

Tomás de Aquino & a Transcendência de Deus

Luís Carlos Silva de Sousa



Na presente obra encontraremos uma narração argumentativa sobre o poder falar de Deus, referir-nos a Ele como um Ser Subsistente, Absoluto e Transcendente mesmo diante da perspectiva niilista do nosso tempo, que deseja desconsiderar a dimensão metafísica do ser humano, pois oferece, partindo dos ensinamentos de Tomás de Aquino, uma explicação racional e até mesmo quase científica de uma metafísica da criação, em que todo ente é criado por Deus, fazendo com que a fé cumpra o seu papel de genitora da razão, pois esta conexão (fé e razão) é fundamental para entendermos a Transcendência de Deus conforme o ensinamento do Tomismo. Toda a proposta está situada na perspectiva do teocentrismo cristão medieval, trazida para os dias de hoje pelos seguidores de Tomás de Aquino, que oferecem luz às reflexões deste livro. O autor, ainda, apresenta o pensamento de Karol Wojtyła (o papa São João Paulo II), que se mantém fiel à doutrina cristã católica, mesmo diante dessa perspectiva secular do mundo. Em confronto com uma filosofia estritamente medieval, continua firme com as bases da fé Cristã.

Dom Bruno Lira



Luís Carlos Silva de Sousa é professor efetivo da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB-CE). Doutor em História da Filosofia (Medieval) pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), com Estágio Pós-Doutoral pela Universitat d'Alacant. Professor externo permanente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC). Líder do Grupo de Pesquisa Ética & Religião (CNPq/UNILAB).



editora *fi*.org



TOMÁS DE AQUINO & A TRANSCENDÊNCIA DE DEUS

TOMÁS DE AQUINO & A TRANSCENDÊNCIA DE DEUS

Luis Carlos Silva de Sousa



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Carole Kümmecke (www.carolekummecke.com.br)



A Editora Fi segue orientação da política de distribuição e compartilhamento da Creative Commons Atribuição-Compartilhamento 4.0 Internacional https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S725t Sousa, Luis Carlos Silva de
 Tomás de Aquino & a transcendência de Deus [recurso eletrônico] /
 Luis Carlos Silva de Sousa. – Porto Alegre : Fi, 2023.
 135p.

ISBN 978-65-5917-681-6

DOI 10.22350/9786559176816

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Teologia – Deus – Transcendência – Tomás de Aquino. 2.
Filosofia. I. Título.

CDU 2-1/-9:101

Catalogação na publicação: Mônica Ballejo Canto – CRB 10/1023

LISTA DE ABREVIÇÕES

<i>Comp. theol.</i>	Compendium theologiae
<i>De pot.</i>	Quaestiones disputatae De potentia
<i>De spir. creat.</i>	Quaestio disputata De spiritualibus creaturis
<i>De subst. sep.</i>	De substantiis separatis
<i>De ver.</i>	Quaestiones disputatae De veritate
<i>In Boet. De hebd.</i>	Exposito libri Boetii De hebdomadibus
<i>In De causis</i>	In librum De causis exposito
<i>In De div. nom.</i>	In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio
<i>In Metaph.</i>	In XII libros Metaphysicorum Aristotelis expositio
<i>In Peri Herm.</i>	In libros Peri hermeneias Aristotelis expositio
<i>In Physic.</i>	In XIII libros Physicorum Aristotelis expositio
<i>In Post. Anal.</i>	In libros Posteriorum Analyticorum Aristotelis expositio
<i>In Sent.</i>	Scriptum super IV Libros Sententiarum
<i>ScG.</i>	Summa contra gentiles
<i>Sth.</i>	Summa theologiae
<i>Super Boet. De Trin.</i>	Super Boetium De Trinitate expositio

SUMÁRIO

PREFÁCIO	11
<i>Dom Bruno Lira, osb</i>	

INTRODUÇÃO	16
-------------------	-----------

PARTE I O HOMEM DIANTE DE DEUS: METAFÍSICA E RELIGIÃO

1	24
----------	-----------

TRAÇOS BENEDITINOS NA VOCAÇÃO DOMINICANA

1. VIDA RELIGIOSA.....	24
2. COMENTÁRIOS A ARISTÓTELES.....	28
3. O PLANO DA SUMMA THEOLOGIAE.....	30
4. CRONOLOGIA BÁSICA.....	30

2	33
----------	-----------

A RELIGIÃO E O FIM ÚLTIMO DO HOMEM

1. INTRODUÇÃO.....	33
2. <i>BEATITUDO</i> COMO VISÃO DA ESSÊNCIA DIVINA (STH. IA-IIAE, Q. 3, A. 8).....	36
2.1 A DUPLA FELICIDADE.....	37
2.2 CONHECIMENTO DE DEUS E A FELICIDADE PERFEITA.....	42
3. A RELIGIÃO E O FIM ÚLTIMO DO HOMEM (STH. IIA-IIAE, Q. 81, A. 1).....	47
CONCLUSÃO.....	55

3	57
----------	-----------

A NOÇÃO DE *EXCESSUS*: SOBRE O ALCANCE DO CONHECIMENTO HUMANO DE DEUS (STH. I^a, Q. 84, A. 7 AD 3M)

1. CONTEXTUALIZAÇÃO: CONHECIMENTO NEGATIVO E TRANSCENDÊNCIA DE DEUS.....	57
2. CONHECIMENTO NEGATIVO E A NOÇÃO DE <i>EXCESSUS</i>	60
3. CONHECIMENTO DE DEUS COMO DESCONHECIDO: METAFÍSICA APOFÁTICA.....	63
4. A NOÇÃO DE <i>EXCESSUS</i> NA <i>SUMMA THEOLOGIAE</i> (I ^a , Q. 84, A. 7 AD 3M).....	70
CONCLUSÃO.....	79

PARTE II

CAMINHO PARA O REALISMO: QUESTÕES METAFÍSICAS SOBRE DEUS

4 81

O PROÊMIO DO COMENTÁRIO À METAFÍSICA DE ARISTÓTELES (IN METAPH.): O PROBLEMA DA RELAÇÃO ENTRE O UNO E O MÚLTIPLO

1. INTRODUÇÃO81

5 86

ENS COMO PRIMEIRO TRANSCENDENTAL E O ESSE SUBSISTENS (DE VERITATE, Q. 1, A. 1)

1. RESOLUTIO E AS NOÇÕES PRIMEIRAS86

2. A DOCTRINA DO TRANSCENDENTIAIS88

3. SCIENTIA E REFLEXÃO TRANSCENDENTAL91

4. DO ENTE TRANSCENDENTAL AO ACTUS ESSEDI.96

6 100

ESSE SUBSISTENS E AS RAZÕES ETERNAS (STH. I^o, Q. 84, A 5)

1. TOMÁS DE AQUINO E AS RAZÕES ETERNAS 100

2. RAZÕES ETERNAS: PARTICIPAÇÃO E TRANSCENDÊNCIA 108

7 119

REVISITANDO A NOÇÃO DE EXCESSUS EM TOMÁS DE AQUINO

REFERÊNCIAS 127

FONTES 127

BIBLIOGRAFIA 128

PREFÁCIO

Dom Bruno Lira, osb¹

Prefaciар um livro sobre as reflexões de São Tomás de Aquino é uma dádiva de Deus que me veio através do convite do Luís Carlos Silva de Sousa, autor da presente obra o qual, gentilmente, convidou-me para redigir este texto que introduz o leitor em suas reflexões teológicas sobre a transcendência de Deus.

O leitor irá encontrar aqui reflexões filosóficas e teológicas sobre o único Deus, o homem, a criação como um todo.

O Tomismo foi uma retomada, no século XIII, do pensamento de Aristóteles numa perspectiva cristocêntrica à luz da doutrina da Igreja Católica. São Tomás de Aquino aborda o seu ideário dentro da sua Suma Teológica, que foi escrita, provavelmente, entre os anos 1265 – 1273, trazendo meditações sobre Deus, a natureza humana e a moral cristã.

Muito bem dissertada pelo autor, as características básicas do Tomismo, como o caminho da salvação relacionado com o livre-arbítrio e a prática das boas obras; a integração entre o pensamento aristotélico e neoplatônico com os ensinamentos e doutrinas da Bíblia; a harmonia existente entre fé e razão, ou seja, as crenças cristãs e a ciência (o racionalismo aristotélico); a prevalência do intelecto sobre a vontade.

¹ Sacerdote Beneditino; Doutor em Educação; Mestre em Ciências da Linguagem (UNICAP); Licenciado em Letras (UFPE), em Filosofia e Teologia pela Escola Teológica do Mosteiro de São Bento de Olinda. Membro da Academia Olindense de Letras. Diretor da Escola do SESC Santo Amaro, em Recife-PE. Secretária de Educação de Pernambuco. Publica livros nas áreas da Liturgia, Espiritualidade, Linguística e Educação, pelas Editoras: Paulinas, Vozes, Paulus e Liceu.

O autor, também, demonstra que até os dias atuais encontramos pensadores filiados ao Tomismo aristotélico, destacando Reginald Garrigou-Lagrange, Étienne Gilson, Cornelio Fabro, o filósofo e pedagogo francês Jacques Maritain, Vittorio Possenti.

Na presente obra encontraremos uma narração argumentativa sobre o poder falar de Deus, referir-nos a Ele como um Ser Subsistente, Absoluto e Transcendente mesmo diante da perspectiva niilista do nosso tempo, que deseja desconsiderar a dimensão metafísica do ser humano, pois oferece, partindo dos ensinamentos de Tomás de Aquino, uma explicação racional e até mesmo quase científica de uma metafísica da criação, em que todo ente é criado por Deus, fazendo com que a fé cumpra o seu papel de genitora da razão, pois esta conexão (fé e razão) é fundamental para entendermos a Transcendência de Deus conforme o ensinamento do Tomismo. Toda a proposta está situada na perspectiva do teocentrismo cristão medieval, trazida para os dias de hoje pelos seguidores de Tomás de Aquino, que oferecem luz às reflexões deste livro.

O autor, ainda, apresenta o pensamento de Karol Wojtyła (o papa São João Paulo II), que se mantém fiel à doutrina cristã católica, mesmo diante dessa perspectiva secular do mundo. Em confronto com uma filosofia estritamente medieval, continua firme com as bases da fé Cristã.

Na primeira parte encontramos os capítulos que tratam da formação cristã de São Tomás (a influência beneditina e a vocação dominicana); da religião como caminho fundamental para a concepção do fim último dos seres humanos e o aprofundamento da transcendência de Deus. Já na segunda, o Luís Carlos reflete sobre a metafísica de inspiração cristã, mostrando a religião como motivadora para o entendimento da experiência da transcendência, pois a religião nos religa ao

Deus único, onipotente e onisciente, Ser por si mesmo subsistente, pois é a Perfeição de todas as perfeições. A religião, portanto, ordena todo o culto divino, que é o momento privilegiado do Encontro com Ele; daí a importância de uma Liturgia bem celebrada e, para isso, torna-se fundamental o entendimento teológico e filosófico do rito que é o cerne do culto cristão.

Considero prefaciá-lo este livro, como um presente do autor, já que eu sou um monge beneditino. Foi, portanto, o Mosteiro a primeira experiência cristã formalizada do nosso protagonista São Tomás de Aquino, que foi oferecido pelo seu pai à Abadia de Monge Cassino (Itália) fundada por São Bento e que, ainda hoje, é o coração da nossa Ordem de São Bento. No capítulo 59 da Regra de Bento (RB) encontramos como deve ser feita esta entrega das crianças, filhas de nobres, para a vida monástica: *“Se porventura, algum nobre oferece o seu filho a Deus no mosteiro, se o jovem é de menor idade façam os seus pais a petição de que falamos acima; e envolvam na toalha do altar essa petição e a mão do menino junto com a oblação, e assim o ofereçam. Prometam na presente petição, sob juramento, que nunca, por si, nem por pessoa interposta, lhe dão coisa alguma, em qualquer tempo, nem lhe proporcionam ocasião de possuir; ou então, se não quiserem fazer isso e, como esmola, desejam oferecer ao mosteiro alguma coisa para a própria recompensa, façam a doação das coisas que querem dar ao mosteiro, reservando o usufruto para si, se assim o desejarem. E dessa forma, todos os caminhos estarão impedidos, de modo que no menino nenhuma esperança permaneça, pela qual - que isso não aconteça - venha a ser enganado e possa perecer; eis o que aprendemos por experiência”* (RB 59, 1-7).

É, pois, na primeira parte da obra que encontramos a alma beneditina de Tomás, já que, conforme o autor, ele nunca deixou de sentir e

comportar-se como um beneditino, a ponto de trazer na sua vida, mesmo como dominicano, os traços da RB, como: *“a pureza de coração, a oração contínua e o gosto pelo silêncio, na solidão, ao procurar a intimidade com Deus”*.

Para os seus contemporâneos, que desconheciam o fim último do homem, Tomás de Aquino trata de explicar que este fim consiste na plena beatitude, a felicidade perfeita, ou seja, a visão da essência divina. Por isso que, pedagogicamente, divide a sua Suma Teológica em três grandes e densos blocos: Deus e a sua obra de criação (primeira parte); o Homem e sua obra de liberdade (a segunda parte); Cristo e sua obra de salvação (a última parte). Cristo constitui mesmo o centro da sua experiência com a essência de Deus, pois pelo Mistério da sua Encarnação e Redenção recria o mundo e dota o ser humano da verdadeira liberdade na conquista diária da salvação.

Assim, com a leitura atenta da presente obra, veremos que o nosso Deus vai se desvelando a partir da razão, sempre auxiliada pela fé, e mostrando a sua proximidade com o ser humano. Em tese, com todos os dados filosóficos de Aristóteles e Platão, o nosso protagonista do Tomismo vai descortinando a proximidade do nosso único e onipotente Deus, enquanto mantém a sua infinita transcendência.

Foi isso que o autor desse livro, agora noviço beneditino, o irmão Tomás de Aquino, pretendeu nos apresentar neste texto, de maneira lógica, racional, filosófica e com base na fé cristológica. Isto ele faz, também, com didática e maestria, trazendo uma corrente de pensadores que dão base científica às suas linhas.

Ao querido autor e seus leitores, desejamos: FELICITER, TEMPORA BONA HABEATIS AD MULTOS ANNOS, em Deus que é a plena beatitude!

E viva São Tomás de Aquino, o Doutor Angélico, declarado assim pelo papa São Pio V, no dia 28 de janeiro de 1567, dia de sua Memória Litúrgica!

Boa leitura e reflexões conduzidas pelo Divino Espírito Santo.

Recife-PE, 14 de dezembro de 2022.

Memória Litúrgica de São João da Cruz,
na quarta-feira da Terceira Semana do Advento.

INTRODUÇÃO

O propósito desta breve pesquisa consiste em examinar o *problema da transcendência de Deus* em Tomás de Aquino (1224/5-1274). Um aspecto central do problema diz respeito ao modo como devemos conceber o papel da Religião e sua relação com a Metafísica, na consecução do fim último do ser humano.

A Religião ordena o homem para a *perfecta beatitudo* (a perfeita felicidade), que é a *visão da essência de Deus*. Por isso, a busca pela *perfecta beatitudo* (que é o fim último do homem) desemboca na consideração *metafísica* sobre a totalidade dos entes e, de modo particular, no modo como o próprio homem tem acesso à transcendência de Deus. Daí o “problema da transcendência de Deus”. Ora, se o homem deve prestar culto a Deus, surge a pergunta: será possível algum conhecimento do que *Deus é* – ou melhor: do que *Deus não é*, de acordo com o momento *apofático* da metafísica de Tomás de Aquino¹? Como seria possível prestar culto a um ser cuja essência nos é completamente desconhecida? Ressalte-se que Tomás de Aquino vê como problemática a referência a Deus - o que nos faz pensar o problema sobre o alcance do conhecimento humano acerca de Deus sob diferentes perspectivas². Mas, como irei argumentar, Tomás de Aquino defende que *podemos* nos referir a Deus;

¹ ScG I, c. 30; Sth. I^a, q. 3, prol. ROCCA, Gregory P. *Speaking the Incomprehensible God: Thomas Aquinas on the Interplay of Positive and Negative Theology*. The Catholic University of America Press, Washington D. C., 2004.

² FABRO, Cornelio. *L’Uomo e il Rischio di Dio*. Roma: Editrice, Studium, 1967; PROUVOST, Géry. *Thomas d’Aquin et les thomismes: Essai sur l’histoire des thomismes*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1996.

podemos falar acerca Dele, como *Ser Subsistente*, absoluto e transcendente - o problema será entender *como* isso ocorre, contra a perspectiva niilista de nosso tempo, que pretende desconsiderar a dimensão *metafísica* do ser humano.

Há dois aspectos que desejo sublinhar, acerca do pressuposto básico desta linha filosófica especificamente cristã:

(1) Que o mundo seja *criado* por Deus é, em primeiro lugar, uma verdade proveniente da *fé*. Por isso, a noção de criação é *teológica* por sua origem histórica na Revelação, mas é *filosófica* por seu conteúdo racional, que pode ser expresso em categorias metafísicas. Isto não significa que a noção de criação, como *causalidade* ou *participação*, tenha surgido apenas a partir do cristianismo, mas sim que o vocabulário cristão e, em particular, a linguagem utilizada por Tomás de Aquino para descrever a origem temporal das coisas (*principium originis*), nunca tenha como proveniência direta os “filósofos pagãos”. É verdade que a noção de criação pode ser encontrada, ao menos implicitamente, nos escritos de autores antigos, entendida de modo restrito como dependência causal (Aristóteles) ou participação (Platão). Mas, em Tomás de Aquino, o sentido da noção cristã de criação (que implica um início na duração, um começo temporal) deve ser visto como um *artigo de fé*³ e está vinculado à noção de *Esse subsistens* incausado, que produz efeitos *ex nihilo*⁴.

³ VELDE, Rudi te. *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*. Leiden: Brill, 1995, p. 134-159; AERTSEN, Jan. *Nature and Creature: Thomas Aquinas's Way of Thought*. Leiden: E. J. Brill, 1988, p. 202-210; GILSON, Étienne. *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*. 2ª ed. Paris: Vrin, 1944, p. 39-84.

⁴ Este ensaio, como se verá, não se compromete com o enfoque *panenteísta* de Lorenz B. Puntel e sua noção de criação. PUNTEL, B. Lorenz. “A criação como o pôr-no-Ser [ins-Sein-Setzen] da dimensão contingente dos entes”. In: *Ser e Deus: Um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, É. Lévinas e J. L. Marion*. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2011, p. 228-231; “O pensamento de Tomás de Aquino como pensamento sumário-irrefletido sobre o Ser e a analogia”. In: *Em busca do objeto e do estatuto*

Neste contexto, para uma maior compreensão da nova perspectiva criacionista, em contrapartida ao pensamento antigo, seria previamente necessário realçar duas teses fundamentais que sustentavam o edifício da metafísica clássica: (1) a insuficiência do sensível para satisfazer todas as exigências (morais e físicas) do inteligível – o que produziu a reflexão sobre o que é transcendente ao imediato sensível, e expresso pela metáfora náutica da “segunda navegação” (Platão)-, e, além disso, (2) a prioridade *metafísica* do inteligível sobre o sensível, na medida em que este deve ser justificado por aquele, cujo acesso cognoscitivo ocorre através de uma ascensão intelectual que parta do sensível e vise o inteligível. Em linhas gerais, porém, no que se refere a uma explicação racional sobre a noção de criação em Tomás de Aquino, a metafísica de Aristóteles deve ser vista como integrada à especulação neoplatônica sobre a causalidade transcendente do ser. Neste caso, Tomás de Aquino usa, em particular, o termo (platônico) “participação” para expressar a noção de criação⁵.

Assim, na medida em que a metafísica do *esse* (ser) de Tomás de Aquino⁶ supõe estruturalmente o problema da criação como justificação metafísica dos entes relativos (com recurso às noções de essência e existência, ser e participação, ordem e finalidade), ela corretamente pode também ser entendida como uma *Metafísica da Criação*⁷. Todo ente

teórico da filosofia: Estudos críticos na perspectiva histórico-filosófica. São Leopoldo, RS: UNISINOS, 2010, p. 106-131.

⁵ De pot. q. 3, a 5 c; *Sth.* Ia, q. 44, a. 2 c. FABRO, Cornelio. *La Nozione Metafisica di Partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*. Torino: Editrice, 2. ed., 1950; *Partecipazione e Causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*. Torino: Editrice, 1960.

⁶ GILSON, Étienne. *L'Être et L'Essence*. 10ª éd.. Paris: J. Vrin, 1962; *Le Thomisme. Introduction a la Philosophie de Saint Thomas D'Aquin*. 6. éd. Paris: J. Vrin, 1997; *A Existência na Filosofia de S. Tomás*. Trad. Geraldo Pinheiro Machado; Gilda Mellilo; Yolanda Ferreira Bacão. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1962.

⁷ VELDE, Rudi te. *Aquinas on God: The 'Divine Science' of the Summa Theologiae*. England/USA: Ashgate, 2006, p. 123-146.

é criado por Deus⁸. A fé cumpre o papel de geratriz da razão. Daí a possibilidade de se ver aqui, sob a perspectiva da metafísica do *esse*, o cerne de uma *terceira navegação*⁹, a partir do criacionismo bíblico e da inteligibilidade fontal do *actus essendi* (ato de ser).

A experiência de transcendência de Deus deve ser vista, aqui, metodologicamente, a partir de uma perspectiva hermenêutica que preserve o *horizonte metafísico de compreensão dos textos medievais*¹⁰. Com efeito, se quisermos compreender o sentido da transcendência de Deus para o ser humano, de acordo com Tomás de Aquino, não podemos prescindir desta conexão estrutural entre Fé e Razão¹¹.

(2) Um segundo aspecto, a ser destacado, diz respeito ao modo como os problemas levantados por Tomás de Aquino serão expostos nesta obra. O método corrente e normal da Metafísica, segundo Aristóteles e Tomás de Aquino, segue a *via resolutionis* ou analítica, que caminha do complexo ao simples, mas isto não significa renunciar à dialética *ens-essentia-esse*, que está na base da relação uno-múltiplo, participado-participante etc.¹². Ressalte-se que a proposta de Tomás de

⁸ *STh.* Ia, q. 44, a. 1.

⁹ POSSENTI, Vittorio. *Terza Navigazione*. Nichilismo e metafísica. Roma: Armando, 1998. A tradução norte-americana da obra fundamental de Vittorio Possenti inverte o título e o subtítulo: *Nihilism and Metaphysics: The Third Voyage*. Transl.: Daniel B. Gallagher. State University of New York, 2014. Ver também, do mesmo autor: *Il Realismo e la Fine della Filosofia Moderna*. Roma: Armando, 2016, p. 105, n. 33.

¹⁰ COSTA, Ricardo da. "O Conhecimento Histórico e a Compreensão do Passado: O Historiador e a Arqueologia do Passado". In: *Visões da Idade Média*. 2ª ed. Santo André, SP: Armada, 2020, p. 317-334.

¹¹ JOÃO PAULO II. *Fides et Ratio*, Carta Encíclica aos Bispos da Igreja Católica sobre as Relações entre Fé e Razão. São Paulo: Paulinas, 1999; VELDE, Rudi te. *Aquinas on God: The 'Divine Science' of the Summa Theologiae*, op. cit, 2006, p. 1-7; MACINTYRE, Alasdair. "Philosophy recalled to its tasks: a Thomistic reading of *Fides et Ratio*". In: *The Tasks of Philosophy: Selected Essays*, Volume 1. Cambridge, NY: Cambridge University Press, 2007, p. 179-196.

¹² POSSENTI, Vittorio. *Ritorno all'Essere: Addio alla metafísica moderna*. Roma: Armando Editore, 2019, p. 38-40; AERTSEN, Jan. "Was heisst Metaphysik bei Thomas von Aquin?" In: CRAEMER-RUEGENBERG/SPEER, A. (Eds.). *Scientia und Ars im Hoch- und Spätmittelalter* (Miscellanea Mediaevalia 22), Berlin/New York 1994, p. 217-239.

Aquino está situada na perspectiva do teocentrismo cristão medieval. Convém observar, além disso, que a ordem do discurso metafísico, a ser apresentada a seguir, na leitura dos textos de Tomás de Aquino, pretende destacar a prioridade *real* do *Esse Subsistens* em relação à inteligibilidade relativa dos *esse finitos*¹³. Pretende-se mostrar que o pensamento de Tomás de Aquino apresenta, entre outros elementos importantes de seu *realismo*, uma *solução paradigmática ao problema clássico da relação entre Uno e Múltiplo*, no contexto de sua filosofia do ser (*actus essendi/esse ipsum per se subsistens*)¹⁴.

No que segue, portanto, a *quaestio veritate* está vinculada ao tema da *religio*, e a discussão acerca do problema da transcendência de Deus deve mostrar como a metafísica do *esse* de Tomás de Aquino pode ir além da “segunda navegação” de Platão (*Fédon*, 99b 2-d 3), na direção de uma “terceira navegação”: uma posição metafísica que supõe a Revelação cristã e recupera a antiga aliança socrático-mosaica, isto é, o acordo entre Fé e Razão: a Revelação não é algo extrínseco à verdade e a razão é capaz de ter acesso a Deus¹⁵.

O trabalho está dividido em duas partes: (1) O homem e a transcendência de Deus e (2) o caminho *realista* do ser (*esse*). Considero *realista*, em termos gerais, toda filosofia que assume o ser/o real como causa e conteúdo do conhecer. Para o *realismo*, o ser é a medida do conceito; o primeiro transcendental é o *ens*, não o *verum*.

¹³ VELDE, Rudi te. *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, op. cit., p. 119-125.

¹⁴ GILSON, Étienne. *Il Réalismo, metodo della filosofia*. Roma: Ed. Leonardo da Vinci, 2008; MARITAIN, Jacques. *Distinguer pour Unir ou Les Degrés du Savoir*. 5 éd. Paris: Desclée de Brouwer, 1946; POSSENTI, Vittorio. *Il Realismo e la Fine della Filosofia Moderna*. Roma: Armando, 2016.

¹⁵ POSSENTI, Vittorio. “A Aliança Socrático-Mosaica: Pós-Metafísica, Deseselenização, Terceira Navegação”. *Síntese- Rev. de Filosofia*, v. 36, n. 116, (2009): 325-353; “Rinnovare la filosofia. Riflessioni sulla *Fides et ratio* 15 anni dopo”. *Síntese- Rev. de Filosofia*, v. 40, n. 128, (2013): 481-498.

Na primeira parte apresentarei alguns traços da estrutura religiosa presente na metafísica de Tomás de Aquino: irei fazer uma breve introdução ao seu pensamento, a partir de elementos de sua vida e obra, acentuando a experiência pessoal de iniciação à vida cristã, destacando os traços beneditinos na sua vocação dominicana (Capítulo I); em seguida, mostrarei como a Religião permanece fundamental em seu modo de conceber o fim último do ser humano (Capítulo II); por fim, irei expor a noção de transcendência de Deus (Capítulo III), algo central para o restante do trabalho.

A segunda parte trata de alguns aspectos do itinerário da metafísica do *esse (ser/actus essendi)* de Tomás de Aquino, com destaque para o modo de resolução do problema metafísico clássico da relação entre Uno e Múltiplo (Capítulo IV), a primazia do *ens* como primeiro transcendental (Capítulo V), e a tensão entre participação e transcendência no contexto das razões eternas de Deus, isto é, a partir de uma metafísica de inspiração cristã (Capítulo VI). O capítulo que trata das razões eternas pretende sumarizar o percurso, como ápice da *teologia filosófica* de Santo Tomás de Aquino. Por fim, na forma de um simples adendo, irei retomar a noção de *excessus* e apontar para sua repercussão no contexto de parte do tomismo contemporâneo (Capítulo VII). No transcurso desses capítulos está em jogo uma leitura de Tomás de Aquino que se orienta pela intenção de repensar a *filosofia do ser* sob a perspectiva de uma *hermenêutica intensiva*, isto é, com base na noção metafísica de participação¹⁶.

A Religião será vista como a grandeza histórico-espiritual privilegiada que, durante séculos, tornou possível a *experiência da*

¹⁶ FABRO, Cornelio. *Appunti di un Itinerario: Versione integrale dele tre stesure con parti inedite*. A cura di Rosa Goglija e Elvio Fontana. Italia: Editrici del Verbo Incarnato, 2011.

transcendência. É preciso recordar (sob pena de distorções conceituais) que o pensamento de Tomás de Aquino recolhe o essencial das raízes clássicas da transcendência medieval¹⁷. A Religião nos (re)liga ao Deus único e onipotente; ela ordena ao culto divino. A Religião ordena o homem só para Deus, que é seu fim último¹⁸. É possível ver nesta questão uma *dimensão antropológica*, que se refere ao culto e também às virtudes. Estas virtudes estão associadas ao ato de religião (as obras de misericórdia etc.)¹⁹. Seria possível examinar o culto divino, portanto, também sob enfoque *moral*, pois a Religião é uma virtude moral (não teologal), anexa à virtude da justiça. Entretanto, como alternativa a esses legítimos enfoques, pretendo examinar como a Religião ordena o homem ao seu fim último, sobretudo nos termos da noção de *transcendência* (ὑπεροχή, *excessus*, preeminência ou ultrapassamento) que orienta o conhecimento humano acerca de Deus (Parte I). A seguir, irei estender a discussão a alguns outros textos de Tomás de Aquino, tendo por finalidade saber, mais especificamente, qual a noção de *transcendência* está presente na busca que o homem faz, nesta vida, para ver a essência divina como *esse ipsum per se subsistens* (Ser por si mesmo subsistente), pois, em Deus, a essência é seu ser, *perfeição de todas as perfeições*²⁰. Ora, o fim último do homem consiste em ver a essência de Deus; por isso, a questão da transcendência pode ser considerada a partir de um enfoque *metafísico* (Parte II).

¹⁷ COSTA, Ricardo da. "As Raízes Clássicas da Transcendência Medieval". In: Impressões da Idade Média. São Paulo: Livraria Resistência Cultural Editora, 2017, p. 161-182.

¹⁸ *STh.* IIa-IIae, q. 81, a. 1.

¹⁹ *STh.* IIa-IIae, q. 81, a. 1 ad 1.

²⁰ *In de div. nom.* c. 5, lect 1, n. 629; *De pot.* q. 7, a. 2 ad 9; *STh.* Ia, q. 3, a. 4; *STh.* Ia, q. 4, a. 2.

PARTE I

O HOMEM DIANTE DE DEUS: METAFÍSICA E RELIGIÃO

1

TRAÇOS BENEDITINOS NA VOCAÇÃO DOMINICANA

1. VIDA RELIGIOSA.

A data aproximada do nascimento de Sto. Tomás de Aquino calcula-se a partir de sua morte, na manhã de 7 de março de 1274¹. Seu primeiro biógrafo, Guilherme de Tocco (1240/50-1323 aprox.), nos informa que Tomás de Aquino teria morrido antes de completar 49 anos de idade². Neste caso, situar-se-ia seu nascimento em 1225. Entretanto, seu segundo biógrafo antigo, Bernardo Gui (1261/1262-1331), que escreveu alguns anos depois, assevera que ele tinha completado 49 anos e teria começado no 50º o jubileu da glória eterna³. Assim, a monumental biografia de Jean-Pierre Torrel, OP (1927-)⁴ – até o momento não superada – lembra que outras fontes secundárias não descartam 1226 ou 1227, mas que parece haver hoje certo consenso em estabelecer o nascimento de Tomás de Aquino em torno de 1224/1225. O castelo familiar de Roccasecca, na Itália meridional, é reconhecido pelos historiadores, hoje, como o lugar de nascimento de Tomás de Aquino. A situação geográfica do castelo –aproximadamente a meio caminho de Roma a Nápoles, e

¹ PRÜMMER, Dominicus (Org.) *Fontes Vitae S. Thomae Aquinatis notis historicis et criticis illustrati*. Toronto: PIMS-University of Toronto, 1912. Disponível em: <https://archive.org/details/fontesvitaesthom00pr/page/n9/mode/2up>. Acesso em agosto de 2022.

² GUILLAUME DE TOCCO. *Ystoria Sancti Thome de Aquino de Guillaume de Tocco (1323)*. Toronto: PIMS, 1996; *L'histoire de Saint Thomas d'Aquin*. Paris: Cerf, 2005; "Vita S. Thomae Aquinatis auctore Guillaume de Tocco". In: PRÜMMER, Dominicus (Org.) *Fontes Vitae S. Thomae Aquinatis notis historicis et criticis illustrati*. Toronto: PIMS-University of Toronto, 1912, (fasc. 2), p. 56-160.

³ BERNARDO GUI. "Vita S. Thomae Aquinatis auctore Bernardo Guidonis". In: PRÜMMER, Dominicus (Org.) *Fontes Vitae S. Thomae Aquinatis notis historicis et criticis illustrati*. Toronto: PIMS-University of Toronto, 1912, (fasc. 3), p. 160-258.

⁴ TORRELL. Jean-Pierre. *Initiation à Saint Thomas d'Aquin: Sa personne et son oeuvre*. Paris: Éditions du Cerf, 1993.

próximo também da disputada Abadia de Monte Cassino (*Abbazia di Montecassino*)- conduziu a disputas políticas: a família De Aquino (daí o sobrenome de Tomás, um patronímico do condado de Aquino) tinha seus domínios nos limites dos Estados do papa Inocêncio IV e do imperador Frederico II (que governava o Império da Alemanha à Sicília), o que proporcionava à família De Aquino um oscilar constante entre questões referentes às esferas política e religiosa, transformando a Itália em campo de batalhas durante algumas décadas. Landolfo, pai de Santo Tomás, era partidário do Imperador. Não pertencia ao ramo mais poderoso da família, mas esposou, em data indeterminada, a senhora Teodora, de família napolitana. Com ela teve pelo menos nove crianças: quatro meninos e cinco meninas. De acordo com o costume da época, por ser o caçula da família, Tomás foi destinado à Igreja. Landolfo ofereceu seu filho, então entre cinco a seis anos de idade, à Abadia de Monte Cassino, com a esmola que acompanhava a oblatura dos filhos de nobres, segundo a *Regra de São Bento* (RB 59, 1-8). A abadia beneditina encontrava-se, então, em situação precária, mas ainda proporcionava um rico benefício eclesiástico, simbólico e material, e sua localização era estratégica, o que aumentava a disputa entre o Papa e o Imperador. Landolfo fez uma doação generosa, para os padrões da época, talvez com a intenção de que um dia o jovem Tomás se tornasse Abade. Esta iniciação à vida religiosa beneditina deixou alguns traços visíveis em sua obra; e, de certo modo, Tomás de Aquino nunca deixou de sentir e comportar-se como beneditino⁵.

⁵ GILSON, Étienne. *A Existência na Filosofia de S. Tomás*, op. cit., p. 13; LIMA VAZ, Henrique C. de. "Tomás de Aquino e o nosso tempo: O problema do fim do homem". In: *Escritos de Filosofia I: Problemas de fronteira*. 2 ed. São Paulo: Ed. Loyola, 1986, p. 70.

A partir de 1236, diante da iminente agitação política e depois de refletirem, os pais enviaram o adolescente a Nápoles, para maior desenvolvimento de seus estudos. Tomás de Aquino deixou o Mosteiro em 1239, com catorze ou quinze anos. Não há documento atestando que ele teria prestado juramento no *ordo monasticus*, mas é, sim, provável que Tomás tenha sido monge, pois a oblatura supunha um voto, embora condicional e temporário. Ao inscrever-se no jovem *Studium Generale* de Nápoles, em 1239, Tomás iniciou sua formação, como de costume, pelo estudo das Artes Liberais: o *Trivium* (Gramática, Dialética ou Lógica e Retórica) e o *Quadrivium* (Aritmética, Geometria, Música ou Acústica e Astronomia). Acrescente-se a tudo isto, é claro, a Filosofia. Esta era uma etapa obrigatória na formação daquele que iria estudar Teologia. Nesta época havia nas cidades italianas de Palermo, Salerno e Nápoles uma intensa vida cultural, impulsionada por traduções de obras da ciência aristotélica, da astronomia árabe e da medicina grega. O estudo de Aristóteles era florescente desde 1230. Com isso Tomás de Aquino pôde, já nesta época, familiarizar-se com a filosofia natural e a metafísica de Aristóteles, embora seu estudo ainda fosse formalmente proibido em Paris. Também em Nápoles Tomás conheceu a Ordem dos Pregadores (OP) de São Domingos de Gusmão, os Dominicanos. Tomás recebeu o hábito dos Pregadores provavelmente em 1244, e seu ingresso na nova ordem religiosa comprometia definitivamente os planos de seus pais em vê-lo Abade de Monte Cassino. Pelo menos dois dos irmãos de Tomás fizeram parte de uma operação de captura do jovem, sob a permissão do Imperador Guilherme II. Eles retiraram Tomás do convento dominicano, mas não conseguiram lhe tirar o hábito. Posto sobre um cavalo, levaram-no rapidamente a *Monte San Giovanni Campano*, um castelo da família ao norte de Roccasecca. É provável que tenha ocorrido, neste

percurso, o episódio sobre o qual tanto se especulou: a introdução, junto a Tomás, de uma prostituta para tentá-lo, a fim de que ele pudesse desistir de sua vocação. A família De Aquino – sobretudo sua mãe – estava realmente empenhada em fazê-lo mudar de ideia, mas seria falso pensar que Tomás fora maltratado ou aprisionado. Dedicou então seu tempo a orar, ler toda a Bíblia e a estudar os *Quatuor libri sententiarum* de Pedro Lombardo (ca. 1100-1160). Após um ano, reconhecendo a resolução do jovem religioso, a família enfim consentiu em seu retorno a Nápoles. Embora Sto. Tomás preserve durante toda sua vida uma profunda estima pelo ideal beneditino, bem cedo percebeu que, naquele contexto, sua inclinação aos estudos seria mais bem satisfeita na ordem dominicana – pois, se é bom contemplar as coisas divinas, melhor ainda seria contemplá-las e transmiti-las. Eis o que ele mesmo diz: “*Sic ergo gradum in religionibus tenent quae ordinantur ad docendum et praedicandum*”⁶. Ademais, se considerarmos a vida beneditina em Cassino naquela época, devemos acrescentar um ponto que amiúde permanece despercebido em sua escolha: o desejo de uma vida pobre, isto é, a defesa da pobreza mendicante na vida religiosa, o que também motivará sua crítica posterior ao mestre secular Guilherme de Santo-Amor, em 1250, que fazia apologia à riqueza do clero. “A rejeição de Monte Cassino é, em Tomás de Aquino, a réplica exata do gesto de Francisco de Assis”⁷. Em todo caso, são patentes alguns traços beneditinos, preservados na vocação dominicana de Santo Tomás de Aquino: a pureza de coração, a

⁶ “Por conseguinte, entre as vidas religiosas ocupam o lugar mais alto as que se ordenam ao ensino e à pregação” (STh. IIa-IIae, q. 188, a. 6)

⁷ CHENU. Marie-Dominique. *St. Thomas d’Aquin et la théologie*. “Maîtres spirituels 17”. Paris: Éditions Points, 1959, p.11.

oração contínua e o gosto pelo silêncio, na solidão, ao procurar a intimidade com Deus.

2. COMENTÁRIOS A ARISTÓTELES.

É imensa a lista de comentários de Tomás de Aquino às obras de Aristóteles. Bastaria isto para termos uma vaga ideia sobre a intensidade e rapidez de seu trabalho, marcado em primeiro lugar pela concisão e a clareza. Entretanto, os adversários de Tomás dividem opiniões sobre a qualidade de sua obra como comentador. Em geral, o problema diz respeito à fidelidade a Aristóteles e o modo como ele aplicava a noção de *scientia* à Teologia⁸. De fato, os mais rígidos defensores de Tomás admitem que ele “prolongara” o Filósofo. Estes fazem parte de um primeiro grupo de intérpretes de Tomás, que enfatiza a objetividade e a fidelidade do comentador. De acordo com eles, os comentários de Tomás raramente apresentam algum traço de opinião pessoal, que aliás permaneceria oculto. Por outro lado, contra esta primeira posição, há outro grupo que acentua a novidade de Tomás, que não se privaria de exprimir seu posicionamento pessoal, ao retificar e ampliar Aristóteles quando considerava necessário. Um terceiro grupo de intérpretes - dentre os quais se destacam Martin Grabmann (1875-1949), Étienne Gilson (1884-1978) e M.-D. Chenu (1845-1990)- entende que há uma fidelidade objetiva básica nos comentários, mas que também seria possível encontrar, nestes textos, a própria interpretação de Santo Tomás, e assim poderíamos utilizar esses comentários para reconstruir seu pensamento acerca de temas justapostos em outras obras. Este último modo de situar o problema era usual até o segundo quarto do século XX,

⁸ VELDE, Rudi te. *Aquinas on God: The 'Divine Science' of the Summa Theologiae*, op. cit, 2006, p. 23-28.

mas hoje as questões levantadas sobre a originalidade da exegese de Tomás de Aquino e sua fidelidade a Aristóteles tornaram-se ainda mais críticas. Por um lado, é preciso dizer que Tomás não inventou a exegese literal: ela já era praticada pelo menos desde 1230, na Faculdade de Artes de Paris; quanto à fidelidade a Aristóteles, cumpre reconhecer que, embora sua interpretação seja profunda e muitas vezes literal, os historiadores das doutrinas apontam que Tomás acabou por repensar em pontos decisivos o pensamento aristotélico. Isto teria ocorrido não apenas em seu comentário sobre a *Ética* (*In Ethic.*), sobre a *Metafísica* (*In Metaph.*), mas também – e sobretudo – nas *Sumas* (*ScG*; *STh.*), sob a perspectiva do princípio explicitamente cristão da *visão beatífica*, ao confrontar-se com o aristotelismo a partir de uma *metafísica criacionista*, que era inteiramente estranha a Aristóteles. Neste sentido, a expressão sumária de que Sto. Tomás “batizou” Aristóteles revela alcance limitado. Dito isto, porém, resta acrescentar que muitos equívocos seriam realmente evitados se considerássemos o verdadeiro propósito de Sto. Tomás: ele pretende, na verdade, alcançar a *intentio auctoris*, o que o autor “quis dizer”. Tomás de Aquino não espera reconstituir historicamente o pensamento aristotélico; ele pretende, em suma, explicitar o que Aristóteles nem sequer poderia ter pensado, mas que, de certo modo, estaria de acordo com seu espírito – por carecer da luz da *Revelação* divina. De fato, não apenas no que se refere a Aristóteles, mas também em relação a todos os filósofos da Antiguidade, Sto. Tomás se mostra sensível e compartilha da angústia dos grandes espíritos que desconheciam o *fim último do homem*, a saber: sua *beatitudo* ou *felicidade*. Trata-se de exprimir o que eles “intencionavam dizer”, na busca da vida feliz, isto é, a *visão da essência divina*.

3. O PLANO DA SUMMA THEOLOGIAE.

Ao apresentarmos Tomás de Aquino como filósofo estamos, de certo modo, apresentando-o contra sua intenção, pois ele era um *doctor catholicae veritatis*, isto é, um doutor da verdade católica, isto é, um teólogo, ainda que um *teólogo filosofante*: ele nunca pretendeu construir um edifício filosófico independente, apesar de encontrarmos em sua obra uma quantidade magistral de teses filosóficas. Neste contexto, ressalte-se que há um plano clássico de leitura da *Summa theologiae*, à luz do esquema neoplatônico do *exitus* (saída) e do *reditus* (retorno)⁹: a *Prima pars* trataria da criação das coisas a partir de Deus, considerado como princípio; a *Secunda pars* se refere ao retorno a Deus como fim último (o homem como *imago Dei*) e a *Tertia pars* se refere ao retorno através da mediação de Cristo (*reditus per Christum*). Entretanto, a “verdade católica” pode ser melhor expressa – tal como a compreendemos – não através do esquema neoplatônico *exitus-reditus*, mas considerando, de modo mais preciso, os três agentes implicados no movimento interno da *Summa theologiae*: **Deus** e sua obra de criação (*Prima pars*); **Homem** e sua obra de liberdade (*Secunda pars*); **Cristo** e sua obra de salvação (*Tertia pars*)¹⁰.

4. CRONOLOGIA BÁSICA.

1224/1225 – Tomás de Aquino nasce no castelo de Roccasecca.

1226 – Morte de São Francisco de Assis.

⁹ CHENU. Marie-Dominique. “Le plan de la somme théologique de Saint Thomas”. In: *Revue Thomiste* 47 (1939), p. 97-107; *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*. Paris: Éditions du Cerf, 1950.

¹⁰ VELDE, Rudi te. *Aquinas on God: The 'Divine Science' of the Summa Theologiae*, op. cit, 2006, p. 9-35.

1230 – Tomás inicia seus estudos na Abadia de Monte Cassino, fundada por volta de 529, por São Bento de Núrsia (c. 480-547). A Abadia de Monte Cassino é o berço da Ordem de São Bento (*Ordo Sancti Benedicti*, OSB).

1240 – Alberto Magno começa a lecionar em Paris e faz comentários às obras de Aristóteles.

1241 – Morte do Papa Gregório IX. Assume Inocêncio IV.

1244 – Fundação da Universidade de Roma. Tomás de Aquino ingressa na Ordem dos Pregadores (*Ordo Praedicatorum*, O.P.), fundada por São Domingos de Gusmão (1170-1221), em 1216.

1245 – Estuda em Paris até 1248, como discípulo de Alberto Magno (c. 1193-1280), O.P.

1248 – Os dominicanos criam um *Studium Generale* em Colônia. Santo Alberto Magno, já com grande reputação, será designado para ensinar nesta cidade. Leva consigo Tomás de Aquino, que assiste atentamente aos seus cursos sobre *Os Nomes Divinos* de Dionísio (*Super Dionysium De divinis nominibus*) e sobre a *Ethica Nicomachea* de Aristóteles (*Super Ethica*). A estada em Colônia, até 1252, constitui etapa decisiva na formação de Santo Tomás.

1252-1259 – Primeiros anos de ensino em Paris. O Mestre Geral dos dominicanos solicitou a Alberto Magno a designação de um jovem teólogo a ser nomeado bacharel em Paris. Tomás de Aquino foi indicado por Alberto, apesar de ter apenas 27 anos (a idade mínima exigida era de 35 anos), pois era considerado suficientemente avançado *in scientia et vita*.

1256-1259 – *Magister in Sacra Pagina* (Teologia): *legere, disputare, praedicare*. Escreve o Comentário sobre os quatro livros das *Sentenças* de Pedro Lombardo (*In Sent.*) e o Comentário ao *Tratado da Trindade* de

Boécio (*In Boeth. De trin.*). Escreve o opúsculo *O Ente e a Essência (De ente)*. Inicia a *Suma contra os Gentios (ScG, 1258-1264)*.

1259-1268. Primeiro ensino na Itália. Em Nápoles (1259-1261) continua a *Suma contra os Gentios (1258-1264)*. Em Orvieto (1261-1265) elabora seu Comentário sobre *Os Nomes Divinos* de Dionísio (*In De div. nom*) e continua a escrever a *Suma contra os Gentios*. Em Roma (1265-1268) escreve o *Compêndio de Teologia (Comp. Theol.)* e a Primeira Parte (Ia) da *Suma de Teologia (S.th.)*.

1268-1272. Segundo ensino em Paris. Comentários aristotélicos sobre *Os Segundos analíticos (In Post. Anal.)*, a *Física (In Phys)*, a *Metafísica (In Metaph.)*, a *Ethica Nicomachea (In Ethic.)* e o *Livro das Causas (In De caus., pseudo-aristotélico)*. Escreveu também diversas *Questões disputadas* (sobre o mal, sobre as virtudes em geral, sobre a união do Verbo Incarnado etc.). Escreveu as disputas sobre temas livres, sobre o que quer que alguém deseje, os *Quodlibets I-VI e XII*. Elabora a Segunda Parte (IIa) da *Suma de Teologia* e vários opúsculos (a *unidade do intelecto contra os averroístas*, as *previsões astrológicas*, o *governo dos judeus* etc.).

1272-1274. Comentário ao livro dos Salmos e comentários aristotélicos inacabados: *Tratado do céu (In De caelo)* e outros. Deixa inacabada também a Terceira Parte (III^a) da *Suma de Teologia*. Escreve as *Substâncias Separadas (De subst. separ.)*.

1274. “Não posso mais. Tudo o que escrevi me parece palha perto do que vi”: Tomás de Aquino falece a 7 de março, em Fossanova.

1323. É canonizado pelo Papa João XXII.

2

A RELIGIÃO E O FIM ÚLTIMO DO HOMEM

1. INTRODUÇÃO

Uma perspectiva hermenêutica adequada acerca de Tomás de Aquino tem como uma de suas tarefas confrontar-se com a tradição neoplatônica presente em seus escritos, e o modo como esta tradição foi situada em seu quadro conceitual aristotélico. Neste ponto fundamental o neotomismo da virada do século XIX e início do século XX certamente não lhe rendeu justiça: nunca será demais insistir que Tomás de Aquino não é uma espécie de “Aristóteles cristão”, a despeito do Estagirita ser o autor mais citado na *Summa theologiae* e da manualística “tomista” que antecedeu ao Concílio Vaticano II (1962-1965). Talvez uma das mais importantes conquistas do período pós-conciliar, no contexto da Igreja Católica, tenha sido justamente a ampliação histórica de suas fontes. A distinção, presente em Tomás de Aquino, entre *praeambula ad articulos fidei* e *articuli fidei*, deve ser revisitada, a fim de *compreender* seus pressupostos e avaliar sua *validade*, sobretudo para que se evite o fideísmo presente em teólogos contemporâneos que foram influenciados por sucessores pós-modernos de Martin Heidegger (1889-1976). Por outro lado, uma hermenêutica dos textos de Tomás de Aquino deve não apenas lhe reconhecer a presença de fontes neoplatônicas, mas também considerar em que medida a sua filosofia desautoriza uma visão racionalista de plena autonomia da razão, na linha de Spinoza (1632-1677) a Hegel (1770-1831). A tradição da *via platonica* está presente em Tomás de Aquino, e nela também encontramos um momento de “metafísica negativa”, que acentua a limitação estrutural do conhecimento intelectual

humano e sua dependência da esfera sensível. As coordenadas de sua “metafísica apofática” se definem a partir de duas teses básicas, que também orientam nossa pesquisa: (a) o objeto próprio do intelecto humano é a quiddidade do ente material; (b) nas substâncias, materiais e imateriais, suas diferenças específicas nos são desconhecidas. Há uma consciência muito clara em Tomás de Aquino sobre o alcance da razão humana acerca da essência divina, em sentido mais crítico do que amíúde se pretende¹. Por outro lado, será preciso ter cautela: Tomás de Aquino não renuncia ao caráter *realista* de suas teses.

Nas obras de Étienne Gilson (1884-1978) permanece uma tensão entre a ideia de “filosofia cristã” e a realidade histórica da Filosofia na Idade Média. É verdade que, ao considerarmos o tema da *beatitudo* como fim último do homem e o papel da religião neste percurso, será preciso reconhecer que Tomás de Aquino não pretende atenuar - mas, ao contrário, acentuar- seu *teocentrismo cristão*. Isto não significa, porém, negar a presença de uma *ordem filosófica* própria, no interior dos escritos teológicos de Tomás de Aquino. Importa justamente destacar a *perspectiva transcendental* do pensamento de Tomás de Aquino, isto é, sua referência à unidade das noções transcendentais (*ens, unum, verum, bonum*), sem perder de vista o quadro teórico de sua filosofia cristã. Este é apenas um aspecto do projeto antropológico e metafísico mais amplo que culmina na abordagem da religião como virtude moral.

Irei examinar, a seguir, a relação entre as noções de *beatitudo* e *religio* na *Summa theologiae* de Tomás de Aquino. De modo particular, a conexão entre essas noções será analisada a partir de dois textos fundamentais: (a) o artigo 8º da questão 3ª da Primeira Parte da Segunda

¹ SCRUTON, Roger. *Confissões de Um Herético*. Áyiné, 2017.

Parte da *Summa theologiae* [STh. Ia-IIae, q. 3, a. 8] e (b) o artigo 1º da questão 81ª da Segunda Parte da Segunda Parte da mesma obra [STh. IIa-IIae, q. 81, a. 1]. No “jogo das autoridades” que compõe a elaboração de seu próprio discurso filosófico, Tomás de Aquino não se compromete apenas com Aristóteles. Há, como acentuamos ao longo deste livro, um núcleo da tradição neoplatônica no pensamento de Sto. Tomás que não pode ser negligenciado. Se a influência de Agostinho parece evidente já a partir do tema proposto, menos conhecida e apreciada, porém, revela-se a presença do Dionísio Pseudo-Areopagita nos escritos de Tomás de Aquino. Este é um aspecto fundamental de nossa leitura, sobretudo no que se refere ao papel que a religião irá exercer na consecução da *beatitudo*. Por outro lado, na busca de uma síntese equilibrada, a religião foi vista por Tomás de Aquino no contexto da moral aristotélica das virtudes. De um modo talvez insuspeito para a mentalidade contemporânea, a religião não é considerada por Sto. Tomás como virtude teologal, mas sim como virtude moral.

Irei considerar, inicialmente, a concepção de felicidade (*beatitudo*) como visão da essência divina (Ia-IIae, q.3, a. 8). A compreensão da noção de *beatitudo* em Sto. Tomás está estruturalmente vinculada à sua concepção negativa do conhecimento intelectual humano (como vimos, especialmente, nos capítulos 5-7 deste livro). A pergunta levantada pelo artigo 8º da quest. 3ª (*Utrum beatitudo hominis sit in visione divinae essentiae*)² conduz diretamente a essa vinculação, pois se refere de forma sintética ao problema do “desejo natural” do homem de ver a Deus. Argumentarei que, nesta vida, de acordo com Tomás de Aquino, a visão da essência de Deus *excede* a nossa capacidade humana de conhecimento.

² “Se a felicidade do homem está na visão da essência divina” (STh. Ia-IIae, q. 3, a. 8)

Neste sentido, para responder à pergunta levantada na questão 3ª sobre “o que é a *beatitudo*” (*Quid sit Beatitudo*), a noção de *excessus*, proveniente da influência neoplatônica de Dionísio, cumpre um papel fundamental na resposta de Tomás de Aquino. Em certa medida, o oitavo artigo pode ser considerado o ápice do tratado da *beatitudo* (qq. 1-5) da Primeira Parte da Segunda Parte da *Summa theologiae*.

A exposição está dividida basicamente em duas partes. A primeira parte trata da noção de *beatitudo* (seção 1) e a segunda parte trata da noção de *religio*, em conexão com o que Tomás de Aquino entende como o *fim último do homem*. Ao tratar da religião e de sua relação com o fim último do homem estarei pressupondo as diferenciações conceituais anteriores, presentes na noção de *beatitudo*, com base na concepção metafísica de *participação* em Deus (seção 3). A partir da análise do artigo 1º da questão 81ª (*Utrum religio ordinet hominem solum ad Deum*³) considerarei os pontos fundamentais dos outros artigos desta questão (art. 2-8), mas isto somente na medida em que se referem ao problema proposto pelo primeiro artigo. A conclusão do capítulo levanta um questionamento à contribuição de Tomás de Aquino acerca do fim último do homem, e pergunta pela pertinência de uma concepção *antropológica da Moral* em sua abertura à Metafísica.

2. BEATITUDO COMO VISÃO DA ESSÊNCIA DIVINA (STH. IA-IIAE, Q. 3, A. 8).

O primeiro momento da exposição, sobre a noção de *beatitudo*, divide-se em dois passos: de início tratarei da diferença entre felicidade imperfeita (natural, *in via*) e perfeita (sobrenatural, *in patria*), sobretudo em confronto com a noção de *eudaimonia* aristotélica, que situa a

³ “Se a religião ordena o homem só para Deus” (Sth. Ila-IIae, q. 81, a. 1).

felicidade humana na perfeita *contemplação* (seção 2.1); em seguida, tratarei da questão sobre como compatibilizar uma perspectiva que, por um lado, privilegia o conhecimento *negativo* de Deus (através dos efeitos) e, por outro lado, afirma a possibilidade da felicidade perfeita como visão da essência divina (seção 2.2).

2.1 A DUPLA FELICIDADE.

Tomás de Aquino distingue dois tipos de felicidade humana. No *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*⁴, por exemplo, ele fala de *duplex felicitas hominis*: por um lado, a felicidade imperfeita nesta vida (*in via*), que é identificada com a *eudaimonia* da vida filosófica de Aristóteles; por outro lado, a felicidade perfeita (*in patria*), que consiste na visão da essência de Deus. A felicidade, no primeiro sentido, é a máxima perfeição *na ordem da natureza*, enquanto que, no segundo sentido de felicidade, supõe-se a mensagem da salvação e a *fé* do homem como ouvinte da palavra de Deus. Ora, a distinção entre essas duas formas de felicidade põe um problema hermenêutico: uma vez que por “felicidade” designamos a última perfeição do homem, resta saber em que sentido se dá este caráter “último” de nosso fim como entes racionais, já que “todos os homens por natureza desejam conhecer”. Tomás de Aquino apresenta uma reformulação da visão aristotélica de que o homem deseja naturalmente conhecer, em conexão com a ideia de *circulatio*, de proveniência neoplatônica: Deus é a origem e também o fim da Criação. O fim último do homem é também um *retorno* a Deus. Na verdade, a *beatitudo* de toda substância intelectual consiste em conhecer a Deus⁵.

⁴ *In Boeth. De trin.*, VI, a. 4 ad 3.

⁵ ScG III, c. 25.

Mas se o homem tende *naturalmente* ao conhecimento de Deus, *por que* a distinção entre as duas formas de felicidade?

Ora, a hierarquia de bens na determinação do fim último do homem é estabelecida pela estrutura geral: há um ser perfeito e há entes que dependem deste ser como causa primeira. A criatura de Deus é considerada com base na diferença entre os modelos de predicação: *per essentiam* e *per participationem*. Como sabemos, a influência da tradição platônica sobre a metafísica de Sto. Tomás deixou uma marca profunda, evidente em sua noção de participação. Por outro lado, neste ponto não devemos acentuar, mais do que é necessário, o peso da tradição neoplatônica sobre o pensamento metafísico de Sto. Tomás. De fato, será preciso situar, explicitamente, a noção de *participação*, segundo Tomás de Aquino, no contexto da doutrina da criação⁶. Somente assim ela alcançaria seu verdadeiro sentido. O termo “criação”, em Tomás de Aquino, significa em primeiro lugar, *a dependência do ser criado em relação a seu princípio*⁷. A referência do mundo a Deus traz uma significação metafísica, na medida em que se considera a pergunta pela causa para o ser dos entes⁸. É preciso que tudo que é finito tenha sua origem segundo um modo de feitura com base no primeiro princípio, não como tendo seu ser participado em outro, mas que seja ser por si. *Há uma resolução dos seres participados ao ser subsistente*⁹. Por essa perspectiva, Deus é concebido como princípio e causa de todos os entes. Deus é conceitualmente identificado como *ipsum esse subsistens*, que se refere a uma

⁶ VELDE, Rudi, *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*. Leiden, Brill, 1995, p. ix.

⁷ ScG. II, c. 18, n. 952; *STh.* Ia, q. 44-49.

⁸ GILSON, Étienne *Le Thomisme: Introduction a la philosophie de Sait Thomas d'Aquin*. Paris: J. Vrin, 6 éd., 1997, p. 193-207; TORREL, Jean-Pierre. *Santo Tomás de Aquino: Mestre espiritual*. São Paulo: Ed. Loyola, 2008, p. 277.

⁹ *De subst. separ.*, c. 9.

realidade absoluta e autossuficiente. Assim, *participatio* significa a causalidade de Deus com relação a todas as coisas, “*principium rerum et finis earum*”¹⁰. Em linhas gerais, portanto, podemos dizer que Tomás de Aquino concebe “criação” nos termos da tradição metafísica que tematiza a noção de participação. Esta noção é concebida como uma síntese das noções de ato e potência de Aristóteles e da noção de participação em Platão, a partir, sobretudo, do influxo da tradição neoplatônica de Dionísio e de Proclo. Com isso, a própria expressão *creatio ex nihilo* pode ser interpretada em termos de participação, isto é, na medida em que os entes são predicados como criaturas de Deus¹¹. Assim entendido, portanto, “criação” identifica-se com “ente por participação”¹². Uma formulação emblemática da diferença entre os modelos de predicação *per essentiam/per participationem* encontra-se na seguinte passagem da *Summa theologiae*: [...] *solus Deus est ens per essentiam suam; quia eius essentia est suum esse; omnis autem creatura est ens participative, non quod sua essentia sit eius esse*¹³.

O fim último ou o soberano bem da vida humana, porém, não pode ser alcançado plenamente nesta vida. Por mais inquietante que essa afirmação possa parecer, ela está na base da Moral de Tomás de Aquino. Mas essa afirmação não deve nos conduzir a uma conclusão niilista acerca de nossa existência. Pelo contrário, ela faz parte tão somente de nossa condição de seres criados por Deus. A relação complementar entre *Fé* e *Razão*, que caracteriza a *vera beatitudo* em Tomás de Aquino, já

¹⁰ “[...]começo e fim de todas as coisas” (*STh.* Ia, q. 2, prol.).

¹¹ *STh.* Ia, q. 44.

¹² AERTSEN, Jan. *Nature and Creature: Thomas Aquinas's Way of Thought*. Leiden: E. J. Brill, 1988, p. 123.

¹³ “[...] só Deus é ente por sua essência, porque sua essência é seu ser; ao passo que toda criatura é ente por participação, uma vez que sua essência não é seu ser.” (*STh.* Ia, q. 104, a 1).

se encontraria na fórmula que remonta a Agostinho: *credo ut intelligam e intelligo ut credam*. O problema próprio da filosofia greco-romana acerca da busca da felicidade recebe, assim, uma resolução emblemática na *sabedoria cristã*. Segundo Agostinho, esta sabedoria evita os erros dos filósofos pagãos, identificando a *eudaimonia* com a visão de Deus¹⁴. É sob esse aspecto que o estudo de nossa moralidade não pode ser isolado da Metafísica, que lhe fornece o fundamento adequado: há um paralelismo rigoroso, na argumentação de Sto. Tomás, entre a moralidade das ações humanas e a concepção de Deus como causa primeira¹⁵.

É verdade que a Metafísica tem como *subiectum* próprio a quiddidade dos entes materiais, segundo o *Comentário à metafísica de Aristóteles* (Capítulo IV, *infra*). Entretanto, tal como é expresso na *Summa contra Gentiles*, se esse *subiectum* for analisado *sob o ponto de vista do fim último ou da causa primeira dos entes*, então podemos considerar as coisas divinas como princípios do sujeito da metafísica (ciência divina ou teologia dos filósofos). Mas não é possível tematizar Deus, sob todos os seus aspectos acessíveis ao homem, sem considerá-lo como criador, pois todo ente é criado por Deus. Ora, tudo o que é distinto de Deus não é seu ser, mas participa do ser¹⁶. Assim, como criaturas racionais, as nossas ações são morais à medida que, voluntariamente, tendem a um certo fim captado pelo intelecto. Este fim é o bem incriado, transcendente à ordem do finito, isto é, à ordem dos entes *por participação*. Contudo, há uma inclinação natural a esse fim último, que é imanente às criaturas racionais. Essa inclinação é chamada por Sto. Tomás de

¹⁴ SANGALLI, J. *O Fim Último do Homem: da eudaimonia aristotélica à beatitudo agostiniana*. Porto Alegre: EDPUCRS, 1998.

¹⁵ *STh*. Ia-IIae, q. 1, a. 4; *ScG* III, c. 2.

¹⁶ *STh*. Ia, q. 44, a. 1.

*appetitus naturalis*¹⁷. A moralidade pode então ser concebida, de certo modo, como prolongamento da criação, na medida em que Deus é não apenas princípio, mas fim e regente de tudo¹⁸.

Nesse movimento em direção ao fim último Tomás de Aquino vê possível integrar o ideal aristotélico de *contemplação* ao cerne da moral cristã. Esse processo de assimilação é bastante amplo, e excede ao meu propósito examinar aqui todos os seus aspectos. Tendo em vista a noção de *beatitudo*, porém, importa considerar apenas o seguinte: como Tomás de Aquino desenvolve a sua própria noção de felicidade, uma vez que, na *Ethica Nicomachea*, Aristóteles já se refere à necessidade de uma verdadeira *eudaimonia*? O esclarecimento desse problema não pode esquivar-se de uma distinção fundamental já encontrada em Aristóteles, a saber: a *distinção entre felicidade perfeita e imperfeita*¹⁹. Sto. Tomás identifica, com Aristóteles, a noção de felicidade imperfeita referente àquilo que podemos obter nesta vida. Ao tratar do tópico da felicidade imperfeita, além da filosofia grega representada por Aristóteles (livros IX e X da *Ethica Nicomachea*), Tomás de Aquino reúne, em síntese pessoal, a tradição cristã representada por Agostinho (*Confissões* I, 1) e Boécio (*Consolação da filosofia*, livro III, prosa 10, n. 10). No que se refere ainda a Agostinho, o que está dito em *De Beata Vita* a esse respeito, deve ser visto à luz das *Retractationes*. De acordo com a perspectiva cristã

¹⁷ *STh.* Ia, q. 80, a. 1. Um aspecto da expressão *appetitus* corresponde ao termo “tendência”, por dirigir-se a um fim. Esta perspectiva põe, em primeiro plano, a tendência da vontade para o bem, como objeto da finalidade (transcendência “horizontal”). Ressalte-se que - na linha *personalista* aberta por Karol Wojtyła -, com base na simples análise das volições, em seus diversos aspectos (por ex., no que se refere à noção tradicional de *appetitus*), não se alcança a estrutura interior da *pessoa* em seu dinamismo próprio de autodeterminação, isto é, sua transcendência “vertical”: a transcendência da pessoa na *ação*. WOJTYLA, Karol. *Persona y acción*. Edición de: Juan Manuel Burgos y Rafael Mora. Prólogo: Juan Manuel Burgos. Traducción del polaco: Rafael Mora. 2ª ed. Madrid: Ediciones Palabra, 2014, p. 191-195.

¹⁸ GILSON, Étienne. *Saint Thomas Moraliste*. Paris: J. Vrin, 1974. 1974, p. 18.

¹⁹ VELDE, Rudi te. *Aquinas on God: the 'Divine Science' of the Summa Theologiae*. Ashgate, 2006, p. 155-160.

(isto é, a concepção do homem enquanto *imago Dei*), recebemos de Deus mesmo a promessa da felicidade perfeita, cujas implicações, do ponto de vista moral, exigem um tratamento específico acerca do modo de consecução da vida contemplativa como vida plenamente feliz²⁰.

2.2 CONHECIMENTO DE DEUS E A FELICIDADE PERFEITA.

Na *Prima Secundae* da *Summae theologiae*, Tomás de Aquino afirma que a *perfecta beatitudo* do homem consiste na visão da essência divina²¹. Esta afirmação parecerá talvez estranha, pelo menos de início, se considerarmos que, para Sto. Tomás, “*quod est maxime cognoscibile in se, alicui intellectui cognoscibile non est, propter excessum intelligibilis supra intellectum: sicut sol, qui est maxime visibilis, videri non potest a vespertilione, propter excessum luminis.*”²². Como, então, um intelecto criado pode ver a Deus em sua essência, se o objeto próprio ao intelecto humano consiste na *quiddidade dos entes materiais*²³? A consideração da felicidade do homem, portanto, em Tomás de Aquino, tem como ponto de partida o problema acerca do fim último da vida humana. Importa esclarecer, porém, a conexão entre o nosso conhecimento de Deus e a noção de felicidade.

O tratado sobre a felicidade (*beatitudo*), por assim dizer, está dividido em cinco questões. A primeira questão pergunta pelo fim último do homem; a segunda questão examina em que consiste a felicidade do

²⁰ *Sth.* Ia-IIae, q. 3, a. 2 ad 4; *Sth.* Ia-IIae, q. 3, a. 5.

²¹ *Sth.* Ia-IIae, q. 3, a. 8.

²² “[...] o que é ao máximo cognoscível em si mesmo, não é cognoscível por um intelecto, por exceder em inteligibilidade o intelecto: assim como o sol, que é ao máximo visível, não pode ser visto pelos morcegos em razão do excesso de luz.” (*Sth.* Ia, q. 12, a. 1) Seria, em todo caso, pertinente uma comparação dessa passagem com a conhecida metáfora aristotélica sobre os olhos do morcego (*Meth.* II, 1, 993b9-10).

²³ *Sth.* Ia, q. 84, a. 7.

homem, ou antes, naquilo em que ela não consiste (riquezas, honrarias, fama, poder etc.); a terceira questão trata propriamente do que é a felicidade do homem; a quarta pergunta sobre o que se requer para obtenção da felicidade; a quinta questão trata da aquisição da felicidade, isto é, se podemos alcançá-la nesta vida. A questão 3ª da *Prima Secundae* contém oito artigos. Essa questão pode ser considerada a mais importante, inclusive em relação às duas posteriores, pois é aqui onde Tomás de Aquino melhor esclarece sua noção de felicidade. O artigo 8º da questão 3ª é, por sua vez, o ápice dos artigos anteriores deste tratado.

Tendo assentado que o fim último do homem e de todas as criaturas é Deus, e que a felicidade consiste precisamente na aquisição desse fim último²⁴, é preciso então considerar se o intelecto humano pode realmente alcançar essa última perfeição. De fato, no primeiro capítulo da *Teologia Mística*, Dionísio parece interditar, de forma antecipada, a possibilidade da visão da essência divina: “*Dicit enim Dionysius, in 1 cap. Myst. Theol., quod per id quod est supremum intellectus, homo Deo coniungitur sicut omnino ignoto*²⁵.” Este texto, citado por Sto. Tomás, pode ser confrontado com uma outra passagem do mesmo Dionísio, também acerca de nosso conhecimento de Deus, extraída do primeiro capítulo de *Os Nomes Divinos*: “*Dionysius etiam 1 cap. de Div. Nom., loquens de Deo, dicit: ‘neque sensus est eius, neque phantasia, neque opinio, nec ratio, nec scientia’*”²⁶. Em consequência, a última perfeição do intelecto não poderia consistir na visão da essência divina. Essa primeira objeção se apresenta como uma poderosa limitação ao nosso conhecimento, pois

²⁴ STh. Ia-IIae, q. 2, a. 8.

²⁵ “Com efeito diz Dionísio [*Teologia Mística*, c.1]: ‘Por aquilo que é o mais elevado do intelecto, o homem se une a Deus como ao totalmente desconhecido’ (Sth. Ia-IIae, q. 3, a. 8, obj. 1)

²⁶ “Por sua vez Dionísio, falando de Deus [*Os Nomes Divinos*, c. 1], diz: ‘*Nem os sentidos o atingem, nem a fantasia, nem a opinião, nem a razão, nem a ciência* [itálico, no original]” (Sth. Ia, q. 12, a. 1 obj. 1)

há algo que excede a capacidade de nosso intelecto e permanece “*supra omnem intellectum*”²⁷. A assim chamada “teologia negativa” de Dionísio, portanto, não obstante a forte influência que pode ser encontrada em Sto. Tomás, especialmente sobre sua concepção das “três vias” de acesso a Deus²⁸, parece antes impossibilitar a aquisição da perfeita felicidade. Entretanto, para Tomás de Aquino, essas passagens de Dionísio deveriam ser interpretadas noutro sentido. Elas indicam apenas o conhecimento daqueles “*qui sunt in via, tendentes ad beatitudinem*”²⁹, não daqueles que têm uma “*visione comprehensionis*” de Deus³⁰. A outra objeção, suposta por Sto. Tomás, é a seguinte: “[...] *altioris naturae altior est perfectio. Sed haec est perfectio divini intellectus própria, ut suam essentiam videat. Ergo ultima perfectio intellectus humani ad hoc non pertingit, sed infra subsistit*”³¹. Para esclarecer em que medida essa objeção não procede, convém retornarmos a uma importante distinção, apresentada por Sto. Tomás no artigo 8º da primeira questão da *Prima Secundae*, acerca da noção de *fim*. Com efeito, o fim pode ser entendido de duas maneiras, inspirando-se no que diz Aristóteles no livro II da *Física* e no livro V da *Metafísica*: (1) o fim *do qual*, que se refere à coisa desejada; (2) o fim *pelo qual*, que se refere à consecução dessa coisa³². Portanto, de acordo com Sto. Tomás, o fim da natureza superior (Deus) é mesmo diverso do fim da natureza inferior (homens, anjos), considerando a distinção precedente: “*Sic igitur altior est beatitudo Dei suam essentiam*

²⁷ “[...] acima de qualquer intelecto” (Sth. Ia, q. 12, a. 1, obj. 2)

²⁸ Sth. Ia, q. 84, a. 7 ad 3.

²⁹ “[...] que estão em via, tendentes à felicidade” (Sth. Ia-IIae, q. 3, a. 8 ad 1).

³⁰ “[...] visão compreensiva” (Sth. Ia, q. 12, a. 1 ad 1).

³¹ “[...] é próprio de uma natureza mais elevada, uma perfeição mais elevada. Mas essa é a perfeição própria do intelecto divino: ver a sua essência. Logo, a última perfeição do intelecto humano a isso não atinge, e permanece em grau inferior” (Sth. Ia-IIae, q. 3, a. 8 obj. 2).

³² Sth. Ia-IIae, q. 1, a. 8.

*intellectu comprehendentis, quam hominis vel angeli videntis, et non comprehendentis*³³. É fundamental a concepção de que podemos - ao menos em princípio - ver a essência de Deus, pois disto depende a nossa plena felicidade (ver adiante, seção 3). Por isso, a distinção proposta por Aristóteles será mobilizada contra a aparente interdição de Dionísio. Mas essa distinção aristotélica conduz igualmente para além de Aristóteles, como veremos a seguir. Antes disso, porém, consideremos brevemente dois aspectos relativos ao nosso conhecimento da essência divina, apresentados na resposta do artigo 8º da questão 3ª. Essas considerações devem esclarecer melhor a noção de *felicidade perfeita*.

Uma primeira consideração é a seguinte: *“quod homo non est perfecte beatus, quandiu restat sibi aliquid desiderandum et quaerendum.”*³⁴ Isto diz respeito à consecução do fim. A outra consideração, ou seja, “que a perfeição de uma potência se considera segundo a razão de seu objeto”, diz respeito à coisa mesma desejada. Com isso, Sto. Tomás preserva a estrutura da distinção aristotélica, no que se refere à noção de fim, mas enxerta em tal estrutura um novo quadro interpretativo, com uma intenção que já não mais se identifica com a de Aristóteles. Tomás de Aquino também se serve, para propósitos pessoais, da afirmação aristotélica no livro III do *De Anima*: “o objeto do intelecto é aquilo que é (*quod quid est*)”. Deste modo, a consequência é clara: a perfeição do intelecto consiste no conhecimento da essência de uma coisa. Ora, para Sto. Tomás, *somente conhecemos nesta vida a essência dos efeitos, não a essência da causa, a saber: o que é a causa*. Através dos efeitos, podemos conhecer apenas se

³³ “Donde ser mais elevada a felicidade de Deus ao compreender com o intelecto a sua essência, do que a felicidade do homem ou dos anjos, que veem mas não compreendem” (Sth. Ia-IIae, q. 3, a. 8 ad 2).

³⁴ “[...] o homem não é perfeitamente feliz quando ainda lhe fica algo para desejar ou querer.” (Sth. Ia-IIae, q. 3, a. 8, resp.)

há causa (*causa an sit*), e não o que é a causa (*causa quid est*). Apoiando-se, portanto, em Aristóteles, é possível dizer que, ao conhecer o efeito, o homem se admira, e naturalmente permanece nele o desejo de conhecer a causa. Assim, o desejo natural (*appetitus naturalis*) de investigar a causa não encontrará repouso enquanto não se conhecer a essência dessa causa. Na perspectiva de Sto. Tomás, a causa última a ser alcançada é Deus mesmo. Por isso, o intelecto humano trata, neste contexto, da essência do *efeito criado*. O fim último de nosso intelecto é a própria causa que possibilita a consecução desse efeito. Tomás de Aquino parte do princípio de que “[...] *impossibile sit naturale desiderium esse inane* [...]”³⁵. Nenhuma substância criada pode, pela sua própria potência natural, chegar a ver a Deus em sua essência³⁶. Por exceder à capacidade do intelecto humano, é preciso considerar, então, a necessidade de um influxo da luz divina para se ver a Deus em sua essência³⁷. Desta forma, a possibilidade de se conhecer a primeira causa em sua essência depende já da própria *participação* no intelecto divino. Portanto, o influxo da luz divina sobre o intelecto criado é uma condição indispensável para que a essência de Deus seja vista³⁸.

Esses tópicos, longamente desenvolvidos na *Summa contra Gentiles*, são supostos por Sto. Tomás ao examinar o artigo 8º da questão 3ª do tratado da felicidade na *Summa theologiae*. A distinção entre as noções de *felicidade perfeita e imperfeita* pode ser esclarecida devidamente apenas quando analisamos – com base no movimento intrínseco de nosso

³⁵ [...] *é impossível que o desejo natural seja vão* [...]” (ScG III, c. 51).

³⁶ COSTA, Ricardo da; SILVEIRA, Sidney. “Como Deus é ciente em sua essência divina: A presciência de Deus em Santo Tomás de Aquino e no *Livro da Contemplação* (c. 1271-1273) de Ramon Llull”. In: *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 38, n. 2, p. 9-34, Maio./Ago., 2015.

³⁷ ScG III, c. 52.

³⁸ *Sth.* Ia, q. 12, a. 4 c.

desejo natural - o modo como conhecemos a essência divina - uma distinção que, em Sto. Tomás, supõe a dualidade natureza/gracia³⁹. A *felicidade perfeita é, portanto, a visão da essência divina*⁴⁰ (Sth. Ia-IIae, q. 3, a. 8c). Mas, como podemos inferir, a *felicidade perfeita ocorrerá somente na outra vida, não nesta, quando então o intelecto humano poderá atingir a essência da primeira causa*. É ainda com base na concepção de *fim último* do homem que, em Sto. Tomás, será permitido encontrar um fio condutor entre as noções de *beatitudo* e *religio*.

3. A RELIGIÃO E O FIM ÚLTIMO DO HOMEM (STH. IIA-IIAE, Q. 81, A. 1).

Iniciemos com o artigo único da questão 80^a (“*De partibus potentialibus iustitiae*”⁴¹) da Segunda Parte da Segunda Parte da *Summa Theologiae*, onde já encontramos uma definição de religião, quando Santo Tomás analisa a enumeração das virtudes anexas à justiça. Este é o primeiro passo, antes de considerar diretamente meu objetivo aqui: o texto do artigo 1º da questão 81^a.

Segundo Cícero (*De invent. rhet.*, I, II, c. 53), há seis virtudes anexas à Justiça: Religião, Piedade, Gratidão, Punição, Veneração e Verdade. Entretanto, Cícero omite outras virtudes que podem ser apresentadas também como anexas. É o caso, por exemplo, da enumeração de Macróbio (*super Somnium Scipionis*, livro I, c. 8), que admite sete (Inocência, Amizade, Concórdia, Piedade, Religião, Afeição e Humanidade). Para que uma virtude seja considerada anexa a uma principal é preciso (a) que essa virtude tenha algo em comum com a principal e (b) que lhe falte

³⁹ Sth. Ia, q. 62, a.1; LUBAC, Henri de *Surnaturel, études historiques*. (Théologie, 6). Paris: Aubier, 1946; VELDE, Rudi te. *Aquinas on God: the 'Divine Science' of the Summa Theologiae*, op. cit., 2006, p. 155.

⁴⁰ Sth. Ia, q. 62, a.1.

⁴¹ “Das Partes Potenciais da Justiça” (Sth. IIA-IIae, q. 80).

algo da virtude principal para que sua noção seja perfeita. Na medida em que a justiça é uma virtude que se refere ao outro, as virtudes que também se referem ao outro poderão ser consideradas como partes potenciais da justiça. Ora, a justiça é sempre relativa ao outro⁴² e sua noção consiste precisamente em *dar a cada o que lhe é devido*⁴³. Assim, uma virtude anexa é deficiente em relação à noção de justiça de dois modos: (a) por lhe faltar a noção de igualdade ou (b) por lhe faltar a noção de devido. Há virtudes anexas que consistem em dar ao outro o que lhe é devido, mas não de acordo com a noção de igualdade. Mas não se pode retribuir em igualdade aquilo que recebemos de Deus. O homem deve tudo a Deus, inclusive seu ser. Com efeito, a própria lei divina procura tornar os homens virtuosos e o fim da lei divina é o amor de Deus⁴⁴. Com efeito, no homem há duas coisas pelas quais ele pode unir-se a Deus: o intelecto e a vontade⁴⁵. O fim da lei divina é formar homens bons e o homem é tido por bom quando tem uma vontade boa. Ora, a vontade é boa na medida em que deseja o bem, principalmente o *Sumo Bem*.

Tomás de Aquino retém a definição de Cícero, segundo a qual a *religião* consistiria em “*superioris cuiusdam naturae, quam divinam vocant, curam caeremoniamque vel cultum affert*”⁴⁶. Esta será a mesma definição apresentada em sentido contrário (*sed contra*) às objeções do artigo 1º da questão 81ª da *Summa Theologiae*⁴⁷. Ao conceber a religião como parte potencial da justiça, porém, Tomás de Aquino está longe de

⁴² STh. IIa-IIae, q. 58, a. 2.

⁴³ STh, IIa-IIae, q. 58, a. 11.

⁴⁴ ScG. III, c. 116.

⁴⁵ ScG. III, c. 116.

⁴⁶ “[...] apresentar cerimônias e culto à natureza superior designada pelo nome de divina” (Sth. IIa-IIae, q. 80, art. unicus, resp.)

⁴⁷ STh. IIa-IIae, q. 81, a. 1.

fazer dela uma virtude secundária. Pelo contrário, há uma ampla exposição sobre esse tópico na *Summa Theologiae* (IIa-IIae, q. 81-100), onde podemos observar o esforço de Sto. Tomás em sintetizar elementos das tradições éticas (gregas e romanas) e os dados da revelação bíblica. A religião é, por assim dizer, uma “virtude-eixo”, chamada a ordenar o homem como um todo. Ela tem como objeto não Deus em si, mas o *culto* que o homem deve prestar a Deus. Entretanto, como já foi dito, o retorno do homem a Deus, nesta vida, não pode ser alcançado plenamente. O homem não se ordena à comunidade política segundo todo seu ser⁴⁸. Daí a necessidade da Revelação e das virtudes teologais. Recordemos que padre Chenu usou a famosa expressão “ontologia da graça”, a propósito da segunda parte da *Summa Theologiae*⁴⁹. Para a virtude da religião, Deus mesmo não é objeto, mas fim. Trata-se de uma virtude especial, pois o bem que é objeto da religião consiste em dar a Deus a honra devida, por causa de sua excelência, como princípio e fim último. Assim, o tipo de relação entre o homem e Deus, que Tomás de Aquino entende existir na tradição cristã, supõe uma exigência não apenas litúrgico-cultural, mas também moral. A religião é vista pela perspectiva cristã como ordenando em sentido amplo, isto é, referindo-se ao homem como tal, em vista do fim último, absoluto. De fato, a religião como virtude moral tem por objeto o que se ordena a Deus como ao fim. Uma importante novidade deste modo de conceber de Sto. Tomás, se tomarmos Aristóteles como parâmetro, é que *a referência a Deus através da religião excede o plano natural dos bens relativos e envolve o homem como pessoa.*

⁴⁸ *Sth.* Ia-IIae, q. 21, a. 4 ad 3.

⁴⁹ CHENU, Marie-Dominique. *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*. Paris: J. Vrin, 1950, p. 270.

A questão 81^a (*De religione*) da Segunda Parte da Segunda Parte da *Summa Theologiae*, composta de oito artigos, ocupa um lugar de destaque no tratado da religião de Tomás de Aquino. É possível encontrar, nesta questão, os elementos fundamentais que serão, depois, retomados e desenvolvidos nas outras questões desta parte da *Summa Theologiae*. Meu propósito não consiste em enfatizar a religião como virtude moral – embora não possamos prescindir deste aspecto, como se verá adiante – mas, sobretudo, *examinar como a religião ordena o homem para a beatidão, que é a visão da essência de Deus*. No primeiro artigo da questão 81^a, Tomás de Aquino pergunta: “*Utrum religio ordinet hominem solum ad Deum*”⁵⁰. Em sua resposta, Sto. Tomás confirma a interpretação do termo *religio* por Agostinho, seja no sentido de reeleger (uma nova eleição) a Deus, a quem por negligência perdemos (*De Civitate Dei*, X, c. 3, 2)⁵¹, seja no sentido de religar a Deus único e onipotente⁵². Para tornar compatível sua perspectiva com a de Agostinho (354-430), Tomás de Aquino reinterpreta o que escreve Isidoro de Sevilha (c. 560-636) na obra *Etymologiae* (livro X, n. 234): “Religioso (adjetivo derivado de religião) é definido por Cícero [*De nat. deor.*, I, II, c. 28] como aquele que repassa e, por assim dizer, relê o que se refere ao culto divino”. O religioso relê o culto divino no sentido de uma reflexão sobre Deus. O culto é refletido no coração do fiel, uma releitura que é também reeleição. Ora, reeleição ou religação implicam orientação para Deus como princípio, “para quem, além disso, nossa eleição se deve dirigir continuamente, como para o último fim” [*ad quem etiam nostra electio assidue dirigi debet, sicut*

⁵⁰ “Se a religião ordena o homem somente para Deus” (Sth. IIa-IIae, q. 81, a. 1).

⁵¹ GILSON, Étienne. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*. Paris: J. Vrin, 1943, p. 3.

⁵² STO. AGOSTINHO, *De Vera Religione*, c. 55, n. 113. Disponível em: http://www.augustinus.it/latino/vera_religione/index.htm. Acesso em setembro de 2022.

in ultimum finem]⁵³. Através do culto, portanto, manifesta-se a religião a Deus. Como em Agostinho, vê-se também que, para Tomás de Aquino, o termo *religio* assume um caráter mais amplo e radical do que amiúde se pensa, pois diz respeito ao modo especial da relação do homem com Deus. A religião supõe uma dupla ação: ação produzida pelo homem (sacrificar, adorar etc.), que o orienta somente para Deus, e ação produzida mediante as virtudes, que ordenam à reverência divina. Virtudes como a temperança, por exemplo, são ordenadas à reverência divina pelo ato da religião. Isto porque, como diz Sto. Tomás, à virtude da religião pertence o fim, enquanto as outras virtudes são orientadas ao fim sob a ordenação da religião. Daí a religião não se aplicar a nada que não seja o culto divino. Como criatura racional, o homem é conduzido de modo especial pela providência divina, que governa para o próprio bem do homem. Em seu governo, Deus não visa somente o bem comum da espécie humana; visa cada homem em particular. O homem é chamado a unir-se a Deus por amor. Mas, é claro, há uma desproporção entre o homem e Deus, e a virtude pela qual reconhecemos ter para com Deus uma dívida de reverência é a virtude da religião. É preciso acrescentar que a bondade de Deus não é apenas maior do que a dos seres finitos, mas essencialmente diferente. Por isso mesmo, a religião não se confunde com nenhuma outra virtude. Ela consiste na religação (*religio/religare*) a Deus como fonte contínua de nosso ser e fim último de nossas decisões. A bondade divina transcende todas as coisas, o que nos faz render a Deus a homenagem que devemos somente a ele.

Os sete artigos seguintes se relacionam ao artigo 1º em proporção semelhante ao que será representado pela questão 81ª para as outras

⁵³ STh. IIa-IIae, q. 81, a. 1.

questões do tratado da religião. Encontram-se, no primeiro artigo, os elementos essenciais que irão depois ser retomados e desenvolvidos.

A religião é uma virtude⁵⁴. Com efeito, segundo Tomás de Aquino, “virtude é o ato que torna bom quem a tem e boa a sua obra”. Assim, todos os atos bons pertencem à virtude. Ora, pertence à noção de bem pagar o que está em débito, restabelecendo-se com isso uma relação de conveniente proporção com o outro e ordenando-se convenientemente com ele. Neste ponto também, Sto. Tomás segue a afirmação de Agostinho (*Natura Boni*, c. 3), para quem à noção de bem pertencem a ordem, o modo e a espécie (*ordo, modus, species*). “Logo, como pertence à religião prestar a devida honra a alguém, isto é, a Deus, torna-se evidente que a religião é uma virtude.” [*Cum igitur ad religionem pertineat reddere honorem debitum alicui, scilicet Deo, manifestum est quod religio virtus est*]⁵⁵. O único motivo pelo qual devemos reverência a Deus consiste no seguinte: *Deus é o primeiro princípio da criação e do governo das coisas*. Como, segundo Sto. Tomás, pertence à religião reverenciar um só Deus, ela deve ser considerada uma só virtude⁵⁶, já que os hábitos distinguem-se pelos objetos⁵⁷.

A referência primeira de Tomás de Aquino a Cícero, para a definição de religião, parece sugerir um importante aspecto de seu pensamento: a virtude da religião não está conectada exclusivamente nem necessariamente à revelação cristã⁵⁸. De fato, Tomás de Aquino acentua o caráter especial da virtude da religião. A virtude é ordenada

⁵⁴ STh. IIa-IIae, q. 81, a. 2.

⁵⁵ STh. IIa-IIae, q. 81, a. 2.

⁵⁶ STh. IIa-IIae, q. 81, a. 3.

⁵⁷ STh. Ia-IIae, q. 54, a. 2 ad 1.

⁵⁸ GILSON, Étienne *Le Thomisme: Introduction a la philosophie de Sait Thomas d'Aquin, op. Cit.*, 1997, p. 409.

ao bem, e, onde há uma especial noção de bem, há uma virtude especial. O bem para o qual a religião remete consiste em dar a honra devida a Deus. Esta honra especial ocorre pela excelência de Deus, que a tudo transcende. Tomás de Aquino se serve da noção de *excessus* da tradição neoplatônica de Dionísio para acentuar a infinita *transcendência* de Deus⁵⁹.

Há múltiplas excelências das pessoas e lhes cabem diferentes honras (uma aos pais, outra ao rei etc.). No caso de nossa relação com a excelência de Deus, por seu caráter singular, é necessário que a virtude que ordena a esse bem seja especial. Com efeito, o objeto da honra ou da reverência é a excelência de Deus, por isso o culto não é um ato que atinge o próprio Deus: ele não é o objeto da religião, mas o seu fim. Daí a afirmação de Sto. Tomás: a religião não é uma virtude teológica, cujo objeto é o próprio fim último, mas uma *virtude moral*⁶⁰.

Por outro lado, a Religião é superior às outras virtudes morais⁶¹. O que é orientado para o fim é bom na proporção de sua aproximação a esse fim. Deste modo, tanto mais próximo do fim está uma virtude moral, tanto mais ela é superior às outras. A religião está mais próxima de Deus, já que suas ações direta e imediatamente são ordenadas para a honra divina. É importante observar que estamos aqui bem distantes do meio termo exigido pela virtude da justiça: não há igualdade perfeita em nossa retribuição a Deus. Permanece sempre uma desproporção em nossa referência ao divino. Mas para Tomás de Aquino o louvor da virtude está na vontade, não no poder⁶². Assim, a nossa desproporção em

⁵⁹ STh. IIa-IIae, q. 81, a. 4.

⁶⁰ STh. IIa-IIae, q. 81, a. 5.

⁶¹ STh. IIa-IIae, q. 81, a. 6 c.

⁶² STh. IIa-IIae, q. 81, a. 6 ad 1.

retribuir a Deus conforme sua excelência não diminui o louvor da virtude, exceto se houver defeito na vontade. É a intenção da vontade que fornece à virtude da religião seu mérito. De fato, o culto religioso supõe atos interiores, através dos quais reconhecemos nossa submissão a Deus e afirmamos a sua glória. Estes atos são essenciais à religião. Neste sentido, a crítica de Spinoza ao “ritualismo judaico” de seu tempo não atinge Sto. Tomás, pois o culto ao qual este se refere é bem diferente daquele que foi criticado no *Tratado Teológico-Político*⁶³. Não por acaso, na ordem da exposição da parte sobre a moral de Sto. Tomás, É. Gilson faz seguir “O Fim Último” (c. VI) do capítulo sobre “A Vida Religiosa” (c. V)⁶⁴.

Para Tomás de Aquino a nossa mente é elevada a Deus através dos sentidos (seção 2.1), pois é somente por eles que se inicia o conhecimento intelectual humano. Assim, o próprio Deus providenciou para que a mente humana fosse reconduzida às coisas divinas, uma vez que não podemos contemplá-las em si mesmas (seção 2.2). Em razão desse limite, os homens introduziram sacrifícios oferecidos a Deus, não porque Deus deles necessite, mas para que o homem reconheça seu dever para com Ele. Assim, os atos exteriores da religião, que lhe são secundários, são ordenados aos atos interiores, que lhe são essenciais⁶⁵.

Tomás de Aquino conclui o bloco dos oito artigos que tratam da religião em si mesma perguntando se a religião se identifica com a santidade. Há uma dupla consideração de “santidade”, que Sto. Tomás retoma de Isidoro: como pureza, para elevar o espírito a Deus, pois no

⁶³ GILSON, Étienne *Le Thomisme: Introduction a la philosophie de Sait Thomas d'Aquin, op. Cit.*, 1997, p. 410.

⁶⁴ GILSON, Étienne *Le Thomisme: Introduction a la philosophie de Sait Thomas d'Aquin, op. Cit.*, 1997, p. 429-435.

⁶⁵ STh. IIa-IIae, q. 81, a. 7.

culto divino, “não só os homens, mas também os templos, os vasos sagrados etc., são ditos santos”; como firmeza, para que o espírito se una a Deus, fim último e primeiro princípio de tudo. Daí a busca pelo fim último pressupor, de algum modo, também a busca da santidade, uma vez que, através da religião, mais se aproxima o espírito humano de Deus⁶⁶.

Neste sentido, religião e santidade basicamente não se distinguem. Se antes Tomás de Aquino afirmara que a santidade e a justiça formavam partes da religião, isto não significa uma distinção real, mas apenas de razão⁶⁷.

CONCLUSÃO

A abordagem da religião como virtude moral por Tomás de Aquino supõe, entre limites, a possibilidade de se alcançar a *beatitudo*. De acordo com Tomás de Aquino, através da religião o homem reconhece sua submissão ao bem supremo, e nisto consiste a nossa perfeição como seres humanos. Esperamos ter acenado para o esforço de compreensão por parte de um autor medieval sobre o fim último da vida humana: ele consistiria na visão da essência divina, e a religião contribui, através das manifestações do culto, à consecução deste fim. Neste percurso Tomás de Aquino pretende recolher os ensinamentos de Aristóteles, Agostinho e Dionísio no sentido de articular a busca da *beatitudo* na visão da glória de Deus.

Qual a relevância da religião, hoje, para a realização plena da vida humana, isto é, para a *perfecta beatitudo* do ser humano? Não há mais

⁶⁶ STh. IIa-IIae, q. 81, a. 8.

⁶⁷ STh. IIa-IIae, q. 81, a. 8 ad 3.

hoje, como no tempo de Tomás de Aquino, um consenso tácito sobre o papel positivo da religião na formação da cultura. Se é verdade que Tomás não visava apenas o cristianismo em sua discussão sobre a noção de religião como virtude moral, não deixa de ser relevante, para a mentalidade moderna, o fato de que, sob pretexto de defesa da fé cristã, atrocidades foram praticadas em nome da religião. No contexto atual, marcado pelo processo de secularização em curso, há cada vez mais uma enorme desconfiança sobre se a ética mantém ainda ligações estruturais com a religião. A concórdia entre felicidade (*beatitudo*) e religião (*religio*) está longe de ser evidente para o homem moderno (ou pós-moderno). Ora - afirma-se com frequência-, renunciar à religião não seria renunciar à moral, pois esta não dependeria daquela. A moral - e isto é verdade- não seria inteligível somente no contexto da religião. Está em curso uma forma específica de secularização da moral, que traz consigo a proposta de uma fundamentação “pós-convencional”, isto é, uma moral não mais amparada na religião. No caso de Tomás de Aquino, porém, há uma noção de *beatitudo* que permitiria compatibilizar -distinguindo para unir- moral e religião, na medida em que pensa a própria religião como uma virtude moral.

3

A NOÇÃO DE *EXCESSUS*: SOBRE O ALCANCE DO CONHECIMENTO HUMANO DE DEUS (STH. I^a, Q. 84, A. 7 AD 3M)

1. CONTEXTUALIZAÇÃO: CONHECIMENTO NEGATIVO E TRANSCENDÊNCIA DE DEUS.

O que se deve entender por *excessus*, em Tomás de Aquino (Sth. I^a, q. 84, a. 7 ad 3m), está situado no todo de sua compreensão acerca do conhecimento intelectual humano. O termo *excessus* é a versão latina do grego ὑπεροχή (preeminência, transcendência ou *ultrapassamento*), para indicar a via de eminência (*via eminentiae, per excessum*) de nosso conhecimento da *plenitude das perfeições* de Deus, isto é, a “transcendência” das perfeições próprias de Deus. O termo está situado na confluência de diversas tradições, que vincula aspectos filosóficos e teológicos de inspiração neoplatônica, desde os Padres da Igreja, e que alcança significativa projeção a partir do tratado *De divinis nominibus* de Dionísio.

Para uma maior compreensão da noção de *excessus* cumpre destacar alguns aspectos centrais que balizam o conhecimento intelectual humano - e, nele, o aspecto negativo de acesso a Deus. O modo de proceder deste conhecimento foi afirmado muitas vezes, em diversos textos, como tendo um caráter *negativo*. Consideremos o que é dito, a princípio, em algumas passagens mais conhecidas, que mostram um fio de continuidade a respeito do tema:

Non enim de Deo capere possumus quid est, sed quid non est, et qualiter alia se habeant ad ipsum¹.

No prólogo da questão 3^a da Primeira Parte da *Summa theologiae* podemos observar como Tomás de Aquino advoga uma versão de *teologia negativa* (presente também na passagem anterior da *Summa contra Gentiles*), cujo representante mais expressivo, no Ocidente Latino, era Dionísio (como hoje sabemos, Pseudo-Dionísio ou Dionísio Pseudoareopagita):

Cognito de aliquo an sit, inquirendum restat quomodo sit, ut sciatur de eo quid sit. Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit.²

Tomás de Aquino menciona constantemente Dionísio e suas obras, no que se refere ao conhecimento de Deus. Nunca será demasiado insistir na importância de Dionísio para o pensamento de Tomás de Aquino, em particular no que se refere à afirmação de que há uma *triplex via* ou modo de conhecer a Deus, nesta vida presente: *per viam negationis, causalitatis e supereminentiae* (por ultrapassamento [*per excessum*]). Nosso intelecto aproxima-se de Deus, paradoxalmente, sem diminuir a distância infinita de sua Transcendência. Neste ponto Tomás de Aquino pode ser visto como um herdeiro de Dionísio, ao integrar o enfoque negativo no todo de sua epistemologia de caráter não exclusivamente aristotélico.

¹“Com efeito, não podemos captar a respeito de Deus o que é, mas o que não é e como o resto se refere a Ele” (ScG I, c. 30)

²“Conhecido de algo se é, resta investigar como é, para que se saiba a seu respeito o que é. Ora, como não podemos saber a respeito de Deus o que é, mas o que não é, não podemos considerar a respeito de Deus como é, mas antes como não é” (Sth. I^a, q. 3, prol.)

Essa perspectiva não deixou de suscitar alguma controvérsia na “história dos tomismos” do século XX, no contexto geral da discussão sobre as relações entre a metafísica de Tomás de Aquino e a tese da ontoteologia³. O debate entre Antoine D. Sertillanges (1863-1948) e Jacques Maritain (1882-1973) sobre o escopo de nosso conhecimento de Deus (“*Ce que Dieu est*”) tornou-se emblemático, e aponta para supostas antinomias (inscritas na própria “*raison thomiste*”) no que se refere ao alcance desse conhecimento. Uma forma específica de conflito de interpretações produzida por aquilo que devemos entender por “conhecimento humano de Deus”, em Tomás de Aquino, diz respeito justamente ao estatuto da noção de *excessus*, e que norteou parte central da crítica de Cornelio Fabro (1911-1995) a Karl Rahner (1904-1984)⁴.

Na intenção de retornar ao próprio texto de Tomás de Aquino, convém observar, acerca da transcendência divina, que a compreensão da noção de *excessus* parece não prescindir do caráter negativo do conhecimento intelectual humano e do reconhecimento de uma *metafísica apofática* que lhe é constitutiva. Noutras palavras, a metafísica de Tomás de Aquino culmina em apofatismo, em teologia negativa – o que não significa niilismo⁵. O viés apofático da noção de *excessus* deve ser posto em relevo – e, como veremos, está vinculado à importância metodológica fundamental da *triplex via* do conhecimento humano de Deus.

³PROUVOST, Gély. *Thomas d'Aquin et les thomismes*: Essai sur l'histoire des thomismes. Paris: Les Éditions du Cerf, 1996.

⁴RAHNER, Karl. *Geist in Welt: zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, 3. Aufl., München: Kösel, 1964; FABRO, Cornelio. *La Svolta Antropologica di Karl Rahner*, Milano: Rusconi, 1974; SOUSA, Luís Carlos Silva de. *Epistemologia e Transcendência*: Duas leituras de Tomás de Aquino sobre o alcance do conhecimento humano de Deus. Fortaleza: Edições UFC, 2015.

⁵MARITAIN, Jacques. *Distinguer pour Unir ou Les Degrés du Savoir*. 5 éd. Paris: Desclée de Brower, 1946, p. 468-478; POSSENTI, Vittorio. *Nihilism and Metaphysics: The Third Voyage*. Transl.: Daniel B. Gallagher. State University of New York, 2014.

2. CONHECIMENTO NEGATIVO E A NOÇÃO DE *EXCESSUS*.

A problemática acerca da noção de *excessus* (transcendência ou ultrapassamento) está situada no contexto geral do alcance de nosso conhecimento intelectual sobre as perfeições de Deus. O enfoque *metafísico* dessa questão deve levantar a pergunta fundamental sobre como Tomás de Aquino entende nosso acesso aos entes materiais e imateriais: no cerne da discussão sobre a transcendência divina está a afirmação de que nosso conhecimento ocorre por um processo de ultrapassamento das perfeições existentes nos entes materiais, o que nos leva ao extremo de conhecermos a Deus apenas como desconhecido (seção 3). O acesso ao que é estudado pela Metafísica – na medida em que o sujeito (*subjectum*) desta ciência é o ente enquanto ente-, ocorre através do *juízo negativo*: por um penoso e gradual processo de remoção das notas características do ente de natureza sensível (matéria e movimento), passamos à noção (*ratio*) de ente precisamente como ente. O juízo negativo possibilita uma abertura à noção de ente material sem fornecer um modo positivo de apreensão do ente imaterial.

O aspecto negativo do conhecimento humano – a ser ressaltado – diz respeito, em primeiro lugar, ao próprio ente material, pois suas diferenças essenciais nos são desconhecidas⁶. Isto parece colidir com uma outra tese central de Tomás de Aquino, que afirma ser o objeto próprio do intelecto humano, unido ao corpo, *a quiddidade ou natureza existente na matéria corporal* – e que somente assim podemos ascender do que é visível às coisas invisíveis⁷. Entretanto, as duas teses são simultaneamente afirmadas. Por um lado, no ponto de partida de nosso

⁶De ente, c. 5, nº 67.

⁷STh. I^a, q. 84, a 7.

conhecimento intelectual, no presente estado de peregrinação terrestre, estão as fantasias (*phantasmata*), que constituem a base de tudo que cai sob nossa consideração. Mas, por outro lado, há algo que *excede* tanto o que cai sob o sentido como o que cai sob a imaginação: o que não depende em nada da matéria (nem de acordo com a *coisa*, nem de acordo com nosso *intelecto*). O acesso ao divino ocorre por um *juízo negativo de separação* (*separatio*). Daí a lição proveniente de Dionísio, que sustenta modos de conhecer o divino a partir dos sentidos: o conhecimento que alcançamos a partir do ente material, de acordo com o juízo, não deve ser terminado nem na imaginação nem no sentido. Com base no que é apreendido pelo sentido ou pela imaginação, chegamos a algum conhecimento do divino, quer pela via da *causalidade* (pois a partir do efeito considera-se a causa que não é comensurada com o efeito, mas que lhe é superior), quer por *ultrapassamento*, quer por *remoção* (isto é, quando separamos das coisas tudo o que o sentido ou a imaginação apreende). Para uma visão específica sobre a transcendência de Deus, considerada a partir das perfeições presentes nos entes materiais, devemos trazer à baila a noção de *excessus*, situada na *triplex via* de Dionísio, de tal modo a nos conduzir a algum conhecimento acerca das coisas divinas⁸.

A importância da teologia negativa de Dionísio pode ser considerada, em particular, no que se refere à noção de *excessus*, quando examinamos os traços fundamentais da epistemologia negativa de Tomás de Aquino, inserida no quadro conceitual da tradição aristotélica. Ao analisar o modo de proceder da teologia filosófica no artigo 2º da questão 6ª do *In Boeth. De trin.*, vê-se que Deus só pode ser conhecido negativamente, tal como será expresso na *Summa theologiae* (Iª, q. 84, a

⁸ *In Boeth. De trin.*, q. 6, a 2.

7, ad 3), incorporando tanto o conhecimento metafísico como o revelado (seção 4). O processo de ultrapassamento ocorre em virtude de nossa incapacidade de acesso à definição essencial de Deus, algo que a isso nem mesmo a revelação nos capacita. Em sua profunda veneração a Dionísio, Tomás de Aquino vai acomodando pouco a pouco os conceitos do Areopagita a uma linguagem mais precisa e sóbria, que se inspira em Aristóteles. Com Dionísio, nosso conhecimento intelectual só poder chegar de algum modo a Deus *per excessum*, isto é, indo além de si mesmo⁹. É ainda com base em Dionísio que Tomás de Aquino pensa as semelhanças das coisas sensíveis, transferidas para as substâncias imateriais, como que equivocadamente¹⁰. Esta estrutura negativa da metafísica de Tomás de Aquino impossibilita um saber do que é (*quid est*), seja pela via do conhecimento natural, seja também pela via da revelação. Conhecemos apenas *se é* (*an est*), seja a partir dos efeitos das criaturas (razão natural), seja pelas semelhanças tomadas dos sensíveis (revelação). Este conhecimento “por ultrapassamento” (*per excessum*) é o mesmo que encontramos na *Summa theologiae* (I^a, q. 84, a 7 ad 3), e também ali constatamos a presença do *juízo negativo*¹¹.

Na *Summa theologiae* a *via negationis seu remotionis* está intimamente vinculada à *via causalitatis*, enquanto a *via excessus seu eminentiae* parece mais inclinada à edificação da Sagrada Doutrina. Mas aqui se deve distinguir (para unir) dois modos de conhecimento em

⁹ In *Boeth. De trin.*, q. 6, a 3.

¹⁰ In *Boeth. De trin.*, q. 6, a 3 e 4; *ScG. I*, c. 33; *Sth. Ia*, q. 13, a 5 ad 1; *Ia*, q. 88; In *De div. nom.*, VII, lec. 4. MONTAGNES, Bernard. *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris, 1963; MCINERNEY, Ralph. *Aquinas and Analogy*, Washington, D.C., 1996; ROCCA, Gregory P. *Speaking the Incomprehensible God: Thomas Aquinas on the Interplay of Positive and Negative Theology*, op. cit., 2004.

¹¹ *Sth. Ia*, q. 85, a 1; NASCIMENTO, Carlos Arhur R. do. “Metafísica Negativa em Tomás de Aquino”. In: *Mediaevalia*, v. 23, 2004, p. 249-258; “S. Tomás de Aquino e o Conhecimento Negativo de Deus”. *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 64, 2008, p. 397-408.

Tomás de Aquino: (a) por um lado, o conhecimento autenticamente teórico-conceitual (*per cognitionem*), pelo uso perfeito da razão, e, (b) por outro lado, o conhecimento de afinidade ou conaturalidade com o divino (*per connaturalitatem*), que nos é dado pela caridade que nos une a Deus, como dom do Espírito Santo. Neste caso, também sob influxo de Dionísio, é permitido dizer que aquele que julga o que é perfeito no divino, com conaturalidade de essência, não apenas apreende o divino, mas o padece¹².

3. CONHECIMENTO DE DEUS COMO DESCONHECIDO: METAFÍSICA APOFÁTICA.

A noção de *excessus*/transcendência deve ser situada no contexto geral da recepção da teologia negativa de Dionísio por parte de Tomás de Aquino. A problemática da transcendência foi um tema central na história da metafísica de inspiração cristã, em especial na tradição ocidental latina. No cenário filosófico contemporâneo, há quem diferencie duas correntes principais acerca da problemática da transcendência em Tomás de Aquino: uma corrente dita extrema (apofática, teologia negativa) e outra moderada (que se apoiaria na doutrina da analogia)¹³. Mas esta não parece ser uma diferenciação adequada, com base nos textos. Tomás de Aquino, na verdade, deve ser situado na corrente apofática, ainda que se possa ver nele uma versão moderada de apofatismo.

¹² STh. IIa-IIae, q. 45, a 2; PIEPER, Josef. *Que é Filosofar?* Trad.: Francisco de Ambrosio Pinheiro Machado. São Paulo: Ed. Loyola, 2007, p. 68-69.

¹³PUNTEL, B. Lorenz. *Ser e Deus: Um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, É. Lévinas e J. L. Marion*. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2011, p. 239-243; PUNTEL, B. Lorenz. "O pensamento de Tomás de Aquino como pensamento sumário-irrefletido sobre o Ser e a analogia". In: *Em busca do objeto e do estatuto teórico da filosofia: Estudos críticos na perspectiva histórico-filosófica*. São Leopoldo, RS: UNISINOS, 2010, p. 106-131.

Tomás de Aquino adota o modelo aristotélico de investigação para a definição do *subjectum* de uma ciência. Esse modelo levanta a pergunta pela definição da essência (*quid est*). Mas, estritamente, não há demonstração ou definição de Deus, pois a forma discursiva de conhecimento intelectual humano limita-se aos entes materiais¹⁴. No que se refere às essências simples não há conhecimento por definição. Tomás de Aquino reordena discretamente as *viae* de Dionísio, em termos aristotélicos, ao ponto de parecer propor uma *transformação metodológica* no que diz respeito ao acesso de nosso conhecimento de Deus, isto é, não a partir da análise categorial positiva das essências, mas negativamente, indiretamente: não sabemos o que Deus é; sabemos apenas o que Ele não é¹⁵. Deus *excede* a compreensão de todo intelecto humano. Daí o caráter inacessível de Deus, mistério incompreensível para o ser humano.

Nesta vida *não temos uma intuição da essência ou quiddidade de Deus*; não temos um conhecimento adequado sobre o que Deus é¹⁶. Neste ponto, malgrado a justa autoridade que cerca o nome de Jacques Maritain como “tomista” (com opções *filosóficas* não menos legítimas que as de Sertillanges)¹⁷, e no sentido de matizar seu “realismo direto”¹⁸, devemos enfatizar o seguinte: sem saber *de Deo quid est*, não temos igualmente nem mesmo um conhecimento imperfeito (por analogia) da *essência* de Deus¹⁹. Em todo caso, embora Tomás de Aquino negue que

¹⁴In Boeth. *De trin.* q. 6, a 3.

¹⁵ScG, c. 14.

¹⁶ WIPPEL, John. “Quidditative Knowledge of God and Analogical Knowledge”. In: *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2000, p. 501-575; “Quidditative Knowledge of God”. In: *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1984, p. 220-222.

¹⁷ PROUVOST, Géry. *Thomas d’Aquin et les thomismes*: Essai sur l’histoire des thomismes, op. cit., 1996, p. 165.

¹⁸ POSSENTI, Vittorio. *Il Realismo e la Fine della Filosofia Moderna*. Roma: Armando, 2016, p. 25-60.

¹⁹ MARITAIN, Jacques. *Distinguer pour Unir ou Les Degrés du Savoir*, op. cit., 1946, p. 827-828.

possamos conhecer o que Deus é (*quid est*), ele não está sugerindo que seja impossível *algum* conhecimento de Deus. Nosso conhecimento natural tem sua origem nos sentidos e se estende ao limite do que é sensível, através dos entes materiais. Podemos ter apenas um conhecimento *negativo* de Deus. O problema, agora, consiste em saber se o “conhecimento negativo” pode ser afirmado como um conhecimento *real*. Como seria propriamente um conhecimento negativo, ou seja, acerca do que Deus não é? Qual a natureza dessa dimensão negativa?

O uso do termo “apofatismo” (*apophasis*) será tomado aqui como equivalente a “teologia negativa” (*theologia apophasitike*). Na epistemologia teológica de Tomás de Aquino, o aspecto negativo do conhecimento intelectual humano permanece incontornável²⁰. Isto deve ser acentuado, mesmo diante da seguinte passagem, amiúde apresentada para fundamentar argumentos contra o enfoque apofático em Tomás de Aquino²¹:

Intellectus negationis semper fundatur in aliqua affirmatione [...] unde nisi intellectus humanus aliquid de Deo affirmative cognosceret, nihil de Deo posset negare²².

Esse enunciado não contradiz o que vem sendo tratado como caráter apofático do conhecimento de Deus. É certo que podemos conhecer algo positivo de Deus, *mas não o que Deus é (quid est)*. A razão humana

²⁰ ROCCA, Gregory P. *Speaking the Incomprehensible God: Thomas Aquinas on the Interplay of Positive and Negative Theology*, op. cit., 2004, p. 77-195.

²¹ VELDE, Rudi te. *Aquinas on God: The 'Divine Science' of the Summa Theologiae*. England/USA: Ashgate, 2006, p. 74, n. 25; PUNTEL, B. Lorenz. *Ser e Deus: Um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, É. Lévinas e J. L. Marion*. op. cit., 2011, p. 240.

²² “A compreensão da negação sempre está fundada numa afirmação [...]; portanto, se o intelecto humano não pudesse conhecer nada positivo de Deus tampouco poderia negar algo em Deus.” (*De pot.* q. 7, a. 5).

não pode captar o *que é* uma forma simples, mas pode a respeito dela conhecer *se é (an est)*²³. O modo de proceder do enfoque negativo deve ser precisamente diferenciado de acordo com outra afirmação, também relevante sobre a transcendência de Deus, e baseada na estrutura *modus significandi* (modo de significação) - *res significata* (coisa significada):

Licet nomina, quae intellectus ex talibus conceptionibus Deo attribuit, significant id quod est divina substantia, non tamen perfecte ipsam significant secundum quod est, sed secundum quod a nobis intelligitur.²⁴

A defesa do caráter apofático do conhecimento de Deus não significa, necessariamente, recusar afirmações positivas acerca Dele. Isto não contradiz a *doutrina da analogia*, pois de Deus temos, é claro, algum conhecimento real *se é (an est)*: a doutrina da analogia não elimina o caráter negativo do conhecimento humano de Deus. No discurso sobre Deus *an est* os enunciados negativos não são exclusivamente considerados. Não é isto o que caracteriza uma metafísica como apofática ou negativa. A teologia negativa não é uma teologia da negação. O ponto básico de delimitação, o critério para admitir-se uma versão de teologia negativa em Tomás de Aquino consiste em ver como ele considera nosso conhecimento acerca da *quididade* de Deus (*quid est*)²⁵. Neste caso, admitido esse critério, há sim um apofatismo integral em Tomás de Aquino, pois ignoramos completamente o que são as perfeições em Deus²⁶. Os enunciados acerca de Deus são, em geral,

²³ STh. I^a, q. 12, a. 12 ad 1.

²⁴ “Embora os nomes que o intelecto atribua a Deus, a partir de tais conceitos, signifiquem o que é a substância divina, eles não propriamente a significam de modo perfeito, segundo o que ela é, mas apenas segundo o modo como podemos conhecê-la.” (*De pot.* q. 7, a. 5c)

²⁵ WIPPEL, John. “Quidditative Knowledge of God”. In: *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, op. Cit., 1984, p. 228.

²⁶ *In De div. nom.*, VII, nº. 732.

predominantemente negativos, embora Dele possamos falar positivamente (*an est*), no modo como podemos conhecer; mas, no que se refere ao discurso sobre a essência de Deus (*quid est*), em si mesmo, nossos enunciados são exclusivamente negativos. Daí a enérgica fórmula de Tomás de Aquino: conhecemos a Deus *per ignorantiam nostram*²⁷, na medida em que conhecer a Deus consiste em ignorar o que Ele é em si mesmo²⁸. Esta leitura permanece situada na linha da teologia negativa.

Tomás de Aquino reafirma, com Dionísio, o remetimento ao emprego da linguagem negativa acerca de Deus:

Ad quam etiam cognitionem de Deo nos utcumque pertingere possumus: per effectus enim de Deo cognoscimus quia est et quod causa aliorum est, aliis supereminens, et ab omnibus remotus. Et hoc est ultimum et perfectissimum nostrae cognitionis in hac vita, ut Dionysius dicit, in libro *de Mystica Theologia*, cum Deo quasi ignoto coniungimtur: quod quidem contingit dum de eo *quid non sit* cognoscimus, quid vero sit penitus manet ignotum..²⁹

Essa passagem parece moderar o caráter “agnóstico” do pensamento de Dionísio, ao modificar o uso do termo “*omnino*”, da versão original, para “*quasi*”, no que se refere à natureza desconhecida de Deus³⁰. Em parte por essa razão, alguns intérpretes tendem a acentuar

²⁷ In *De div. nom.*, VII, nº 731.

²⁸ PEGIS, Anton C. “*Penitus Manet Ignotum*”. In: *Mediaeval Studies* 27 (1965) 212-226; OWENS, Joseph. “Aquinas – ‘Darkness of Ignorance’ in the Most Refined Notion of God”. In: *The Southwestern Journal of Philosophy*, Norman, Oklahoma, 5 (1974): p. 93-110.

²⁹ “A este conhecimento de Deus nós também podemos chegar: pelos efeitos conhecemos que Deus é, que é causa dos demais, supereminente a todos e distante de todos. Isto é o que há de supremo e perfeitíssimo do nosso conhecimento nesta vida, como disse Dionísio, no livro *Teologia Mística*, visto que *a Deus nos unimos como desconhecido*”: isto acontece quando conhecemos sobre ele o que não é, ficando-nos totalmente desconhecido o que é.” (ScG. III, c. 49)

³⁰ O’ROURKE, Fran. *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*. Leiden: Brill, 1992, p. 55: “Aquinas rejects, however, an outright negativism or agnostic attitude. The aim and intention of his negative theology is eminently positive and requires initially a positive foundation. St. Thomas thus reduces at

o enfoque positivo da concepção de Tomás de Aquino em contraponto a Dionísio, na direção de uma versão mais moderada da problemática da transcendência³¹.

A ênfase no aspecto negativo do conhecimento de Deus, é certo, não deveria ser extrapolado, ao custo da relação de *causalidade* entre as criaturas e Deus, isto é, sobre como Deus pode ser conhecido a partir dos efeitos. A *triplex via* não prescinde da causalidade divina³².

[...] naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit: unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, in quantum manuduci potest per sensibilia. Ex sensibilibus autem non potest usque ad hoc intellectus noster pertingere, quod divinam essentiam videat: quia creaturae sensibiles sunt effectus Dei virtutem causae non adaequantes. Unde ex sensibilibus cognitione non potest tota Dei virtus cognosci: et per consequens nec eius essentia videri. Sed quia sunt eius effectus a causa dependentes, ex eis in hoc perducere possumus, ut cognoscamus de Deo *an est*; et ut cognoscamus de ipso ea quae necesse est ei convenire secundum quod est prima omnium causa, excedens omnia sua causata. Unde cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas, quod scilicet omnium est causa; et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum quae ab eo causantur; et quod haec non remouentur ab eo propter eius defectum, sed quia superexcedit³³.

every opportunity the negative or 'agnostic' character of Dionysius' thought where this appears exaggerated. Thus, referring to the *Mystical Theology* where Dionysius states that we are united to God *τῷ παντελῶς δὲ ἀγνώστῳ* – translated by both Eriugena and Sarracenus as *OMNINO autem ignoto* – Aquinas modifies the negative tone: *QUASI ignoto coniungimur*. A similar correction is introduced in the *Summa Theologiae*. Such modification indicates an important reappraisal of the role of negative theology and presents a more balanced theory of our knowledge of God."

³¹ FABRO, Cornelio. *L'Uomo e il Rischio di Dio*. Roma: Editrice Studium, 1967, p. 95; HUMBRECHT, Thierry-Dominique. "La théologie négative chez saint Thomas d'Aquin". In: *Revue Thomiste* 93 (1993): p. 535-566; 94 (1994) p. 71-99.

³²VELDE, Rudi te. *Aquinas on God: The 'Divine Science' of the Summa Theologiae*. *op. cit.*, p. 74-75.

³³ "[...] nossa cognição natural deriva sua origem dos sentidos: portanto, nosso conhecimento natural pode apenas estender-se na medida em que pode ser guiado por coisas sensíveis. Mas das coisas sensíveis nosso intelecto não pode chegar ao ponto de ver a essência divina: porque as criaturas

Entretanto, o enfoque apofático se sobrepõe, embora moderado por enunciados positivos com base na causalidade divina (analogia/participação): nossa ignorância sobre o que Deus é não cessa nem mesmo com a revelação cristológica e trinitária, e a Causa, em si, permanece desconhecida³⁴:

“[...] Unde quando in Deum procedimus per viam remotionis, primo negamus ab eo corporalia; et secundo etiam intellectualia, secundum quod inveniuntur in creaturis, ut bonitas et sapientia; et tunc remanet tantum in intellectu nostro, quia est, et nihil amplius: unde est sicut in quadam confusione. Ad ultimum autem etiam hoc ipsum esse, secundum quod est in creaturis, ab ipso removemus; et tunc remanet in quadam tenebra ignorantiae, secundum quam ignorantiam, quantum ad statum viae pertinet, optime Deo conjugimur, ut dicit Dionysius, et haec est quaedam caligo, in qua Deus habitare dicitur.”³⁵

Retornemos ao prólogo da questão 3^a da *Summa*: “Non enim de Deo capere possumus quid est, sed quid non est [...]”. Um tópico a ser lembrado é o seguinte: o alcance de nosso conhecimento acerca da noção de ente enquanto ente - até mesmo de ente material - revela-se

sensíveis são os efeitos de Deus, não iguais ao poder da causa. Portanto, pelo conhecimento das coisas sensíveis, todo o poder de Deus não pode ser conhecido: e, conseqüentemente, sua essência não é vista. Mas como seus efeitos dependem da causa, podemos ser levados a isso por eles, para que possamos saber de Deus *se Ele é*; e para que possamos Dele conhecer o que necessariamente Lhe pertence, pois Ele é a causa primeira de tudo, a saber, que transcende todos os seus efeitos. Daí sabermos da relação Dele com as criaturas, isto é, causa de todas as coisas; e a diferença entre Ele e as criaturas, isto é, que Ele não é uma daquelas coisas que são seus efeitos. Enfim, que todas essas coisas Lhe são removidas não por seu defeito, mas por sua excelência.” (Sth. I^a, q. 12, a.12 resp.).

³⁴ PROUVOST, Géry. *Thomas d'Aquin et les thomismes: Essai sur l'histoire des thomismes*, op. cit., p. 171, n. 2.

³⁵ “[...] Quando procedemos para Deus pela via da remoção [*per viam remotionis*], primeiro lhe negamos o que é corporal, e, depois, até o que é intelectual conforme se encontra nas criaturas, como a bondade e a sabedoria. Então, resta apenas no nosso intelecto que é, e nada mais: daí se encontrar como que numa certa confusão. Finalmente, este ser mesmo, tal como está nas criaturas, também removemos dele, e então permanece em certa treva de ignorância, de acordo com a qual nos unimos a Deus da melhor maneira, na medida em que cabe ao estado de peregrinação, como diz Dionísio, e esta é certa escuridão na qual se diz que Deus habita.” (*In I Sent.*, dist. 8, q. 1, a. 1 ad 4)

estruturalmente real, mas limitado. Daí seu aspecto negativo. É o caso também de nosso conhecimento acerca do ente imaterial:

Et quia in istis substantiis quiditas non est idem quod esse, ideo sunt ordinabiles in praedicamento, et propter hoc invenitur in eis genus et species et differentia, quamvis earum differentiae propriae nobis occultae sint. In rebus enim sensibilibus etiam ipsae differentiae essentialis ignotae sunt, unde significantur per differentias accidentales, quae ex essentialibus oriuntur, sicut causa significatur per suum effectum, sicut bipes ponitur differentia hominis. Accidentia autem propria substantiarum immaterialium nobis ignota sunt; unde differentiae earum nec per se nec per accidentales differentias a nobis significari possunt³⁶.

4. A NOÇÃO DE *EXCESSUS* NA *SUMMA THEOLOGIAE* (I^a, Q. 84, A. 7 AD 3M).

[1] Ad tertium dicendum quod incorporea, quorum non sunt phantasmata, cognoscuntur a nobis per comparisonem ad corpora sensibilia, quorum sunt phantasmata. Sicut veritatem intelligimus ex consideratione rei circa quam veritatem speculamur; [2] Deum autem, ut Dionysius dicit, cognoscimus ut causam, et **per excessum**, et per remotionem; alias etiam incorporeas substantias, in statu praesentis vitae, cognoscere non possumus nisi per remotionem, vel aliquam comparisonem ad corporalia. [3] Et ideo cum huiusmodi aliquid

³⁶ “E, visto que nestas substâncias [imateriais] a quiddidade não é o mesmo que o ser, por isso são classificáveis no predicamento; e, por isso, encontram-se nelas gênero, espécie e diferença, embora suas diferenças próprias nos sejam ocultas. De fato, também nas coisas sensíveis, as próprias diferenças essenciais nos são desconhecidas; donde serem significadas por diferenças accidentais que se originam das essenciais, assim como a causa é significada por seu efeito, assim como bípede é posto como diferença do homem. Ora, os acidentes próprios das substâncias imateriais nos são desconhecidos; donde suas diferenças não poderem ser por nós significadas, nem por si, nem pelas diferenças accidentais.” (*De ente*, c. 4, n.º. 69875)

intelligimus, necesse habemus converti ad phantasmata corporum, licet ipsorum non sint phantasmata³⁷.

Para uma breve análise desta passagem - da resposta ao terceiro argumento do artigo 7º da questão 84ª da Primeira Parte da *Summa theologiae*-, no texto latino foram destacadas três seções:

- [1] Os incorpóreos, dos quais não há fantasias, são conhecidos por nós por comparação com os corpos sensíveis, dos quais há fantasias. Assim como inteligimos a verdade pela consideração da coisa acerca da qual investigamos a verdade.
- [2] Conhecemos, porém a Deus, como diz Dionísio, como causa, **por ultrapassamento** [*per excessum*] e por remoção. Também não podemos conhecer as demais substâncias incorpóreas, no estado da vida presente, senão por remoção ou alguma comparação com o que é corporal.
- [3] Quando inteligimos algo do que é deste tipo, necessariamente temos de nos voltar para as fantasias dos corpos, embora daquele algo não haja fantasias.

[1] A questão 84ª está dividida em oito artigos, e busca dirimir o problema: “*Quomodo anima coniuncta intelligat corporalia quae sunt infra ipsam*”³⁸. O artigo 7º, em particular, examina “*Utrum intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata*”³⁹. Vinculado ao tópico sobre a *origem* sensível do conhecimento intelectual humano (com seu caráter sucessivo e

³⁷ “[1] Ao terceiro cumpre dizer que os incorpóreos, dos quais não há fantasias, são conhecidos por nós por comparação com os corpos sensíveis, dos quais há fantasias. Assim como inteligimos a verdade pela consideração da coisa acerca da qual investigamos a verdade. [2] Conhecemos, porém a Deus, como diz Dionísio, como causa, **por ultrapassamento** e por remoção. Também não podemos conhecer as demais substâncias incorpóreas, no estado da vida presente, senão por remoção ou alguma comparação com o que é corporal. [3] Por isso, quando inteligimos algo do que é deste tipo, necessariamente temos de nos voltar para as fantasias dos corpos, embora daquele algo não haja fantasias.” (Sth. Iª, q. 84, a.7 ad 3m)

³⁸ “Como a alma unida ao corpo conhece o que é corporal, que lhe é inferior” (Sth. Iª, q. 84)

³⁹ “Se o intelecto pode inteligir em ato pelas espécies inteligíveis que tem em si, não se voltando para as fantasias” (Sth. Iª, q. 84, a 7)

progressivo), no bloco das questões 84-89 da Primeira Parte da *Summa theologiae*, há também a questão de seu objeto. O uso da palavra “objeto”, aliás, ocorre nos textos filosóficos a partir do século XIII e é de se ressaltar que o termo aparece apenas neste artigo^{7º40}. A questão 84ª se ocupa com o conhecimento das coisas materiais, e implica várias noções, como a comparação do que é formado pelo intelecto com o real, a percepção da verdade e a realidade objetiva do que é conhecido. O artigo 7º estabelece que a operação do intelecto humano depende das fantasias. Segue o argumento, de acordo com os passos habituais: “*Videtur quod intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata*”⁴¹. Três objeções são apresentadas. Na terceira objeção – que, aqui, exclusivamente nos interessa, diz-se que, se o nosso intelecto não pudesse entender algo em ato senão voltando-se para as fantasias, então não seria possível entender algo incorpóreo. Mas isto parece falso, pois entendemos a verdade, Deus e os anjos. *Em sentido contrário*, mobilizando a autoridade de Aristóteles (*de Anima*, III): “*nihil sine phantasmate intelligit anima*”⁴². Na resposta do artigo Tomás de Aquino se refere ao objeto próprio do conhecimento intelectual humano: a essência dos entes materiais. O intelecto humano, unido ao corpo, tem como objeto próprio “*quidditas sive natura in materia corporali existens; et per huiusmodi naturas visibilibus rerum etiam in invisibilibus rerum aliqualem cognitionem ascendit*”⁴³. Entretanto, quando

⁴⁰ DEWAN, Lawrence. “Objectum”. Notes on the invention of a Word”. *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*. Paris: v. 48, p. 37-96, 1981.

⁴¹ “Parece que o intelecto pode entender em ato pelas espécies inteligíveis que tem em si, não se voltando para as fantasias” (Sth. Iª, q. 84, a 7)

⁴² “A alma nada entende sem fantasias” (Sth. Iª, q. 84, a 7 *sed contra*)

⁴³ [...] quiddidade ou natureza existente na matéria corporal; e pelas naturezas deste tipo, ascende das coisas visíveis a algum conhecimento das coisas invisíveis.” (Sth. Iª, q. 84, a.7 resp.)

fala em “quididade ou natureza” Tomás de Aquino não está afirmando que podemos ter, no atual estado de vida corpórea, uma apreensão direta da essência dos entes materiais, pois desconhecemos as diferenças específicas dos seres materiais e imateriais. Não podemos construir definições essenciais por gênero e diferença acerca dos entes, apenas definições descritivas⁴⁴. Assim, podemos conhecer algo dos incorpóreos apenas por comparação com os corpos sensíveis, dos quais há fantasias. Inteligimos a verdade pela consideração da coisa acerca da qual investigamos: há uma adequação entre o intelecto e a coisa inteligida. Mas não podemos ter conhecimento primeiro e direto da essência das substâncias imateriais criadas (anjos), menos ainda inteligir a essência da substância incriada (Deus).

[2] Conhecemos a Deus, de acordo com Dionísio, como causa, **por ultrapassamento** [*per excessum*] e por remoção. Não podemos também conhecer as demais substâncias incorpóreas, no estado da vida presente, senão por remoção ou alguma comparação com o que é corporal. Em particular, a via de eminência (*via eminentiae, per excessum*) perfaz o nosso conhecimento da *plenitude das perfeições*, isto é, a “transcendência” das perfeições próprias de Deus. As perfeições de todas as coisas que se encontram nas múltiplas criaturas preexistem em Deus na unidade e na simplicidade. Mas o procedimento de passagem do conhecimento do ente material ao imaterial ocorre somente através da *triplex via* indicada por Dionísio. Como vimos (seção 2), esse conhecimento é predominantemente *negativo*, na medida em que os efeitos são desproporcionais às causas e, portanto, *não temos acesso às perfeições*

⁴⁴ *De ente*, c. 5, nº 67; *In Post. Anal.*, I, 4, p. 22, lin. 292-310.

infinitas de Deus. A problemática sobre as *perfectiones* de Deus levanta uma miríade de problemas, assim como o tópico acerca de nosso conhecimento do infinito. Ora, Tomás de Aquino diz expressamente que não temos o conhecimento do infinito formal, que é Deus - por si conhecido, mas desconhecido para nós⁴⁵. *No estado da vida presente*, nossa aptidão natural consiste em conhecer o que é material. Ressalte-se que o apofatismo não é a ausência de toda determinação, mas seu ultrapassamento. Afirmar um limite ao conhecimento da essência divina não significa incorrer em contradição performativa. Não podemos *descrever* a essência divina. Daí a relação assimétrica da atribuição de nomes entre o ser humano e Deus, com recurso a metáforas, pois nenhum nome pode ser atribuído univocamente a Deus e às criaturas⁴⁶. Com isso a atribuição analógica das “perfeições” vem como que em jogo cruzado com a metáfora⁴⁷, e a significação da palavra pode ser vista como ponto de intersecção de uma analogia que pende mais para a equívocidade do que para uma predicação unívoca. Compreendemos a coisa significada acerca do ser humano, mas, quando atribuímos um nome a Deus, a coisa significada permanece incompreendida, pois Ele ultrapassa a significação do nome. Há apenas, por assim dizer, um conhecimento como signo do incognoscível⁴⁸. Essas distinções e o senso agudo sobre os limites de nossos conceitos também se estende à compreensão de esse: “*Hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium*

⁴⁵ Sth. I^a, q. 86, a 2.

⁴⁶ Sth. I^a, q. 13, a 5; ROCCA, Gregory P. *Speaking the Incomprehensible God: Thomas Aquinas on the Interplay of Positive and Negative Theology*, op. cit., 2004, p. 318.

⁴⁷ Sth. I^a, q. 13, a 6; RICOEUR, Paul. “Estudo VIII: Metáfora e discurso filosófico”. In: *A Metáfora Viva*. Trad.: Dion Davi Macedo. São Paulo: Ed. Loyola, 2000, p. 394-482.

⁴⁸ PROUVOST, Géry. *Thomas d'Aquin et les thomismes: Essai sur l'histoire des thomismes*, op. cit., p. 172.

perfectionum”⁴⁹. No que se refere à questão de Deus, no apofatismo de Tomás de Aquino o *esse* se diferencia claramente de toda “entidade” (como ente entre outros entes, ente primeiro e máximo), pois Ele é afirmado como *ato de ser (actus essendi)* e, depois, mais propriamente como *Ser que subsiste por si mesmo (Ipsum Esse per se Subsistens)* - ao contrário da acusação posterior, de acordo com a tese de ontoteologia imposta à totalidade da metafísica ocidental. Entretanto, por essa diferenciação dos “fatores ontológicos” (*ens, essentia, forma, subjectum* etc.) frente ao *esse*, no contexto da filosofia contemporânea tem-se levantado a pergunta, sumariamente assim expressa: Tomás de Aquino teria pensado o *esse* em sentido abrangente, tal como, posteriormente, Heidegger teria proposto (*Ser* como dimensão que abrange, em unidade absoluta, subjetividade e objetividade)? Se o que Tomás de Aquino diz do *esse* não corresponde, de acordo com a perspectiva atual de Lorenz Puntel, à dimensão que realmente abrange tudo, o *esse* assim entendido não permaneceria inadequado (de modo unilateral e irrefletido), passível de ser atingido pela crítica ao *esquecimento do Ser* de Heidegger? (A partir da perspectiva “sistemático-estrutural” de L. Puntel, Heidegger teria pretendido pensar o *Ser* no sentido absolutamente abrangente, o que não significa que tenha obtido êxito em sua conceitualidade)⁵⁰ Ainda de acordo com essa posição, Tomás de Aquino teria visado com o *esse* também um “sentido compreensivo”, pressuposto em algumas passagens de sua obra, para além do que é dito pelo *actus essendi*, isto é, como uma *estrutura triádica: non esse in aliquo* (não ser em outro), *esse quid* (ser algo

⁴⁹ “O que chamo de *Ser* é a atualidade de todos os atos e, em consequência, é a perfeição de todas as perfeições.” (De pot. q. 7, a 2 ad 9)

⁵⁰ PUNTEL, B. Lorenz. *Ser e Deus: Um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, É. Lévinas e J. L. Marion, op. cit.*, 2011, p. 57-62.

determinado), esse *in actu* (ser em ato)⁵¹. Este seria o sentido global de esse em Tomás de Aquino, sua “intuição” original, mas que teria permanecido não tematizada, mesmo na tradição moderna de recepção de seu pensamento - Bernard Montagnes (1924-2018), na resenha do livro de Cornelio Fabro, *Participation et causalité selon Saint Thomas d’Aquin* (1960), teria sido um dos poucos intérpretes⁵² a vislumbrar a questão, ainda que sem atentar para todo o alcance da tríade aludida por Puntel⁵³. Esse sentido global de esse, apenas implícito e irrefletido em Tomás de Aquino -nos termos da filosofia sistemático-estrutural-, apontaria para a *interconexão de todas as interconexões, isto é, a dimensão absolutamente universal do Ser (Ser primordial)*⁵⁴. É preciso não esquecer que há uma diferenciação fundamental entre duas espécies de *perfectiones*: (a) uma perfeição que, em linguagem escolástica posterior, será dita mista (de acordo com o modo imperfeito de participação das criaturas na perfeição divina), que não se aplica a Deus em sentido próprio⁵⁵, mas apenas metaforicamente, e (b) um sentido próprio de perfeição, como *ente, bom, vivente etc (res significata)*. Mas, como L. B. Puntel reconhece, em Tomás de Aquino predomina o modo de significação (*modus significandi*), a partir de um procedimento humano, imperfeito, orientado à forma finita das perfeições no ente⁵⁶. É certo que, como pensador medieval, Tomás de Aquino tende a privilegiar, em suas análises, o polo objetal – a saber: sem considerar efetivamente o ser humano em suas articulações como

⁵¹ ScG, IV, 11.

⁵² MONTAGNES, Bernard. *La doctrine de l’analogie de l’être d’après Saint Thomas d’Aquin*, op. cit., 1963.

⁵³ PUNTEL, B. Lorenz. *Ser e Deus: Um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger*, É. Lévinas e J. L. Marion, op. cit., 2011, p. 57-62.

⁵⁴ Ibid., p. 241, n. 30.

⁵⁵ Sth. Iª, q. 13, a 3 ad 1.

⁵⁶ PUNTEL, B. Lorenz. *Ser e Deus: Um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger*, É. Lévinas e J. L. Marion. op. cit., 2011, p. 241.

sujeito, como ser de linguagem etc. Mas, do ponto de vista estritamente histórico, devemos avaliar um autor medieval não a partir do que vem depois, mas a partir dele mesmo, isto é, de sua própria intenção e estrutura conceitual. De nossa parte, porém, ressaltamos que, no caso de Tomás de Aquino, há uma coerência interna admirável em sua metafísica apofática, quando vista a partir de seus próprios pressupostos, a saber: ao considerar o procedimento ascendente do finito ao infinito, às realidades transcendentais, à “perfeição de todas as perfeições” como ocorrendo *somente* a partir do ente material e sensível: com a noção de *excessus* não se pretende um acesso compreensivo e abrangente ao conhecimento de Deus; pelo contrário, na via de eminência há o entrecruzamento do conhecimento negativo e as *perfectiones* que, analogicamente, atribuímos a Deus, segundo a distinção entre o modo humano de significação (*modus significandi*) e a coisa significada (*res significata*). A substância incriada permanece absolutamente *transcendente*. Das infinitas perfeições de Deus não temos nenhuma experiência além do que podemos conhecer por negação, por causalidade e por ultrapassamento⁵⁷.

[3] Quando inteligimos algo das substâncias incorpóreas, necessariamente temos de nos voltar para as fantasias dos corpos, embora daquele algo não haja fantasias. Nosso acesso às substâncias incorpóreas, à noção dos entes não materiais, ocorre somente por mediação dos entes materiais⁵⁸. (Neste ponto, as posturas de Tomás de Aquino e Kant podem ser vistas como homólogas, mas apenas entre limites - se

⁵⁷ *In De div. Nom.*, 7, lec. 3.

⁵⁸ *In Boeth. De trin.*, q. 6, a 3-4; *Sth.* 1ª q. 88; *In De div. Nom.*, 7, lec. 4.

admitirmos, na linha de Jacques Maritain, que a filosofia kantiana tende a desconsiderar a *intencionalidade* e a *intuição intelectual humana* (abstrativa)⁵⁹. No que se refere às consequências modernas da crítica kantiana à metafísica clássica e às pretensões de acesso à “coisa em si” (*Ding an sich*), houve tentativas de superação propostas por vários autores, em diálogo com Tomás de Aquino. Em particular, a reinterpretção de aspectos fundamentais da teoria do conhecimento de Tomás de Aquino, feita por Karl Rahner (à luz do papel exercido pela mediação da subjetividade transcendental já sob influxos de Joseph Maréchal e Martin Heidegger), provocou a pertinente crítica de Cornelio Fabro: a noção de *excessus* não pode ser interpretada como *Vorgriff* (antecipação, pré-compreensão), mas como transcendência/ultrapassamento (a partir da *triplex via* de Dionísio)⁶⁰. A esse respeito, seja-nos permitida uma observação pontual, na forma complementar: a postura de se recorrer a uma “pré-compreensão do Absoluto no dinamismo intelectual”⁶¹, vista como implícita nos textos de Tomás de Aquino, supõe também uma reconstrução que parece extrapolar os marcos de sua metafísica do *esse* (cuja dimensão apofática lhe é constitutiva), ao apresentar uma projeção *teórica* – inspirada, sobretudo, na linha aberta por Fichte e Hegel – mais que uma interpretação *histórica* de seu procedimento argumentativo.). No estado da vida presente, por causa da fraqueza de nosso intelecto, nossa aptidão natural consiste em conhecer o que é material: as realidades transcendentais são *visadas*, mas sobre elas nosso conhecimento

⁵⁹ POSSENTI, Vittorio. *Nihilism and Metaphysics: The Third Voyage*, op. cit., 2014, p. 75-76.

⁶⁰ FABRO, Cornelio. *La Svolta Antropologica di Karl Rahner*, op. cit., 1974, p. 226-234.

⁶¹ MARÉCHAL, Joseph. *Le Point de Départ de la Métaphysique*. 2ª éd. Cahier V. Bruxelles-Paris: L'Édition Universelle-Desclée, 1949; LIMA VAZ, Henrique C. de. *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*. São Paulo: Ed. Loyola, 1997, p. 332; SOUSA, Luís Carlos Siva de. “Conhecimento e Participação nas Razões Eternas em Tomás de Aquino: Duas leituras”. In: *Síntese - Revista de Filosofia*. Belo Horizonte, v. 48, n. 151, Mai./Ago (2021): 327-355.

permanece estruturalmente negativo: conhecemos *que* são, não *o que* são; conhecemos, enfim, apenas o que *não* são. Na outra vida, pela glória, poderemos ver a Deus em sua essência, *mas ainda sem compreensão*⁶².

CONCLUSÃO

O objetivo deste capítulo consistiu em analisar a noção de *excessus* (*ultrapassamento, transcendência*), na *Summa theologiae* de Tomás de Aquino (STh. I^a, q. 84, a. 7 ad 3m). A exposição enfatizou o conhecimento negativo (não-quadridativo) acerca de Deus e sua relação com a *tríplice via* da tradição neoplatônica de Dionísio: no estado de vida presente podemos ter apenas um conhecimento indireto do que as naturezas imateriais não são. A noção de *excessus* está conectada ao papel que o juízo negativo cumpre no processo do conhecimento intelectual humano acerca de Deus. O processo de *ultrapassamento* (*per excessum*) ocorre através das *perfeições* presentes nos entes materiais.

⁶² Sth. I^a, q. 86, a 2, ad 1m.

PARTE II

***CAMINHO PARA O REALISMO:* QUESTÕES METAFÍSICAS SOBRE DEUS**

4

O PROÊMIO DO COMENTÁRIO À METAFÍSICA DE ARISTÓTELES (*IN METAPH.*): O PROBLEMA DA RELAÇÃO ENTRE O UNO E O MÚLTIPLO

1. INTRODUÇÃO

Para iniciarmos este novo percurso com Tomás de Aquino, irei propor uma breve comparação entre o *In Metaph. (Proemium)* e o *Super Boet. De Trin* (Quest. 5, art. 3-4), a fim de destacar algumas questões sobre o papel da *separatio* e a metafísica do *esse (ser)*.

O proêmio do comentário de Tomás de Aquino à *Metafísica* de Aristóteles foi, ele próprio, analisado por vários autores, sob diversas perspectivas. Não é minha intenção trazer aqui nada mais que uma breve nota, na forma de um breve contato sobre algumas questões pressupostas no texto, e que nele são apresentadas de maneira bastante compacta, mas suficientemente clara e fundamentada. Isto nos fornece a oportunidade de destacar um aspecto central do pensamento de Tomás de Aquino, isto é, sua concepção de *Metafísica*. O texto do *In Metaph.* data de sua segunda estada em Paris (1268-72), embora não se descarte uma redação final em Nápoles (1272-73). No que segue, estarei mais interessado na doutrina da obra comentada do que na sua exposição literária ou historiográfica.

No que se refere ao texto do proêmio, sigo aqui a divisão em três grandes partes, de acordo com a frase final do próprio autor: “*Sic igitur patet quid sit subiectum huius scientiae, et qualiter se habeat ad alias*

scientias, et quo nomine nominetur”¹. Importa observar, porém, que a ordem de exposição dos tópicos, segundo o *plano do proêmio*, não corresponde ao que é indicado na frase.

[1] Tomás de Aquino inicia o proêmio sobre o relacionamento desta ciência de que se trata com as outras ciências. Ele toma como ponto de partida, no texto, que se trata de uma ciência primeira e suprema, pois se os vários são ordenados a algo, é necessário que um deles seja regulador ou diretor e os demais regulados ou dirigidos, assim como a alma ordena o corpo e as potências da alma dirigidas pela razão. “Ora, todas as ciências e técnicas ordenam-se a algo uno, isto é, à perfeição do homem que é a sua felicidade (*beatitudo*). Donde, ser necessário que uma delas seja ordenadora de todas as outras, a qual reivindica com razão o nome de sabedoria, pois, compete ao sábio ordenar os demais.” A tese de que a ciência é a perfeição dos seres humanos não é desenvolvida no proêmio, mas parece claro que ela provém da afirmação aristotélica de que “todo ser humano por natureza deseja conhecer” (*Metafísica*, 980 a 21). A ciência é um bem para o ser humano. Assim, de acordo com Tomás de Aquino, todo conhecimento científico (*scientia*) é bom. Mas, resta saber qual seria esta ciência primeira e suprema. Ela só pode ser a ciência ao máximo intelectual e que trata do que é mais inteligível. Neste ponto, em particular, há uma enorme uma distância entre a visão de Tomás de Aquino e a de pensadores modernos que identificam o “especulativo” como algo além de toda experiência. Para Tomás de Aquino a metafísica tem como *subjectum* o que transcende o que é material e móvel, mas esse processo está direcionado ao que é mais inteligível, e isto significa que o máximo inteligível pode ser apreendido por uma operação do

¹ “Fica, portanto, explicado qual seja o sujeito [*subjectum*, tema] desta ciência, como se relaciona com as demais ciências e por que nome é denominada”. (In *Metaph.-Proemium*, nº 3)

intelecto humano. Eu penso que essa perspectiva “cognoscitiva” da metafísica seja um dos aspectos mais relevantes desse proêmio. O “máximo inteligível” pode ser entendido de três modos: (a) segundo a ordem de intelecção das causas, uma linha de argumentação que provém de Aristóteles (Segundos Analíticos, I, c. 2). No *Super Boet. De Trin* (q. 5, art. 4), que data de sua primeira estada em Paris (1252-1259), já encontramos a mesma ideia sobre a ciência suprema como conhecimento dos primeiros princípios ou causas. (b) Segundo a comparação do intelecto com os sentidos: aos sentidos pertence o conhecimento dos particulares, enquanto o intelecto compreende os universais (o uno e o múltiplo, o ato e a potência). E como todos os gêneros de ente dependem desses universais para seu conhecimento, resta que sejam “tratados por uma ciência comum que, sendo ao máximo intelectual, é reguladora das demais”. (c) Segundo o próprio conhecimento intelectual, por serem ao máximo inteligíveis aquelas coisas que são ao máximo separadas da matéria. “De fato, é necessário que o inteligível e o intelecto sejam proporcionados e do mesmo gênero, pois, o intelecto e o inteligível são um no ato de intelecção”. Daí a seguinte formulação: “é ao máximo separado da matéria aquilo que abstrai totalmente da matéria sensível e não só da matéria singularizada” (ciência natural), e não só quanto à concepção, como no que é matemático, mas *quanto ao ser*, como Deus e as inteligências” (substâncias separadas).

[2] Neste sentido, a esta ciência suprema cabe investigar o ente em geral e as substâncias separadas. Entretanto, o *subjectum* da metafísica, seu tema de estudo, consiste apenas no ente em geral (*ens commune*). “Pois, de fato, é tema na ciência aquilo cujas causas e propriedades procuramos, não porém as próprias causas do gênero investigado. De fato,

o conhecimento das causas de um gênero determinado é o fim ao qual chega a consideração da ciência”.

[3] A divisão que remonta a Aristóteles do tríptico das ciências teóricas (*Metafísica*, VI, 1, 1026a13-b1; *De Anima*, I, 1, 403b9-19) já era bastante conhecida na Europa latina, através de Boécio (*De Trinitate*, 2). As três ciências teóricas são as seguintes: ciência natural ou física, matemática e teologia. Mas, para Tomás de Aquino, já no *Super Boet. De Trin.* (q. 5, art. 4) seria necessário distinguir uma dupla teologia ou ciência divina: a teologia filosófica e a teologia da Sagrada Escritura: uma, na qual as coisas divinas são consideradas não como sujeito de ciência, mas como princípios do sujeito (metafísica), e a outra que considera as coisas divinas por si mesmas, como sujeito de ciência (teologia da Sagrada Escritura). Ao finalizar o próêmio do Comentário à *Metafísica* de Aristóteles, esta ciência recebe três nomes, e a teologia ou ciência divina é a sua primeira denominação, na medida em que considera as substâncias separadas. Esta ciência recebe também o nome de *Metafísica*, na medida em que considera o ente em geral e o que lhe é consequente, ao encontrar o transfísico em uma marcha analítica (*via resolutionis*, do menos geral ao mais geral). Por fim, ele também é chamada *Filosofia Primeira*, na medida em que considera as causas primeiras das coisas. Talvez o mais importante aspecto do próêmio de Tomás de Aquino tenha sido justamente a síntese sobre diferentes considerações de Aristóteles sobre o sujeito da *Filosofia Primeira*. Ele aplica o modelo de *scientia* desenvolvido por Aristóteles à sua própria visão de *Metafísica*. Um segundo elemento comum ao próêmio e ao Comentário ao tratado da Trindade de Boécio me parece ser sua concepção não teológica de *Metafísica* (no sentido já indicado), isto é, sua concepção de que o *subjectum* da metafísica não é o divino, mas o ente em geral. Para Tomás de

Aquino, em sua análise sobre o tranfísico, desempenha um papel central a sua doutrina dos transcendentais (ens, unum, verum, bonum). Um terceiro elemento de comparação entre o proêmio e o *Super Boet. De Trin.* (q. 5, art. 3) diz respeito à ciência divina ou metafísica, quando usa o termo *separatio*: “Embora o tema desta ciência seja o ente em geral, diz-se ela no seu todo referente ao que é separado da matéria segundo o ser e a concepção”, o que incluiria não apenas Deus, mas o ente em geral. Alguns comentadores modernos de Tomás de Aquino viram neste tópico o argumento para a seguinte tese: não seria possível tematizar o ente em geral (*subjectum* da metafísica) sem o pressuposto do conhecimento da substância separada. Assim, de acordo com essa tese, o conhecimento do Ser transcendente seria condição prévia para a consideração acerca do ente em geral. Ora, como vimos pela análise do prólogo, a transmaterialidade não é o critério exclusivo para a inteligibilidade metafísica. A tese proposta por alguns intérpretes de Tomás inverte a ordem, pois o conhecimento das substâncias imateriais é o fim do processo de resolução e não o pressuposto da investigação metafísica. O que está realmente pressuposto no proêmio parece ser antes a “*reductio ad unum*” que já provém de *De veritate* (Q. 5, art. 9), na análise do pensamento greco-ocidental, pelo menos desde Parmênides: “a intenção comum de todos foi reduzir a multidão à unidade e a variedade à uniformidade, na medida do possível”. O proêmio aponta para que tipo de unidade é visado pelo intelecto humano. Não basta a unidade transcendental com o ente, onde persiste a cisão entre o mesmo e o outro. Em Tomás de Aquino não podemos apreender esta unidade suprema em sua plenitude, uma unidade que reconcilia os polos e os supera como condição de possibilidade dos mesmos.

5

ENS COMO PRIMEIRO TRANSCENDENTAL E O ESSE SUBSISTENS (DE VERITATE, Q. 1, A. 1)

1. RESOLUTIO E AS NOÇÕES PRIMEIRAS

O texto de *De veritate* q. 1, a. 1 tem como *questio* primeira “que é a verdade (*quid sit veritas*)? Essa mesma questão foi posta por Felipe o Chanceler, da Universidade de Paris, que usou o termo “*communissima*” aplicado às noções primeiras, formulando com isso o primeiro tratado das noções transcendentais (ente, uno, verdadeiro, bom) em sua *Summa de Bono*, q. 2 (1225-1228). Retomada depois por Alberto Magno, em sua obra *De Bono* (q.1, a.8), essa questão será tratada no contexto geral das definições de verdade advindas da tradição. Tomás de Aquino assumirá uma perspectiva menos descritiva do que a de Sto. Alberto, levantando a pergunta pelas condições cognoscitivas da convertibilidade entre as noções de uno, verdadeiro e bom, a partir do que é *primeiro conhecido*, isto é, o *ente*.

Certas noções generalíssimas são pressupostas para o conhecimento das coisas. Tomás de Aquino concebe a pergunta pelo que é verdadeiro como resultado de uma convertibilidade a partir do ente. Mas, antes de se explicitar como ocorre a convertibilidade das noções transcendentais – o que não pretendemos fazer aqui-, cumpre saber como chegamos a essas noções primeiras:

Dicendum, quod sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est unumquodque; alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia et cognitio rerum. Illud autem quod primo intellectus concipit

quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens, ut Avicenna dicit in principio suae metaphysicae. Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens.”¹.

Sto. Tomás estabelece uma comparação, em *De veritate* q.1, a.1, entre a redução (*reductio* ou *resolutio*) aos princípios evidentes à inteligência (do ponto de vista da razão teórica, particularmente com base no princípio de não-contradição) e a redução às noções primeiras do conhecimento das coisas (os transcendentais, particularmente com base na noção de ente).

Em sua análise, portanto, Tomás de Aquino segue o método da resolução, como um procedimento específico ao conhecimento humano das coisas e do modo de se fazer ciência. Felipe o Chanceler e Alberto Magno usaram já o termo *resolutio* como descrição dos transcendentais, pois, efetivamente a resolução do nosso intelecto é concluída nestas noções primeiras. Esta perspectiva será mantida por Sto. Tomás em *De veritate* q. 1, a. 1. Contudo, observa-se em Tomás de Aquino um maior esforço em distinguir certos aspectos da ideia de redução aos princípios do conhecimento racional. Há duas formas de aquisição do conhecimento: (1) a demonstração de proposições, específica à ordem da *scientia*; (2) a pergunta sobre o que é algo, isto é, sua essência ou quiddidade, específica à ordem da *diffinitio*. Essas duas ordens são concebidas como paralelas e ambas supõem um procedimento de redução. Em ambos os casos não seria possível um regresso ao infinito, porque disso

¹ “Assim como no que pode ser demonstrado é necessário operar uma redução a um certo número de princípios evidentes ao intelecto, o mesmo ocorre ao investigarmos o que é cada um. Do contrário se iria, tanto em um caso como em outro, ao infinito, o que tornaria totalmente impossíveis a ciência e o conhecimento das coisas. Ora, aquilo que o intelecto concebe por primeiro, como o mais conhecido, e ao qual reduz todas as concepções, é o ente, conforme afirma Avicenna no início de sua *Metafísica*. Daí que seja preciso que todas as outras concepções do intelecto sejam obtidas por adjunção ao ente.” (*De veritate*, q. 1, a. 1)

resultaria que a ciência e o conhecimento das coisas não ocorreriam. A redução aos princípios *per se* de nosso intelecto é comparada, mas não confundida, com a redução aos transcendentais como fundamento do *quid est* das coisas.

As razões para esse modo de conceber o método da resolução podem ser mais bem esclarecidas se recorrermos ao Comentário de Tomás de Aquino ao *Tratado da Trindade* de Boécio (q. 6, a. 4). Neste texto, Sto. Tomás trata das possibilidades e dos limites do conhecimento intelectual humano, refletindo sobre o estatuto das ciências especulativas².

Em *De veritate* q.1, a.1, de fato, Sto. Tomás parte de uma premissa implícita indispensável que recebe um tratamento mais completo em *De Trinitate*, q. 6, a. 4: a investigação científica procede “de algo previamente conhecido”. Essa ideia básica de ciência deriva da lógica aristotélica (*Segundos Analíticos*, 71a 1), chamada de *analytica* ou *resolutoria*, e pressupõe, de modo geral, a teoria da ciência desenvolvida por Aristóteles³.

2. A DOCTRINA DO TRANSCENDENTAIS.

É preciso diferenciar a noção de transcendental em Tomás de Aquino daquilo que, posteriormente, será compreendido no contexto da filosofia moderna, a partir da “reviravolta” de Kant⁴.

² NASCIMENTO, Carlos A. Ribeiro do. “Tomás de Aquino, a Metafísica e a Teologia”. In: *Frutos de Gratidão. Homenagem a Francisco Catão em seus oitenta anos*, Centro Universitário Salesiano de São Paulo (Org.), Paulinas, São Paulo, p. 115-145.

³ ARISTÓTELES, *Posterior Analytics*, I, 2, 71b 9-10. (Transl. H. Tredennick), Loeb Classical Library, Harvard Univ. Press, 1960; Sobre a noção de “ciência apodítica” em Aristóteles, ver BERTI, Enrico. *As Razões de Aristóteles*, (Trad.: Dion D. Macedo), Ed. Loyola, São Paulo, 1998, p. 3.

⁴ FABRO, Cornelio. “Il trascendentale moderno (Kant-Heidegger-Rahner) e il trascendentale classico (san Tommaso)”. In: *La Svolta Antropologica di Karl Rahner*. Milano: Rusconi Editori, 1974, p. 87-97.

A doutrina dos transcendentais cumpre um papel de importância fundamental na metafísica de Tomás de Aquino⁵. No século XX, este ponto foi destacado sobretudo por Jan Aertsen, analisando o pensamento transcendental em Sto. Tomás, no contexto da Filosofia Medieval⁶.

O termo “transcendental” é geralmente tomado no sentido proposto a partir de Kant. Mas Kant reconhece que essa noção tem já uma longa tradição, falando expressamente, na *Crítica da Razão Pura* (B 113), de “filosofia transcendental dos antigos”, representada pela proposição dos escolásticos: *quodlibet est unum, verum, bonum*. Entretanto, em Kant, a doutrina dos transcendentais é subvertida conjuntamente àquilo que será a “reviravolta copernicana” do pensar. Por “transcendental” Kant entende todo conhecimento que em geral se ocupa não tanto com os objetos, mas com as condições de possibilidade de constituição dos objetos enquanto objetos, através da mediação da subjetividade e na medida em que tal conhecimento seja *a priori*. Segundo Kant, a “filosofia transcendental dos antigos” supõe ingenuamente que poderíamos obter predicados transcendentais das coisas, enquanto na verdade não seriam senão “exigências e critérios lógicos de todo conhecimento das coisas em geral” (B 114). Para Aertsen, a perspectiva kantiana afetou

⁵ Na enumeração tradicional, as noções transcendentais são as seguintes: *ens, unum, verum, bonum*. Em *De veritate* 1, a 1, Tomás de Aquino acrescenta as noções de *res* e *aliquid*.

⁶ AERTSEN, Jan. *Medieval Philosophy and the Transcendentals: The case of Thomas Aquinas*. Leiden: E. J. Brill, 1996. Ver também, do mesmo autor, “What is First and Most Fundamental? The Beginnings of Transcendental Philosophy”. In: *Miscellanea Mediaevalia* 26 (1998) 177-192. Houve, no entanto, estudos anteriores a Aertsen. Ver, por exemplo, BRETON, S. L’idée de transcendental et la genèse des transcendentaux chez Saint Thomas d’Aquin”. In: J. JOLIF et al. (Orgs.). *Saint Thomas d’Aquin aujourd’hui*. (Recherches de Philosophie 6). Paris: Desclée De Brouwer, 1963, p. 45-74; KNITTERMEYER, Hinrich. *Der Terminus Transzendental in seiner historischen Entwicklung bis Kant*, Marburg, 1920; SCHULEMANN, Günther. *Die Lehre von den Transzendentalien in der scholastischen Philosophie* (Forschungen zur Geschichte der Philosophie und der Pädagogik, vol. IV, 2), Leipzig, 1929; POUILLON, Henri. “Le premier traité des propriétés transcendentales: La ‘Summa de bono’ du Chancelier Philippe”. In: *Revue néoscholastique de philosophie*, 42 (1939) 40-77.

fortemente o estudo do pensamento transcendental como foi proposto na Idade Média⁷. Ora, autores como Tomás de Aquino e Duns Scot desenvolveram diferentes noções de transcendentalidade que não podem ser confundidas. Com efeito, não seria historicamente correto conceber em bloco o pensamento transcendental dos escolásticos, tal como sugere a formulação kantiana. A leitura de Kant acerca da doutrina dos transcendentais já ocorre segundo o clima espiritual moderno, e a concepção de “transcendental” que ele empreende é “lógico-transcendental”. Na verdade, seria mesmo possível considerar a própria concepção de Filosofia Medieval de acordo com um certo modo transcendental de pensar. A doutrina dos transcendentais de Tomás de Aquino foi frequentemente negligenciada por seus intérpretes⁸.

A discussão sobre o estatuto de “transcendental” em Sto. Tomás tem, por isso, uma história relativamente recente, se comparada à recepção do pensamento scotista em torno dessa mesma questão⁹. Ora, é preciso reconhecer que há uma clara relação entre a doutrina dos transcendentais e a metafísica de Tomás de Aquino¹⁰. É verdade que Sto. Tomás nunca escreveu um tratado em separado sobre os transcendentais. Mas este fato não o distingue de seus predecessores ou contemporâneos. Por si a ausência de um tratado específico sobre os transcendentais entre seus escritos não significa que esse tema lhe seja menos importante. Também a problemática em torno da noção

⁷ AERTSEN, Jan. *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, op. cit., 1996, p. 22.

⁸ Cf. J. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, op. cit., 1996, p. 23.

⁹ HONNEFELDER, Ludger. “Die Rezeption des scotischen Denkens im 20. Jahrhundert. In: *Theologische Realenzyklopädie* IX (1982): 233. É importante observar que Sto. Tomás não utiliza o termo “transcendental” e sim outras expressões como: *transcendens*, *transcendere*, *de transcendentibus* etc. KREMPEL, Antoine. *La doctrine de la relation chez saint Thomas d’Aquin: exposé historique et systématique*, Paris, 1952, p. 66.

¹⁰ AERTSEN, Jan. *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, op. cit., 1996, p. 114.

metafísica de participação de Tomás de Aquino não resultou de um tratado à parte. Mas é possível reconstruir os elementos essenciais da doutrina da participação em Sto. Tomás, como demonstraram os estudos de L. -B. Geiger e de Cornelio Fabro¹¹. De forma análoga, no que se refere à doutrina dos transcendentais, as noções de ente, uno, verdadeiro e bom são examinadas em diversos lugares na obra de Sto. Tomás. Contudo, três textos apresentam essa doutrina em sua unidade: (1) *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 3; (2) *De veritate*, q. 1, a. 1; q. 21, a.1. Dentre esses “textos básicos”, *De veritate*, q. 1, a. 1 é certamente o mais completo e o que de melhor podemos reter do pensamento transcendental de Tomás de Aquino¹².

3 SCIENTIA E REFLEXÃO TRANSCENDENTAL.

O termo latino *scientia* é traduzido por “ciência” e amiúde se esquece de que o uso medieval do termo guarda um sentido muito específico, que difere da moderna noção de ciência. Por *scientia*, segundo Sto. Tomás, entendia-se tanto um sistema de proposições como um *habitus mental*¹³, algo característico do que é produzido por uma

¹¹ FABRO, Cornelio. *La Nozione Metafisica di Partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, op. cit. 1950; GEIGER, Louis-Bertrand. *La Participation dans la Philosophie de S. Thomas d'Aquin*. 2.ed. Paris: J. Vrin, 1953; ELDERS, Leo. *La Métaphysique de Thomas d'Aquin dans une Perspective Historique*. Paris: J. Vrin, 1994, p. 248-262; VELDE, Rudi te. *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*. Leiden: Brill, 1995.

¹² Para uma referência direta ao texto *De veritate*, q. 1, a. 1: FABRO, Cornelio. *Partecipazione e Causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, op. cit., 1960, p. 62; 170; 172; 217; 231.

¹³ *In I Post. Anal.*, lect. 4: “cum scire nichil aliud esse uideatur quam intelligere ueritatem alicuius conclusionis per demonstrationem”. Ver também *In VI Ethic.*, lect. 3: *scientia est habitus demonstrativus, id est ex demonstratione causatus*. AERTSEN, Jan. *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, op. cit., 1996, p. 75. Este aspecto, por si mesmo, mereceria um desenvolvimento mais amplo do que nos permitimos aqui. Para um tratamento mais específico sobre a noção de “ciência demonstrativa” em Tomás de Aquino, ver SERENE, Eileen. “Demonstrative Science”. In: KRETZMANN et al. (Editors), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1984, p. 496. Ver igualmente MACDONALD, Scott. “Theory of Knowledge” In: N. KRETZMANN & E. STUMP (Editors), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1996, p. 188-189, n. 13.

demonstração. Isto nos permite falar de uma dupla face da *scientia* em Tomás de Aquino¹⁴.

Ao expor a teoria de Aristóteles acerca da *scientia* demonstrativa, os filósofos medievais do século XIII interpretaram e criticaram esta teoria a partir de suas próprias concepções e doutrinas. Em causa estava a lealdade àquilo que tradicionalmente se chamou “o ideal aristotélico de ciência demonstrativa”¹⁵. Na verdade, a teoria da ciência demonstrativa que Aristóteles apresenta nos *Segundos Analíticos* (I, c. 13, 78a 20) pode ser facilmente identificada, mas sua compreensão e avaliação exigiram grande esforço dos filósofos medievais¹⁶. Tal esforço interpretativo provocou certa maleabilidade quanto ao modo de conceber a noção de “ciência demonstrativa” por parte desses filósofos, frente ao “ideal aristotélico”. Ora, o ideal aristotélico de ciência demonstrativa tinha como parâmetro a matemática –particularmente a geometria. O ideal da certeza matemática, portanto, deveria guiar a demonstração científica. Contudo, Aristóteles reconhecia claramente a necessidade, acerca das ciências, de se manter um “pluralismo epistemológico”¹⁷: seria uma falta de instrução, uma *apaideusia*, alguém querer exigir um mesmo grau de certeza em todos os campos do conhecimento humano. Ocorre que Aristóteles já estava diante de casos de *metábasis* em seu tempo, tal como era feito sobretudo na astronomia, mas também na

¹⁴ NASCIMENTO, Carlos A. Ribeiro do. “As Duas Faces da Ciência de acordo com Tomás de Aquino”. In: L. A. DE BONI (Org.), *A Ciência e a Organização dos Saberes na Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 177-190.

¹⁵ SERENE, Eileen. “Demonstrative Science”. op. Cit., 1984, p. 496-497.

¹⁶ Com base na distinção proposta nos *Segundos Analíticos* de Aristóteles entre “conhecimento do fato” e “conhecimento da razão”, os medievais formularam a distinção entre ‘*demonstratio quia*’ e ‘*demonstratio propter quid*’.

¹⁷ NASCIMENTO, Carlos A. Ribeiro do. “Monismo e Pluralismo epistemológico”. In: Maria Lúcia Martinelli et al. (Orgs.). *O Uno e o Múltiplo nas relações entre as áreas do saber*. São Paulo: Ed. Cortez/educ, 1995, p. 26.

acústica e na ótica (as mais físicas das matemáticas, que Tomás de Aquino denominará ciências intermediárias). Na Idade Média houve um progressivo desrespeito a esse interdito de Aristóteles, em parte pelo levantamento da questão sobre a possibilidade de se estender os critérios da *scientia demonstrativa* ao mundo natural. Daí a necessidade de um exame mais rigoroso sobre o estatuto epistemológico das “ciências intermediárias”¹⁸, pois elas não são nem puramente físicas nem puramente matemáticas, desestruturando assim a tripartição aristotélica das ciências teóricas. É através desse exame da relação entre ciência subalternante e ciência subalternada que Tomás de Aquino pode estabelecer o estatuto da teologia revelada como ciência. As ciências intermediárias, afirma Tomás de Aquino, são assim chamadas “por aplicação dos princípios matemáticos às coisas materiais”¹⁹.

Para nossos propósitos, convém apenas observar o fato de que, quando Tomás de Aquino fala de ciência ou conhecimento demonstrativo, sua intenção consiste em manter ainda a distinção aristotélica entre conhecimento e opinião²⁰. Por outro lado, ao considerar o caráter demonstrativo da ciência de acordo com o grau de necessidade ou de certeza, Sto. Tomás sabia que nem todo conhecimento demonstrativo deveria ser alcançado através do tipo científico de “justificação inferencial”²¹.

Um conhecimento obtido através de *silogismos demonstrativos* recebe certamente o nome de *scientia*. Trata-se de um *conhecimento*

¹⁸ NASCIMENTO, Carlos A. Ribeiro do. *De Tomás de Aquino a Galileu*. 2. ed. Campinas-SP: UNICAMP/IFCH, 1998.

¹⁹ *In I Post. anal.*, lect., 25, nº 3.

²⁰ Cf. E. SERENE, “Demonstrative Science”. op. cit., p. 505.

²¹ MACDONALD, Scott. “Theory of Knowledge”, op. cit., p. 163.

seguro, partindo de proposições previamente conhecidas. Este tipo de conhecimento ocorre, portanto, a partir de uma derivação das premissas do silogismo, chegando-se a uma conclusão. Tomás de Aquino tinha consciência plena desses elementos estruturais da *scientia*: ela é demonstrativa e derivativa. Entretanto, este sentido de *scientia* apresenta um problema que a filosofia contemporânea qualifica como “fundacionismo”, que supõe uma fundamentação para o conhecimento humano. Hans Albert, na linha do “racionalismo crítico” de K. Popper, considera como inaceitável a idéia de fundamentação para um conhecimento suposto “científico”. Ora, segundo H. Albert, toda tentativa de fundamentar nossas proposições cai no seguinte trilema: (1) regresso ao infinito; (2) círculo lógico no procedimento de demonstração; (3) parada arbitrária e dogmática no processo de fundamentação.

Ora, o problema acerca da estrutura demonstrativa da ciência já havia sido tematizado no primeiro livro dos *Segundos Analíticos* (c. 3). As objeções de H. Albert são antecipadas por Aristóteles, que concebe o processo de redução como nos conduzindo a princípios *per se* indemonstráveis e não-hipotéticos. Segundo Aristóteles, não podemos ter ciência de tudo, pois nem todo conhecimento é propriamente demonstrativo: o conhecimento acerca de princípios tem uma natureza diversa daquele que trata acerca de conclusões. Portanto, o conhecimento dos primeiros princípios tem uma característica diversa daquele encontrado a partir de proposições²².

Sto. Tomás tem consciência de que o próprio Aristóteles trabalha com um outro tipo de demonstração (*apódeixis*), ao fundamentar a objetividade do princípio de não-contradição no livro IV da *Metafísica* (c.3,

²² Cf. J. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, op. cit., 1996, p. 76.

1005b 14)²³. Mas em Tomás de Aquino o método da *resolutio* é o mesmo, seja para a ordem da ciência seja para a ordem da formação das definições. Podemos nos perguntar se o próprio Aristóteles não tinha mesmo idéia desse paralelismo das duas ordens de conhecimento. Mas essa idéia não se encontra inteiramente explícita em Aristóteles. Ora, essa perspectiva é essencial em Tomás de Aquino, pois ele estende o método de resolução dos primeiros princípios, tal como se encontra nos *Segundos Analíticos*, ao conhecimento das definições²⁴.

Na ordem das definições, portanto, chegamos a conceitos primeiríssimos, porque também aqui um regresso ao infinito tornaria a formação das definições algo impossível. A afirmação de Tomás de Aquino é, em suma, a de que há certas noções primeiras de todas as definições. Neste sentido, a redução das definições às primeiras noções, em *De veritate* q.1, a.1, talvez possa ser concebida como “transcendental” em uma acepção apenas próxima a de Kant. É verdade que, em Tomás de Aquino, as noções transcendentais são pressupostas como condição de possibilidade de todo conhecimento humano. Entretanto, em Tomás de Aquino, os transcendentais assumem uma relevância metafísica que será rejeitada pela filosofia kantiana da subjetividade. Por outro lado, nem o princípio de contradição nem o ente são inatos ou fazem parte da estrutura do intelecto humano. O ente é o que por primeiro (na ordem lógica e de natureza, explicitamente e na ordem genética

²³ Sobre a “*demonstração elenctica*” em Aristóteles, ver E. BERTI, *As Razões de Aristóteles*, op. cit., p. 93; LIMA VAZ, Henrique. C. de. *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*. São Paulo: Ed. Loyola, 1997, p. 329; MARÉCHAL, Joséph. *Le Point de Depart de la Métaphysique: Le thomisme devant la philosophie critique*. 2ª éd. (Cahier V). Paris: Desclée, 1949, p. 86; AERTSEN, Jan. *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, op. Cit., 1996, p. 176; p. 180-182.

²⁴ AERTSEN, Jan. *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, op. Cit., 1996, p. 78.

implicitamente) o intelecto *aprende* e o princípio de contradição se formula (implicitamente) com o primeiro juízo do cognoscente.

4. DO ENTE TRANSCENDENTAL AO *ACTUS ESSEDI*.

Em *De veritate* (q. 1, a 1), como vimos, há uma passagem que diz: “*Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens (...)*”²⁵. Mas em que sentido devemos interpretar essa passagem? Ela pode ser compatibilizada com a centralidade da noção de *esse* em Tomás de Aquino?

A originalidade do *esse* de Tomás de Aquino é destacada como expressão última da exigência metafísica de um contato direto com a existência, isto é, com a realidade e a atualidade de uma coisa. O *esse* como ato de todos os atos, “no seu significado resolutivo”²⁶, transpõe o plano lógico-semântico do juízo como ato-cópula. Há, portanto, uma “diferença ontológica” entre *ens* e *esse*: o juízo *capta* apenas o aspecto formal de nossa compreensão do ser.

Ora, “o método da metafísica tomista não é nem intuitivo nem demonstrativo, mas 'resolutivo' (...)”²⁷. A resolução e não o juízo nos forneceria um método adequado de acesso ao ente como primeiro transcendental. Entretanto, disto não se segue que o *ens* seja um “super-transcendental”, pois em Tomás de Aquino a primazia do *ens* em relação aos outros transcendentais é apenas conceitual²⁸. Ora, Fabro tem consciência de que os transcendentais são conceitos e não perfeições.

²⁵ “Ora, aquilo que o intelecto concebe por primeiro como o mais conhecido, e ao qual reduz todas as concepções, é o ente (...)” *De veritate*, q. 1, a. 1.

²⁶ FABRO, Cornelio. *Partecipazione e Causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, op. cit., p. 60.

²⁷ *Ibid.*, p. 63.

²⁸ AERTSEN, Jan. *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, op. cit., 1996, p. 170.

Exatamente por isso o ente transcendental não poderia ser concebido como a última etapa de consideração metafísica. É preciso passar do plano lógico-transcendental do *ens* ao plano propriamente metafísico do *esse*, “atualidade de todos os atos e, portanto, perfeição de todas as perfeições”²⁹.

Mas devemos antes lembrar o que foi dito por Tomás de Aquino. O *esse* se diz em dois sentidos: em primeiro lugar para significar *actus essendi* (ato de ser), mas neste sentido de ser não podemos conhecer o ser de Deus (“*non possumus scire esse Dei*”). Noutro sentido, através da composição de uma proposição, sabemos que é verdadeiro que “Deus é”, somente a partir dos efeitos de Deus³⁰. Em Deus, ser e essência não se distinguem. Nosso conhecimento a Deus ocorre pela passagem do ser finito ao ser incriado, através de uma análise da composição, nos entes, de essência e ato de ser. Esta passagem é proporcionada pela tentativa de resolução de uma “tensão dialética fundamental do *esse*”³¹ implícita na composição do ente em sua dualidade formal (*id quod est, quod habet esse*)³². Mas autores tendem a acentuar os limites de nosso conhecimento de Deus, interpretando que o ente e não Deus seja o objeto próprio de nosso intelecto³³. Mas como é possível afirmar que o ente é o primeiro objeto da apreensão quididativa, se o conceito de ente já pressupõe a realização de juízos existenciais e, portanto, a formação de

²⁹ *De pot.*, q. 7, a 2 ad 9: “Unde patet quod hoc quod dico *esse*, est *actualitas omnium actuum*, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum.” Sobre este importante texto de Sto. Tomás: FABRO, Cornelio. *La Nozione Metafisica di Partecipazione secondo S. Tommaso D’Aquino*, op. cit., p. 202. Outros textos mencionados por Fabro: *In II Sent.* dist.I, q. 1, a 4; *Quodl.* II, 3 ad 2; *Q. De Anima*, a 9; *ScG.* I, c. 22, 28 e 53; *Sth.* Ia, q. 4, a 1 ad 3; Ia, q. 4, a 2; Ia, q. 20, a 2; Ia, q. 105, a 5.

³⁰ *Sth.* Ia, q. 3, a 4 ad 2.

³¹ FABRO, Cornelio. *Partecipazione e Causalità secondo S. Tommaso d’Aquino*, op. cit., 1960, p. 218.

³² FABRO, Cornelio. *La Nozione Metafisica di Partecipazione secondo S. Tommaso D’Aquino*, op. cit., 1950, p. 218-219.

³³ *Sth.* Ia, q. 5, a 2.

conceitos? Esta prioridade do ente, porém, não significa uma prioridade na ordem do tempo, mas uma prioridade na ordem da resolução³⁴. A apreensão conceitual é sempre a apreensão de um ente determinado, de existência factual, mera atualidade. Mas como inteligir o ser como “atualidade de todos os atos” não como mera existência factual de algo, mas como perfeição? Parece que o discurso metafísico de Tomás de Aquino aponta para além de nossas afirmações sobre o ente como atualidade factual³⁵.

Na noção de *esse* como *actus essendi*, Tomás de Aquino faz confluir o *ens* aristotélico como “*primum metaphysicum*” e o *bonum* dos platônicos cristãos (Agostinho e Pseudo-Dionísio) à guisa de fim de toda perfeição³⁶. A emergência do *esse* em Tomás de Aquino romperia assim os limites conceituais do ente transcendental na direção do *ipsum esse subsistens*, o Bem separado de Platão, o Intelecto separado de Aristóteles. O ente por participação encontra sua resolução no *esse intensivo*³⁷ como *actus essendi*, uma confluência entre platonismo e aristotelismo³⁸. É neste sentido que a segunda operação do intelecto (*separatio*) não exprime a última e suprema determinação do ato, já que o ser do juízo encerra uma imanência lógico-formal que não faz justiça ao caráter transcendente de Deus como *ipsum esse*. É preciso destacar a estrutura

³⁴ WIPPEL, John. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, op., cit. 2000, p. 42.

³⁵ FABRO, Cornelio. *La Nozione Metafisica di Partecipazione secondo S. Tommaso D'Aquino*, op. cit., 1950, p. 202 e p. 139.

³⁶ FABRO, Cornelio. *La Nozione Metafisica di Partecipazione secondo S. Tommaso D'Aquino*, op., cit., 1950, p. 204, n. 1; FABRO, Cornelio. *Partecipazione e Causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, op. cit., 1960, p. 161.

³⁷ Sobre a terminologia “*esse intensivo*”, ver FABRO, Cornelio. *Partecipazione e Causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, op., cit., 1960, p. 221, n. 2.

³⁸ FABRO, Cornelio. *Partecipazione e Causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, op., cit., 1960, p. 221; CLARKE, W. Norris. “The Limitation of Act by Potency: Aristotelianism or Neoplatonism”. In: *The New Scholasticism* (1952), XXVI, p. 167-194.

dialética presente no método de resolução: o intelecto explicita o que já estava implícito no *ens* desde o início; o que era confuso em um primeiro momento, explicita-se ao final, sendo atualizado através de um retorno ao começo³⁹. Esta ideia de circularidade da tradição platônica está, de fato, presente no processo de retorno à determinação do *ens* por participação, após a consideração das “vias” de demonstração da existência de Deus em sua absoluta transcendência⁴⁰.

³⁹ Talvez sejamos tentados a ver, aqui, a possibilidade de se tematizar o *esse* de Tomás de Aquino com os recursos conceituais da dialética hegeliana. Mas esta não seria uma via adequada. FABRO, Cornelio. *La Nozione Metafisica di Partecipazione secondo S. Tommaso D'Aquino*, op. cit., 1950, p. 202, p. 205, n. 1.

⁴⁰ FABRO, Cornelio. *Partecipazione e Causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, op. cit., 1960, p. 238.

6

ESSE SUBSISTENSE AS RAZÕES ETERNAS (STH. I^a, Q. 84, A 5)

1. TOMÁS DE AQUINO E AS RAZÕES ETERNAS

O tópico sobre as razões eternas está situado no bloco das questões 84-89, da Primeira Parte da *Summa theologiae*, relativo ao conhecimento intelectual humano. A questão 84 trata sobre *como a alma unida ao corpo conhece o que é corporal, que lhe é inferior*. Esta questão está dividida em oito artigos: Se a alma conhece os corpos pelo intelecto (a. 1); Se os entende pela sua essência ou por algumas espécies (a. 2); Se por algumas espécies, se as espécies de todos os inteligíveis lhe são naturalmente inatas (a. 3); Se lhe advêm de algumas formas imateriais separadas (a. 4); Se nossa alma vê, tudo o que entende, nas razões eternas (a. 5); Se adquire o conhecimento inteligível a partir do sentido (a. 6); Se o intelecto pode entender em ato por espécies inteligíveis que tem em si, sem se voltar para as fantasias (a. 7); Se o juízo do intelecto é impedido pelo impedimento das capacidades sensitivas (a. 8). O artigo 5º da questão 84 está, portanto, situado primeiramente a partir de uma discussão sobre o *processo do conhecimento humano* e tem a seguinte formulação no início do próprio artigo: “Se a alma intelectual conhece as coisas materiais nas razões eternas” (*Utrum anima intellectiva cognoscat res materiales in rationibus aeternis*). É nossa intenção considerar, em especial, o papel da noção metafísica de participação que estará suposto no acesso da alma intelectual às razões eternas.

Tomás de Aquino inicia a exposição do artigo 5º, como ocorre com cada artigo da *Suma de Teologia*, de acordo com a estrutura corrente de

um artigo de questão disputada, embora com uma formulação mais simples: “Parece que a alma intelectual não conhece as coisas materiais nas razões eternas”. Em seguida são apresentados três argumentos ou objeções, também contrários à tese que Tomás de Aquino pretende sustentar. O primeiro argumento parte do seguinte ponto: “aquilo em que algo é conhecido é ele próprio mais conhecido e anteriormente”. Assim, se pudermos conhecer “em que” algo é conhecido devemos supor uma anterioridade quanto à capacidade de apreensão do que se conhece. “Ora, a alma intelectual do ente humano, no estado da vida presente, não conhece as razões eternas, pois não conhece o próprio Deus no qual as razões eternas existem”. Noutras palavras, de acordo com Dionísio, não temos conhecimento do próprio Deus, mas a alma intelectual “a ele se une como desconhecido” (*Teologia Mística*, c. 1). Se o próprio Deus é incognoscível, isto é, aquilo “em que” as razões eternas seriam conhecidas pela alma intelectual, então “a alma não conhece nas razões eternas”. Há, aqui, uma forte referência à argumentação da teologia negativa contra a pretensão do conhecimento intelectual humano de acesso às razões eternas. A segunda objeção recorre a uma passagem de Paulo (Rm 1,20), e a terceira objeção recorre a Agostinho. Esta terceira objeção é a mais importante para o próprio o propósito de Tomás de Aquino, já que todo o artigo 5º tem como intenção fornecer uma espécie de “drible intelectual” em Agostinho, na medida em que formula uma interpretação da doutrina agostiniana da “iluminação” no sentido de torná-la compatível com a teoria do conhecimento de tipo aristotélico, que sustenta o vínculo de nosso conhecimento intelectual à experiência sensorial. No terceiro argumento, no extremo oposto do que ocorre na primeira objeção, a alma intelectual conheceria tudo nas razões eternas, e a própria ciência se identificaria com a ciência das ideias, de acordo

com o modelo platônico¹. A terceira objeção traz à baila um importante capítulo na História da Metafísica, ao retomar, através de Agostinho, que “as ideias são razões estáveis das coisas, existentes na mente divina”. Em sentido contrário (*sed contra*), Agostinho também é mobilizado, apoiando-se agora no livro XII das *Confissões*: “Ora, a verdade incomutável está contida nas razões eternas. Logo, a alma intelectual conhece toda a verdade nessas razões.”². O que está em jogo na discussão, portanto, diz respeito à fonte do conhecimento verdadeiro, isto é, a *verdade imutável* contida nas razões eternas. Entretanto, antes de avançarmos diretamente para a resposta de Tomás de Aquino, será preciso observar algo que terá relevância mais adiante (seção 1.2), no contexto da discussão sobre o dinamismo transcendental do espírito humano: Deus é a causa de *maxime communia*, mas esta não é a razão de se estabelecer a relação entre as noções *transcendentais* (ser, unidade, verdade e bondade) e o divino: não devemos dizer que Deus é bom à medida que é causa da bondade, mas o inverso: porque Deus é Bondade, então difunde o bem nas coisas³. Os nomes que atribuímos a Deus significam sua substância divina, mas permanecem representações deficientes, porque os nomes que lhe atribuímos representam o que nosso intelecto conhece dele, isto é, o que apreendemos a partir das criaturas. Deus contém em si todas as perfeições das criaturas. Uma criatura é semelhante a Deus enquanto dotada de alguma perfeição; ela representa a Deus *não como algo da mesma espécie ou gênero, mas como princípio transcendente* de cuja forma os efeitos são deficientes: os

¹STh, q. 84, a 5, obj. 3.

²STh. q. 84, a 5, *sed contra*.

³STh. Ia, q. 13, a. 2. Ver aqui a concordância com *De doctrina christiana* (I, 32) de Agostinho: “Porque Ele é bom, nós somos.”.

nomes que lhes são atribuídos significam a substância divina, mas, como criaturas, o fazemos de modo imperfeito. A proposição “Deus é Bom”, portanto, não quer dizer “Deus é causa da Bondade”, mas tem outro sentido: “o que chamamos de bondade nas criaturas preexiste em Deus”. Tomás de Aquino adota o modelo platônico de predicação, mas não sua aplicação ao gênero e às espécies nas coisas naturais. Ele diferencia dois modos de predicação, que acentua não apenas a diferença entre Deus e as criaturas, mas também se refere à sua relação íntima de dependência causal: algo é bom (ser, uno ou verdadeiro) *per essentiam* ou *per participationem*. O ente (*ens*) é predicado *essencialmente* apenas por Deus, na medida em que o ser divino (*esse*) é subsistente e ser absoluto; nas criaturas a predicação ocorre apenas por *participação*, porque toda criatura não é ser (*esse*), mas tem ser. Deste modo, a criatura somente pode ser qualificada como “boa” por participação em Deus, que é “bondade” em si. Neste sentido toda criatura é um ente participativo (*ens participative*)⁴ e a própria ideia cristã de criação é pensada nos termos da noção de participação⁵. Tomás de Aquino procura conectar seu argumento a respeito da participação à discussão de Aristóteles (*Metafísica*, II) sobre o ente em relação ao *maximum*. Neste ponto Tomás de Aquino exclui qualquer interpretação panteísta da participação.

No corpo do artigo, Tomás de Aquino apresenta um Agostinho cômico de sua relação com a *via platónica*. Daí sua consideração inicial, após citar uma passagem do livro II *Da doutrina cristã* de Agostinho sobre a possibilidade de harmonizar as doutrinas dos gentios e a fé cristã:

⁴ “[...] omnis autem creatura est ens participative, non quod sua essentia sit ius esse” (STh. Ia, q. 104, a.1c.)

⁵ STh. Ia, q. 44, a. 1.

Por isso, Agostinho que fora imbuído das doutrinas dos platônicos, se encontrou algo em acordo com a fé, em seus escritos, o tomou; mas o que encontrou em oposição à nossa fé, mudou para melhor. - Ora, Platão sustentou, como foi dito acima [a. 4], que as formas das coisas subsistiam por si separadas da matéria e chamava-as de “ideias”, por cuja participação, dizia ele, o nosso intelecto conhece tudo. (...) Parece, porém, que é estranho à fé que as formas das coisas subsistam por si sem a matéria, fora das coisas, como os platônicos sustentaram ao dizer que a “vida por si” ou a “sabedoria por si”, são certas substância criadoras, como Dionísio diz no capítulo XI dos *Nomes divinos*. Por isso, Agostinho, no livro das *Oitenta e três questões*, sustentou, no lugar destas ideias que Platão sustentava, que as razões de todas as criaturas existem na mente divina, de acordo com as quais também, a alma humana conhece tudo.⁶

A ênfase da argumentação recai, em primeiro lugar, sobre o aspecto cognoscitivo da alma humana: a análise das razões eternas complementa, sob um viés epistemológico, o que foi tratado anteriormente na questão 15 *De ideis*, da *Suma de Teologia*. Ao perguntar sobre se a alma humana conhece tudo nas razões eternas, no artigo 5º Tomás de Aquino responde de tal modo a preservar, por um lado, a autoridade de Agostinho no plano metafísico-teológico e, ao mesmo tempo, pensando-a já nos quadros epistemológicos de Aristóteles. Ora, diz Tomás de Aquino, de duas maneiras se pode conhecer uma coisa em outra: (1) conhecendo-a em um objeto conhecido, como se vê “em um espelho coisas cujas imagens estão nele refletidas”; (2) conhecendo-a como em um princípio de conhecimento, como se vê “no sol o que vemos por sua luz”. Os exemplos que Tomás de Aquino escolhe para sustentar seu argumento, é claro, não são casuais, pois estão inscritos na tradição platônica: *inspeculo, insole*. No primeiro caso, não podemos conhecer as

⁶ STh Ia, 84, a 5 c.

coisas materiais nas razões eternas, porque a alma, no estado da vida presente, não vê a Deus. Esta é a maneira de conhecer apenas daqueles que alcançaram a beatitude, que vêem a Deus e tudo nele. No segundo caso, porém, a alma humana conhece tudo nas razões eternas, no sentido de que é pela marca divina em nós que tudo nos é mostrado. Mas, para Tomás de Aquino, será necessário interpretar adequadamente o que propõe Agostinho⁷. Temos, portanto, alguma noção das razões eternas, como algo já inscrito em nós. Tomás de Aquino cita o Salmo 4, 6-7, que se refere à felicidade, ilustrando com isso o fato de que o selo da luz divina está marcado em nós. O desejo da felicidade, assim como o desejo de ver a Deus, está inscrito previamente em nós⁸. Daí a comparação sobre o conhecimento naturalmente impresso em nós (embora confuso) acerca de Deus, e o nosso desejo de felicidade. O que está em jogo, aqui, não é a negação de algum conhecimento, mas destacar a diferença entre esse conhecer e o conhecimento (enquanto tal) do que Deus é.

De acordo com a perspectiva agostiniana, no intelecto humano há uma participação da luz divina em nós. Mas isto, acentua Tomás de Aquino, ainda não é propriamente conhecer o ser de Deus: ter por participação a luz intelectual não seria suficiente para o conhecimento das coisas⁹. O conhecimento das coisas pela alma intelectual supõe, portanto, uma dupla fonte: (a) a luz intelectual que se exerce no trabalho de abstração do intelecto agente; (b) A outra fonte são as *species intelligibiles*. Há uma relação entre as razões eternas e o intelecto agente no processo cognoscitivo de participação na luz increiada. Diante de

⁷ STh Ia, q. 84, a 5 c; STh. Ia, q. 44, a. 1.

⁸ STh Ia q. 2, a 1 ad 1.

⁹ BOLAND, Vivian. *Ideas in God according to Saint Thomas Aquinas: sources and synthesis*. Leiden/New York/Köln: Brill, 1996, p. 281.

Agostinho será preciso afirmar que, para o completo concurso do conhecimento humano, deveríamos recorrer, necessariamente, às *species intelligibiles* recebidas das coisas materiais¹⁰. Uma mesma concepção de fundo, em conexão com Agostinho, no artigo seguinte, esclarece em que sentido deveríamos interpretar a frase “*non est expectanda sinceritas veritatis a corporis sensibus*” (livro 83, q. 46). Com isso o caminho está aberto para o passo seguinte, desenvolvido no artigo 6º, em confronto mais direto com Aristóteles: “Se o conhecimento intelectual é recebido das coisas sensíveis” (*Utrum intellectiva cognitio accipiatur a rebus sensibilibus*). O caráter matizado e ao mesmo tempo bastante compacto do artigo 6º será um encadeamento do artigo 5º, que nos mostra porque Tomás de Aquino não precisa escolher entre Agostinho e Aristóteles, já que ambos não estão falando sobre a mesma coisa: Aristóteles está falando do processo do conhecimento intelectual humano enquanto Agostinho está falando da fonte transcendente de Deus, o *locus* das razões eternas¹¹.

Após a apresentação do artigo 5º, resta ainda acentuar um ponto importante¹²: a perspectiva sobre a inteligibilidade da criação, entendida em termos de *participação*, isto é, o modo como esta pode ser desvelada pela mente humana¹³. Tomás de Aquino segue Agostinho ao conceber que as ideias ou exemplares são formas-princípios das criaturas na mente divina. Deus é a causa exemplar primeira de tudo¹⁴. A sabedoria divina tem em sua mente a ordem do universo e dispõe tudo

¹⁰ STh. Ia, q. 84, a 6 ad 1.

¹¹ NASCIMENTO, Carlos A. Ribeiro do: “Tomás de Aquino entre Agostinho e Aristóteles”. In: P. M. PALACIOS (Org.), *Tempo e Razão*: 1.600 anos das Confissões de Agostinho. São Paulo: Ed. Loyola, 2002, p. 63-73.

¹² VELDE, Rudi te. *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, op. cit., 1995, p. 87-206.

¹³ STh. Ia, q. 44 a.2 c; *De pot.* q. 3, a. 5 c.

¹⁴ STh. Ia, q. 44 a. 3.

de modo diferenciado. Assim, na sabedoria divina estão todas as razões eternas (ideias), ou seja, as formas exemplares existentes na mente divina. Há aqui uma retomada da problemática clássica da *relação entre o Uno e o Múltiplo* no quadro referencial da *metafísica da criação*¹⁵: os exemplares são múltiplos de acordo com a diversidade das criaturas, mas não se diferenciam da essência divina. Do ponto de vista metafísico, a doutrina da criação em Tomás de Aquino ocorre à luz da noção platônica de participação e da noção aristotélica de substância, mas Tomás de Aquino opera uma transformação conceitual na recepção dessas noções.

A similitude com Deus pode ser participada de modos diversos por tudo que é criado. Mas será preciso compreender a similitude divina nos seres criados não como a atualização de possíveis essências das coisas na mente divina. A essência divina é a ideia de todas as coisas, não enquanto identidade consigo mesma (*ut essentia*), mas enquanto as coisas são inteligidas (*ut intellecta*). Assim, a similitude de cada criatura pode ser inteligida por Deus na medida em que as coisas assimilam diversamente e em distintos graus a infinita perfeição de sua essência: Deus as conhece na distinção entre essência e ser (*esse*), isto é, *per participationem*. Cada ente (*ens*) se distingue e participa de Deus, que é *Ipsum Esse*. Essa diferença é preconcebida em Deus na ideia de cada criatura. Deus é causa de todas as diferenças múltiplas dos entes¹⁶. O ente enquanto ente (*ens*) é um “outro” em relação ao ser (*esse*), na medida em que é uma similitude (*per participationem*) da essência de Deus: as criaturas não

¹⁵ VELDE, Rudi te. *Aquinas on God: The 'Divine Science' of the Summa Theologiae*. (Ashgate Studies in the History of Philosophical Theology). England/USA, 2006, p. 123-125; p. 150-155; *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, op. cit., 1995, p. 134-159.

¹⁶ *De pot.* q. 3, a. 16 ad 4.

participam da essência divina enquanto tal, mas em sua similitude, e precisamente enquanto similitude é distinguida da essência divina em si mesma (*per essentiam*). A participação é um modo de conceber a “diferença na unidade”. *Há apenas um ato de criação*: Deus não atualiza as múltiplas possibilidades (*possibilia*) das criaturas previamente em sua mente. O efeito do ato de criação procede da causa em virtude de uma ativa autodistinção a partir da própria causa: Deus produz a “alteridade” das criaturas em relação a si, precisamente enquanto *similitude divina nas criaturas*. *Não há uma dupla criação ou “dupla participação”*: uma anterior (essência) na mente de Deus, e outra na produção da existência atual (*esse*). Para Tomás de Aquino, exemplaridade e eficiência são dois aspectos de uma única *causalidade divina*. A fonte da participação causal aqui expressa provém do modo como Tomás de Aquino repensa Dionísio, isto é, como a causa divina pode ser conhecida através da concepção de *similitudo*¹⁷.

2. RAZÕES ETERNAS: PARTICIPAÇÃO E TRANSCENDÊNCIA

A relação de dependência entre a criatura e o Criador é expressa por Agostinho com o termo “*participare*”. Isto significa que tudo o que é criado, isto é, toda verdade, bondade, beleza etc., nas criaturas, não é senão uma participação na luz primeira, o Verbo divino¹⁸. Para Agostinho, assim como para Tomás de Aquino, observa-se na alma a existência de um “*lumen inteligibile*” que provém de Deus- mas é preciso dizer que o modo como se compreende o papel dessa luz divina em nós se

¹⁷ *In de div. nom.* c. 5, lect. 2, n. 662.

¹⁸ FABRO, Cornelio. *La Nozione Metafisica di Partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, op. cit., 1950, p. 80.

diferencia em cada um deles¹⁹. Certamente é preciso reconhecer a legitimidade da perspectiva “transcendental” de Agostinho, especialmente no que se refere à “metafísica da Ideia” que marca a filosofia de matiz neoplatônico do Bispo de Hipona. Em sua perspectiva cristã, Agostinho ultrapassa os limites de uma filosofia dita “neoplatônica”, embora preserve em uma síntese pessoal os elementos fundamentais desta tradição. O confronto com a doutrina platônica e neoplatônica ocorre não apenas em sua obra mais importante (*De Civitate Dei*), mas também em seu Epistolário. Na tradição platônica, é certo, a busca da verdade coincide com a busca da felicidade. Entretanto, importa saber propriamente *como* o homem pode ser feliz, o que implica a mediação indispensável de Cristo. A metafísica de Agostinho, portanto, deve ser compreendida como uma “metafísica da verdade e do bem, base da antropologia e da ética cristãs”, pois, como é expresso por exemplo na *Carta 137*, “no duplo preceito do amor de Deus e do próximo, se compendia toda a filosofia e também a 'laudabilis reipublicae salus!'. -Temos, pois, neste texto, a melhor síntese da 'filosofia cristã' de Agostinho no Epistolário (...).”²⁰. Acrescente-se que a noção de Deus como Criador está na base da “doutrina da iluminação” e do eudemonismo agostinianos. Além disto, é somente a partir do mistério do homem *Cristo Jesus* que se pode entender a antropologia e a teoria do conhecimento de Agostinho.

A breve questão 46 *De Ideis*, do livro *De diuersis quaestionibus* 83, de Sto. Agostinho²¹, teve uma importância capital na formação da teologia

¹⁹ Ibid., p. 83

²⁰ RAMOS, Francisco M. Tomás. *A Idéia de Estado na Doutrina Ético-Política de S. Agostinho: um estudo do Epistolário comparado com o “De Civitate Dei”*. São Paulo: Ed. Loyola, 1984, p. 78.

²¹ AGOSTINHO DE HIPONA, “Sobre as Idéias”. In: *Cadernos de Trabalho CEPAME* II (1/1993) 5-11; “Das Idéias”. In: *Scintilla* 5 (1/2008) 181-183; BOLAND, Vivian. *Ideas in God according to Saint Thomas Aquinas: sources and synthesis*, op. cit., 1996, p. 39.

escolástica²² e, em particular, na de Tomás de Aquino²³. O artigo 5º da questão 84ª é uma tomada de posição diante da doutrina expressa pelo texto da questão 46ª, *De ideis* de Sto. Agostinho²⁴. Na definição agostiniana, as Ideias são exemplares eternos das coisas, contidos na mente de Deus²⁵. Com efeito, na mente divina estão contidas todas as razões ou ideias da realidade criada ou potencialmente existente. Ao contrário da doutrina platônica das Formas ou Ideias, os princípios de inteligibilidade das coisas não estão presentes em algum âmbito da realidade à parte. Não há algo divino independente do ser de Deus. Do contrário, seria supor que a atividade de Deus dependeria de algo exterior a Ele. Mas não há algo que subsista fora de sua ordem, de sua atividade criadora²⁶. As Ideias na mente divina garantem o governo do mundo e a estrutura ontológica dos entes. É neste sentido que, para Agostinho, vê-se nestas reflexões o próprio fundamento de toda verdadeira religião²⁷.

A descoberta das Ideias em Deus é feita em contraste com a doutrina platônica, a partir dos paradoxos que Agostinho encontra nesta concepção. No que se refere ao processo de conhecimento humano, Agostinho se baseia em sua concepção de iluminação divina, em confronto com a doutrina platônica da reminiscência²⁸. Mas é importante

²² FABRO, Cornelio. *La Nozione Metafisica di Partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, op. cit., 1950, p. 80.

²³ Sth la, q. 15, a 1 *sed contra*; a 2 *sed contra*; a 3 *sed contra*; q. 84, a 5.

²⁴ FABRO, Cornelio. *La Nozione Metafisica di Partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, op. Cit., 1950, p. 80, n. 1.

²⁵ BOLAND, Vivian. *Ideas in God according to Saint Thomas Aquinas*, op. Cit., 1996, p. 40.

²⁶ KOWALCZYK, Stanislaw. "La métaphysique du bien selon l'acception de St. Augustin". In: *Estudio Agustiniano* 8 (1973), p. 31-51. Ver também, do mesmo autor: "El teocentrismo de la jerarquia de los bienes en la doctrina de San Agustin. In: *Augustinus* 22 (1977) 229-238; BOYER, Charles. *Essais anciens et nouveaux sur la doctrine de Saint Augustin*, Milano, 1970.

²⁷ FABRO, Cornelio. *La Nozione Metafisica di Partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, op. cit., 1950, p. 81.

²⁸ BOLAND, Vivian. *Ideas in God according to Saint Thomas Aquinas*, op. cit., 1996, p. 44.

observar que o caminho percorrido por Agostinho até chegar a essa descoberta é característico de seu pensamento, imerso na tradição platônica: a análise da interioridade revela, na mente humana, noções eternas e imutáveis, que não podem ter sido produzidas pelo próprio homem, pois o que é inferior não pode causar o que é superior.

Para Agostinho, portanto, há uma conaturalidade entre as verdades eternas e a mente humana, embora nem todo ser humano alcance a razão última das coisas. O homem pode ter acesso às ideias com o olho interior da mente, mas esta deve estar purificada para se unir a Deus na caridade²⁹. Somente assim a alma alcança na contemplação a sua beatitude³⁰. A purificação da mente, através da caridade, possibilita ao homem alcançar a visão intelectual acerca do ser divino. Com isso, a mente se dispõe a ser iluminada por Deus: a estrutura cognitiva humana recebe a iluminação das *notiones aeternae*, o que permite o acesso à verdade ou razões das coisas, presentes no ser divino.

A questão 46 das *Oitenta e três questões diversas* de Agostinho é, como vimos, explicitamente mencionada por Tomás de Aquino no artigo 5º da questão 84ª da Primeira Parte da *Summa Theologiae*³¹. O plano de fundo primordial desta questão consiste na oposição de Tomás de Aquino à doutrina platônica³². As *viae* são os argumentos tomados como premissas (por. ex., os de Platão, Aristóteles e Agostinho), que Tomás de Aquino conscientemente mobiliza em sua própria discussão. Ele acomoda os argumentos segundo um certo procedimento. Há uma

²⁹ BOLAND, Vivian. *Ideas in God according to Saint Thomas Aquinas*, op. cit., 1996, p. 40.

³⁰ FABRO, Cornelio. *La Nozione Metafisica di Partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, op cit., 1950, p. 82.

³¹ BOLAND, Vivian. *Ideas in God according to Saint Thomas Aquinas*, op. cit., 1996, p. 275.

³² HENLE, Robert John. *Saint Thomas and Platonism: a study of the Plato and Platonic texts in the writings of Saint Thomas*. Den Haag: Nijhoff, 1956, p. 390.

metodologia no tratamento das *positiones*. O uso do termo *positio* diz respeito, aqui, às conclusões dos argumentos. Uma *via*, portanto, é relacionada a uma *positio*, assim como argumentos a uma conclusão. Assim, as *positiones* filosóficas podem ser reduzidas aos argumentos (*via*, *ratio*, *rationes*). O método *ratio-positio* é um tipo de análise que conduz a conclusões filosóficas específicas, que serve de base para uma crítica. Com isso, torna-se possível a Tomás de Aquino uma clara distinção entre a crítica à *via* ou *rationes* e a crítica à *positio* em si³³. Esta parece ser, de fato, uma característica de Sto. Tomás, a saber: apresentar suas doutrinas em oposição consciente com as de outros.

No caso específico do artigo 5º, Agostinho é situado em continuidade e em contraste com a “*via platónica*”. Talvez possamos descrever essa metodologia de Tomás de Aquino como uma técnica paralela àquela que é feita pela exposição das *auctoritates*. A técnica das autoridades – *Sancti et philosophi* – cumpre um papel fundamental na estratégia argumentativa de Sto. Tomás. No artigo, Tomás de Aquino jamais indica que Agostinho está errado. A autoridade de Agostinho apresenta-se alinhada à própria exposição de Sto. Tomás³⁴. Com efeito, o recurso constante aos *auctores* é, sem dúvida, o elemento mais característico da Escolástica. A cultura que se apoia em textos considera como mestres aqueles *auctores* do bem pensar e do bem dizer, isto é, as “autoridades”. Assim, Dante irá se referir a Aristóteles como sendo, por excelência, um

³³ HENLE, Robert John. *Saint Thomas and Platonism*, op. Cit., 1956, p. 300.

³⁴ CHENU, Marie-Dominique. *Introduction a l'Étude de Saint d'Aquin*, Paris: Vrin, 1950; “Auctor, actor, autor”. In: *Studi di Lessicografia Filosofica Medievale*, Leo S. Olschki, Firenze, 2001, p. 81-86; GEENEN, Godfried. “L’usage des ‘auctoritates’ dans la doctrine du baptême chez S. Thomas d’Aquin”. In: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 15 (1938) 279-329; “Santo Tomás e os Padres”. In: Vacant, A. ety al. (Org.). *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, Letouzey, 1950, tomo XV, 1ª parte, verbete “Thomas d’Aquin”, col. 738-739; 749-741; RIQUET, Michel. “Saint Thomas d’Aquin et les ‘auctoritates’ en Philosophie”. In: *Archives de Philosophie* 3 (1925) 117-155; MATTOS, Carlos Lopes de. “As ‘auctoritates’ em Alberto Magno e Tomás de Aquino”. In: *Revista Brasileira de Filosofia* 6 (1956) 213-223.

autore (Conv. IV, 6). Ora, os textos desses mestres são *authentici*. Por uma sinuosa evolução, que não será objeto de nossa investigação, a palavra *auctoritas* passa a se referir também a um texto. De início, o termo *auctoritas* significa a qualidade em virtude da qual um homem é considerado digno de crédito. O termo *auctor*, que em sentido largo, significa aquele que produz, que tem a iniciativa de um ato, mantém a ideia de autoridade, de dignidade. Por metonímia, “*auctoritas*” passa a se referir ao que é transposto, isto é, da dignidade de um autor ao produto de seu ato, como um instrumento de autoridade. Este ato produzido é, portanto, considerado como autêntico. Com efeito, a significação primeira dessas *auctoritates* se referia aos documentos oficiais (escritos dos príncipes, cartas papais etc.). Por uma segunda metonímia, o texto mesmo passou a ser chamado de *auctoritas*. O que se invoca é o próprio texto³⁵. É neste sentido, isto é, com esta segunda significação que o termo *autoridade* circula na Idade Média entre os compiladores de sentenças. A *auctoritas Augustini*, portanto, não significaria o valor pessoal de Agostinho, mas o texto de Agostinho.

O recurso aos textos, porém, não se desenvolve de uma forma passiva ou meramente reverencial. Os textos de Agostinho são assimilados e situados num quadro dialético de argumentação, isto é, no debate de opiniões. O emprego das autoridades é submetido por Tomás de Aquino a um juízo crítico, onde se pretende manter a distinção entre o “conhecimento da fé” (com base na Palavra de Deus) e o “conhecimento racional”³⁶. Neste âmbito de discussão, portanto, o confronto com as

³⁵ CHENU, Marie-Dominique. *Introduction a l'Étude de Saint d'Aquin*, op. Cit., 1950, p. 110.

³⁶ *Ibid.*, p. 117.

autoridades não está isento de um certo procedimento de *compreensão hermenêutica*.

Ao levar em conta o “jogo das autoridades”, implicado na análise do artigo 5 da questão 84, Henle parece examinar mais detidamente que Fabro o contexto doutrinal que sustenta a leitura que Tomás de Aquino faz de Agostinho. A interpretação de Henle sugere ainda uma aproximação menos isolada dos pressupostos comuns a Agostinho e a Tomás de Aquino, destacando inclusive o esforço de captação de sentido que Sto. Tomás empreende diante da *via platonica* de Agostinho.

De fato, o tópico sobre as “razões eternas”, em Agostinho, é inseparável da oposição a Platão e aos platônicos³⁷. O contraste indicado por Tomás de Aquino entre Platão e Agostinho é aqui bem definido: Agostinho rejeitou, no *Livro das 83 questões*, a existência das formas separadas das coisas subsistentes em si sem matéria, e concebeu as ideias (formas) como presentes na mente divina³⁸.

No terceiro argumento do artigo 5º da questão 84^a, a referência ao *Livro das Oitenta e três questões* ocorre explicitamente³⁹. Agostinho é mobilizado no *sed contra*, apoiando-se agora no livro XII das *Confissões*⁴⁰. No corpo do artigo, Tomás de Aquino apresenta um Agostinho cômico de sua relação dialética com a *via platonica*⁴¹. De início, após citar uma passagem do livro II *Da doutrina cristã* de Agostinho, sobre a possibilidade de harmonizar as doutrinas dos gentios e a fé cristã, Sto. Tomás acrescenta:

³⁷ HENLE, Robert John. *Saint Thomas and Platonism*, op. cit., 1956, p. 395-396.

³⁸ GILSON, Étienne. *Introduction a L'Étude de Saint Augustin*, 2.ed., Paris: Vrin, 1943, p. 108-109.

³⁹ STh, q. 84, a 5, obj. 3.

⁴⁰ Sth. q. 84, a 5, *sed contra*.

⁴¹ *De spir. creat.* a. 10, ad 8m; FABRO, Cornelio. *La Nozione Metafisica di Partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, op. cit., 1950, p. 83 e p. 284, n. 1.

Et ideo Augustinus, qui doctrinis Platoniorum imbutus fu erat, si qua invenit fidei accommoda in eorum dictis, assumpsit; quae vero invenit fidei nostrae adversa, in melius commutavit. Posuit autem Plato, sicut supra dictum est, formas rerum per se subsistere a materia separatas, quas ideas vocabat, per quarum participationem dicebat intellectum nostrum omnia cognoscere; (...) ideo Augustinus, in libro Octoginta trium Quaest., posuit loco harum idearum quas Plato ponebat, rationes omnium creaturarum in mente divina existere, secundum quas omnia formantur, et secundum etiam anima humana omnia cognoscit.⁴²

Na *Summa Theologiae* (Ia, q. 15, a 2 *sed contra*), Tomás de Aquino parte precisamente do *Livro das Oitenta e três questões*. É neste sentido que Tomás de Aquino assume plenamente o transcendentalismo e o exemplarismo divinos, tal como são concebidos por Agostinho, onde é possível afirmar, em geral, que há uma afinidade quanto ao conteúdo metafísico das noções de participação dos dois Doutores⁴³. Tomás de Aquino se posiciona certamente a favor da “correção” propugnada por Agostinho frente a Platão. No artigo anterior - artigo 1º da q. 15-, Tomás de Aquino já se defrontava com um problema que traz a marca da recepção da *via platónica* por parte de Agostinho, isto é, se há Ideias em Deus. A questão 46 do *Livro das Oitenta e três questões* é presença constante no todo da questão 15 da Primeira Parte da *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino. Ademais, com certo risco de generalização, talvez seja possível afirmar que o artigo 5º da questão 84ª não poderá ser

⁴² “Por isso Agostinho, que foi impregnado das doutrinas dos platônicos, quando neles achava coisas em acordo com a fé, as recolhia; quando as julgava contrárias, as substituiu por coisa melhor. Ora, Platão afirmou, como já vimos (artigo preced.), que as formas das coisas subsistiam por si mesmas separadas da matéria, e as chamava *ideias*. Participando delas nosso intelecto conhece todas as coisas. (...); por isso, Agostinho afirmou, no lugar das idéias de Platão, que as razões de todas as criaturas existem na mente divina. Segundo elas todas as coisas são formadas, e a alma humana conhece todas as coisas.” (Sth Ia, 84, a 5 c)

⁴³ FABRO, Cornelio. *La Nozione Metafisica di Partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, op. cit., 1950, p. 82.

devidamente compreendido, no que toca à recepção da questão 46 *De ideis* de Agostinho, se não se levar em conta o conjunto dos três artigos da questão 15 *De ideis* de Tomás de Aquino. Mas isto não significa que não exista qualquer diferença entre as duas perspectivas⁴⁴.

No que se refere à noção de “exemplarismo divino”, comum aos dois Doutores, podemos reconhecer certas distinções terminológicas análogas àsquelas que serão observadas, por exemplo, entre São Boaventura e Santo Tomás de Aquino, indicando tendências específicas de cada “conteúdo metafísico”⁴⁵.

A visão de Agostinho sobre o exemplarismo divino encontra-se conectada, em Tomás de Aquino, à leitura que este faz de Aristóteles e do Pseudo-Dionísio⁴⁶. A centralidade da questão 15^a *De ideis* de Sto. Tomás é assegurada pela dependência em relação a Santo Agostinho, em particular do *Livro das Oitenta e três questões*. Por outro lado, apesar da coincidência de fundo entre as concepções de Agostinho de Hipona e Tomás de Aquino, há algumas “*riserve tomistiche*” diante da metafísica agostiniana. Estas reservas de Tomás de Aquino frente a Agostinho ocorrem sobretudo acerca do processo do conhecimento humano⁴⁷. Em Sto. Tomás, o conhecimento “por participação” é matizado em seu teor fortemente transcendental, no que se refere a Agostinho, através da assimilação da teoria aristotélica da estrutura hilemórfica dos corpos e da

⁴⁴ GRABMANN, Martin. “A *quaestio de ideis* de Santo Agostinho: seu significado e sua repercussão medieval”. In: *Cadernos de Trabalho CEPAME II* (1/1993) 29-41.

⁴⁵ Sth Ia, q. 15, a 3 c. Para ilustrar o modo próprio de Tomás conceber o exemplarismo divino (*De Veritate*, q. 3, a 1 c.; *Sth*. q. 15, a 2, *sed contra*; a 3 c.), em comparação à tradição agostiniana de São Boaventura (*I Sent.*, d. 35, a. unic., q. 1), ver BISSEN, Jean-Marie. *L'Exemplarisme Divin selon Saint Bonaventure*, J. Vrin, Paris, 1929, p. 30-31; GILSON, Étienne. *La Philosophie de Saint Bonaventure*, 2.ed. J. Vrin, Paris, 1943, p. 132-13.

⁴⁶ FABRO, Cornelio. *La Nozione Metafisica di Partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, op. cit., 1950, p. 82, n. 1.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 83.

teoria do intelecto agente⁴⁸. É sob a ótica da crítica de Aristóteles à doutrina das Ideias de Platão que Tomás de Aquino se aproxima criticamente da doutrina agostiniana da iluminação.

O tópico sobre as razões eternas, no artigo 5º da questão 84^a, é visto primeiramente a partir de nosso modo de conhecer. A ênfase recai, portanto, sobre a alma humana: a análise das razões eternas complementa, sob um viés epistemológico, o que foi tratado anteriormente na questão 15 *De ideis*. Ao perguntar sobre se conhecemos as coisas materiais nas razões eternas, no artigo 5º, Sto. Tomás responde de tal modo a preservar, por um lado, a autoridade de Agostinho no plano metafísico-teológico, e, ao mesmo tempo, pensando-a já nos quadros epistemológicos de Aristóteles. Ora, diz Sto. Tomás, de duas maneiras se pode conhecer uma coisa em outra: (1) conhecendo-a em um objeto conhecido, como se vê “em um espelho coisas cujas imagens estão nele refletidas”; (2) conhecendo-a como em um princípio de conhecimento, como se vê “no sol o que vemos por sua luz”. Os exemplos que Tomás de Aquino escolhe para sustentar seu argumento, é claro, não são casuais, pois estão inscritos na tradição platônica: *in speculo, in sole*. No primeiro caso, não podemos conhecer as coisas materiais nas razões eternas, porque a alma, no estado da vida presente, não vê a Deus. Esta é a maneira de conhecer apenas daqueles que alcançaram a beatitude, que veem a Deus e todas as coisas nele. No segundo caso, porém, a alma humana conhece tudo nas razões eternas, pois é por *participação* das razões eternas que tudo conhecemos.

Et sic necesse et dicere quod anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim

⁴⁸ Ibid., p. 83; BOLAND, Vivian. *Ideas in God according to Saint Thomas Aquinas*, op. Cit., 1996, p. 284.

lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae⁴⁹.

Temos, portanto, *uma certa* noção das razões eternas (não um conhecimento propriamente dito), como algo já inscrito em nós. Tomás de Aquino cita o Salmo 4, 6-7, que se refere à felicidade, ilustrando com isso o fato de que o selo da luz divina está marcado em nós. O desejo da felicidade, assim como o desejo de ver a Deus, está inscrito previamente em nós⁵⁰. Mas isso, de acordo com Tomás de Aquino, ainda não é propriamente conhecer o ser de Deus. Por outro lado, ter por participação a luz intelectual não seria suficiente para o conhecimento das coisas.

Quia tamen praeter lumen intellectuale in nobis, exiguntur species intelligibiles a rebus acceptae, ad scientiam de rebus materialibus habendam; ideo non per solam participationem rationum aeternarum de rebus materialibus notitiam habemus, sicut Platonici posuerunt quod sola idearum participatio sufficit ad scientiam habendam.⁵¹

⁴⁹ “Neste caso, é necessário dizer que a alma humana conhece tudo nas razões eternas, pois é participando nelas que conhecemos todas as coisas. A luz intelectual que temos nada mais é do que uma similitude participada da luz increada na qual as razões eternas estão contidas” (Sth Ia, q. 84, a 5 c.)

⁵⁰ Sth Ia q. 2, a 1 ad 1.

⁵¹ “No entanto, como, além da luz intelectual em nós são exigidas as espécies inteligíveis recebidas das coisas, para se ter ciência das coisas materiais, não temos notícia das coisas materiais apenas pela participação das razões eternas, como os platônicos sustentaram que apenas a participação das idéias basta para ter ciência.” (Sth Ia, q. 84, a 5 c.)

7

REVISITANDO A NOÇÃO DE *EXCESSUS* EM TOMÁS DE AQUINO

Este ensaio, que se manteve nos marcos da discussão em Filosofia Medieval, recolheu parte de minha pesquisa anterior sobre a noção de *excessus* em Tomás de Aquino¹. O problema central dizia respeito ao alcance do conhecimento intelectual humano acerca de Deus em Tomás de Aquino (STh. I^a, q, 84, a. 7 ad 3), através da crítica de Cornelio Fabro a Karl Rahner.

De fato, a partir do “tomismo transcendental” de Karl Rahner houve uma alteração substancial da noção tomista original, que provém de Dionísio Pseudo-Areopagita. A “reviravolta antropocêntrica” de Rahner produziu, segundo Fabro, uma “*aberrazione formalistica*” no texto de Tomás de Aquino, e substituiu o sentido histórico original de *excessus/transcendência* (Dionísio) pelo sentido moderno de *excessus/Vorgriff* (“antecipação” ou “pré-compreensão”, na linha aberta por Kant, Fichte, Joseph Maréchal e Heidegger).

Seria necessário, portanto, tornar mais explícita a pertinência da crítica de Cornelio Fabro a Rahner, inclusive pelos efeitos deletérios que o “tomismo transcendental” de Rahner produziu no âmbito da Teologia e, ao menos indiretamente (de acordo com teólogos na linha de Hans

¹ SOUSA, Luís Carlos S. de. *Epistemologia e Transcendência: Duas leituras de Tomás de Aquino sobre o alcance do conhecimento humano de Deus*. Fortaleza: Edições UFC, 2015.

Urs von Balthasar [1905-1988]), também para a unidade da Igreja². Por outro lado, no afã de combater toda forma de imanentismo (metafísico e moral), Fabro não reteve contribuições importantes da modernidade, sobretudo no que se refere ao alcance da mediação da subjetividade, e que podem ser encontradas noutras formas de tomismo³.

As considerações dos capítulos precedentes ganharam impulso, em certa medida, a partir da obra de Cornelio Fabro (1911-1995), que marcou uma decisiva e indispensável retomada do tomismo no século XX⁴. A ideia de “terceira navegação” foi apresentada, em particular, por Vittorio Possenti (1938-), já nos anos 1980⁵. A postura de V. Possenti deve ser vista na linha de Garrigou-Lagrange (1877-1964), Étienne Gilson (1884-1978) e, sobretudo, Jacques Maritain (1882-1973), na perspectiva de situar Tomás de Aquino na História da Metafísica⁶. Neste percurso, que diz respeito à recente história dos tomismos, ocupa um lugar de destaque o modelo filosófico proposto por Karol Wojtyła/João Paulo II (1920-2005), em diálogo com a modernidade⁷. O modelo filosófico de Karol Wojtyła representou um novo patamar reflexivo, na esteira de Tomás

² FABRO, Cornelio. *L'Avventura della Teologia Progressista*. Milano: Rusconi Editori, 1974; *La Svolta Antropologica di Karl Rahner*. Milano: Rusconi Editori, 1974; SARTO, Pablo Blanco. *Benedicto XVI: El papa alemán*. Barcelona, España: Planeta, 2010, p. 206.

³ WOJTYLA, Karol. “Subjectivity and the irreducible in the human being”. In: *Person and Community: Selected Essays*. Trans.: T. Sandok, ed. Andrew N. Woznicki. New York: Peter Lang, 1993, 209-218.

⁴ FABRO, Cornelio. *La Nozione Metafisica di Partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, op. cit., 1950.

⁵ POSSENTI, Vittorio. *Ritorno all'Essere: Addio alla metafisica moderna*, op. cit., 2019.

⁶ É preciso registrar que Lima Vaz (1921-2002) também se referia à metafísica do *esse* como uma “terceira navegação”, mas sua releitura de Tomás de Aquino ocorreu no contexto de um excessivo tributo a Hegel. LIMA VAZ, Henrique C. de. *Escritos de Filosofia VII: Raízes da modernidade*. São Paulo: Ed. Loyola, 2002, p. 153, n. 14.

⁷ JOÃO PAULO II. *Cruzando o Limiar da Esperança*. Trad.: Antônio Angonese e Ephraim Ferreira Alves. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1994, p. 50-52; GUERRA, Rodrigo. *Volver a la Persona: El método filosófico de Karol Wojtyła*. Querétaro (México): Caparrós Editores, 2002; ALBUQUERQUE, Francisco D. A.; ASSUNÇÃO, Rudy A. (coord.). *O Amor me Explicou Todas as Coisas: Introdução ao pensamento filosófico de Karol Wojtyła/João Paulo II*. Tomo I. Rio Bonito: Benedictus, 2022; BURGOS, Juan M (ed.). *La Filosofía Personalista de Karol Wojtyła*. Madrid: Ed. Palabra, 2011.

de Aquino, ao integrar fenomenologia e personalismo ao tomismo. O *tomismo personalista* de Karol Wojtyła, é claro, põe acento na esfera da Ética⁸, mas seus pressupostos epistemológicos⁹, que buscam conciliar filosofia do ser e filosofia da consciência, podem ser ampliados e têm alcance também na esfera da Metafísica, inclusive no que se refere ao *problema da transcendência*. O tema da transcendência de Deus, em Tomás de Aquino, aponta para um diálogo crítico com a “modernidade católica”¹⁰. Não parece casual que, em Edith Stein (1891-1942) e Karol Wojtyła, há uma percepção mais ampla sobre a presença e o alcance das potencialidades da alma humana; uma maior sensibilidade para aspectos subjetivos que foram acentuados a partir da fenomenologia de Edmund Husserl (1859-1938) e Max Scheler (1874-1928).

Nesta nova discussão sobre a transcendência de Deus em Tomás de Aquino tive como intenção retomar o problema em perspectiva mais histórico-textual que teórica, sem recorrer ao debate entre intérpretes (Capítulo III, *supra*). Daí a continuidade e a descontinuidade entre as duas linhas de pesquisa. A ênfase da pesquisa anterior foi posta nas duas leituras do texto de Santo Tomás (Fabro e Rahner); neste novo trabalho procurei enfatizar o próprio texto de Tomás de Aquino acerca da noção de transcendência de Deus (*excessus*) e sua repercussão sobre alguns problemas metafísicos da filosofia do ser (*esse, actus essendi*).

⁸ WOJTYŁA, Karol. *Persona e Atto. Testo polacco a fronte*, a cura di Giovanni Reale e Tadeusz Styczen. Revisione della traduzione italiana e apparati a cura di G. Girgenti e Patrycja Mikulska. Santarcangelo di Romagna: Rusconi Libri, 1999.

⁹ WOJTYŁA, Karol. “Thomistic Personalism”. In: *Persona and Community: Selected Essays*, trans. Theresa Sandok. New York: Peter Lang, 1993: 165-175; WOJTYŁA, Karol. “Introducción”. In: *Persona y Acción*. Edición de: Juan Manuel Burgos y Rafael Mora. Prólogo: Juan Manuel Burgos. Traducción del polaco: Rafael Mora. 2ª ed. Madrid: Ediciones Palabra, 2014, p. 31-58.

¹⁰ ASSUNÇÃO, Rudy Albino de. *Bento XVI, a Igreja Católica e o “Espírito da Modernidade”*: Uma análise da visão do papa teólogo sobre o “mundo de hoje”. São Paulo: Ed. Paulus/Ecclesiae, 2018; MARTELLI, Stefano. *A Religião na Sociedade Pós-Moderna: Entre secularização e dessecularização*. Trad. Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 1995.

Uma retomada da perspectiva clássica dos textos de Tomás de Aquino deve reconsiderar, de modo equilibrado, quatro núcleos primordiais de sua metafísica: (1) a descoberta da dupla composição metafísica no ente finito (composição de matéria e forma e de essência e ato de ser/esse; (2) a doutrina do ser como *actus essendi*; (3) a distinção real entre essência e existência no ente finito e sua coincidência em Deus; (4) a determinação do *ipsum esse per se subsistens* como o supremo Nome de Deus.

Esses núcleos temáticos constituem o cerne do que Vittorio Possenti chamou de “terceira navegação” em Tomás de Aquino¹¹. A “terceira navegação” conduz à admissão de nosso acesso ao ser, contra o interdito de Kant a uma metafísica racional. A aliança socrático-mosaica (o nexo clássico entre Filosofia e Religião) alcançou sua máxima expressão, precisamente, na “terceira navegação”. A Metafísica não exclui a Revelação e vice-versa.

No plano epistemológico, permanece importante destacar o papel do juízo negativo de existência, mas será preciso retomar as considerações de Fabro acerca do que antecede o juízo, isto é, sobre a função da *cogitativa* na estrutura do conhecer e sua relação com a noção metafísica de participação¹². Ademais, restaria por discutir a sua possível compatibilidade com a *experiência integral* da metodologia de Karol Wojtyła¹³, o que pode ser visto como uma alternativa filosófica ao “tomismo transcendental”.

Em todo caso, essas considerações abrem um novo horizonte de compreensão acerca do alcance do realismo tomista. O modo de

¹¹ POSSENTI, Vittorio. *Ritorno all'Essere*: Addio alla metafísica moderna, op. cit., 2019, p. 384-418.

¹² FABRO, Cornelio. *Breve Introduzione al Tomismo*. Roma/Parigi: Desclée & C., 1960, p. 33-34.

¹³ GUERRA, Rodrigo. *Volver a la Persona*: El método filosófico de Karol Wojtyła, op. cit., 2002.

tematizar os problemas metafísicos sobre Deus, como vimos na segunda parte deste ensaio, pode assumir um sentido mais existencial e personalista, embora restrito ao próprio texto de Tomás de Aquino. O concurso de uma *hermenêutica moderada* (que não exclua o *actus essendi*), na interpretação de seus textos, pode contribuir para uma maior consciência acerca do problema da transcendência de Deus.

Uma leitura mais afim aos elementos neoplatônicos de Agostinho e Dionísio, presentes no *autêntico* Santo Tomás de Aquino, pode nos conduzir, de certo modo, para além de uma rígida leitura “aristotélico-tomista” da manualística neoescolástica. Esta cumpriu uma importante tarefa histórica, ao se confrontar diretamente com premissas iluministas anticlericais e contrárias à fé católica. É preciso observar, porém, que, do ponto de vista da Filosofia, alguns estudos, no século XX, acentuaram as influências neoplatônicas no pensamento de Santo Tomás de Aquino.

Deste modo, deve ficar claro que Santo Tomás de Aquino não apenas sobrepôs elementos cristãos ao edifício filosófico aristotélico; não houve apenas uma complementação da fé, de tal modo a aceitar todas as teses aristotélicas. Em Filosofia, diferente do que propuseram os manuais neoescolásticos, Santo Tomás de Aquino não foi apenas “aristotélico” - embora sua linguagem e clareza analíticas, certamente, tenham como referência Aristóteles. Na filosofia de Tomás de Aquino há, *grosso modo*, uma síntese entre Aristóteles e Agostinho. A noção metafísica de participação, por exemplo, tão fundamental à sua Metafísica, provém da tradição platônica. É certo que Santo Tomás de Aquino foi, sobretudo, um *teólogo*, mas sua filosofia não foi exclusivamente aristotélica. Estas são algumas ressalvas conceituais à expressão

“aristotélico-tomista”, como referência aos discípulos de Santo Tomás de Aquino.

Daí não ser também casual a favorável referência do Papa Bento XVI (um discípulo de Santo Agostinho de primeiríssima linha) a um tipo de abordagem de Tomás de Aquino como a de Josef Pieper (1904-1997), um intérprete mais sensível aos grandes problemas de nosso tempo. Em todo caso, o conhecimento de trabalhos clássicos, como os de Garrigou-Lagrange (1877-1964), O. P., e Adolphe Tanquerey (1854-1932), eminentes teólogos, constitui uma bênção para todo fiel católico. Mas será preciso alertar o leitor para possíveis pontes mais amplas com a modernidade católica, em especial para o desenvolvimento fenomenológico de um ex-orientando de Garrigou-Lagrange, isto é, o ensinamento filosófico de Karol Wojtyła. Mas este novo *modelo* filosófico, que Wojtyła propõe, não deve ser visto, em si, como uma ruptura com a Tradição.

Creio que a ampliação da estrutura metódica da pesquisa filosófica, a partir do encontro de Karol Wojtyła com a fenomenologia e o personalismo, permitiria repensar, em *nova chave hermenêutica*, o problema do ser humano diante de Deus, sendo, além disso, uma *alternativa metodológica ao “tomismo transcendental”* (Joseph Maréchal, Karl Rahner etc.). A abertura de Karol Wojtyła às questões de nosso tempo – inclusive em atitude crítica acerca de um certo legado objetivista, por ele visto como algo estritamente medieval, e ainda presente na filosofia de Santo Tomás-, não lhe fez ceder às aventuras do secularismo, à ruptura das bases fundamentais da fé cristã, diante de uma parcela do “espírito da modernidade”. No plano ético-político, convém recordar a decisiva contribuição de São João Paulo II para a derrocada do comunismo soviético, ao lado de Ronald Reagan (1911-2004) e Margaret Thatcher (1925-2013), e sua forte oposição à teologia da libertação na América Latina.

Ademais, para quem se propõe assumir o *tomismo personalista* de Wojtyła, seria bem-vindo um diálogo mais amplo com outras tradições de pesquisa contemporânea, situando-o no debate de questões levantadas pelas duas principais correntes filosóficas da atualidade, a partir da “reviravolta lingüística” do século XX: Filosofia Analítica e Hermenêutica. Se não quisermos retroceder a uma leitura positivista ou ingênua dos problemas metafísicos clássicos, convém observar que eles podem ser revisitados a partir de um horizonte de compreensão que respeite seu enraizamento histórico, e, além disso, permita-nos um jogo hermenêutico de perguntas e respostas que não prescindam do *Ser* e da *Verdade*.

No caso de Tomás de Aquino - nos limites de uma investigação no âmbito medieval-, o problema da transcendência de Deus traz consigo uma dimensão histórica em forte conexão a questões teológicas – questões que não podem ser suspensas ou abstraídas, sob pena de imanentização do Mistério. Pois não se trata de conhecer qualquer deus, mas o Deus vivo, o Criador, o Deus de Jesus Cristo. Daí o seu tratado teológico sobre os *mistérios da vida de Jesus*, sumamente relevante, ainda hoje (STh. IIIa, qq. 27-59)¹⁴. O tópico sobre as razões eternas (Capítulo VI) pretendeu recolher o *problema metafísico do Uno e do Múltiplo* em contexto cristão e, especificamente, tomista. Algumas opções epistemológicas permaneceram integradas na tensão entre as noções de participação e transcendência de Deus.

Enfoques pós-modernos recentes tendem (contraditoriamente) a supervalorizar um agnosticismo irracional, como efeito negativo das pretensões iluministas, racionalistas. Entretanto, o Passado nos traz

¹⁴ RATZINGER, Joseph/BENTO XVI. *Jesus de Nazaré: Da entrada em Jerusalém até a Ressurreição*. Trad.: Bruno Bastos Lins. São Paulo: Ed. Planeta, 2011, p. 13.

lições que, ainda hoje, não assimilamos: a verdade não está entre os extremos. Assim, na leitura proposta, no capítulo anterior, o acesso às razões eternas de Deus manteve, sobretudo, o vínculo com os Padres da Igreja e, em particular, com Santo Agostinho.

REFERÊNCIAS

FONTES

- AGOSTINHO DE HIPONA, “Sobre as Idéias”. In: *Cadernos de Trabalho CEPAME II* (1/1993) 5-11; “Das Idéias”. In: *Scintilla* 5 (1/2008) 181-183.
- ARISTÓTELES, *Posterior Analytics*, I, 2, 71b 9-10. (Transl. H. Tredennick), Loeb Classical Library, Harvard Univ. Press, 1960.
- S. AURELII AUGUSTINI OPERA OMNIA- editio latina. Internet: <http://www.augustinus.it/latino/index.htm>.
- S. AURELII AUGUSTINI OPERA OMNIA- editio latina. *De Civitate Dei contra Paganos libri XXII* (PL 41). Internet: <http://www.augustinus.it/latino/cdd/index2.htm>.
- S. AURELII AUGUSTINI OPERA OMNIA- editio latina. *De Vera Religione liber unus* (PL 34). Internet: http://www.augustinus.it/latino/vera_religione/index.htm.
- BERNARDO GUI. “Vita S. Thomae Aquinatis auctore Bernardo Guidonis”. In: PRÜMMER, *Dominicus (Org.) Fontes Vitae S. Thomae Aquinatis notis historicis et criticis illustrati*. Toronto: PIMS-University of Toronto, 1912, (fasc. 3), p. 160-258.
- GUILLAUME DE TOCCO. *Ystoria Sancti Thome de Aquino de Guillaume de Tocco* (1323). Toronto: PIMS, 1996.
- GUILLAUME DE TOCCO. *L’histoire de Saint Thomas d’Aquin*. Paris: Cerf, 2005.
- PRÜMMER, Dominicus (Org.) *Fontes Vitae S. Thomae Aquinatis notis historicis et criticis illustrati*. Toronto: PIMS-University of Toronto, 1912. Disponível em: <https://archive.org/details/fontesvitaesthom00pr/page/n9/mode/2up>. Acesso em agosto de 2022.
- TOMAE AQVINATIS. *Summa theologiae*. Opera Omnia IV-XII (ed. Leon.), Rome 1888-1906.
- TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. Vols. I-IX. São Paulo: Ed. Loyola, 2001-2006.

S. THOMAE DE AQUINO. *OPERA OMNIA* (Fundación Tomás de Aquino. Pamplona. Universidade de Navarra, 2006.): <https://www.corpusthomaticum.org/iopera.html>

BIBLIOGRAFIA

AERTSEN, Jan. *Medieval Philosophy and the Transcendentals: The case of Thomas Aquinas*. Leiden: E. J. Brill, 1996.

AERTSEN, Jan. *Nature and Creature: Thomas Aquinas's Way of Thought*. Leiden: E. J. Brill, 1988.

AERTSEN, Jan. "What is First and Most Fundamental? The Beginnings of Transcendental Philosophy". In: *Miscellanea Mediaevalia* 26 (1998) 177-192.

AERTSEN, Jan. "Was heisst Metaphysik bei Thomas von Aquin?" In: CRAEMER-RUEGENBERG/SPEER, A. (Eds.). *Scientia und Ars im Hoch- und Spätmittelalter* (Miscellanea Mediaevalia 22), Berlin/New York 1994, p. 217-239.

ALBUQUERQUE, Francisco D. A.; ASSUNÇÃO, Rudy A. (coord.). *O Amor me Explicou Todas as Coisas: Introdução ao pensamento filosófico de Karol Wojtyła/João Paulo II*. Tomo I. Rio Bonito: Benedictus, 2022.

ASSUNÇÃO, Rudy Albino de. *Bento XVI, a Igreja Católica e o "Espírito da Modernidade": Uma análise da visão do papa teólogo sobre o "mundo de hoje"*. São Paulo: Ed. Paulus/Ecclesiae, 2018

BERTI, Enrico. *As Razões de Aristóteles*, (Trad.: Dion D. Macedo), Ed. Loyola, São Paulo, 1998.

BRETON, S. L'idée de transcendantal et a la genèse des transcendentaux chez Saint Thomas d'Aquin". In: J. JOLIF et al. (Orgs.). *Saint Thomas d'Aquin aujourd'hui*. (Recherches de Philosophie 6). Paris: Desclée De Brouwer, 1963, p.45-74.

BOLAND, Vivian. *Ideas in God according to Saint Thomas Aquinas: sources and synthesis*. Leiden/New York/Köln: Brill, 1996.

BOYER, Charles. *Essais anciens et nouveaux sur la doctrine de Saint Augustin*. Milano, 1970.

BURGOS, Juan M (ed.). *La Filosofía Personalista de Karol Wojtyła*. Madrid: Ed. Palabra, 2011.

- CHENU, Marie-Dominique. *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*. Paris: J. Vrin, 1950.
- CHENU, Marie-Dominique. *St. Thomas d'Aquin et la théologie*. "Maîtres spirituels 17". Paris: Éditions Points, 1959.
- CHENU, Marie-Dominique. "Le plan de la somme théologique de Saint Thomas". In: *Revue Thomiste* 47 (1939), p. 97-107.
- CLARKE, W. Norris. "The Limitation of Act by Potency: Aristotelianism or Neoplatonism". In: *The New Scholasticism* (1952), XXVI, p. 167-194.
- COSTA, Ricardo da. "O Conhecimento Histórico e a Compreensão do Passado: O Historiador e a Arqueologia do Passado". In: *Visões da Idade Média*. 2ª ed. Santo André, SP: Armada, 2020, p. 317-334.
- COSTA, Ricardo da. "As Raízes Clássicas da Transcendência Medieval". In: *Impressões da Idade Média*. São Paulo: Livraria Resistência Cultural Editora, 2017, p. 161-182.
- COSTA, Ricardo da; SILVEIRA, Sidney. "Como Deus é ciente em sua essência divina: A presciência de Deus em Santo Tomás de Aquino e no *Livro da Contemplação* (c. 1271-1273) de Ramon Llull". In: *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 38, n. 2, p. 9-34, Maio./Ago., 2015.
- DEWAN, Lawrence. "Objectum". Notes on the invention of a Word". Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge. Paris: v. 48, p. 37-96, 1981.
- ELDERS, Leo. *La Métaphysique de Thomas d'Aquin dans une Perspective Historique*. Paris: J. Vrin, 1994.
- FABRO, Cornelio. *Appunti di un Itinerario: Versione integrale delle tre stesure con parti inedite*. A cura di Rosa Goglia e Elvio Fontana. Italia: Editrici del Verbo Incarnato, 2011.
- FABRO, Cornelio. *L'Avventura della Teologia Progressista*. Milano: Rusconi Editori, 1974.
- FABRO, Cornelio. *La Svolta Antropologica di Karl Rahner*. Milano: Rusconi Editori, 1974.
- FABRO, Cornelio. "Il trancendentale moderno (Kant-Heidegger-Rahner) e il trancendentale classico (san Tommaso)". In: *La Svolta Antropologica di Karl Rahner*. Milano: Rusconi Editori, 1974, p. 87-97.

FABRO, Cornelio. *Partecipazione e Causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*. Torino: Editrice, 1960.

FABRO, Cornelio. *Breve Introduzione al Tomismo*. Roma/Parigi: Desclée & C., 1960.

FABRO, Cornelio. *La Svolta Antropologica di Karl Rahner*. Milano: Rusconi, 1974.

FABRO, Cornelio. *L'Uomo e il Rischio di Dio*. Roma: Editrice/Studium, 1967.

GEIGER, Louis-Bertrand. *La Participation dans la Philosophie de S. Thomas d'Aquin*. 2.ed. Paris: J. Vrin, 1953.

GILSON, Étienne. *Il Réalismo, metodo della filosofia*. Roma: Ed. Leonardo da Vinci, 2008.

GILSON, Étienne. *Le Thomisme: Introduction a la philosophie de Sait Thomas d'Aquin*. Paris: J. Vrin, 6 éd., 1997.

GILSON, Étienne. *Saint Thomas Moraliste*. Paris: J. Vrin, 1974.

GILSON, Étienne. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*. Paris: J. Vrin, 1943.

GILSON, Étienne. *L'Être et L'Essence*. 10^a éd.. Paris: J. Vrin, 1962.

GILSON, Étienne. *A Existência na Filosofia de S. Tomás*. Trad. Geraldo Pinheiro Machado; Gilda Mellilo; Yolanda Ferreira Bacão. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1962.

GUERRA, Rodrigo. *Volver a la Persona: El método filosófico de Karol Wojtyla*. Querétaro (México): Caparrós Editores, 2002.

HENLE, Robert John. *Saint Thomas and Platonism: a study of the Plato and Platonic texts in the writings of Saint Thomas*. Den Haag: Nijhoff, 1956, p. 390.

HONNEFELDER, Ludger. "Die Rezeption des scotischen Denkens im 20. Jahrhundert. In: *Theologische Realenzyklopädie* IX (1982): 233.

HUMBRECHT, Thierry-Dominique. "La théologie négative chez saint Thomas d'Aquin". In: *Revue Thomiste* 93 (1993): p. 535-566; 94 (1994) p. 71-99.

JOÃO PAULO II. *Fides et Ratio*, Carta Encíclica aos Bispos da Igreja Católica sobre as Relações entre Fé e Razão. São Paulo: Paulinas, 1999.

- JOÃO PAULO II. *Cruzando o Limiar da Esperança*. Trad.: Antônio Angonese e Ephraim Ferreira Alves. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1994.
- KNITTERMEYER, Hinrich. *Der Terminus Transzendental in seiner historischen Entwicklung bis Kant*, Marburg, 1920.
- KOWALCZYK, Stanislaw. “La métaphysique du bien selon l'acception de St. Augustin”. In: *Estudio Agustiniano* 8 (1973), p. 31-51.
- KOWALCZYK, Stanislaw. “El teocentrismo de la jerarquia de los bienes en la doctrina de San Agustin. In: *Augustinus* 22 (1977) 229-238.
- KREMPEL, Antoine. *La doctrine de la relation chez saint Thomas d'Aquin: exposé historique et systématique*, Paris, 1952.
- LIMA VAZ, Henrique C. de. *Escritos de Filosofia VII: Raízes da modernidade*. São Paulo: Ed. Loyola, 2002.
- LIMA VAZ, Henrique C. de. *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*. São Paulo: Ed. Loyola, 1997.
- LIMA VAZ, Henrique C. de. “Tomás de Aquino e o nosso tempo: O problema do fim do homem”. In: *Escritos de Filosofia I: Problemas de fronteira*. 2 ed. São Paulo: Ed. Loyola, 1986.
- LUBAC, Henri de. *Surnaturel, études historiques*. (Théologie, 6). Paris: Aubier, 1946.
- MACDONALD, Scott. “Theory of Knowledge” In: N. KRETZMANN & E. STUMP (Editors), *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1996, p. 160-195.
- MACINTYRE, Alasdair. “Philosophy recalled to its tasks: a Thomistic reading of *Fides et Ratio*”. In: *The Tasks of Philosophy: Selected Essays*, Volume 1. Cambridge, NY: Cambridge University Press, 2007, p. 179-196.
- MARÉCHAL, Joseph. *Le Point de Départ de la Métaphysique*. 2^a éd. Cahier V. Bruxelles-Paris: L'Édition Universelle-Desclée, 1949.
- MARITAIN, Jacques. *Distinguer pour Unir ou Les Degrés du Savoir*. 5 éd. Paris: Desclée de Brouwer, 1946.

MARTELLI, Stefano. *A Religião na Sociedade Pós-Moderna: Entre secularização e dessecularização*. Trad. Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 1995.

MCINERNY, Ralph. *Aquinas and Analogy*, Washington, D.C.: CUA, 1996.

MONTAGNES, Bernard. *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris, 1963.

NASCIMENTO, Carlos Arhur R. do. "S. Tomás de Aquino e o Conhecimento Negativo de Deus". *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 64, 2008, p. 397-408.

NASCIMENTO, Carlos A. Ribeiro do. "Tomás de Aquino, a Metafísica e a Teologia". In: *Frutos de Gratidão. Homenagem a Francisco Catão em seus oitenta anos*, Centro Universitário Salesiano de São Paulo (Org.). São Paulo: Paulinas, 2007, p. 115-145.

NASCIMENTO, Carlos Arhur R. do. "Metafísica Negativa em Tomás de Aquino". In: *Mediaevalia*, v, 23, 2004, p. 249-258.

NASCIMENTO, Carlos A. Ribeiro do: "Tomás de Aquino entre Agostinho e Aristóteles". In: P. M. PALACIOS (Org.), *Tempo e Razão: 1.600 anos das Confissões de Agostinho*. São Paulo: Ed. Loyola, 2002, p. 63-73.

NASCIMENTO, Carlos A. Ribeiro do. "As Duas Faces da Ciência de acordo com Tomás de Aquino". In: L. A. DE BONI (Org.), *A Ciência e a Organização dos Saberes na Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 177-190.

NASCIMENTO, Carlos A. Ribeiro do. *De Tomás de Aquino a Galileu*. 2. ed. Campinas-SP: UNICAMP/IFCH, 1998.

NASCIMENTO, Carlos A. Ribeiro do. "Monismo e Pluralismo epistemológico". In: Maria Lúcia Martinelli et al. (Orgs.), *O Uno e o Múltiplo nas relações entre as áreas do saber*, Ed. Cortez/educ, São Paulo, 1995, p. 22-28.

O'ROURKE, Fran. *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*. Leiden: Brill, 1992.

OWENS, Joseph. "Aquinas - 'Darkness of Ignorance' in the Most Refined Notion of God". In: *The Southwestern Journal of Philosophy*, Norman, Oklahoma, 5 (1974): p. 93-110.

PEGIS, Anton C. "Penitus Manet Ignotum". In: *Mediaeval Studies* 27 (1965) 212-226.

- PIEPER, Josef. *Que é Filosofar?* Trad.: Francisco de Ambrosio Pinheiro Machado. São Paulo: Ed. Loyola, 2007.
- POSSENTI, Vittorio. *Nihilism and Metaphysics: The Third Voyage*. Transl.: Daniel B. Gallagher. State University of New York, 2014.
- POSSENTI, Vittorio. *Il Realismo e la Fine della Filosofia Moderna*. Roma: Armando, 2016.
- POSSENTI, Vittorio. *Ritorno all'Essere: Addio alla metafisica moderna*. Roma: Armando Editore, 2019.
- POSSENTI, Vittorio. "A Aliança Socrático-Mosaica: Pós-Metafísica, Deselenização, Terceira Navegação". *Síntese- Rev. de Filosofia*, v. 36, n. 116, (2009): 325-353.
- POSSENTI, Vittorio. "Rinnovare la filosofia. Riflessioni sulla *Fides et ratio* 15 anni dopo". *Síntese- Rev. de Filosofia*, v. 40, n. 128, (2013): 481-498.
- POUILLON, Henri. "Le premier traité des propriétés transcendantes: La 'Summa de bono' du Chancelier Philippe". In: *Revue néoscholastique de philosophie*, 42 (1939) 40-77.
- PROUVOST, Géry. *Thomas d'Aquin et les thomismes: Essai sur l'histoire des thomismes*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1996.
- PUNTEL, B. Lorenz. *Ser e Deus: Um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, É. Lévinas e J. L. Marion*. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2011.
- PUNTEL, B. Lorenz. "O pensamento de Tomás de Aquino como pensamento sumário-irrefletido sobre o Ser e a analogia". In: *Em busca do objeto e do estatuto teórico da filosofia: Estudos críticos na perspectiva histórico-filosófica*. São Leopoldo, RS: UNISINOS, 2010, p. 106-131.
- PUNTEL, B. Lorenz. "A criação como o pôr-no-Ser [ins-Sein-Setzen] da dimensão contingente dos entes". In: *Ser e Deus: Um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, É. Lévinas e J. L. Marion*. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2011, p. 228-231.
- RAHNER, Karl. *Geist in Welt: zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, 3. Aufl., München: Kösel, 1964.

- RAMOS, Francisco M. Tomás. *A Idéia de Estado na Doutrina Ético-Política de S. Agostinho: um estudo do Epistolário comparado com o “De Civitate Dei”*. São Paulo: Ed. Loyola, 1984.
- RATZINGER, Joseph/BENTO XVI. *Jesus de Nazaré: Da entrada em Jerusalém até a Ressurreição*. Trad.: Bruno Bastos Lins. São Paulo: Ed. Planeta, 2011.
- RICOEUR, Paul. “Estudo VIII: Metáfora e discurso filosófico”. In: *A Metáfora Viva*. Trad.: Dion Davi Macedo. São Paulo: Ed. Loyola, 2000.
- ROCCA, Gregory P. *Speaking the Incomprehensible God: Thomas Aquinas on the Interplay of Positive and Negative Theology*. The Catholic University of America Press, Washington D. C., 2004.
- SANGALLI, J. *O Fim Último do Homem: da eudaimonia aristotélica à beatidão agostiniana*. Porto Alegre: EDPUCRS, 1998.
- SARTO, Pablo Blanco. *Benedicto XVI: El papa alemán*. Barcelona, España: Planeta, 2010.
- SCHULEMANN, Günther. *Die Lehre von den Transzendentalien in der scholastischen Philosophie* (Forschungen zur Geschichte der Philosophie und der Padagogik, vol. IV, 2), Leipzig, 1929.
- SCRUTON, Roger. *Confissões de Um Herético*. Âyiné, 2017.
- SERENE, Eileen. “Demonstrative Science”. In: KRETZMANN et al. (Editors), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1984, p. 496-517.
- SOUSA, Luís Carlos Silva de. *Epistemologia e Transcendência: Duas leituras de Tomás de Aquino sobre o alcance do conhecimento humano de Deus*. Fortaleza: Edições UFC, 2015.
- SOUSA, Luís Carlos Silva de. “Conhecimento e Participação nas Razões Eternas em Tomás de Aquino: Duas leituras”. In: *Síntese- Revista de Filosofia*. Belo Horizonte, v. 48, n. 151, Mai./Ago (2021): 327-355.
- TORRELL. Jean-Pierre. *Initiation à Saint Thomas d’Aquin: Sa personne et son oeuvre*. Paris: Éditions du Cerf, 1993.

- TORREL, Jean-Pierre. *Santo Tomás de Aquino: Mestre espiritual*. São Paulo: Ed. Loyola, 2008.
- VELDE, Rudi te. *Aquinas on God: The 'Divine Science' of the Summa Theologiae*. England/USA: Ashgate, 2006.
- VELDE, Rudi te. *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*. Leiden, Brill, 1995.
- WIELAND, G. "Happiness: the perfection of man". In: N. KRETZMANN & A. KENNY & J. PINBORG (Editors), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: from the rediscovery of Aristotle to the disintegration of scholasticism 1100-1600*, Cambridge University Press, 1982, p. 673-686.
- WIPPEL, John. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2000.
- WIPPEL, John. "Quidditative Knowledge of God and Analogical Knowledge". In: *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2000, p. 501-575.
- WIPPEL, John. *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1984.
- WOJTYLA, Karol. *Persona e Atto. Testo polacco a fronte*, a cura di Giovanni Reale e Tadeusz Styczen. Revisione della traduzione italiana e apparati a cura di G. Girgenti e Patrycja Mikulska. Santarcangelo di Romagna: Rusconi Libri, 1999.
- WOJTYLA, Karol. "Introducción". In: *Persona y Acción*. Edición de: Juan Manuel Burgos y Rafael Mora. Prólogo: Juan Manuel Burgos. Traducción del polaco: Rafael Mora. 2ª ed. Madrid: Ediciones Palabra, 2014, p. 31-58.
- WOJTYLA, Karol. "Thomistic Personalism". In: *Persona and Community: Selected Essays*, trans. Theresa Sandok. New York: Peter Lang, 1993: 165-175.



A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de produção e pesquisa científica/acadêmica das ciências humanas, distribuída exclusivamente sob acesso aberto, com parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil e exterior, assim como monografias, dissertações, teses, tal como coletâneas de grupos de pesquisa e anais de eventos.

Conheça nosso catálogo e siga as nossas páginas nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org

contato@editorafi.org