplendor num corpo causa a manifestação sensível da visão, da qual deriva a manifestação intelectual. Assim como pela luz corporal conhecemos algo como luminoso, manifesto ou evidente, assim conhecemos como verdadeiro, relativo à manifestação da verdade nos sentidos e no intelecto.<sup>15</sup> No entanto, a verdade é completada pelo esplendor ou manifestação do intelecto, que conhece como é a verdade, uma “igualdade para com” (*ad-aequatio*) a coisa. O sentido conhece, pois, seu sentir, não sua natureza, nem a natureza do seu ato, nem sua proporção à coisa; mas o intelecto, refletindo sobre seu ato, não só conhece esse ato, mas também sua proporção à coisa.<sup>16</sup> Tomás, a respeito da verdade do intelecto, fala de retidão, conformidade, concordância, harmonia, comensuração, proporção ou igualdade.<sup>17</sup>

Na passagem do *Escrito sobre as Sentenças*, Tomás fala de igualdade e verdade, aspectos que são atribuídos analogamente ao Filho. Com efeito, dado que a verdade é uma igualdade para com seu princípio, isto é, a coisa, da qual recebe o conhecimento, a verdade divina pode ser atribuída como própria à pessoa do Filho, que tem um princípio. A igualdade aparece, pois, logo que se afirma o Filho; por isso, se diz que

<sup>11</sup> *II Sent.*, d.42, q.1, a.5, ad 1; *De ver.* q.23, a.7, ad 9; *S. theol.*, I, q.12, a.1, ad 4. Sobre a tradução de *habitus* como “relação”, ver: A. Krempel, *La doctrine de la relation chez saint Thomas*, Paris, J. Vrin, 1952, p.103.

<sup>12</sup> *S. theol.*, I, q.14, a.12, ad 1. Cf. *De ver.*, q.2, a.9; *In V Metaph.*, lect.21, n.1105.

<sup>13</sup> *In VIII Phys.*, lect.3, n.993; *S.c.G.*, III c.112; *S. theol.*, I, q.7, a.3, ad 3; q.65, a.2.

<sup>14</sup> *III Sent.*, d.1, q.1, a.1, ad 3; *In De trin.*, q.1, a.2, ad 3; *S.c.G.*, III, c.54; *S. theol.*, I, q.12, a.1, ad 4.

<sup>15</sup> *I Sent.*, d.19, q.5, a.1; d.22, q.1, a.4, ex.; *S. theol.*, I, q.67, a.2; *In Ioan.*, c.1, lect.3; *In De causis*, prop.6; *In Psalm.*, p.35, n.5.

<sup>16</sup> *I Sent.*, d.19, q.5, a.1; a.2, ad 2; *II*, d.13, q.1, a.2; *In De trin.*, q.5, a.3; *De ver.*, q.1, a.5 e a.9; *In I Peryerm.*, lect.3, n.9.

<sup>17</sup> *I Sent.*, d.19, q.5, a.1; a.2, ad 2; *De ver.*, q.1, a.1; a.5; a.9; *S. theol.*, I, q.16, a.1; *In I Thim.*, c.6, lect.1.

tudo é igual por causa do Filho. Nada se poderia chamar “igual”, se não houvesse o Filho. A igualdade é, portanto, considerada primeiro em relação ao Filho; ele é a igualdade primeira. Dele se fala que é a “similitude do princípio”, “imagem do Pai”, “verdade do Pai”. Mas uma imagem se diz bela, quando sua representação da coisa é perfeita. Daí se dizer que o Filho é a “imagem perfeita do Pai”, “imagem expressa do Pai”, “Verbo perfeito do Pai”, “esplendor do Pai”, “clareza divina”, “beleza divina”<sup>18</sup>.

Uma outra passagem do *Escrito* (I, d.31, q.2, a.1) é mais clara, ao abordar a beleza enquanto atribuída como própria ao Filho, seguindo Hilário de Poitiers:

Respondeo dicendum, quod in appropriatione Hilarii... species, idest pulchritudo, quam dicit esse in imagine, idest in filio, qui proprie imago est... Ad rationem autem pulchritudinis duo concurrunt, secundum Dionysium, scilicet consonantia et claritas. Dicit enim, quod deus est causa omnis pulchritudinis inquantum est causa consonantiae et claritatis, sicut dicimus homines pulchros qui habent membra proportionata et splendentem colorem. His duobus addit tertium Philosophus ubi dicit, quod pulchritudo non est nisi in magno corpore; unde parvi homines possunt dici commensurati et formosi, sed non pulchri.

O presente texto identifica a espécie (*species*) e a beleza, que se diz estar na imagem, isto é, no Filho, como atribuição própria a ele.<sup>19</sup> No mesmo *Escrito* (I, d.28, q.2, a.1), Tomás explica que “imagem” se diz como uma imitação (*dicitur enim imago quasi imitatio*), porque a imagem inclui a proporcionalidade e a similitude para com a coisa. A similitude é uma concordância com a forma.<sup>20</sup> Ora, o Filho se diz tanto verbo como imagem; significa o que é gerado, e o fim da geração é a forma. O Filho tem a forma perfeita do Pai, pois uma imagem se diz perfeita se tem a forma de quem ela é a imagem<sup>21</sup>.

Em seguida, o texto retoma as posições de Dionísio e Aristóteles. O primeiro havia definido a beleza dos entes como consonância (*consonantia*) e clareza (*claritas*)<sup>22</sup>. Tomás se serve da indicação de Dionísio, segundo a qual Deus é a causa de toda beleza enquanto é causa da consonância e clareza das coisas. De um lado, seria possível traduzir *consonantia* como harmonia.<sup>23</sup> De outro, harmonia e clareza são correlativos

<sup>18</sup> *S. theol.*, I, q.16, a.5, ad 2; q.39, a.8; III, q.39, a.7; *In Ioan.*, c.12, lect.5. Fica evidente aqui a implicação das noções de imagem, verbo (expressão), esplendor, clareza e beleza.

<sup>19</sup> *Species* significa conjuntamente beleza e forma. Cf. W. Tartakiewicz, *Storia dell'estetica*, Torino, Einaudi, 2001, p.54.

<sup>20</sup> *I Sent.*, d.28, q.2, a.1 e 3; *III Sent.*, d.2, q.1, a.3a, ad 2; *De ver.*, q.2, a.14; q.8, a.8; *S. theol.*, I, q.4, a.3.

<sup>21</sup> *In Philip.*, c.2, lect.2.

<sup>22</sup> Dionísio Areopagita, *De divinis nominibus*, IV, 7 [701c].

<sup>23</sup> *In De div. nom.*, c.IV, lect.8, n.385.

à proporção das partes e esplendor. Essa correspondência não é demonstrada, mas apenas ilustrada pelo exemplo do corpo humano: consideram-se belos os homens com membros proporcionados e cor brilhante. Em textos posteriores, Tomás assinala que a clareza inclui certa evidência, segundo a qual algo se torna visível e manifesto no seu esplendor (*claritas autem importat evidentiam quamdam, secundum quam aliquid fit conspicuum et manifestum in suo splendore*), e que a harmonia corresponde à proporção e ordem, ou ao correto (*decor*).<sup>24</sup> No entanto, referimos principalmente o correto à beleza: [*decor*] *maxime ad pulchritudinem referatur*.<sup>25</sup>

Aristóteles, por seu turno, definiu o belo como ordem e grandeza (*magnitudo*). Os seus principais elementos seriam a ordem (*ordo*), a simetria (*commensuratio*) e o limitado (*definitum*), os quais as ciências matemáticas demonstram especialmente<sup>26</sup>. Tomás se apoia no estagirita para completar o exemplo do corpo humano: não há beleza senão num corpo grande; daí os homens baixos poderem ser considerados comensurados e formosos, mas não belos. É de notar que, nessas linhas, Tomás emprega o conceito de formosura, que significa o correto em relação à figura, à cor, ou ao aspecto, no lugar da clareza ou cor brilhante<sup>27</sup>. No *Escrito*, III, d.1, q.1, a.3, arg.3, encontramos também uma referência à forma em vez da clareza ou esplendor:

Decor resultans ex forma et proportione partium<sup>28</sup>.

Contudo, o múltiplo e a grandeza (o tamanho) são as duas primeiras espécies da quantidade<sup>29</sup>. A grandeza significa o todo ou *continuum* (quantidade contínua) tendo uma posição ou situação das partes (linha, superfície, corpo). É a dimensão no espaço limitada e contida com uma forma (*magnitudinem, quae est... quantitatem continuum habentem situm; dimensio spatii est contenta sub forma et determinata*).<sup>30</sup> Será possível acrescentar outras precisões mais adiante a esse ponto.

Na sequência da passagem, Tomás acrescenta que esses três aspectos (harmonia, grandeza ou tamanho, e clareza) são atribuídos como próprios ao Filho, assim, o Filho é a imagem perfeita do Pai, a harmonia perfeita, a concordância máxima, a igualdade primeira, a similitude primeira. Ele é a natureza perfeita do Pai, a grandeza como

<sup>24</sup> *De malo*, q.9, a.1; *In De div. nom.*, c.I, lect.2, n.59; *In I De an.*, lect.9, n.135.

<sup>25</sup> *In De div. nom.*, c.I, lect.2, n.59.

<sup>26</sup> Aristóteles, *Metafísica*, XIII ( ), 3, 1078b36; *Ética a Nicômaco*, IV, 3; *Poética*, VII, 1450b34.

<sup>27</sup> *In Isaiam*, c.63.

<sup>28</sup> Cf. *III Sent.*, d.23, q.3, a.1a, arg.2.

<sup>29</sup> *In V Metaph.*, lect.15, n.978.

<sup>30</sup> *In De causis*, lect.7; *In I Phys.*, lect.3, n.426; *In V Metaph.*, lect.21, n.1105; *S. theol.*, III, q.77, a.2.

perfeição da natureza divina, a vida suma e perfeita. Ele, enquanto é o Verbo perfeito do Pai, tem a clareza que irradia sobre tudo e na qual tudo brilha.

A *Suma de teologia*, I, q.39, a.8 encerra um fragmento que reforça a definição descritiva da beleza. O artigo retoma o tema da espécie ou beleza atribuídas como próprias ao Filho:

Species autem, sive pulchritudo, habet similitudinem cum propriis filii. Nam ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem, integritas sive perfectio, quae enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt. Et debita proportio sive consonantia. Et iterum claritas, unde quae habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur.

No tocante à formulação de que a espécie ou beleza tem uma similitude para com o Filho, remetemos ao corpo do artigo, que explica a conformidade dos aspectos da beleza com o Filho: a integridade ou perfeição é atribuída como própria ao Filho, porque ele possui em si verdadeira e perfeitamente, a natureza do Pai, a vida suma e primeira. A proporção devida ou harmonia, porque ele é a imagem expressa do Pai, a concordância máxima, a igualdade primeira. E a clareza, porque ele é o Verbo, luz e esplendor do intelecto.<sup>31</sup> Podemos pôr em paralelo com o texto anterior: do *Escrito sobre as Sentenças* (I, d.31, q.2, a.1), onde comparava a grandeza em vez da integridade ou perfeição.

É possível ver a implicação da grandeza com a integridade ou perfeição. O corpo é a grandeza acabada e perfeita.<sup>32</sup> A diminuição e a falta dos membros leva à quantidade imperfeita e à feiura. Trata-se da subtração de alguma parte necessária à integridade do todo. A perfeição inclui a integridade e se diz do todo, isto é, da grandeza, e das qualidades ou formas (como a figura, a cor e as virtudes). Outro conceito a ser considerado é o de proporção devida ou harmonia, que não é definido nesse mesmo texto. No que concerne à clareza, integrante do belo, de acordo com o já dito no *Escrito sobre as Sentenças*, é caracterizada pelo brilho da cor.

Caberia uma consideração adicional que envolve a perfeição. O todo se diz segundo as partes da quantidade, como a grandeza, e, nesse caso, a figura é a forma accidental e artificial, e a perfeição do todo. De outro modo, o todo se diz segundo as partes da noção e essência, e, nesse caso, a forma substancial é a perfeição do todo<sup>33</sup>.

A figura (forma exterior) é alguma coisa da grandeza, ou seja, ela é seu contorno, a delimitação da quantidade, a forma ou qualidade em torno da quantidade (*figura est aliquid magnitudinis, quia consistit in conterminatione magnitudinis; figura, quae consistit*

<sup>31</sup> Cf. *De ver.*, q.4, a.3; a.4, ad 6.

<sup>32</sup> *S. theol.* I, q.48, a.5; *In III Phys.*, lect.1, n.282; VIII, lect.15, n.1098; *De virt.*, q.1, a.11.

<sup>33</sup> *III Sent.*, d.5, q.3, a.3, ex.; *S. theol.* I, q.7, a.3; q.73, a.1; q.76, a.8; *In XI Metaph.*, lect.9, n.2292.

*in terminatione quantitatis, est quaedam forma circa quantitatem; figura... est qualitas circa quantitatem*)<sup>34</sup>. É por causa da proporção devida e da figura que se diz formoso<sup>35</sup>. Como toda qualidade, a figura se fundamenta na quantidade, na proporção devida; da mesma forma que outros acidentes externos como a superfície e a cor, sobrevêm no sujeito para seu acabamento e perfeição. Tomás diz explicitamente que não se atinge a plenitude da perfeição de uma coisa pela forma substancial, mas pelos acidentes sobrepostos a esta forma, como a figura, a cor e outros<sup>36</sup>.

Na *Expositio* sobre o *De divinis nominibus*, c.IV, lect.2, n.301, Tomás faz uma referência explícita aos aspectos da quantidade e da figura ao lado da clareza:

pulchritudo... est per claritatem, figuram et quantitatem.

Ainda na *Expositio* (c.IV, lect.5, n.339), reaparece a menção aos aspectos da beleza e o exemplo do corpo humano:

Et in quo consistat pulchritudinis ratio, ostendit subdens quod sic deus tradit pulchritudinem, in quantum est causa consonantiae et claritatis in omnibus: sic enim hominem pulchrum dicimus, propter decentem proportionem in quantitate et situ et propter hoc quod habet clarum et nitidum colorem. Unde proportionaliter est in caeteris accipiendum, quod unumquodque dicitur pulchrum, secundum quod habet claritatem sui generis vel spiritualem vel corporalem et secundum quod est in debita proportione constitutum.

Esta passagem retoma a indicação de Dionísio, presente no *Escrito sobre as Sentenças*, I, d.31, q.1, a.1, segundo a qual Deus transmite a beleza enquanto causa da harmonia e clareza em todos os entes. Retorna-se também ao exemplo do corpo humano, mas tal evocação comporta certa diferença em relação ao *Escrito*. Este contava, entre as caracterizações do belo, a proporção (dos membros), a grandeza (corporal) e o esplendor (da cor). A *Expositio*, por sua vez, mantém a clareza e brilho (*clarum et nitidum colorem*) e a proporção, porém, especifica que a proporção correta deve ser na quantidade e situação (*decentem proportionem in quantitate et situ*). Ora, vimos anteriormente que a propriedade que define a grandeza é a quantidade contínua tendo uma situação.<sup>37</sup> Essa situação das partes se considera como relacionada à figura, perfeição do todo, e à cor, enquanto forma<sup>38</sup>.

A esses dados, o texto ainda acrescenta alguma coisa. De fato, explica que o belo se verifica proporcionalmente no restante. Tomás não se restringe à beleza corporal

<sup>34</sup> *S. theol.*, I, q.7, a.1, ad 2; *In VII Phys.*, lect.5, n.915 e 917.

<sup>35</sup> *In Isaiam*, c.63.

<sup>36</sup> *S. theol.*, I, q.77, a.6; *In III Phys.*, lect.5, n.322; *S. theol.*, I-II, q.18, a.3.

<sup>37</sup> Cf. *IV Sent.*, d.10, q.1, a.2c, sc.2; *In V Phys.*, lect.3, n.662.

<sup>38</sup> *In V Metaph.*, lect.20, n.1058-1061. Cf. *In IV Phys.*, lect.7, n.475.

ou física, como fizera nos textos anteriores, e amplia a abordagem para a beleza espiritual. Em cada ente considerado belo, encontra-se uma clareza espiritual ou corporal, à medida que se funda na proporção devida. Ainda voltaremos a falar da beleza espiritual.

Continuando na *Expositio* (c.IV, lect.6, n.367), encontramos uma discreta alusão aos conceitos que entram no belo:

Forma autem a qua dependet propria ratio rei, pertinet ad claritatem;  
ordo autem ad finem, ad consonantiam.

Este fragmento é digno de nota, pois aproxima os conceitos de forma e clareza. O contexto é a análise da causalidade da beleza divina. Tomás afirma que a forma (substancial ou accidental) concerne à clareza. Na lição 5, Tomás argumenta que toda forma, pela qual a coisa tem o ser (*esse*), é certa participação da clareza divina<sup>39</sup>. Os entes singulares são belos segundo a própria determinação (*ratio*) ou forma. Está claro, portanto, que todas as coisas têm o ser a partir da beleza divina<sup>40</sup>. No início da lição 6, ele aborda a beleza divina como causa do próprio ente (*ens*). Essa beleza, em resumo, é a causa das essências dos entes, em que a essência ou é uma forma substancial simples ou tem como parte uma forma substancial. Tomás define a forma como certa irradiação da clareza primeira, a clareza divina (*forma autem est quaedam irradiatio proveniens ex prima claritate*)<sup>41</sup>.

O texto aproxima também os conceitos de ordem, harmonia e fim, os quais encontram-se na parte da lição 6, que se ocupa da beleza como causa do movimento (*motus*) e do repouso (*quies*). A consideração insere-se, como dissemos anteriormente, no tratado da causalidade da beleza divina. No corpo dessa lição, Tomás define a proporção devida das partes ou harmonia como fundamento que faz concordar as diferentes partes. A harmonia é causada nos sons pela proporção devida numérica, mas fala-se também da harmonia de todas as partes do universo.<sup>42</sup> A harmonia, que significa a proporção nos sons, é tomada para significar analogamente a proporção adequada de qualquer coisa (*proportiones autem in sonis vocantur harmoniae et, per quamdam similitudinem, proportiones convenientes quarumcumque rerum harmoniae dicuntur*).<sup>43</sup>

<sup>39</sup> Aristóteles, na *Física*, I, 9, 192a16, fala da forma como algo divino, bom e apetecível. Tomás desenvolve esse ponto na *Expositio* sobre a *Física*, I, lect. 15, n. 135: *a forma é algo divino* porque toda forma é certa participação da similitude do ser divino, o qual é ato puro, e cada coisa, enquanto tem uma forma, é em ato; *a forma é algo bom* porque o ato é o acabamento e perfeição da potência e seu bem; *a forma é algo apetecível* porque cada coisa apetece seu acabamento e perfeição. Cf. *S.c.G.*, III, c.97; *In De div. nom.*, c.IV, lect.5, n.337; *In III De caelo*, lect.2, n.552.

<sup>40</sup> *In De div. nom.*, c.IV, lect.5, n.340.

<sup>41</sup> *Ibid.*, lect.6, n.360. A clareza divina é o princípio de toda beleza e forma; ver: *In Rom.*, c.1, lect.7.

<sup>42</sup> *Ibid.*, lect.5, n.364.

<sup>43</sup> *Ibid.*, lect.8, n.385. Eis os dois sentidos, próprio e lato, de proporção: relação de duas quantidades e qualquer tipo de relação.

Entretanto, o texto diz que a ordem concerne à harmonia e ao fim. Essa declaração remete às duas ordens nas coisas: a ordem das coisas entre si e a ordem das coisas ao fim. Com efeito, a lição 5 assinala que segundo a ordem das criaturas a Deus, Deus mesmo chama ou atrai para si todas as coisas como fim último e, por isso, em grego “beleza” se diz Κατηγορίαις, palavra que se toma de “chamar”. E, segundo a ordem de uma coisa a outra, tudo está em tudo (*omnia in omnibus*); as coisas superiores estão nas inferiores de modo participado e as coisas inferiores estão nas superiores de modo eminente.<sup>44</sup> Esta última diz respeito à causalidade da beleza divina na ordem das coisas, ao passo que a primeira à mesma causalidade no movimento e no repouso.

Isso nos faz voltar à parte da lição 6 na qual se encontra o texto. Ali, vem explicado que ambos, movimento e repouso, incluem a ordem das coisas entre si, e, assim, são próprios da harmonia e beleza. Todo movimento e repouso das mentes, dos animais e dos corpos é causado em consequência da beleza divina, enquanto move todas as coisas para si como fim último.<sup>45</sup>

Tomás também fala da ordem a propósito da comensuração. De fato, a *Expositio*, c.IV, lect.21, n.554 mostra que a forma e a comensuração, a qual concerne à ordem (ordem das coisas entre si), são necessárias para a beleza e clareza:

Requiritur enim ad pulchritudinem et claritatem forma et commensuratio quae ad ordinem pertinet.

Como foi dito, toda forma e ser dos entes procede da beleza divina. Semelhantemente, toda harmonia dos entes procede dessa beleza (*omnia, qualitercumque quae ad consonantiam pertinent, ex divina pulchritudine procedunt*).<sup>46</sup> A beleza divina é a causa de toda concordância das criaturas racionais quanto ao intelecto, opinião, amizade, afeto, relações, ações e tudo o que é extrínseco. Universalmente, toda unidade encontrada nas criaturas é em virtude da beleza<sup>47</sup>.

Na *Suma de teologia*, II-II, q.145, a.2, Tomás reduz a definição descritiva a dois aspectos: a proporção devida e a clareza. O assunto do artigo é o digno (*honestum*) em relação ao correto:

Respondeo dicendum quod, sicut accipi potest ex verbis Dionysii, IV cap. De div. nom., ad rationem pulchri, sive decori, concurrunt et claritas et debita proportio, dicit enim quod deus dicitur pulcher sicut universorum consonantiae et claritatis causa. Unde pulchritudo corporis in hoc consistit quod homo habeat membra corporis bene proportionata, cum quadam debiti coloris claritate. Et similiter pulchritudo spiritualis in hoc consistit quod conversatio hominis, sive actio eius, sit bene

<sup>44</sup> *Ibid.*, lect.5, n.340.

<sup>45</sup> *Ibid.*, lect.6, n.367.

<sup>46</sup> *Ibid.*, lect.5, n.349.

<sup>47</sup> *Ibid.*, n.349.

proportionata secundum spiritualem rationis claritatem. Hoc autem pertinet ad rationem honesti, quod diximus idem esse virtuti, quae secundum rationem moderatur omnes res humanas. Et ideo honestum est idem spirituali decori. Unde Augustinus dicit, in libro octogintatrium quaest., *honestatem voco intelligibilem pulchritudinem, quam spiritualem nos proprie dicimus*. Et postea subdit quod *sunt multa pulchra visibilia, quae minus proprie honesta appellantur*.

Este texto expressa a definição descritiva, partindo de Dionísio, enquanto recorre à sua indicação de que Deus se diz belo como causa da harmonia e clareza do universo, para, em seguida, repetir o exemplo do corpo humano. Do ponto de vista literário, temos uma formulação similar a do *Escrito sobre as Sentenças* e da *Expositio* sobre o *De divinis nominibus*. O exemplo dado difere dos anteriores no vocabulário, pois fala da boa proporção dos membros com certa clareza da cor devida. É interessante notar como as expressões variam nos textos: *formosi propter decentiam coloris, et commensurati, propter debitam commensurationem membrorum; debita proportione membrorum in convenienti claritate vel colore*<sup>48</sup>. Essa terminologia expressa um *habitus*, no sentido de que uma coisa está (*se habet*) bem disposta em si mesma<sup>49</sup>. A beleza, assim como a saúde, é a disposição devida do corpo; especialmente a beleza no que diz respeito à figura e à cor<sup>50</sup>.

O texto ainda menciona a beleza espiritual. Os mesmos aspectos já encontrados na beleza corporal encontram-se analogamente nessa beleza. Tomás fala da boa proporção da conduta (*conversatio*) ou ação do homem, segundo a clareza espiritual da razão. Essa caracterização é própria do digno, idêntico à virtude ou ao correto espiritualmente, que regula todas as coisas humanas segundo a razão. De fato, outros textos acrescentam que o belo nas coisas humanas é alguma coisa ordenada segundo a razão. A beleza se diz da proporção devida das palavras ou dos feitos, nos quais se manifesta a clareza da razão, o esplendor do intelecto. Assim, a conduta exterior manifesta a retidão interior, cujo interior é o espiritual, que se faz conhecer somente a partir da ação exterior.<sup>51</sup> Nesse sentido, Tomás lembra, no final do texto, que o digno, a beleza espiritual, é chamado de beleza inteligível por Agostinho<sup>52</sup>.

A resposta da *Suma de teologia*, II-II, q.180, a.2, ad 3 retoma a mesma definição reduzida:

<sup>48</sup> *In IV Eth.*, lect.8, n.738; *In I Cor.*, 11, lect.2.

<sup>49</sup> *In V Metaph.*, lect.20, n.1062-1064; *S. theol.*, I-II, q.49, a.1.

<sup>50</sup> *S. theol.*, I-II, q.49, a.2, ad 1; q.54, a.1; a.3.

<sup>51</sup> *In I Cor.*, 11, lect.2; *S. theol.*, II-II, q.142, a.2; q.145, a.1, ad 3; a.3.

<sup>52</sup> Sobre o *honestum* e sua relação com a beleza, ver: Cícero, *De officiis*, I, 14-15.

Ad tertium dicendum quod pulchritudo, sicut supra dictum est, consistit in quadam claritate et debita proportione. Utrumque autem horum radicaliter in ratione invenitur, ad quam pertinet et lumen manifestans, et proportionem debitam in aliis ordinare.

Há uma clara remissão ao texto anterior da *Suma de teologia*, que coloca a proporção devida e a clareza no belo. Tomás indica que são elementos fundados na razão, pois é próprio da razão ordenar e manifestar. É possível comparar esse ponto com as *Questões disputadas Sobre a verdade*, q.4, a.3 e a *Expositio* sobre o *Peryermenias*, I, lect.7, n.5. Diz Tomás que a manifestação, por si, não se encontra senão no intelecto (no verbo ou esplendor do intelecto). Se alguma coisa se manifesta sem o intelecto, não é senão porque algo dessa mesma coisa ficou no intelecto. A manifestação próxima está nele; a manifestação remota pode ser também sem ele<sup>53</sup>. Por outro lado, o intelecto ou razão não só concebe em si a verdade da coisa, mas, segundo sua concepção, dirige e ordena as coisas<sup>54</sup>. A ordenação, que significa a relação de uma coisa para com outra, somente se faz por meio do conhecimento das coisas ordenadas quanto às relações e proporções entre si (ordem das coisas entre si) e quanto ao seu fim (ordem das coisas ao fim), e esse conhecimento é próprio daquele dotado de intelecto. Por conseguinte, conhecer a ordem, bem como ordenar, é próprio da razão<sup>55</sup>.

Posto isto, é possível apresentar um quadro que esquematiza as diferentes formulações da definição descritiva do belo (ver quadro).

---

<sup>53</sup> *De ver.*, q.4, a.3.

<sup>54</sup> *In I Peryerm.*, lect.7, n.5.

<sup>55</sup> *II Sent.*, d.38, q.1, a.3; *S.c.G.*, II, c.24, n.4; *In I Eth.*, lect.1, n.1; *II*, lect.3, n.10.

## QUADRO ESQUEMÁTICO DA DEFINIÇÃO DESCRITIVA DO BELO

I Sent.	proporção das partes			esplendor
	comensuração ou harmonia	grandeza		formosura ou clareza
III Sent.	proporção das partes		forma	
S. theol. I	proporção devida ou harmonia	integridade ou perfeição		clareza
In De div. nom.	quantidade		figura	clareza
	proporção correta			clareza e brilho
	ordem		forma	
	comensuração		forma	
S. theol. II-II	proporção devida			clareza

### 3. A definição extrínseca pelo efeito

Resta-nos examinar os textos referentes à definição extrínseca pelo efeito. O *Escrito sobre as Sentenças*, I, d.31, q.2, a.1, ad 4 apresenta uma primeira abordagem nessa linha:

Ad quartum dicendum, quod pulchritudo non habet rationem appetibilis nisi inquantum induit rationem boni: sic enim et verum appetibile est: sed secundum rationem propriam habet claritatem et ea quae dicta sunt, quae cum propriis filii similitudinem habent.

Está é a resposta ao argumento inicial de que a beleza não é um atributo próprio do Filho. Diz o argumento que, de acordo com Dionísio, o belo e o bem são conseqüentes um ao outro. Parece que tudo apetece o belo e o bem; por isso, em grego são termos próximos. Ora, a bondade (*bonitas*) não é um atributo próprio do Filho. Portanto, a espécie (*species*) ou beleza também não o seria. Tomás, na resposta, introduz a diferença

entre as noções do belo e do bem. A beleza, com efeito, não tem a noção e determinação do apetecível (*non habet rationem appetibilis*), se não for tomada como bem. O verdadeiro tem a noção e determinação do apetecível da mesma forma. Mas a beleza, de acordo com sua noção própria, inclui a clareza. Estas (a beleza e a clareza) são análogas ao próprio Filho.

Nas *Questões disputadas Sobre a verdade*, q.22, a.1, ad 12, Tomás reforça a relação entre o belo e o bem, e vincula a paz como terceiro aspecto. O argumento inicial exclui que todas as coisas apeteçam o bem. Se todas as coisas apeteçam por natureza o bem, não deveriam apeteecer naturalmente algo distinto. No entanto, todas as coisas apeteçam naturalmente a paz (de acordo com Agostinho e Dionísio) e o belo (de acordo com Dionísio). Daí resulta que nem todas as coisas apeteçam o bem. A resposta de Tomás aproxima o bem, o belo e a paz. No que concerne a esses três, o apetite não termina em coisas diversas. Pelo fato de que alguém apetece o bem, apetece simultaneamente o belo e a paz. Apetece o belo enquanto é em si mesmo limitado (*modificatum*) e formado (*specificatum*), aspectos que entram no bem, e apetece a paz enquanto implica a supressão do que perturba e impede a obtenção do bem. Eis o texto:

Ad duodecimum dicendum quod appetitum terminari ad bonum et pacem et pulchrum non est eum terminari in diversa. Ex hoc enim ipso quod aliquid appetit bonum appetit simul et pulchrum et pacem: pulchrum quidem in quantum est in se ipso modificatum et specificatum, quod in ratione boni includitur, sed bonum addit ordinem perfectivi ad alia; unde quicumque appetit bonum appetit hoc ipso pulchrum. Pax autem importat remotionem perturbantium et impedientium adeptionem boni; ex hoc autem ipso quod aliquid desideratur, desideratur etiam remotio impedimentorum ipsius. Unde simul et eodem appetitu appetitur bonum, pulchrum et pax.

Este texto aborda um ponto importante, a saber: a limitação e a forma, que são aspectos do belo, incluem-se no bem, o qual acrescenta a ordem à perfeição. Tomás pressupõe os três conceitos de medida, espécie e ordem (*modus, species et ordo*) expressos por Agostinho<sup>56</sup>. Como diz a *Suma de teologia*, I, q.5, a.5, para que um ente seja um bem há três coisas a considerar: aquilo que sua forma pressupõe, um princípio de comensuração ou limitação, material ou eficiente, indicado pela palavra “medida”; a própria forma, indicada pela palavra “espécie”; e aquilo que é consequente à forma, a inclinação a um fim, significada pela palavra “ordem”<sup>57</sup>.

<sup>56</sup> Agostinho, *De natura boni*, 3.

<sup>57</sup> *S. theol.*, I-II, q. 85, a. 4: a forma (substancial ou acidental) de cada ente existe segundo uma medida, isto é, possui certo modo, que diz respeito à medida; como consequência da forma, cada um se ordena a um fim. *De ver.*, q.21, a.6, ad 4: a comensuração é causa da forma, e estas, por sua vez, são causas da ordem (*ubi est aliqua species, necessario est aliquis modus; ordo etiam consequitur speciem et modum*). Cf. *De ver.*, q.21, a.6.

Vem em seguida a paz, definida como a supressão do que pode perturbar e impedir a obtenção do bem. Pelo fato de que se deseja algo, deseja-se também a supressão do que pode impedi-lo. A *Suma de teologia*, I-II, q.29, a.2 e a *Expositio* sobre o *De divinis nominibus*, c.XI, lect.1, n.880 acentuam que cada coisa apetece seu acabamento e perfeição, e, desse modo, apetece a paz. Todo aquele que apetece, apetece a paz, a supressão das perturbações que impedem de chegar ao que lhe apetece, e atinge a paz quando o apetite se aquieta no próprio bem obtido. Outra referência, presente na *Expositio*, c.XI, lect.3, n.914, assinala que a paz inclui unidade e repouso. Ora, a unidade pressupõe a harmonia e a ordem devida, enquanto o repouso significa a supressão do desacordo. Entretanto, chama-se “paz”, antes a supressão do desacordo e “harmonia”, a unidade<sup>58</sup>. Tomás resume esses dois aspectos dizendo que a paz significa o não impedimento da ordem correta (*ratio pacis assumitur quod aliquid non impeditur a recto ordine*), ou que ela significa, como disse Agostinho, a tranquilidade da ordem (*pax omnium rerum est tranquillitas ordinis*)<sup>59</sup>. Há paz, quando a ordem permanece imperturbada.

Podemos acrescentar que o prazer coincide com o repouso e paz do apetite na coisa desejada (*id autem quod terminat motum appetitus ut quies in re desiderata, est delectatio*).<sup>60</sup> O próprio prazer, que é causado pela união com o bem, pressupõe o conhecimento do bem (*oportet quod bonum conjunctum quod delectationem causat, sit apprehensum; delectatio in ratione sui includit cognitionem boni, quod delectat*)<sup>61</sup>.

É conhecida uma resposta da *Suma de teologia* (I, q.5, a.4, ad 1) onde aparece pela primeira vez a definição extrínseca pelo efeito. O argumento inicial diz que o bem não tem a noção e determinação da causa final. O bem é louvado como belo, de acordo com Dionísio. Mas o belo inclui o aspecto da causa formal. O bem tem, pois, a noção e determinação da causa formal. Tomás responde retornando à diferença entre as noções do belo e do bem:

Ad primum ergo dicendum quod pulchrum et bonum in subiecto quidem sunt idem, quia super eandem rem fundantur, scilicet super formam, et propter hoc, bonum laudatur ut pulchrum. Sed ratione differunt. Nam bonum proprie respicit appetitum, est enim bonum quod omnia appetunt. Et ideo habet rationem finis, nam appetitus est quasi quidam motus ad rem. Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam, pulchra enim dicuntur quae visa placent. Unde pulchrum in debita proportionem consistit, quia sensus delectatur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus; nam et sensus ratio

<sup>58</sup> *III Sent.*, d.27, q.2, a.1, ad 6; *S. theol.*, II-II, q.45, a.6; *In De div. nom.*, c.XI, lect.2, n.896 e 908.

<sup>59</sup> *IV Sent.*, d.49, q.1, a.2d; *S. theol.*, II-II, q.45, a.6; *In Ioan.*, c.14, lect.7.

<sup>60</sup> *S. theol.*, I, q.5, a.6.

<sup>61</sup> *IV Sent.*, d.49, q.3, a.2; *De ver.*, q.22, a.1, ad 13.

quaedam est, et omnis virtus cognoscitiva. Et quia cognitio fit per assimilationem, similitudo autem respicit formam, pulchrum proprie pertinet ad rationem causae formalis.

Esta resposta pode ser dividida em duas partes: um desenvolvimento e uma consequência da definição extrínseca. Na primeira parte, Tomás compara o belo e o bem de dois modos. Primeiro, na coisa ou no sujeito (*in subiecto*), o belo e o bem são idênticos porque se fundam na forma. É em razão da forma que o bem é louvado como belo. O texto anterior das *Questões disputadas Sobre a verdade*, q.22, a.1, ad 12, mencionava que a forma, bem como a comensuração ou limitação, incluía-se no belo e no bem. Em segundo lugar, na intenção ou compreensão (*ratione*), as noções do belo e do bem diferem. A definição do bem diz que tem relação (*respicit*) propriamente com o apetite: o bem é o que todas as coisas apetezem (*bonum est quod omnia appetunt*). Ao passo que o belo tem relação propriamente com a potência cognoscitiva: belas dizem-se as coisas que, vistas, causam prazer (*pulchra enim dicuntur quae visa placent*).

Tomás, como é possível observar, procura justificar a diferença entre essas duas noções. No que tange ao bem, afirma que tem a noção e determinação do fim (*habet rationem finis*), pois o apetite é como certo movimento para a coisa. A esse respeito, a *Expositio* sobre a *Metafísica*, I, lect.11, n.179 e a *Suma de teologia*, I-II, q.8, a.1, trazem mais elementos. Tomás diz que aquela coisa para a qual o apetite tende é um fim, e alude a Aristóteles, segundo o qual o fim é um bem ou aparece como um bem. O apetite é a inclinação de um ente para um outro que lhe causa um acabamento e perfeição e que têm o caráter de fim<sup>62</sup>.

Mas o prazer, que significa também a fruição do bem, confunde-se com o fim e o bem (*delectatio enim est fruitio boni, quae quodammodo est finis sicut et ipsum bonum*)<sup>63</sup>. A mesma inclinação do apetite tende para o bem e para a fruição do bem (*eodem autem modo tendit appetitus in bonum, et in fruitionem boni, quae est delectatio*)<sup>64</sup>.

Esse aspecto é importante, porque nos permite precisar o prazer pela visão do belo. O prazer, nesse caso, significa a fruição do bem próprio da faculdade ou potência da visão. Dissemos que toda forma tem como consequência uma inclinação. Assim, toda potência da alma, como uma forma, tem uma inclinação natural a alguma coisa. A potência cognoscitiva tende, por apetite natural, ao objeto (*obiectum*) que é próprio dela ou do seu ato: a visão apetece naturalmente o visível somente para o seu ato, isto é, para ver, e a audição, o som para ouvir<sup>65</sup>. O objeto da sensibilidade é a coisa própria e boa para sentir: a cor bela à visão para ver, e o som moderado à audição para

<sup>62</sup> *S. theol.*, I q.5, a.1; a.2, ad 1; I-II, q.40, a.1, ad 3; *De ver.*, q.21, a.1.

<sup>63</sup> *S. theol.*, I-II, q.25, a.2.

<sup>64</sup> *De malo*, q.10, a.3.

<sup>65</sup> O animal não apetece a coisa vista apenas em relação ao ver, mas também para outros usos. Ver: *S. theol.*, I, q.78, a.1, ad 3. Cf. *S. theol.*, I, q.80, a.1, ad 3; q.82, a.4; *De ver.*, q.25, a.1.

ouvir. Ora, todo apetite tem proporção com algum bem, pois não tende a um bem não proporcionado. Essa proporção ou conaturalidade, ou inclinação do apetite com o bem é o amor ou agrado (*complacentia*). Ao passo que o prazer, como foi visto, coincide com o repouso no bem<sup>66</sup>.

Na segunda parte da resposta ao argumento, a proporção do sentido é deduzida da definição extrínseca. Com efeito, o sentido tem prazer nas coisas proporcionadas devidamente, como no semelhante a si. O sentido é certa proporção (*ratio*) e também toda potência cognoscitiva. Encontramos uma formulação similar na *Expositio* sobre o *De anima*, III, lect.2, n.597-598, onde se examina a questão aristotélica que pergunta por que certas coisas causam prazer no sentido e certas coisas o prejudicam. Aristóteles havia mencionado a sinfonia como som “proporcionado e harmonioso”. Esse som é concordante com o sentido da audição, e a sinfonia é certa proporção. Daí ser necessário que o sentido da audição seja certa proporção. Tomás assinala que toda proporção é destruída por superabundância e, dessa forma, o sensível em excesso destrói o sentido, ou pelo menos o magoa; por exemplo: o som excessivamente grave ou agudo destrói o sentido da audição, muita claridade ou escuridão destrói o sentido da visão, pois o sentido é certa proporção (*proportio*). No entanto, se os sensíveis são levados a uma mistura proporcionada (cor média, consonância, sabor médio, etc.), tornam-se prazerosos. Assim, tudo o que é misto é mais prazeroso do que o que é simples<sup>67</sup>.

Um pensamento final é acrescentado, a saber: uma vez que o conhecimento se faz por assimilação, e a similitude diz respeito à forma, o belo tem propriamente a noção e determinação da causa formal. Tomás diz, na *Suma contra os Gentios*, I, c.65, n.9 e nas *Questões disputadas Sobre a verdade*, q.8, a.8, que todo conhecimento se faz por “similitude” do cognoscente “para com” (*ad-similatio*) a coisa conhecida. Ora, uma similitude é por concordância com a forma; por isso, todo conhecimento se faz por meio de formas<sup>68</sup>. Na sensação, a assimilação é causada pela ação do sensível nas potências sensíveis. O sentido é assimilado ao sensível segundo a forma, não segundo a matéria, assim como a visão é afetada pela cor da pedra e não pela pedra concreta<sup>69</sup>. Assim, aquilo que é próprio do sensível reside numa causa formal e através dela é que se tem seu conhecimento<sup>70</sup>.

Na *Expositio* sobre o *De divinis nominibus*, c.IV, lect.5, n.355-356, Tomás pronuncia-

<sup>66</sup> *S. theol.*, I-II, q.23, a.4; q.25, a.2; q.26, a.2. Os apetites natural, sensível, e intelectual ou racional, que se diz vontade, têm a inclinação correspondente. A inclinação do apetite natural da potência cognoscitiva se diz amor natural.

<sup>67</sup> *In III De an.*, lect.2, n.597-598; *In De sensu*, lect.7, n.7.

<sup>68</sup> *I Sent.*, d.17, a.1, sc.2; *IV Sent.*, d.50, q.1, a.3. Cf. *S. theol.*, I q.84, a.1 e a.2.

<sup>69</sup> *In II De an.*, lect.24, n.554; *S. theol.*, I-II, q.79, a.3.

<sup>70</sup> *De ver.*, q.2, a.4, ad 7.

se a respeito da identidade metafísica entre o belo e o bem, ao contrário do texto anterior dedicado à diferença lógica entre eles. Essa identidade é justificada duplamente. De um modo, seguindo Dionísio, Tomás declara que o belo e o bem são idênticos porque todas as coisas apeteçam ambos, e porque não há nada que não participe deles, já que cada ente é belo e um bem segundo sua forma própria. De outro modo, na ordem metafísica (*subiecto*), são idênticos porque os aspectos da harmonia e clareza incluem-se no bem. Esses aspectos são correlativos à comensuração (limitação) e forma, que examinamos nos três conceitos agostinianos de medida, espécie e ordem. Tomás indica ainda que, na ordem lógica (*ratione*), as noções do belo e do bem diferem, pois a noção do belo acrescenta à noção do bem a relação (*ordinem*) para com a potência cognoscitiva; digamos, a ordem do bem à visão<sup>71</sup>. Estamos, portanto, diante de um texto paralelo ao da *Suma de teologia*, I, q.5, a.4, ad 1 mencionado anteriormente:

Deinde, cum dicit: *propter quod... infert quoddam corollarium ex dictis; et dicit quod, quia tot modis pulchrum est causa omnium, inde est quod bonum et pulchrum sunt idem, quia omnia desiderant pulchrum et bonum, sicut causam omnibus modis; et quia nihil est quod non participet pulchro et bono, cum unumquodque sit pulchrum et bonum secundum propriam formam...*

Quamvis autem pulchrum et bonum sint idem subiecto, quia tam claritas quam consonantia sub ratione boni continentur, tamen ratione differunt: nam pulchrum addit supra bonum, ordinem ad vim cognoscitivam illud esse huiusmodi.

Encontramos uma alusão à identidade metafísica entre o belo e o bem na *Expositio*, c.IV, lect.22, n.590:

Deinde, ponit ea quae consequuntur communem rationem boni; et primo dicit: *sine pulchritudine, quia pulchrum convertitur cum bono, ut supra dictum est.*

Esta passagem vem vinculada à exposição sobre três aspectos em comum do bem: a comensuração, o ato e a intenção, que se reduzem respectivamente aos três conceitos de medida, espécie e ordem. Tomás remete ao que é consequente a esses aspectos, e concede a primazia à beleza, uma vez que o belo é convertível com o bem. Não é dada nenhuma explicação acerca dessa convertibilidade<sup>72</sup>.

<sup>71</sup> Tomás utiliza formulações análogas para o caso do verdadeiro, ou seja: o verdadeiro (*verum*) acrescenta à noção de ente (*ens*) a relação para com a potência cognoscitiva; a ordem do ente ao intelecto. Cf. *I Sent.*, d.8, q.1, a.3; d.19, q.5, a.1, ad 3; *S. theol.*, I, q.16, a.1 e a.3; *In I Phys.*, lect.10, n.5; *In I Peryerm.*, lect.3, n.7.

<sup>72</sup> Tomás se refere à convertibilidade metafísica: o belo e o bem são convertíveis na coisa ou no sujeito; vale dizer:  $\forall x [(x \text{ é } A \rightarrow x \text{ é } B) \wedge (x \text{ é } B \rightarrow x \text{ é } A)]$ . Cf. *Suma de teologia*, I, q. 5, a. 4, ad 1 e *Expositio* sobre o *De divinis nominibus*, c.IV, lect.5, n.355-356. Eis como estes dois textos abrangem essa ideia: (1) o belo e

Há, em seguida, uma resposta que merece atenção, na *Suma de teologia*, I-II, q.27, a.1, ad 3, que menciona a definição extrínseca. O argumento inicial contesta que só o bem seja causa do amor com um enunciado de Dionísio: não só o bem, mas o belo é amável por todos. Eis a resposta de Tomás ao argumento:

Ad tertium dicendum quod pulchrum est idem bono, sola ratione differens. Cum enim bonum sit quod omnia appetunt, de ratione boni est quod in eo quietetur appetitus, sed ad rationem pulchri pertinet quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus. Unde et illi sensus praecipue respiciunt pulchrum, qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes, dicimus enim pulchra visibilia et pulchros sonos. In sensibilibus autem aliorum sensuum, non utimur nomine pulchritudinis, non enim dicimus pulchros sabores aut odores. Et sic patet quod pulchrum addit supra bonum, quendam ordinem ad vim cognoscitivam, ita quod bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetitui; pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet.

A resposta só faz acentuar a diferença entre as noções do belo e do bem. De fato, reforça que o belo é idêntico ao bem, mas diferindo na intenção ou compreensão. Desse último modo, a definição do bem exprime que nele se aquieta o apetite, e a definição do belo, que, em sua visão ou conhecimento se aquieta o apetite.

Tomás considera a visão e a audição como os sentidos externos mais cognoscitivos e que servem à razão e que têm relação especialmente com o belo. Em outros textos, observa-se que são os sentidos externos mais espirituais e que mais servem ao conhecimento do intelecto: a visão quanto à descoberta, a audição quanto à instrução que se realiza pela conversação. A visão é mais espiritual e tem precedência porque faz conhecer mais diferenças das coisas e de diversos modos, e seu objeto, que é o visível, da mesma forma que o som, acha-se em todos os corpos. É diverso no tocante aos demais sentidos externos: falamos de visíveis belos e sons belos, mas não de odores ou sabores belos<sup>73</sup>.

Parece que um aspecto deveria ser notado. O sensível próprio da visão é a cor e o da audição, o som. A visão não apreende a grandeza ou a figura, que são integrantes do belo, senão enquanto apreende algo colorido (*nunquam enim visus apprehendit magnitudinem aut figuram, nisi in quantum apprehendit coloratum*)<sup>74</sup>. Esses dois elementos

---

o bem se fundam na forma; (2) a comensuração e a clareza entram na noção do bem; (3) e todas as coisas participam do belo e do bem e apetezem ambos.

Esse pensamento encontra expressão na convertibilidade lógica: o belo e o bem compartilham a mesma extensão, são coextensivos, porém, diferentes na intenção ou compreensão, já que a noção do belo acrescenta à noção do bem a relação para com a potência cognoscitiva.

<sup>73</sup> *In II De an.*, lect.14, n.417-418; *In I Cor.*, c.12, lect.3; *In De sensu*, lect.2, n.7-11 e 14-15; *S., theol.* I-II q.79, a.3.

<sup>74</sup> *In II De an.*, lect.13, n.388.

integram os sensíveis comuns, que são percebidos quando se percebem os sensíveis próprios. A lista dos sensíveis comuns inclui o movimento, o repouso, o número, a grandeza e a figura<sup>75</sup>. Os primeiros três são comuns a todos os sentidos externos, ao passo que somente a visão e o tato apreendem os cinco<sup>76</sup>. Entretanto, é a cogitativa, entre os sentidos internos, que julga os sensíveis comuns na apreensão sensível do belo e em toda apreensão sensível. Essa potência discerne por certa correlação (*per quandam collationem*) das intenções particulares, assim como a razão correlaciona noções universais. Tomás considera a cogitativa como a potência sensível que participa da razão por certo refluxo do intelecto nos sentidos<sup>77</sup>.

Nisso, a resposta termina com a definição extrínseca; reforça a afirmação de que a noção do belo acrescenta à noção do bem a relação para com a potência cognoscitiva, e conclui: bem se diz aquela coisa que simplesmente agrada (*complacet*) ao apetite, ao passo que belo se diz aquela coisa cuja própria apreensão causa prazer (*pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet*). Eis, pela segunda vez, a definição extrínseca. Antes, porém, dessa formulação, Tomás menciona que o bem causa simplesmente a inclinação. O belo, ao contrário, causa imediatamente o prazer à visão ou conhecimento, isto é, o repouso do apetite natural da potência cognoscitiva. Esse aspecto não suscitaria um problema, uma vez que na *Suma de teologia*, I-II, q.11, a.1, ad 3, se diz que o prazer inclui o conhecimento do bem, pertencente à potência cognoscitiva, e o agrado (*complacentia*) com o bem, pertencente à potência apetitiva, na qual se completa a noção e determinação do prazer.

Na *Suma de teologia*, II-II, q.145, a.2, ad 1, encontramos um detalhe explícito a respeito desse ponto. O argumento inicial nega a identidade entre o digno e o belo ou correto (*decorum*). O digno é tomado da noção de apetite, pois o digno significa o que se apetece por si mesmo. Ora, o belo tem mais relação com a visão, à qual causa prazer. Logo, o belo não é idêntico ao digno. Na resposta, Tomás considera a apreensão do belo como um conhecimento do bem. O objeto que move o apetite é o bem apreendido. Se algo na apreensão aparece como belo, é tomado como próprio e bom. Tomás retorna a Dionísio, para quem o belo e o bem são amáveis por todos. Por isso, o digno, que implica a beleza espiritual, se apresenta como apetecível. Eis o texto:

<sup>75</sup> Alhazen (Ibn al-Haythan) enumera 22 aspectos particulares (*intentiones particulares*) que são apreendidos pela vista (*De aspectibus*, III, cap.3, 44). Rogério Bacon reproduz esta lista, omitindo a luz e a cor e denominando tais aspectos “sensíveis comuns”, em oposição aos “sensíveis próprios”, segundo a terminologia aristotélica (*Perspectiva*, I, d.1, cap.3, Ed. Lindberg, p.8, lin. 119; p.10, lin.2). Os sensíveis próprios da vista são justamente a luz e a cor. Alhazen dedica uma longa secção do Livro II da *Perspectiva* à análise da percepção de tais aspectos pela vista, ou pelo menos de alguns deles (II, cap.3, 172-235). A percepção da beleza e feiúra (*pulchritudo, turpitude*) ocupa uma parte desta secção (II, cap.3, 200-232). Tomás não parece citar jamais Alhazen. Cf. A. M. Smith, *Alhacen's Theory of Perception*, Philadelphia, American Philosophical Society, 2001, vol.1, pp.111; 204-215; vol.2, pp.428; 504-511.

<sup>76</sup> *In II De an.*, lect.13, n.386

<sup>77</sup> *De ver.*, q.1, a.11; q.14, a.1, ad 9; q.15, a.1; *S. theol.*, I, q.78, a.4; *In II De an.*, lect.13, n.396.

Ad primum ergo dicendum quod obiectum movens appetitum est bonum apprehensum. Quod autem in ipsa apprehensione apparet decorum, accipitur ut conveniens et bonum, et ideo dicit Dionysius, IV cap. De div. nom., quod omnibus est pulchrum et bonum amabile. Unde et ipsum honestum, secundum quod habet spiritualement decorum, appetibile redditur (...).

### Considerações finais

Ao fim da nossa exposição dos textos de Tomás de Aquino, podemos fazer algumas anotações. Tomás dedica um tratamento incidental ao belo, calcado no *De divinis nominibus*, de Dionísio, e em Aristóteles. Nesse tratamento, suas referências mais completas a respeito são por ocasião do tema da beleza que é atribuída como própria à pessoa do Filho. Isto aponta para uma maior preocupação de Tomás com o tema da beleza divina que com aqueles da beleza sensível e da beleza espiritual.

A existência de duas definições já havia sido advertida pelos estudiosos, especialmente por Maritain e Kovach<sup>78</sup>. A definição descritiva aparece sob formulações diferentes, em geral no corpo dos artigos e na *Expositio* sobre o *De divinis nominibus*, ao passo que a definição extrínseca pelo efeito é formulada somente em duas respostas aos argumentos na *Suma de teologia*<sup>79</sup>. Essa segunda definição não resulta de uma mudança de concepção de Tomás, pois ele não descarta a primeira e a emprega simultaneamente. Tomás, ao formular essas duas definições, propõe uma teoria do belo. É uma teoria coerente, como revela a apresentação sistemática dos textos.

Entre os estudiosos da modernidade, prevaleceu a posição de que o belo se define pelos três elementos de integridade, proporção e clareza, tendo como base a *Suma de teologia*, I, q.39, a.8. O quadro, porém, que esquematiza as diferentes formulações da definição descritiva, sugere as relações possíveis entre as várias noções que aparecem nessa definição. Se, por um lado, podemos dizer que sua compreensão abrange, de fato, os três elementos de proporção, integridade e clareza, por outro lado, é possível perceber a complexidade da definição descritiva: a integridade ou perfeição tem relação tanto com a grandeza como com a figura; a clareza é significada pelo conceito de formosura; o conceito de forma é usado para significar a figura e a cor; etc. A ordem das noções parece também ser relevante, pois a proporção é anterior à integridade ou perfeição.

Convém notar que nas passagens relacionadas à definição extrínseca, Tomás se mantém no limite da beleza sensível, e fala principalmente da beleza visual. Tomás assume a convicção aristotélica da primazia da visão sobre os demais sentidos externos.

<sup>78</sup> J. Maritain, *Art et scholastique*, Paris, Louis Rouart et Fils, 1935; F. J. Kovach, *Die Ästhetik des Thomas von Aquin*, Berlin, De Gruyter, 1961.

<sup>79</sup> *S. theol.*, I, q.5, a.4, ad 1; I-II, q.27, a.1, ad 3.

Um outro aspecto aflora no exame dessa definição. A apreensão do belo não se daria senão com a cooperação do sentido interno da cogitativa, que julga no conhecimento os sensíveis comuns, como a grandeza e a figura, algo que não é realizado pela visão. Não se pode, portanto, menosprezar a importância desse aspecto para a estética.

## Sobre os Autores

**Andrey Ivanov** é doutor em filosofia e professor do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP), *Campus* de Marília. E-mail: [aivanov.phi@gmail.com](mailto:aivanov.phi@gmail.com).

**Bernardo Veiga de Oliveira Alves** é doutorando em filosofia pela UFRJ (bolsista CAPES), mestre em filosofia pela UNISINOS (2010), graduado em Jornalismo pela UFRJ (2008) e graduando em filosofia pela UFF. É membro fundador do Instituto Aquinate, com o qual vem colaborando com diversos artigos e traduções. É subeditor da revista eletrônica *Aquinate*. Publicou uma tradução das questões 1 e 5 do *De Virtutibus* (2012) de São Tomás, pela editora Ecclesiae e publicou também o livro: *É impossível o diálogo inter-religioso?* (2009) pelo Instituto Raimundo Lúlio. Pesquisa, no doutorado, a fundamentação da felicidade natural a partir do comentário de Tomás de Aquino ao pensamento ético de Aristóteles. E-mail: [bvoa@hotmail.com](mailto:bvoa@hotmail.com).

**Ivanaldo Santos** é filósofo, com pós-doutorado em estudos da linguagem pela USP e professor da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN). Publicou mais de 80 artigos em revista científicas nacionais e internacionais. Tem 10 livros publicados, dos quais ganha destaque: *Linguagem e epistemologia em Tomás de Aquino* (Ideia, 2011). E-mail: [ivanaldosantos@yahoo.com.br](mailto:ivanaldosantos@yahoo.com.br).

**Jean Lauand** é Titular Sênior do programa de pós-graduação em educação da FE-USP, professor Titular do programa de pós-graduação em educação da Universidade Metodista de São Paulo, professor investigador e pesquisador emérito do Instituto Jurídico Interdisciplinar da Universidade do Porto, membro (correspondente) da *Reial Acadèmia de Bones Lletres* (Real Academia de Letras de Barcelona). Fundador e presidente do CEMOROC - *Centro de Estudos Medievais-Oriente e Ocidente* (EDF-FEUSP) e de suas revistas internacionais. Autor de traduções (e estudos introdutórios) a obras de Tomás de Aquino, publicadas pela editora Martins Fontes: *Verdade e conhecimento* (2ª. ed. 2011); *Sobre o ensino e os sete pecados capitais* (2ª. ed. 2004) e *A prudência* (2005). E-mail: [jeanlaua@usp.br](mailto:jeanlaua@usp.br).

**Mauricio Beuchot** nasceu em Torreón, Coahuila, no México em 04/03/1950. No México realizou estudos filosóficos no Instituto Superior de Estudos Eclesiásticos (ISSE) e no Centro de Estudos da Ordem dos Pregadores, de 1968 a 1973. Obteve

a licenciatura em filosofia em 1977 no Instituto Superior Autônomo do Ocidente (atualmente Universidade do Vale do Atemajac, Guadalajara, México), com a tese *Estrutura e função da metafísica de Aristóteles*. Em 1978, defendeu a dissertação de mestrado na Universidade Iberoamericana do México, cujo título é *Análise semiótica da metafísica* e em 1980 alcançou o doutorado em filosofia, com a tese: *O problema dos universais no tomismo e na filosofia analítica*. Atualmente é professor titular do Instituto de Investigações Filosóficas da Universidade Nacional Autônoma do México (UNAM). Suas áreas de pesquisa são: filosofia medieval, tomismo, filosofia analítica, hermenêutica e filosofia latino-americana. Mauricio Beuchot é um dos grandes nomes da filosofia na América Latina e uma das investigações mais promissoras desenvolvidas por ele é o diálogo entre o tomismo e a filosofia analítica, especificamente no âmbito da filosofia da linguagem e sua relação com a metafísica. Entre seus livros destacam-se: *Elementos de Semiótica* (UNAM, 1979), *El problema de los universales* (UNAM, 1979), *La filosofía del lenguaje en la Edad Media* (UNAM, 1981), *Filosofía analítica, filosofía tomista e metafísica* (UIA, 1983), *La Semiótica* (2004), *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación* (UNAM, 2005). E-mail: [mbeuchot50@gmail.com](mailto:mbeuchot50@gmail.com).

**Paulo Faitanin** é Licenciado e Graduado em Filosofia pela UFRJ, em 1994, e Mestre em 1997. Doutor em Filosofia Medieval e Letras pela Universidad de Navarra (Espanha), em 2001. Bolsista recém-Doutor do CNPq 2001-2002. Professor Associado I da Universidade Federal Fluminense. Pesquisador do IBFCRL desde 1998. Pesquisador do Grupo de Pesquisa da UFF *Translatio Studii*, desde 2007. Pesquisador do Instituto Aquinate, desde 2010. Pesquisador do Instituto de Filosofia – Gabinete de Estudos Medievais da Universidade do Porto (Portugal) desde 2010. Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFF desde 2011. Diretor do Instituto Aquinate. Membro fundador da SITA Brasil. Publicou no exterior *Ontología de la Matéria en Tomás de Aquino* (2001), *Introducción al 'Problema de la individuación' en Aristóteles* (2001) e outros. No Brasil editou *Atualidade do Tomismo* (2008), *Santo Tomás de Aquino Opúsculos Filosóficos* vol. 1 (2009), *Santo Tomás de Aquino, As Virtudes Morais* (2012). É Autor dos Cadernos da Aquinate, como a edição bilíngue da *Bula de Canonização de Santo Tomás de Aquino* (2010) e *Introdução ao Tomismo* (2011) e de diversos artigos publicados na revista *Aquinate.net*. Dedicar-se à pesquisa, docência e extensão na área de Filosofia Medieval, em especial, na preparação de estudos e edições bilíngues das obras de Tomás de Aquino, relativas aos temas Metafísica, Ética e Antropologia. E-mail: [pfaitanin@aquinate.net](mailto:pfaitanin@aquinate.net).

**Roberto C. G. Castro** é doutor em Filosofia da Educação pela Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo (USP); é professor das Faculdades Integradas Alcântara Machado (FIAM), em São Paulo, e autor do livro *Negatividade e participação*

– *A influência do Pseudo Dionísio Areopagita em Tomás de Aquino* (2011). Contato: [rccastro@usp.br](mailto:rccastro@usp.br).

**Sávio Laet de Barros Campos** é Bacharel-Licenciado e Pós-Graduado em Filosofia pela Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), Sávio cursou ainda algumas disciplinas teológicas (Revelação e Fé; Transmissão da Revelação e Teologia do Direito Canônico), no SEDAC (Studium Eclesiástico D. Aquino Corrêa). Foi pesquisador do Grupo de Estudos *Polis-Éthos* da UFMT. Também participou como estudioso da filosofia medieval no Grupo de Pesquisas em Filosofia Antiga e Medieval vinculado à mesma instituição. E-mail: [saviolaet@filosofante.org](mailto:saviolaet@filosofante.org).

**Sergio de Souza Salles** é Graduado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (1998), mestrado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2000) e doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2005). Coordenador adjunto do Mestrado em Direito da Universidade Católica de Petrópolis; professor da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e do Centro Universitário LaSalle-RJ. E-mail: [sallesfil@gmail.com](mailto:sallesfil@gmail.com).