

Universidade Federal de Pelotas
Instituto de Filosofia, Sociologia e Política
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Doutorado em Filosofia



Sobre a analogia do bem comum em Santo Tomás de Aquino

Julian Ritzel Farret

Pelotas, 2024

Julian Ritzel Farret

Sobre a analogia do bem comum em Santo Tomás de Aquino

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia, Sociologia e Política da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Sérgio Ricardo Strefling

Pelotas, 2024

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas
Catalogação da Publicação

F245s Farret, Julian Ritzel

Sobre a analogia do bem comum em Santo Tomás de Aquino
[recurso eletrônico] / Julian Ritzel Farret ; Sérgio Ricardo Strefling,
orientador. — Pelotas, 2024.
196 f.

Tese (Doutorado) — Programa de Pós-Graduação em Filosofia,
Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de
Pelotas, 2024.

1. Analogia. 2. Bem comum. 3. Tomás de Aquino. I. Strefling, Sérgio
Ricardo, orient. II. Título.

CDD 100

Julian Ritzel Farret

Sobre a analogia do bem comum em Santo Tomás de Aquino

Tese aprovada, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas.

Data da defesa:

Banca examinadora:

Prof. Dr. Sérgio Ricardo Strefling (Orientador)

Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Prof. Dr. Felipe Francisco Widow Lira

Doutor em Filosofia pela Universidade Complutense de Madrid (Espanha) e Doutor em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Chile

Prof. Dr. Andrey Ivanov

Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas/Pontificia Università San Tommaso D'Aquino

Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich

Doutor em Filosofia pela Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn (Alemanha)

Prof. Dr. Manoel Luís Cardoso Vasconcellos

Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Resumo

FARRET, Julian Ritzel. **Sobre a analogia do bem comum em Santo Tomás de Aquino**. Orientador: Sérgio Ricardo Strefling. 2024. 196 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2024.

Este trabalho se propõe a estudar a analogia do bem comum na obra de Santo Tomás de Aquino. O seu objetivo, assim, é demonstrar, a modo de tese, que, na obra do Aquinate, a noção de bem comum se predica de modo analógico e tem Deus por seu primeiro analogado. Para tanto, a investigação se dedica, em um primeiro momento, a buscar nos textos do próprio Aquinate o que escrevera sobre a analogia, dividindo-os em i) comentários de Santo Tomás a obras de terceiros e em ii) escritos de primeira mão de Santo Tomás, e procurando, na medida do possível, apresentá-los de modo cronológico. Em seguida contextualizamos o problema que se insere no âmbito dos predicáveis e parece mais bem compreendido à luz da doutrina dos universais. Buscamos então nos textos de Santiago Ramirez uma sistematização dos escritos de Santo Tomás, que, a rigor, muito embora faça extenso uso da noção de analogia, não escreveu sobre o tema de modo teórico e geral. A partir disso, passamos a buscar, novamente nos escritos de Tomás de Aquino, tudo o que escrevera sobre o bem comum, dividindo seus textos em dois grupos: i) o bem comum do ponto de vista metafísico e ii) o bem comum político. Dentro do primeiro grupo identificamos textos que cuidam de i) Deus como bem comum, ii) o bem comum do universo, iii) o bem comum da criatura intelectual ou racional, iv) o bem comum do anjo e v) o bem comum do homem. Munidos, então, desse arcabouço teórico podemos conjugar os escritos de Santo Tomás sobre a analogia e sobre o bem comum para afirmar a predicação analógica do bem comum. Para tanto, abordamos a tradicional doutrina da analogia do ente, passando pela coextensibilidade entre o ente o bem (sua propriedade transcendental), o que explicará a analogia do bem. A partir disso, e amparados nos escritos de Félix Lamas, apresentamos o que parece ser a distinção entre bem e bem comum, ou seja, o fato de esse último constituir a perfeição de um todo composto por partes subjetivas e, nessa qualidade, por elas participável. Conseqüência disso, o bem comum, enquanto atua como princípio de finalidade, produz uma verdadeira ordem do amor. Relacionamos, assim, as principais teses tomistas sobre o bem comum e explicamos, a partir delas, os elementos que constituem a analogia do bem comum: a relação causal entre os muitos bens, sua semelhança e distinção. Identificamos, por fim, como se relacionam os muitos bens comuns e que relação existe entre o conceito de bem comum e de fim último.

Palavras-chave: analogia; bem comum; Tomás de Aquino.

Abstract

FARRET, Julian Ritzel. **On the Analogy of the Common Good in Saint Thomas Aquinas**. Advisor: Sérgio Ricardo Strefling. 2024. 196 p. Doctoral Thesis (PhD in Philosophy) – Institute of Philosophy, Sociology, and Politics, Pelotas Federal University, Pelotas, 2024.

This work aims to study the analogy of the common good in the writings of Saint Thomas Aquinas. Its objective is to demonstrate, as a thesis, that in Aquinas's work, the notion of the common good is predicated analogically and that God is its primary analogate. To achieve this, the investigation first focuses on examining Aquinas's own texts on analogy, dividing them into i) Aquinas's commentaries on the works of others and ii) Aquinas's original writings, attempting, as much as possible, to present them chronologically. We then contextualize the problem within the scope of predicables, which seems better understood considering the doctrine of universals. Subsequently, we seek in the texts of Santiago Ramirez a systematization of Aquinas's writings, noting that although Aquinas extensively employs the notion of analogy, he did not write about the topic in a theoretical and general manner. From there, we explore, once again in the writings of Thomas Aquinas, everything he wrote about the common good, dividing his texts into two groups: i) the common good from a metaphysical perspective and ii) the political common good. Within the first group, we identify texts that address i) God as the common good, ii) the common good of the universe, iii) the common good of the intellectual or rational creature, iv) the common good of angels, and v) the common good of humans. Armed with this theoretical framework, we can then combine Aquinas's writings on analogy and the common good to assert the analogical predication of the common good. To this end, we address the traditional doctrine of the analogy of being, discussing the coextensibility between being and good (its transcendental property), which will explain the analogy of the good. Based on this, and supported by the writings of Félix Lamas, we present what appears to be the distinction between good and common good, that is, the fact that the common good constitutes the perfection of a whole composed of subjective parts and, as such, participable by them. Consequently, the common good, while acting as a principle of finality, produces a true order of love. We then relate the main Thomistic theses on the common good and explain, based on them, the elements that constitute the analogy of the common good: the causal relationship between the many goods, their similarity, and distinction. Finally, we identify how the many common goods relate to each other and what relationship exists between the concept of the common good and the last end.

Keywords: analogy; common good; Thomas Aquinas.

Lista de abreviaturas e siglas

<i>De ver.</i>	Questões disputadas sobre a verdade
<i>Quod.</i>	Questões de quodlibet
SCG	Suma contra os gentios
ST	Suma de Teologia
<i>De virtutibus</i>	Questões disputadas sobre as virtudes
<i>Metaph.</i>	Comentário à Metafísica de Aristóteles
<i>De regno</i>	Sobre o reino
<i>De potentia</i>	Questões disputadas sobre o poder de Deus
<i>Sent.</i>	Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo
<i>Eth.</i>	Comentário à Ética Nicômaco
<i>Boet. De Trin.</i>	Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio
<i>De Subst. Sep.</i>	As substâncias separadas
<i>De Anima</i>	Comentário ao Da alma de Aristóteles
<i>De Potentia</i>	Questões Disputadas sobre o poder de Deus
<i>Met.</i>	Metafísica de Aristóteles
<i>Perih</i>	Comentário ao Sobre a interpretação de Aristóteles
<i>Compendium Theol.</i>	Compêndio de Teologia
<i>De Spirit. Creat.</i>	Questão Disputada Sobre as Criaturas Espirituais
<i>Polit.</i>	Comentário à Política de Aristóteles
<i>Contra impug.</i>	Liber contra impugnantes Dei cultum et religionem

Sumário

INTRODUÇÃO.....	9
1 A ANALOGIA NA OBRA DE SANTO TOMÁS	16
1.1 COMENTÁRIOS DE SANTO TOMÁS A OBRAS DE TERCEIROS	17
1.1.1 <i>Pedro Lombardo</i>	17
1.1.2 <i>Aristóteles</i>	33
1.2 ESCRITOS DE PRIMEIRA MÃO DE SANTO TOMÁS	40
1.2.1 <i>Sumas</i>	40
1.2.2 <i>Questões disputadas</i>	56
1.2.3 <i>Opúsculos</i>	65
1.3 CONTEXTUALIZAÇÃO DO PROBLEMA DA ANALOGIA.....	76
1.3.1 <i>Os predicáveis</i>	76
1.3.2 <i>A doutrina da analogia à luz da polémica sobre conceitos universais</i>	89
1.3.3 <i>Analogia: entre a lógica e a metafísica</i>	91
2 A ANALOGIA EM SANTIAGO RAMIREZ E JOSÉ MIGUEL GAMBRA: UMA SÍNTESE DE SANTO TOMÁS.....	95
2.1 A ANALOGIA EM GERAL	95
2.1.1 <i>Noção de analogia</i>	96
2.2 TIPOS DE ANALOGIA.....	108
2.2.1 <i>Analogia de desigualdade</i>	108
2.2.2 <i>Analogia de atribuição</i>	111
2.2.3 <i>Analogia de proporcionalidade</i>	117
3 O BEM COMUM NA OBRA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO	123
3.1 O BEM COMUM DO PONTO DE VISTA METAFÍSICO	123
3.1.1 <i>Deus como Bem Comum</i>	124
3.1.2 <i>O bem comum do universo</i>	131
3.1.3 <i>O bem comum na criatura intelectual ou racional</i>	137
3.1.4 <i>O bem comum do anjo</i>	141
3.1.5 <i>O bem comum do homem</i>	143
3.2 O BEM COMUM POLÍTICO	149
3.2.1 <i>Considerações gerais sobre o bem comum</i>	149
3.2.2 <i>O bem comum político</i>	151
4 ANALOGIA DO BEM COMUM	163
4.1 ANALOGIA DO ENTE	163
4.2 COEXTENSIBILIDADE ENTRE ENTE E BEM.....	165
4.3 ANALOGIA DO BEM.....	166
4.4 BEM E BEM COMUM.....	168
4.4.1 <i>Aproximação platônica e crítica aristotélica</i>	168
4.4.2 <i>Bem em geral</i>	169
4.4.3 <i>A ordem do bem</i>	171
4.4.4 <i>Difusividade do bem: distinção entre bem e bem comum e uma aproximação nocional</i> ...	172
4.5. BEM E FIM: A ORDEM NO AMOR	173
4.6 TESES TOMISTAS ACERCA DO BEM COMUM	175
4.7 ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DA ANALOGIA: RELAÇÃO CAUSAL, SEMELHANÇA E DISTINÇÃO – DIMENSÕES ONTOLÓGICA E CONCEITUAL.....	175
4.8 OS MUITOS BENS COMUNS: ORDEM ABSOLUTA E ORDEM TEMPORAL	176
4.9 RELAÇÃO ENTRE OS CONCEITOS DE BEM COMUM E FIM ÚLTIMO.....	178
CONSIDERAÇÕES FINAIS	181

BIBLIOGRAFIA.....185

Introdução

Ao longo da *Suma Teológica*, Santo Tomás de Aquino utiliza a expressão bem comum incontáveis vezes. No entanto, estudando cada uma dessas passagens, percebemos que a expressão não possui, em todas elas, o mesmo significado, não está apontando para a mesma realidade – não se trata, portanto, de noção unívoca. Nesse sentido, em alguns momentos o Aquinate afirma, por exemplo, que o bem comum é Deus, em outros, que é a felicidade, em outros, a beatitude.

O Santo Doutor afirma a identidade de Deus e do bem comum pela primeira vez na *Suma Teológica*¹ ao enfrentar a questão 60 da *prima pars* – ou seja: ao cuidar do amor do anjo. Ao responder se o anjo, por amor natural, ama a Deus mais do que a si mesmo, Santo Tomás de Aquino recorre a uma interessante premissa: Deus é o bem universal. Por conseguinte, por amor natural, o anjo ama a Deus mais e mais principalmente do que a si próprio (ST, I, q. 60, a. 5). Respondendo à primeira e à quinta objeções desta questão, o Aquinate afirma expressamente que Deus é o bem universal e absoluto² (ST, I, q. 60, a. 5, ad. 1) e que por, em Deus, serem uma e a mesma coisa sua substância e bem comum³, todos os que veem a Essência Divina, em si, pelo mesmo movimento de amor, movem-se para ela como distinta dos outros seres e como sendo um bem comum (ST, I, q. 60, a. 5, ad. 5).

Nessa questão, Santo Tomás afirma a identidade de Deus e do bem comum. E embora sejam as primeiras, não são as únicas tampouco as mais explícitas passagens da sua obra em que o Aquinate afirma que Deus e o bem comum se identificam. Ao responder se Deus pode mover a vontade criada, por exemplo, o Santo Doutor destaca que só Deus é o bem universal, só Deus satisfaz a vontade e a move, suficientemente, como objeto (ST, I, q. 105, a. 4). Além disso, afirma que só o bem universal, que é Deus, move e satisfaz a vontade do homem suficientemente (ST, I, q. 106, a. 2; I-II, q. 2, a. 8). Ao responder se os preceitos do decálogo admitem dispensa, Santo Tomás destaca explicitamente que os preceitos da primeira tábua contêm a ordem mesma para o bem comum e final, que é Deus (ST,

¹ Para a realização deste trabalho, foram consultadas três edições da *Suma Teológica*: Permanência (TOMÁS DE AQUINO, 2016), Loyola (TOMÁS DE AQUINO, 2005) e BAC (TOMÁS DE AQUINO, 1947). E para fins de citação, a obra será indicada pela abreviatura ST.

² Original em latim: “Deus autem non solum est bonum unius speciei, sed est ipsum universale bonum simpliciter”.

³ Original em latim: “in Deo sit unum et idem eius substantia et bonum commune”.

I-II, q. 100, a. 8). Ao estudar a graça e a sua necessidade, afirma que o bem comum de todo o universo é Deus (ST, I-II, q. 109, a. 3). Esses são apenas alguns exemplos de uma afirmação constante ao longo de toda a obra do Santo Doutor.

Ao lado disso, nas questões de natureza política, frequentemente se refere ao bem comum da cidade, do reino, do exército, da família, sugerindo existir uma diversidade de bens comuns e conferindo ao bem comum certa conotação política. É o que se dá quando Santo Tomás menciona que o rei visa ao bem comum do reino todo e move pelo seu império cada um dos prepostos das cidades, que se esforçam por conservar o regime em cada uma delas (ST, I, q. 82, a. 4), ou que o governador da república, que visa ao bem comum, move pelo seu império todas as funções particulares dela (ST, I-II, q. 1, a. 2, ad. 3), ou, ainda, que da essência da lei humana é ordenar-se ao bem comum da cidade (ST, I-II, q. 90, a. 2).

A rigor, parece que são igualmente ou mais numerosas as vezes em que o Aquinate se refere ao bem comum da cidade ou do reino – o que os comentadores costumam denominar bem comum político⁴. Curiosamente, no entanto, não se esgotam nesses os significados que Santo Tomás atribui ao bem comum. Ele ainda afirma, por exemplo, que a noção comum da beatitude está em ser ela o bem comum perfeito (ST, I-II, q. 3, a. 2, ad. 2) e que a felicidade é um bem comum que pode alcançar todos os que não são privados da virtude (ST, I, q. 88, a. 1).

Uma possível explicação para tal polissemia é que Santo Tomás, de fato, em cada oportunidade, está a designar realidades diferentes. Ou seja: não existiria nenhuma relação entre as diversas menções ao bem comum, senão a coincidência fonética. Essa parece ser a explicação da maioria dos comentadores que, ao se debruçarem sobre o assunto, costumam definir o bem comum de maneira divergente. Eudaldo Forment Giral, da Universidade de Barcelona, imprime uma interpretação bastante concreta ao texto de Santo Tomás, relacionando-o com aspectos bastante palpáveis – o bem-estar material, os bens culturais e a paz. Em suas palavras (GIRALT, 2010)⁵:

⁴ Apenas a título de exemplo, podemos citar o trabalho de Felix Adolfo Lamas, *El bien común político* (LAMAS, 2006).

⁵ No original, em espanhol: “El fin, o bien común, incluye tres finalidades esenciales: el bienestar material, los bienes culturales y la paz. Estructurados, o informados, por la justicia, contribuyen a la perfección de la persona. Con ellos, cada miembro de la sociedad podrá conseguir grados de perfección que fuera de ella le serían imposible de alcanzar.

O fim, ou bem comum, abrange três finalidades essenciais: o bem-estar material, os bens culturais e a paz. Estruturados, ou informados, pela justiça, contribuem para o aperfeiçoamento da pessoa. Com eles, cada membro da sociedade poderá atingir graus de perfeição que fora dela seriam impossíveis de alcançar.

O bem comum significa, portanto, as condições materiais e espirituais que permitem à sociedade promover a perfeição da pessoa. Não são parte do bem comum os interesses gerais nem a razão de Estado, enquanto tais, ou independentemente de sua bondade.

O Dicionário teológico e doutrinal de Santo Tomás de Aquino, de Pedro Jesús Lasanta, a despeito da técnica e profundidade com que aborda os principais temas da filosofia de Santo Tomás, não apresenta um conceito ou uma definição de bem comum. Em quatro diferentes verbetes, o autor se limita a descrever algumas de suas características (LASANTA, 2010, p. 226)⁶:

979. Superior ao bem particular

Sendo o bem comum melhor que o bem próprio de um só, não se deve infringir o que convém ao bem público, por mais que não convenha a uma pessoa privada (*Comentário à Política de Aristóteles*, livro I, lição IV: *Política*, I, 4, 5).

980. O interesse da parte deve se ordenar ao bem comum

Sucedem também que diversas vontades de diversos homens, referentes a coisas opostas, podem ser boas, por quanto querem que algo ocorra ou não ocorra por diversas razões particulares.

Mas não é reta a de quem quer um bem particular se não se referir ao bem comum como fim, porque inclui o apetite natural de uma parte se ordena ao bem comum do todo (*Suma Teológica*, I-II, 19, 10).

981. O bem comum é melhor que o particular

El bien común significa, por tanto, las condiciones materiales y espirituales que permiten que la sociedad pueda promover a la perfección de la persona. No forman parte del mismo ni los intereses generales, ni la razón de estado, en cuanto tales, o sin consideración de su bondade”.

⁶ No original, em espanhol: “979. Superior al bien particular

Siendo el bien común mejor que el bien propio de uno solo, no debe infringirse lo que conviene al bien público, por más que no convenga a una persona privada (*Comentario a la Política de Aristóteles*, libro I, lección IV: *Política*, I, 4, 5).

980. El interés de la parte debe ordenarse al bien común

Sucedem también que diversas voluntades de diversos hombres, referentes a cosas opuestas, pueden ser buenas, por cuanto quieren que algo ocurra o no ocurra por diversas razones particulares.

Pero no es recta la de quien quiere un bien particular si no se refiere al bien común como fin, porque incluso el apetite natural de una parte se ordena al bien común del todo (*Suma Teológica*, I-II, 19, 10).

981. El bien común es mejor que el particular

El bien común es siempre más amable que el propio, lo mismo que a la parte el bien del todo es más amable que el bien parcial suyo, como queda dicho (a.3) (*ST*, II-II, 26, 4, ad 3).

982. Buscando el bien común también se procura el particular

Quien busca el bien común de la multitud busca también, como consecuencia, el suyo propio por dos razones (...), porque no puede darse el bien propio sin el bien común, sea de la familia, sea de la ciudad, sea de la patria (*ST*, II-II, 47, 10, ad 2)”.

O bem comum é sempre mais amável que o próprio, o mesmo que à parte o bem do todo é mais amável que o seu bem parcial, como já foi dito (a. 3) (ST, II-II, 26, 4, ad 3).

982. Buscando o bem comum também se procura o particular
Quem busca o bem comum da multidão busca também, como consequência, o seu próprio por duas razões (...), porque não pode se dar o bem próprio sem o bem comum, seja da família, seja da cidade, seja da pátria (ST, II-II, 47, 10, ad 2).

É curioso que Lasanta, assim como muitos outros comentadores de Santo Tomás, dedique parte de seu estudo ao bem comum sem antes conceituá-lo. Esse fato, por si só, revela a complexidade envolvida no tema e a dificuldade de se apresentar um conceito ou definição que contemple, tecnicamente, todas as diferentes menções ao bem comum na obra do Aquinate, com sua aparente polissemia.

A tornar ainda mais complexa a correta interpretação da noção de bem comum, Santo Tomás identifica algumas dessas noções com a de fim último. Ao enfrentar a questão 6 da *prima pars* – a tratar da bondade de Deus –, o Aquinate responde se é próprio de Deus ser bom por essência (ST, I, q. 6, a. 3)⁷:

Só Deus é bom pela sua essência. Pois dizemos que um ser é bom enquanto perfeito, e uma coisa pode ter perfeição de três modos. A primeira a constitui na sua existência; pela segunda, alguns acidentes se lhe acrescentam, necessários à sua perfeita operação; pela terceira atinge uma outra coisa, como fim. Assim, a primeira perfeição de fogo consiste na sua existência, que lhe advém da forma substancial; a segunda, na calidez, leveza, secura e acidentes semelhantes; a terceira perfeição em repousar no seu lugar. Ora, esta tríplice perfeição a nenhum ser é própria, por essência, senão só a Deus, de quem só a essência é a existência, e a quem nenhum acidente advém; e o que dos mais seres se diz acidentalmente, a ele lhe convém essencialmente, como, ser poderoso, sábio e atribuições semelhantes, conforme do sobredito claramente resulta; e assim, também

⁷ No original, em latim: “Respondeo dicendum quod solus Deus est bonus per suam essentiam. Unumquodque enim dicitur bonum, secundum quod est perfectum. Perfectio autem alicuius rei triplex est. Prima quidem, secundum quod in suo esse constituitur. Secunda vero, prout ei aliqua accidentia superadduntur, ad suam perfectam operationem necessaria. Tertia vero perfectio alicuius est per hoc, quod aliquid aliud attingit sicut finem. Utpote prima perfectio ignis consistit in esse, quod habet per suam formam substantialem, secunda vero eius perfectio consistit in caliditate, levitate et siccitate, et huiusmodi, tertia vero perfectio eius est secundum quod in loco suo quiescit. Haec autem triplex perfectio nulli creato competit secundum suam essentiam, sed soli Deo, cuius solius essentia est suum esse; et cui non adveniunt aliqua accidentia; sed quae de aliis dicuntur accidentaliter, sibi conveniunt essentialiter, ut esse potentem, sapientem, et huiusmodi, sicut ex dictis patet. Ipse etiam ad nihil aliud ordinatur sicut ad finem, sed ipse est ultimus finis omnium rerum. Unde manifestum est quod solus Deus habet omnimodam perfectionem secundum suam essentiam. Et ideo ipse solus est bonus per suam essentiam”. Destacamos que todos os textos deste trabalho indicados em nota de rodapé como original foram extraídos, por questão de praticidade, da versão *on-line* obtida na plataforma *Corpus Thomisticum* <corpusthomisticum.org>.

ele a nenhum outro ser se ordena como ao fim, antes é o fim último de todas as coisas. Por onde, é manifesto que só Deus tem, por essência, omnímota perfeição. Logo, só ele é bom por essência.

Nesta questão, está explicitamente afirmado que o fim último de todas as coisas é Deus mesmo (ST, I, q. 6, a. 3). Mas além disso, depois de destacar que todo o bem existente nas coisas foi criado por Deus, o Santo Doutor ainda afirma que o bem existe não só na substância delas, mas, ainda, no ordenarem-se para o fim e, sobretudo, para o fim último, que é a bondade divina (ST, I, q. 22, a. 1) e que as criaturas que alcançam a beatitude alcançam imediatamente o fim último (ST, I, q. 23, a. 7). Curiosamente, no entanto, também aqui Santo Tomás indica a existência de um certo fim de natureza política, ao afirmar que um general visa a ordem de seu exército a modo de fim último (ST, I, q. 15, a. 2). Lorena Maria de Moura Santos (2015), a esse respeito, afirma o seguinte:

Na *Prima Secundae*, da Suma Teológica, está o tratado sobre os atos humanos que estão em relação direta com a felicidade, e ao mesmo tempo os fatores que determinarão a moralidade de nossas ações. O estudo do ato humano, segundo Servais Pinckaers, inscrevesse no âmbito da submissão à bem-aventurança de Deus, “do apelo à visão amante de Deus”, e que se dirigem a todos os homens, interessando mesmo a todas as criaturas de acordo com a sua capacidade. Desta maneira, a intenção e participação na bem-aventurança de Deus se oferece ao homem como fim último, como objetivo supremo. E é mediante nossos atos pessoais que nos encaminhamos para a bem-aventurança.

Examinando-se, pois, todas essas diferentes menções de Santo Tomás ao bem comum, parece-nos que a equivocidade da noção não responde perfeitamente ao texto de Santo Tomás. A rigor, parece existir uma verdadeira relação de analogia entre as diferentes passagens, a quais teriam o Ser absoluto como seu primeiro analogado. A corroborar tal interpretação, mencionamos Felix Adolfo Lamas (2006)⁸:

⁸ No original, em espanhol: “Todos los demás bienes comunes (finitos) lo son por participación de la bondad absoluta del Bien en sí en una medida intensiva finita. Entre la bondad común de Dios, causa y principio último del universo y de cada sustancia singular, y los diversos bienes comunes finitos, hay una distancia infinita. Hay, pues, dos órdenes de analogía: la analogía entre el Bien en sí y los bienes finitos, comunes o no, y la analogía de los bienes finitos entre sí. En el ámbito de esta última, aunque puede y debe comparar y considerar inmediatamente cada término de la comparación, en definitiva todos deben compararse en función de su participación de la máxima dignidad y de la autarquía absoluta. De ahí la analogicidad no sólo de la noción de bien en general, proporcional a la de los demás trascendentales (ens, verum, unum, res, aliquid), sino, en especial, de la de bien común, según la intensidad mayor o menor de la participación constitutiva, es decir, según su autarquía. La analogía del concepto de bien común también se funda en el hecho de la diversidad esencial de todos y, más profundamente, de la diversidad de los planos o géneros perfectivos de los entes que componen las diversas totalidades”.

Todos os demais bens comuns (finitos) o são por participação da bondade absoluta do Bem em si em uma medida intensiva finita. Entre a bondade comum de Deus, causa e princípio último do universo e de cada substância singular, e os diversos bens comuns finitos, existe uma distância infinita. Existe, portanto duas ordens de analogia: a analogia entre o Bem em si e os bens finitos, comuns ou não, e a analogia dos bens finitos entre si. E no âmbito desta última, embora se possa e se deva comparar e considerar imediatamente cada termo de comparação, em definitivo todos devem se comparar em função de sua participação com a máxima dignidade e com a autarquia absoluta. Daí a analogicidade não só da noção de bem em geral, proporcional a dos demais transcendentais (ens, verum, unus, res, aliquid), mas, em especial, da de bem comum, segundo a maior ou menor intensidade da participação constitutiva, ou seja, segundo sua autarquia. A analogia do conceito de bem comum também se funda no fato de a diversidade essencial de todos e, mais profundamente, na diversidade dos planos ou gêneros perfectivos dos entes que compõem as diversas totalidades.

A analogia, nesse sentido, é um modo intermediário de atribuição lógica, entre a atribuição unívoca e a atribuição equívoca. Resumidamente, pode-se afirmar que o termo unívoco se reporta aos seus inferiores segundo uma mesma significação; o termo equívoco convém às coisas às quais é atribuído segundo significações inteiramente diversas; e o termo análogo se refere aos seus inferiores segundo uma significação parcialmente diferente e parcialmente semelhante. Se a noção de bem comum for uma noção equívoca, significa dizer que, a rigor, Santo Tomás está se referindo a realidades verdadeiramente distintas. Muito embora se utilize as mesmas palavras – ou seja: exista identidade fonética –, não existe identidade na realidade. Por outro lado, ao se afirmar que o bem comum constitui uma noção análoga, se está a afirmar que existe uma certa semelhança de significado entre todas as menções que o Aquinate faz à noção de bem comum ao longo da sua obra.

Em nossas pesquisas anteriores, tivemos a oportunidade de estudar o bem e sua relação com o bem comum na *Suma Teológica* e observamos, naquele momento, que os diferentes sentidos da expressão bem comum, identificados pelos comentadores de Santo Tomás, só podem ser completamente compreendidos tendo-se clara a ideia de que a noção de bem comum é uma noção analógica. Somente a partir desse prisma é que se pode compreender os diferentes modos que Santo Tomás se refere ao bem comum ao longo de toda a sua obra (FARRET, 2022). Todavia, naquele momento, o tema não havia se revelado em toda a sua extensão. A analogia do bem comum parece constituir, assim, indispensável chave

para interpretar não só a noção de bem comum, mas também a noção de fim último e de vida virtuosa.

Este trabalho se insere, assim, em um contexto científico bastante específico e tem a pretensão de demonstrar, a modo de tese, que a noção de bem comum, na obra de Santo Tomás, é uma noção analógica e constitui, especificamente, uma analogia de atribuição intrínseca, considerando o fato de que existe uma relação causal entre o primeiro analogado – Deus mesmo – e os demais. O método utilizado nesta investigação, com o fim de demonstrar a tese proposta, é a exegese dos textos de Santo Tomás, apoiada em interpretações e comentários consagrados.

1 A analogia na obra de Santo Tomás

Como consequência dos inúmeros comentários às *Categorias*, produzidos especialmente pelas escolas neoplatônicas, a teoria da analogia começou a constituir um tema digno de consideração em separado. E muito embora Aristóteles tenha sido quem inspirou todo esse desenvolvimento, a verdade é que, em sua obra, não se encontra essa separação.

E ao nos propormos a investigar a analogia segundo Santo Tomás de Aquino, é necessário fazer uma advertência prévia: o autor nunca escreveu obra alguma dedicada à analogia (FARRET, 2022). Ramirez, citado por José Miguel Gamba, chega a afirmar que Santo Tomás sequer ofereceu alguma novidade no que toca ao tema (GAMBRA, 2002, p. 59). Apesar disso, penetrou, expôs e esclareceu a teoria e as divisões da analogia com tanta clareza – e dela fez uso tão contínuo – que em torno de sua obra se centraram as principais discussões posteriores.

A modo de método, com a finalidade de compreender o que pensou Santo Tomás sobre a analogia, convém buscar primeiro em seus próprios escritos a fonte para tal investigação. Desse modo, tendo por base algumas das muitas monografias dedicadas ao tema, e sem a pretensão de apresentar um rol exaustivo de citações do Aquinate, dividimos suas obras em dois grandes grupos: os comentários de Santo Tomás a escritos de terceiros – os quais dividimos em Pedro Lombardo, Aristóteles, Boécio e Dionísio –; e os escritos de primeira mão de Santo Tomás – divididos em sumas, questões disputadas e opúsculos. Dentro de cada grupo, seus textos serão, na medida do possível, cronologicamente apresentados.

Do ponto de vista lógico, a doutrina sobre a analogia surge da síntese de dois tópicos: um de inspiração aristotélica, sobre a unidade de ordem com relação a uma instância primeira, e outro de origem platônica, sobre a participação. O primeiro está presente nas exposições sobre a metafísica de Aristóteles, especialmente no *Comentário à Metafísica* e nos opúsculos *De ente et essentia* e *De principis naturae*. O segundo, no *Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo*, e, no que toca a seus trabalhos maduros, na *Suma Contra os Gentios*.

Nessa primeira parte da investigação, considerando que nosso fim não é esgotar tudo o que disse Santo Tomás sobre o tema, e sim encontrar a coerência interna de seus escritos, selecionamos as citações com o fim de evitar certa tautologia, que sói ocorrer nesse tipo de investigação. Os textos selecionados, assim, serão de certo modo resenhados.

Em seguida, realizaremos um breve resumo das principais teses extraídas dos textos de Santo Tomás sobre a analogia e encerraremos este capítulo apresentando o contexto teórico no qual a teoria da analogia se insere, com o fim de encontrar elementos que auxiliem a interpretá-la corretamente, tentando compreender os predicáveis e as categorias, inserindo o debate da teoria da analogia à luz da polêmica sobre conceitos universais e tentando, por fim compreender a que disciplina pertenceria a teoria da analogia: à lógica ou à metafísica.

1.1 Comentários de Santo Tomás a obras de terceiros

1.1.1 Pedro Lombardo

1.1.1.1 Comentário às *Sentenças* de Pedro Lombardo⁹

As *Sentenças* de Pedro Lombardo constituem uma compilação sistemática de teologia e era costume na academia medieval que se comentasse a obra como meio de estudo e avaliação. Os comentários de Santo Tomás às *Sentenças* são, portanto, uma obra de sua juventude e nos permitem vislumbrar o ponto de partida de seu pensamento sobre a analogia.

Trata-se de obra fundamental para o tema, pois deixa explícita a noção de participação por semelhança. Para alcançar essa clareza, no entanto, Santo Tomás passa por muitos temas. As *Sentenças* geralmente apelam à noção de causa eficiente e exemplar para explicar a causalidade divina, o que aparecerá com mais raridade nos escritos posteriores. É quase como se causa eficiente e exemplar se confundissem. A dependência dos entes com relação a Deus é apresentada do mesmo modo que a dependência de uma imagem com relação ao original (MONTAGNES, 1963, p. 35). Nessa obra, a imitação de Deus pelos entes criados é o seu próprio fundamento, enfatizando a participação por semelhança. Mais adiante, Santo Tomás apresentará a comunicação do ser primeiramente como uma produção de entes criados pela causalidade eficiente de Deus.

⁹ Os textos em português das *Sentenças* que compõem este trabalho são traduzidos pelo autor diretamente do latim, com apoio de outras edições da obra, especialmente a edição em castelhano da editora espanhola Ediciones Universidad de Navarra.

Já nos comentários ao prólogo das *Sentenças*, Santo Tomás apresenta a ideia de unidade entre Criador e criatura. Mas essa unidade não é unívoca, e sim análoga. Essa analogia se funda no fato de que a criatura recebe do Criador o ser e a razão de ser. Santo Tomás, aqui, não parece valer-se da noção de analogia do modo mais ortodoxo, como modo de predicação, e sim como um fenômeno verdadeiramente entitativo, na medida em que afirma haver uma analogia na realidade (= entre Criador e criatura), não mais nas palavras ou nos conceitos. Eis o texto:

Prol., q. 1, a. 2, ad 2. O Criador e a criatura se reduzem a uma só unidade, não pela comunidade da univocidade, mas da analogia. Essa comunidade pode ser de dois modos: ou porque algumas coisas participam de algo único segundo o anterior e o posterior, como a potência e o ato participam da razão de ente, e o mesmo sucede com a substância e o acidente; ou porque um recebe do outro o ser e a razão do ser, e esta é a analogia da criatura ao Criador: com efeito, a criatura somente tem o ser enquanto descende do ente primeiro; pelo que é apenas nomeada “ente” enquanto imita ao ente primeiro. Semelhantemente sucede com a sabedoria e com todas as demais coisas que se dizem das criaturas.¹⁰

A unidade entre criaturas e Criador não é unívoca, e sim análoga. O ente criado procede do ser divino e o imita: *a primo ente descendit, ens primum imitatur* (Prol., q. 1, a. 2, ad 2). A isso se agrega a ideia de causalidade. Deus é causa. Mas não causa de coisas totalmente equívocas, já que produz certas semelhanças no ente causado. E essa semelhança, por sua vez, não é unívoca, e sim análoga, e procede da imitação da criatura para com o Criador, sua causa exemplar:

I, d. 2, q., 1, a. 2. Tudo o que há de entidade e bondade nas criaturas procede do Criador (...). O que é causa de alguma coisa possui a nobreza do causado de modo mais excelente e nobre. Portanto, é necessário que todas as nobrezas das criaturas se encontrem em Deus de modo mais nobre e sem imperfeição alguma (...). Disso sucede que Ele não é causa das coisas totalmente equívocas, pois, por sua forma, produz efeitos semelhantes, não de um modo unívoco, e sim análogo: como toda sabedoria deriva de sua sabedoria, e assim dos demais atribuídos, segundo a doutrina de Dionísio. Portanto, Ele é a forma exemplar das coisas, não só com relação às que estão em sua sabedoria, a saber, pelas razões ideais

¹⁰ Original em latim: Ad secundum dicendum, quod creator et creatura reducuntur in unum, non communitate univocationis sed analogiae. Talis autem communitas potest esse dupliciter. Aut ex eo quod aliqua participant aliquid unum secundum prius et posterius, sicut potentia et actus rationem entis, et similiter substantia et accidens; aut ex eo quod unum esse et rationem ab altero recipit, et talis est analogia creaturae ad creatorem: creatura enim non habet esse nisi secundum quod a primo ente descendit: unde nec nominatur ens nisi inquantum ens primum imitatur; et similiter est de sapientia et de omnibus aliis quae de creatura dicuntur.

exemplares, mas também com relação às coisas que se encontram em sua natureza, a saber, os atributos.¹¹

Isso significa que os entes são ligados a Deus por uma relação de exemplaridade, mas cada ente imita seu modelo de acordo com as medidas de sua própria natureza:

I, d. 3, q. 1, a. 3. Como a criatura procede exemplarmente de Deus como de uma causa que em certo modo é semelhante segundo a analogia –na medida em que qualquer criatura o imita conforme à possibilidade de sua natureza–, partindo das criaturas é possível que o homem chegue a Deus mediante aqueles três modos já expostos: por via de causalidade, de remoção e de eminência.¹²

Santo Tomás, em seguida, aprofunda a relação entre analogia e causalidade. Deus é o ser de todas as coisas, mas ser causal – não essencial. E é causa de modo análogo, pois o que Deus causa é uma semelhança imperfeita de si. Mais que isso, o Aquinate afirma que a causa e o efeito podem se adequar segundo o nome e segundo a razão – ou seja: segundo o conceito –, parecendo estender a analogia além dos nomes e entes, fazendo-a alcançar, também, os conceitos:

I, d. 8, q. 1, a. 2. Como diz São Bernardo, Deus é o ser de todas as coisas, não essencial, e sim causal. E esta afirmação se evidencia assim: encontramos três modos de causa agente. A causa agente de modo equívoco; assim aparece quando o efeito não se adequa com a causa, nem segundo o nome, nem segundo a razão: como o sol produz o calor, sem ser cálido. Assim mesmo, encontramos a causa agente de modo unívoco, quando o efeito convém com a causa, segundo o nome e a razão, como o homem engendra o homem, e o calor produz calor. Deus não obra de nenhum desses modos. Não de modo unívoco, porque nada convém com Ele mesmo de modo unívoco. Não de modo equívoco, porque o efeito e a causa, de certo modo, convêm no nome e na razão, segundo um antes e um depois; como Deus nos faz sábios com sua sabedoria, mas de maneira que nossa sabedoria sempre está separada da razão de ser de sua sabedoria, como o acidente com relação à razão do ente, enquanto está na substância. Por conseguinte, existe um terceiro

¹¹ Original em latim: *Quidquid est entitatis et bonitatis in creaturis, totum est a Creatore... Quod autem est causa alicujus, habet illud excellentius et nobilius; unde oportet quod omnes nobilitates omnium creaturarum inveniantur in Deo nobilissimo modo, et sine aliqua imperfectione... Et inde est quod ipse non est causa rerum omnino aequivoca, cum secundum formam suam producat effectus similes non univoce sed analogice, sicut a sua sapientia derivatur omnis sapientia, et ita de aliis attributis, secundum doctrinam Dionysii. Unde ipse est exemplaris forma rerum, non tantum quantum ad ea quae sunt in sapientia sua, scilicet secundum rationes ideales, sed etiam quantum ad ea quae sunt in natura sua, scilicet attributa.*

¹² Original em latim: *Cum creatura exemplariter procedat ab ipso Deo sicut a causa quodammodo simili per analogiam (eo scilicet quod quaelibet creatura eum imitatur secundum possibilitatem naturae suae), ex creaturis potest in Deum deveniri tribus modis quibus dictum est, scilicet per causalitatem, remotionem, eminentiam.*

modo de causa agente: o modo análogo. Pelo qual, está claro que o ser divino produz o ser da criatura em uma semelhança imperfeita de si; e, nesse sentido, se diz que o ser divino é o ser de todas as coisas; dEle emana de maneira eficiente e exemplar todo o ser criado.¹³

E um dos textos de Santo Tomás que mais influência tem exercido sobre discípulos para a elaboração de uma doutrina da analogia é precisamente o seguinte:

I, d. 19, q. 5, a. 2, ad 1. Se diz que uma coisa é análoga de três modos. Segundo a intenção ou conceito somente, e não segundo o ser. Isso sucede quando um conceito se refere a várias coisas segundo um antes e um depois, muito embora não possua o ser mais do que em uma única coisa, como o conceito de saúde se refere ao animal, à urina e ao regime ou dieta, mas de modo diverso, segundo um antes e um depois. Mas não segundo um ser diverso, pois o ser da saúde está só no animal. Segundo o ser, e não segundo a intenção ou conceito. Isso sucede quando várias coisas são iguais na intenção de algo que lhes é comum, mas esse comum não tem um ser que responda à mesma razão em todas as coisas, como todos os corpos são igualados na intenção de corporeidade. Por isso o lógico, que considera apenas as intenções, diz que o nome do corpo se predica de modo unívoco de todos os corpos, mas o ser dessa natureza não responde à mesma razão nos corpos corruptíveis e nos incorruptíveis. Não obstante, no que toca ao metafísico e ao filósofo da natureza, que consideram as coisas segundo o seu ser, nem o nome de corpo nem qualquer outro nome se diz de modo unívoco dos entes corruptíveis e incorruptíveis, como está claro no Filósofo, no Livro X da Metafísica, e no Comentador. Segundo o conceito e segundo o ser. E isso sucede quando não se igualam nem em um conceito comum, nem no ser: como o ente se predica da substância e do acidente. Em tais categorias é necessário que a natureza comum tenha um ser em cada uma das coisas das quais se predica, mas diferente segundo a razão de uma maior ou menos perfeição. De modo semelhante, afirmo que a verdade, a bondade, e tudo o que é similar, se predica analogicamente de Deus e das criaturas. Por isso é necessário que, segundo o seu ser, todas essas coisas se encontrem em Deus e nas criaturas segundo a razão de uma maior ou menos perfeição. Disso segue que são verdades diversas, não podendo se encontrar em uma e outra parte segundo um único ser.¹⁴

¹³ Original em latim: Respondeo, sicut dicit Bernardus, Deus est esse omnium non essentielle, sed causale. Quod sic patet. Invenimus enim tres modos causae agentis. Scilicet causam aequivoce agentem, et hoc est quando effectus non convenit cum causa nec nomine nec ratione: sicut sol facit calorem qui non est calidus. Item causam univoce agentem, quando effectus convenit in nomine et ratione cum causa, sicut homo generat hominem et calor facit calorem. Neutro istorum modorum Deus agit. (Non univoce) quia nihil univoce convenit cum ipso. Non aequivoce, cum effectus et causa aliquo modo convenient in nomine et ratione secundum prius et posterius; sicut Deus sua sapientia facit nos sapientes, ita tamen quod sapientia nostra semper deficit a ratione sapientiae suae, sicut accidens a ratione entis, secundum quod est in substantia. Unde est tertius modus causae agentis analogice. Unde patet quod divinum esse producit esse creaturae in similitudine sui imperfecta: et ideo esse divinum dicitur esse omnium rerum, a quo omne esse creatum effective et exemplariter manat.

¹⁴ Original em latim: Ad primum igitur dicendum, quod aliquid dicitur secundum analogiam tripliciter: vel secundum intentionem tantum, et non secundum esse; et hoc est quando una intentio refertur ad plura per prius et posterius, quae tamen non habet esse nisi in uno; sicut intentio sanitatis refertur ad animal, urinam et dietam diversimode, secundum prius et posterius; non tamen secundum diversum

Nesse texto seus discípulos creem ver os três tipos fundamentais de analogia, às quais se reduziriam todas as demais: i) analogia *secundum esse tantum et non secundum intentionem*, que costumam denominar analogia *inaequalitatis*; ii) analogia *secundum intentionem tantum et non secundum esse*, que identificam com a analogia de atribuição; e iii) analogia *secundum intentionem et secundum esse*, que dizem ser a analogia de proporcionalidade. Assim opina, por exemplo, Caetano, em seu célebre opúsculo *De nominum analogia*. Santiago Ramirez, por sua vez, afirma que, embora tenha admitido toda a doutrina de Santo Tomás, Caetano não conseguiu interpretá-la conforme a mente de seu autor (RAMIREZ, 1953, p. 192).

Em seguida, ao responder à quarta objeção do artigo segundo da quinta questão, Santo Tomás nos destaca que Deus é causa exemplar por seu entendimento e por sua natureza. Desse modo, é causa exemplar por seu entendimento assim como a ideia do artífice é causa exemplar do artefato; e é causa exemplar por sua natureza, como sua bondade é causa exemplar de toda bondade. E nisso já se identifica uma primeira aproximação da relação causal que existe na noção de bem:

I, d. 19, q. 5, a. 2, ad 4. O exemplar das coisas está em Deus de dois modos: primeiro, com relação ao que existe em seu entendimento; e, assim, segundo as ideias, o entendimento divino é o exemplar de todas as coisas que derivam dele, como o entendimento do artífice, mediante a forma de sua arte, é o exemplar de todos os artefatos. Segundo, com relação ao que existe em sua natureza, como em razão de sua bondade —pela qual é boa— é o exemplar de toda bondade; e, de modo semelhante sucede com a verdade. Portanto, está claro que Deus não é, do mesmo modo, exemplar de calor e de verdade; por isso a objeção não é conclusiva.¹⁵

esse, quia esse sanitatis non est nisi in animali. Vel secundum esse et non secundum intentionem; et hoc contingit quando plura parificantur in intentione alicujus communis, sed illud commune non habet esse unius rationis in omnibus, sicut omnia corpora parificantur in intentione corporeitatis. Unde logicus, qui considerat intentiones tantum, dicit, hoc nomen corpus de omnibus corporibus univoce praedicari: sed esse hujus naturae non est ejusdem rationis in corporibus corruptibilibus et incorruptibilibus. Unde quantum ad metaphysicum et naturalem, qui considerant res secundum suum esse, nec hoc nomen corpus, nec aliquid aliud dicitur univoce de corruptibilibus et incorruptibilibus, ut patet 10 Metaphys., ex philosopho et Commentatore. Vel secundum intentionem et secundum esse; et hoc est quando neque parificatur in intentione communi, neque in esse; sicut ens dicitur de substantia et accidente; et de talibus oportet quod natura communis habeat aliquod esse in unoquoque eorum de quibus dicitur, sed differens secundum rationem majoris vel minoris perfectionis. Et similiter dico, quod veritas et bonitas et omnia hujusmodi dicuntur analogice de Deo et creaturis. Unde oportet quod secundum suum esse omnia haec in Deo sint, et in creaturis secundum rationem majoris perfectionis et minoris; ex quo sequitur, cum non possint esse secundum unum esse utrobique, quod sint diversae veritates.

¹⁵ Original no latim: Exemplar rerum est in Deo dupliciter:—vel quantum ad id quod est in intellectu suo, et sic secundum ideam est exemplar intellectus divinus omnium quae ab ipso sunt, sicut

Em razão da medida finita de acordo com a qual cada ente recebe seu ser, a imagem criada é uma representação imperfeita e inadequada do exemplar divino:

I, d. 22, q. 1, a. 2. Embora toda perfeição que existe nas criaturas descenda exemplarmente de Deus, como de um princípio que possui previamente em si de modo unitário as perfeições de todas as coisas, no entanto, não existe possibilidade de que criatura alguma receba a perfeição segundo o modo no que se encontra em Deus. Portanto, segundo o modo de receber, se afasta da representação perfeita do exemplar. E, por isso, também existe nas criaturas um certo grau, enquanto algumas conseguem mais perfeições, e perfeições mais nobres que outras criaturas, e participam mais plenamente de Deus. Por isso, nos nomes devemos considerar duas coisas: a realidade significada e o modo de significá-la.

Assim, pois, deve-se considerar que, ao impor nomes, nós —que apenas conhecemos a Deus baseando-nos nas criaturas—, esses nomes sempre se afastam da representação divina quanto ao modo de significar; posto significarem as perfeições divinas segundo o modo de ser participadas nas criaturas. Mas se consideramos a realidade significada no nome —a qual é aquilo por cuja significação se impõe o nome —, encontramos que alguns nomes têm sido impostos para significar principalmente a perfeição mesma derivada exemplarmente de Deus de maneira absoluta, sem fazer distinção de modo algum em sua significação; e que outras têm sido impostas para significar a perfeição recebida segundo um modo concreto de participação; por exemplo, todo conhecimento deriva exemplarmente do conhecimento divino, e toda ciência deriva da ciência divina. Assim, pois, o nome “sensação” foi imposto para significar o conhecimento segundo o modo no que se recebe materialmente, conforme a faculdade que está unida ao órgão. No entanto, o nome “conhecimento” não significa, segundo sua significação principal, um modo de participar.

Portanto, deve-se dizer que todos os nomes que são impostos para significar uma perfeição absolutamente, se predicam de Deus e, prioritariamente, estão nEle enquanto a realidade significada, embora não estejam quanto ao modo de significar: como sabedoria, bondade, essência e todos os nomes deste gênero; e são essas as coisas para as que, segundo Santo Anselmo, ser é melhor que não-ser. Os nomes que são impostos para significar uma perfeição, derivada exemplarmente de Deus, de maneira que incluam em sua significação um modo imperfeito de participação, de nenhuma maneira se predicam de Deus propriamente; no entanto, em razão daquela perfeição, podem se dizer de Deus metaforicamente: como sentir, ver e semelhantes. E, de modo similar, deve-se dizer o mesmo de todas as demais formas corporais, como pedra, leão e semelhantes: pois todos os nomes são impostos para significar formas corporais segundo o modo determinado de participar o ser, ou o viver, ou alguma das perfeições divinas.¹⁶

intellectus artificis per formam artis omnium artificiatorum;—vel quantum ad id quod est in natura sua, sicut ratione suae bonitatis qua est bonus, est exemplar omnis bonitatis; et similiter est de veritate. Unde patet quod non eodem modo Deus est exemplar coloris et veritatis.

¹⁶ Original em latim: *Respondeo dicendum, quod quamvis omnis perfectio quae in creaturis est, exemplariter a Deo descendat, sicut a principio prae habente in se unice omnium perfectiones; nulla tamen creatura potest recipere illam perfectionem secundum illum modum quo in Deo est. Unde secundum modum recipiendi deficit a perfecta repraesentatione exemplaris. Et ex hoc etiam in creaturis est quidam gradus, secundum quod quaedam quibusdam plures perfectiones et nobiliores a Deo consequuntur, et plenius participant; et ex hoc in nominibus est duo considerare: rem significatam, et modum significandi. Considerandum est igitur, quod cum nomina sint imposita a nobis,*

Além disso, ao se comunicarem, os atributos divinos se encontram em um grau mais baixo. De Deus conhecemos com mais verdade o que não é, que o que é. Quando falamos das coisas de Deus devemos entender que não convém a Ele do mesmo modo que se encontram nas criaturas, mas mediante certo modo de imitação e de semelhança¹⁷ (I, d. 34, q. 3, a. 1).

I, d. 34, q. 3, a. 1, ad 2. A semelhança é dupla. De fato, uma é mediante a participação da mesma forma. Essa semelhança não própria das coisas corporais com relação às divinas, como prova a objeção. Mas existe também outra semelhança de proporcionalidade que consiste na mesma relação de proporção, como quando se diz: oito está para quatro como seis está para três; e o cônsul se comporta com relação à cidade como o piloto com relação à nave. Segundo esse tipo de semelhança se produz o traslado do corporal ao divino; como se se dissesse que Deus é fogo pelo fato de que, da mesma maneira que o fogo faz fluir as coisas derretidas devido ao seu calor, assim também Deus, mediante sua bondade, difunde perfeições sobre todas as criaturas, ou algo semelhante.¹⁸

Segundo Santo Tomás, entre a coisa criada e Deus não existe heterogeneidade radical nem confusão numa forma autoidêntica. A unidade

qui Deum non nisi ex creaturis cognoscimus, semper deficiunt a divina repraesentatione quantum ad modum significandi: quia significant divinas perfectiones per modum quo participantur in creaturis. Si autem consideremus rem significatam in nomine, quae est id ad quod significandum imponitur nomen, invenimus, quaedam nomina esse imposita ad significandum principaliter ipsam perfectionem exemplatam a Deo simpliciter, non concernendo aliquem modum in sua significatione; et quaedam ad significandum perfectionem receptam secundum talem modum participandi; verbi gratia, omnis cognitio est exemplata a divina cognitione, et omnis scientia a divina scientia. Hoc igitur nomen sensus est impositum ad significandum cognitionem per modum illum quo recipitur materialiter secundum virtutem conjunctam organo. Sed hoc nomen cognitio non significat aliquem modum participandi in principali sua significatione. Unde dicendum est, quod omnia illa nomina quae imponuntur ad significandum perfectionem aliquam absolute, proprie dicuntur de Deo, et per prius sunt in ipso quantum ad rem significatam, licet non quantum ad modum significandi, ut sapientia, bonitas, essentia et omnia hujusmodi; et haec sunt de quibus dicit Anselmus, quod simpliciter et omnino melius est esse quam non esse. Illa autem quae imponuntur ad significandum perfectionem aliquam exemplatam a Deo, ita quod includant in sua significatione imperfectum modum participandi, nullo modo dicuntur de Deo proprie; sed tamen ratione illius perfectionis possunt dici de Deo metaphorice, sicut sentire, videre et hujusmodi. Et similiter est de omnibus aliis formis corporalibus, ut lapis, leo et hujusmodi: omnia enim imponuntur ad significandum formas corporales secundum modum determinatum participandi esse vel vivere vel aliquam divinarum perfectionum.

¹⁷ Original em latim: de Deo verius cognoscimus quid non est, quam quid est; unde Dionysius dicit, quod in divinis affirmationes sunt incompactae, negationes verae; et ideo cum de omnibus quae de Deo dicimus, intelligendum sit quod non eodem modo sibi conveniunt sicut in creaturis inveniuntur, sed per aliquem modum imitationis et similitudinis.

¹⁸ Original em latim: Ad secundum dicendum, quod similitudo est duplex: quaedam enim est per participationem ejusdem formae; et talis similitudo non est corporalium ad divina, ut objectio probat. Est etiam quaedam similitudo proportionalitatis, quae consistit in eadem habitudine proportionum, ut cum dicitur: sicut se habet octo ad quatuor, ita sex ad tria; et sicut se habet consul ad civitatem, ita se habet gubernator ad navem; et secundum talem similitudinem fit transumptio ex corporalibus in divina: ut si Deus dicatur ignis ex hoc quod sicut se habet ignis ad hoc quod liquefacta effluere facit per suum calorem, ita Deus per suam bonitatem perfectiones in omnes creaturas diffundit, vel aliquid hujusmodi.

analógica que os une consiste no fato de que as criaturas imitam Deus na medida em que podem, na medida em que a sua natureza o permita, sem alcançar a plenitude da perfeição divina:

I, d. 35, q. 1, a. 4. Uma coisa é comum a mais coisas de três maneiras: univocamente, equivocadamente ou analogamente. Sem dúvida, nada pode se dizer que seja unívoco em Deus e nas criaturas. A razão é esta: porque ao considerar-se em uma realidade dois componentes, a saber, sua natureza ou essência e seu ser, necessariamente em todos os unívocos existe comunidade segundo a razão da natureza e do ser, pois um só ser não está em nada mais que em uma só coisa; portanto o hábito da humanidade não se dá em dois homens segundo o mesmo ser. Em consequência, sempre que a forma significada pelo nome seja o mesmo ser, não pode convir a ele univocamente, pois tampouco o ente se predica de modo unívoco. Logo, dado que a natureza ou forma de todas as coisas que se predicam de Deus é o mesmo ser (*ipsum esse*), porque seu ser é sua natureza –pelo que alguns filósofos afirmam que é um ente que não está em uma essência, e é cognoscente não mediante a ciência, e assim de todo o resto, para que se compreenda que a essência não é algo distinto do ser–, por tudo isso, nada pode predicar-se univocamente de Deus e das criaturas.

Daí que alguns afirmem que tudo o que se diz de Deus e da criatura se diz com pura equivocidade. Mas tampouco essa afirmação pode ser verdadeira, já que nas coisas que são puramente equívocas pelo azar e pela fortuna, por uma não conhecer a outra, como quando o mesmo nome convém a dois homens. Assim, pois, dado que com nossa ciência se chega ao conhecimento da ciência divina, não pode ocorrer que seja um termo totalmente equívoco.

Portanto se deve afirmar que a ciência se predica analogamente de Deus e da criatura, e de modo semelhante todas as coisas da mesma índole. Mas existe uma dupla analogia: uma segundo a conveniência em algo único que lhes convém aos análogos segundo um antes (*per prius*) e um depois (*per posterius*); e essa analogia não pode existir entre Deus e a criatura, como tampouco pode haver univocidade. Existe outra analogia, em razão de uma coisa imitar à outra, na medida em que lhe é possível, sem igualá-la perfeitamente; essa analogia é própria da criatura com relação a Deus.¹⁹

¹⁹ Original em latim: *tribus modis contingit aliquid aliquibus commune esse; vel univoce, vel aequivoce, vel analogice. Univoce quidem non potest aliquid de Deo et creatura dici. Hujus ratio est, quia cum in re duo sit considerare: scilicet naturam vel quidditatem rei, et esse suum, oportet quod in omnibus univocis sit communitas secundum rationem naturae, et non secundum esse; quia unum esse non est nisi in una re; unde habitus humanitatis non est secundum idem esse in duobus hominibus: et ideo quandocumque forma significata per nomen est ipsum esse, non potest univoce convenire, propter quod etiam ens non univoce praedicatur. Et ideo cum omnium quae dicuntur de Deo natura vel forma sit ipsum esse, quia suum esse est sua natura, propter quod dicitur a quibusdam philosophis, quod est ens non in essentia, et sciens non per scientiam, et sic de aliis, ut intelligatur essentia non esse aliud ab esse, et sic de aliis: ideo nihil de Deo et creaturis univoce dici potest. Et ideo quidam dicunt, quod quidquid de Deo et creatura dicitur, per puram aequivocationem dicitur. Sed hoc etiam non potest esse; quia in his quae sunt pure aequivoca per casum et fortunam, ex uno non cognoscitur alterum, ut quando idem nomen duobus hominibus convenit. Cum igitur per scientiam nostram deveniatur in cognitionem divinae scientiae, non potest esse quod sit omnino aequivocum. Et ideo dicendum, quod scientia analogice dicitur de Deo et creatura, et similiter omnia hujusmodi. Sed duplex est analogia. Quaedam secundum convenientiam in aliquo uno, quod eis per prius et posterius convenit; et haec analogia non potest esse inter Deum et creaturam, sicut nec univocatio. Alia analogia est, secundum quod unum imitatur aliud quantum potest, nec perfecte ipsum assequitur; et haec analogia est creaturae ad Deum.*

I, d. 36, q. 2, a. 3. Como aparece no testemunho de Dionísio, a ideia é a semelhança ou a razão da coisa, razão que existe em Deus, na medida em que é produtiva ou determinativa da própria coisa. E por isso, cada uma das coisas, enquanto faz referência ao fato de ser produzida por Deus, se relaciona com o fato de que sua ideia está nEle. Tudo o que é produzido por alguém que é agente por si, necessariamente o imita como efeito dele procedente. Pois –como diz o Filósofo– o semelhante faz o que a ele lhe é semelhante, tanto nas coisas que obram por sua vontade, como naquela que obram por necessidade. Portanto, na medida em que uma coisa é produzida por Deus, tem nEle uma semelhança; e, de acordo com isso, sua ideia está em Deus; e também em conformidade com ele, é conhecida por Deus. Logo, é necessário que estejam em Deus as ideias de todas as coisas, pois cada uma das coisas é produzida por Deus.²⁰

Dois entes são semelhantes quando possuem uma e a mesma forma. A rigor, a semelhança está localizada na ordem unívoca, e falamos de participação por semelhança entre dois entes quando em um a forma se encontra completa e sem restrição, enquanto em outro ela imita o primeiro sem ser igual a ela (I, d. 19, q. 1, a. 2, e II, d. 15, q. 1, a. 2, ad 4). Ou seja: já não há entre os dois entes a unidade estabelecida pela posse idêntica de uma e da mesma forma, na medida em que a forma está na instância primária essencialmente (*per essentiam*) e na secundária por participação (*per participationem*). Trata-se de uma unidade fundamentalmente desigual, que se funda na relação formal de imitação. Santo Tomás utiliza duas expressões particularmente precisas: i) o que possui a forma participativa imita o que a possui essencialmente – *unum quod participative habet formam imitatur illud quod essentialiter habet* (I, d. 48, q. 1, a. 1); e ii) um por si mesmo é simples, o outro participa de sua semelhança o quanto pode – *unum per se est simpliciter, et alterum participat de similitudine ejus quantum potest* (II, d. 16, q. 1, a. 2, ad 5). Em suas palavras:

I, d. 48, q. 1, a. 1. A conformidade é a conveniência em uma só forma, e, assim, se identifica com a semelhança causada pela unidade de qualidade, como se diz no Livro V da Metafísica. Portanto, desse modo, se conforma a Deus algo que a Ele se assemelha.

²⁰ Original em latim: sicut ex auctoritate Dionysii inducta patet, idea dicitur similitudo vel ratio rei in Deo existens, secundum quod est productiva ipsius rei et determinativa; et ideo unumquodque, secundum quod se habet ad hoc quod a Deo producat, ita se habet ad hoc quod ipsius idea sit in eo. Omne autem quod ab aliquo per se agente producit, oportet quod secundum hoc quod ab ipso effectu est, ipsum imitetur; quia, ut probat philosophus, simile agit sibi simile, tam in his quae agunt per voluntatem quam in his quae agunt per necessitatem. Unde secundum id quod aliquid a Deo producit, secundum hoc similitudinem in ipso habet, et secundum hoc est idea ipsius in Deo, et secundum hoc a Deo cognoscitur; et ideo cum omnis res a Deo producat, oportet omnium rerum ideas in ipso esse.

Se diz que as coisas são semelhantes de dois modos: ou porque participam de uma forma, como duas coisas brancas da brancura; e assim é preciso que todo o semelhante seja um composto: daquilo no que convém com outro semelhante; e daquilo no que se diferencia do mesmo, pois, segundo Boécio, a semelhança só sucede nas coisas diferentes. Portanto, desse modo, nada pode haver semelhante, nem conveniente, nem conforme a Deus, como frequentemente se encontra expressado pelos filósofos.

Ou também as coisas são semelhantes de outro modo: porque uma delas têm participativamente a forma e imita a outra, a qual a possui essencialmente. Como se um corpo branco se dissesse ser semelhante à brancura separada, ou se dissesse que um corpo ígneo é semelhante à incandescência mesma do fogo. Essa semelhança que estabelece a composição em uma coisa e a simplicidade na outra, pode existir entre a criatura e Deus; participando a criatura da bondade, da sabedoria ou alguma outra coisa do mesmo gênero, dos de cada um, em Deus, é sua essência. E desse modo nossa vontade se conforma à vontade divina.

Mas se pode entender essa conformidade da vontade: ou da potência mesma da vontade, ou do ato da vontade. A potência da vontade foi outorgada ao homem de acordo de acordo com o exemplar da vontade divina, que pertence à semelhança em que se encontra a razão de imagem e é comum aos bons e aos maus; dessa conformidade não falamos aqui. Aqui falamos da conformidade do ato da vontade, que também se chama vontade, pois nessa conformidade se encontra o mérito e, inclusive, o demérito. E o homem é causa do ato da vontade, mas não da potência; portanto, essa conformidade acha nos bons.²¹

II, d. 16, q. 1, a. 1, ad 3. A conveniência pode ser de dois modos: a de dois que participam em algo uno, e essa conveniência não pode existir entre o Criador e a criatura, como diz a objeção; ou bem na medida em que em um ser é de modo absoluta e essencial, e no outro participa de sua semelhança na medida do possível; como se se desse o caso de que existisse o calor sem matéria e o fogo coincidissem com ele na medida que participasse algo do calor. E essa conveniência da criatura ao Criador pode ser, porque Deus se chama ente de tal modo que é seu mesmo ser; já a criatura não é seu mesmo ser, mas se chama ente, na medida em que participa do ser; e com isto basta para a razão de imagem.²²

²¹ Original em latim: *conformitas est convenientia in forma una, et sic idem est quod similitudo quam causat unitas qualitatis, ut in 5 Metaph. dicitur. Unde hoc modo aliquid Deo conformatur quod sibi assimilatur. Contingit autem aliqua dici similia dupliciter. Vel ex eo quod participant unam formam, sicut duo albi albedinem; et sic omne simile oportet esse compositum ex eo in quo convenit cum alio simili, et ex eo in quo differt ab ipso, cum similitudo non sit nisi differentium, secundum Boetium. Unde sic Deo nihil potest esse simile nec conveniens nec conforme, ut frequenter a philosophis dictum invenitur. Vel ex eo quod unum quod participative habet formam, imitatur illud quod essentialiter habet. Sicut si corpus album diceretur simile albedini separatae, vel corpus mixtum igneitate ipsi igni. Et talis similitudo quae ponit compositionem in uno et simplicitatem in alio, potest esse creaturae ad Deum participantis bonitatem vel sapientiam vel aliquid huiusmodi, quorum unumquodque in Deo est essentia ejus; et sic voluntas nostra divinae conformatur. Sed haec conformitas voluntatis potest intelligi vel de ipsa potentia voluntatis quae homini est data ad exemplar voluntatis divinae, quae pertinet ad similitudinem, in qua consistit ratio imaginis, et est communis bonis et malis; et de hac conformitate non quaerimus hic. Vel potest intelligi de actu voluntatis, qui etiam voluntas dicitur, et de hac conformitate hic quaerimus: quia in ista conformitate consistit meritum vel etiam demeritum, eo quod homo est causa actus voluntatis sed non potentiae; unde ista conformitas est tantum bonorum.*

²² Original em latim: *convenientia potest esse dupliciter: aut duorum participantium aliquid unum: et talis convenientia non potest esse creatoris et creaturae, ut objectum est aut secundum quod unum per se est simpliciter, et alterum participat de similitudine ejus quantum potest; ut si poneremus calorem esse sine materia, et ignem convenire cum eo, ex hoc quod aliquid caloris participaret: et talis convenientia esse potest creaturae ad Deum: quia Deus dicitur ens hoc modo quod est ipsum suum*

II, d. 16, q. 1, a. 2, ad 2. A semelhança da obra com o operante se pode dizer de duas maneiras: uma, enquanto ao que tem em sua natureza, como o homem gera o homem; outra, enquanto ao que tem em seu intelecto, como procede o artefato do artífice com a semelhança de sua arte. De ambos os modos procede a criatura de Deus com semelhança dEle. Do primeiro modo porque do ente são os entes, e do ser vivo os viventes. Do segundo modo porque procedem de razões ideais. Toda coisa chega à imitação perfeita daquilo que está no intelecto divino, na medida em que é como Ele dispôs que fosse; da mesma maneira, enquanto esse modo de semelhança, qualquer criatura pode se chamar imagem da ideia que existe na mente divina. Por isso Boécio diz que as formas que estão na matéria podem se chamar imagens porque vieram daquelas formas que são sem matéria. Mas enquanto ao outro modo, apenas a natureza intelectual chega até o último grau de imitação, e por isso apenas ela se chama imagem de Deus.²³

II, d. 16, q. 1, a. 2, ad 5. As propriedades divinas se manifestam nas criaturas de dois modos.

Segundo semelhança de analogia, como a vida, a sabedoria e outros semelhantes, que convêm analogicamente a Deus e às criaturas; e assim as propriedades divinas se manifestam principalmente na natureza racional. Por semelhança de proporção, segundo a qual as propriedades espirituais se designam metaforicamente mediante as corpóreas; e deste modo se manifestam no fogo das propriedades divinas, como já se disse no Livro I, d. 33. Mas essa semelhança não realiza a razão de imagem; daí que Dionísio a chame semelhança dessemelhante.²⁴

Segundo Montagnes (MONTAGNES, 1963), a explicação mais satisfatória para o texto das *Sentenças* é a de Ramirez (1953, p. 166-192), pois aí se inclui uma terceira divisão, de acordo com o ser e não com a intenção (*secundum esse et non secundum intentionem*): univocidade da intenção junto com uma verdadeira desigualdade. Isso foi o que Caetano denominou analogia de desigualdade: uma noção genérica atribuída igualmente às espécies, embora as espécies sejam

esse; creatura vero non est ipsum suum esse, sed dicitur ens, quasi esse participans; et hoc sufficit ad rationem imaginis.

²³ Original em latim: similitudo operis potest dici ad operantem dupliciter; aut quantum ad id quod habet in natura sua, sicut homo generat hominem; aut quantum ad id quod habet in intellectu suo, sicut artificiatum ab artifice in similitudinem artis suae procedit. Utrouque modo procedit creatura a Deo in similitudinem ejus. Primo modo, quia ab ente sunt entia, et a vivo viventia. Secundo modo, quia procedunt a rationibus idealibus. Cum ergo unaquaeque res pertingat ad perfectam imitationem ejus quod est in intellectu divino, quia talis est qualem eam esse disposuit; ideo quantum ad hunc modum similitudinis quaelibet creatura potest dici imago ideae in mente divina existentis; unde dicit Boetius quod formae quae sunt in materia, possunt dici imagines, eo quod ab his formis venerunt quae sine materia sunt: sed quantum ad alium modum sola intellectualis natura pertingit ad ultimum gradum imitationis, ut dictum est, et ideo ipsa sola dicitur imago Dei.

²⁴ Original em latim: proprietates divinae ostenduntur in creaturis dupliciter: vel secundum similitudinem analogiae, sicut vita, sapientia, et hujusmodi, quae analogice Deo et creaturis conveniunt; et sic divinae proprietates praecipue ostenduntur in rationali natura; vel secundum similitudinem proportionis, secundum quod spirituales proprietates corporalibus metaphorice designantur; et hoc modo in igne ostenduntur proprietates divinae, ut in 1 Lib., dist. 33, dictum est. Sed haec similitudo non facit rationem imaginis; unde Dionysius vocat eam dissimilem similitudinem.

realizações desiguais do gênero. De fato, as diferenças que especificam o gênero são contrárias, e a oposição de contrariedade se obtém sem oposição de privação e possessão: daí ocorre a real desigualdade das espécies (II, d. 34, a. 1, a. 2, ad 1). A igualdade lógica da noção genérica esconde uma hierarquia real de espécies. Por isso os lógicos são mais conscientes da unidade nocional, enquanto os metafísicos são mais atentos à diversidade real.

No terceiro livro das *Sentenças*, Santo Tomás avança sobre a semelhança entre Criador e criatura, destacando os dois diferentes modos: por participação da bondade divina, e por proporção:

III, d. 2, q. 1, a. 1, sol. 1, ad 3. Existe dupla semelhança da criatura e Deus. A primeira, segundo a participação de uma bondade divina, como participam todos os seres vivos da vida. Segundo esse modo, a criatura racional em que se encontra o ser, o viver e o conhecer se assemelha especialmente a Deus. E essa semelhança é requerida para ser apto para ser assumido. A segunda semelhança é como proporção, tal como se diz que existe semelhança entre Deus o fogo, porque assim como o fogo consome o corpo, assim Deus consome a malícia. E essa semelhança é necessária nas expressões figuradas e nas apropriações; a ela Dionísio chama “semelhança dessemelhante”. A objeção se apoia nessa semelhança.²⁵

III, d. 27, q. 2, a. 4, sol. 3, ad 1. Logo, ao primeiro [argumento] respondo dizendo que a caridade é a forma exemplar das virtudes: mas a forma exemplar é dupla. Uma para cuja representação algo se faz: e a esta não se exige senão a semelhança apenas: como dizemos que as coisas verdadeiras são as formas exemplares das pinturas. De outro modo se diz forma exemplar para cuja semelhança algo se faz, e por cuja participação tem ser; como a bondade divina é forma exemplar de toda bondade, e a sabedoria divina [a forma exemplar] de toda sabedoria; e tal forma exemplar não é preciso que seja de uma só espécie com os causados; porque os participantes nem sempre participam por modo de participado; e por este modo a prudência é forma das outras virtudes morais, enquanto certa selagem da prudência nas forças inferiores dá aos hábitos que ali há razão de virtude. E similarmente é na caridade com respeito a todas as outras virtudes.²⁶

²⁵ Original em latim: duplex est similitudo creaturae ad Deum. Una secundum participationem alicujus divinae bonitatis sicut ab eo vivente omnia vitam participant: et sic creatura rationalis in qua invenitur esse, vivere et intelligere, maxime Deo assimilatur; et haec similitudo requiritur ad assumptibilitatem. Alia similitudo est secundum proportionem, ut si dicatur similitudo inter Deum et ignem, quia sicut ignis consumit corpus, ita Deus consumit nequitiam; et haec similitudo requiritur in figurativis locutionibus, et appropriationibus: quam Dionysius in secundo cap. Cael. Hierarch. vocat dissimilem similitudinem: et de hac similitudine procedit objectio.

²⁶ Original em latim: Ad primum ergo dicendum, quod caritas est forma exemplaris virtutum; sed forma exemplaris est duplex. Una ad cujus repraesentationem aliquid fit: et ad hanc non exigitur nisi similitudo tantum: sicut dicimus res veras esse formas exemplares picturarum. Alio modo dicitur forma exemplaris ad cujus similitudinem aliquid fit, et per cujus participationem esse habet; sicut divina bonitas est forma exemplaris omnis bonitatis, et divina sapientia omnis sapientiae; et talis forma exemplaris non oportet quod sit unius speciei cum causatis: quia participantia non semper participant

Santo Tomás, por fim, no quarto livro, aborda a relação existente entre a noção de causalidade e a de analogia. Para o Aquinate, a semelhança do efeito com a causa é uma lei geral da causalidade, e os diversos tipos de semelhança são conectados com a divisão em causas unívocas e equívocas:

IV, d. 1, q. 1, a. 4, sol. 1, ad 4. Ao quarto dizendo que causa unívoca ou não unívoca, propriamente falando e *simpliciter*, são divisões daquela causa cujo próprio seu é ter semelhança com o efeito; esta, porém, é o agente principal e não instrumental, como diz Alexandre, segundo o que narra o Comentador. E por isso, propriamente falando, nem o instrumento é causa unívoca nem equívoca. Poderia, todavia, reduzir-se a um e outro qualquer, segundo que o agente principal, em cuja virtude o instrumento age, é causa unívoca ou não unívoca.²⁷

IV, d. 1, q. 1, a. 4, sol. 4. À quarta questão [respondo] dizendo que, porque todo agente faz [algum ato] símile a si, por isso é preciso que de algum modo o efeito do agente esteja no agente. Pois em algumas coisas [o efeito e o agente] é o mesmo segundo a espécie; e estes se dizem agentes unívocos, como o calor está no fogo que esquentar. Em outras, contudo, é o mesmo segundo a proporção ou analogia como quando o sol esquentar. Pois há no sol algo que assim o faz calefaciente como o calor faz o fogo cáldo; e segundo isto “calor” se diz ser equívoco no sol, como se diz no livro *Da substância do orbe* (AVERROES, *De substantia orbis*, cap. II). Disso fica patente que aquilo que está no efeito como forma que dá ser, está no agente, enquanto tal, como virtude ativa; e por isso, como o agente se avém à virtude ativa, assim se avém a conter a forma do efeito. E porque o agente instrumental não tem virtude de agir em algum ente completo, mas por modo de intenção, como ficou dito, também a forma introduzida está contida nele por modo de intenção, como são as espécies das cores no ar, pelas quais o ar se denomina colorido; também por este modo a graça está nos sacramentos como no instrumento, não completamente, mas incompletamente quanto a quatro [aspectos]. Primeiro, porque no instrumento não está a forma do efeito segundo a razão completa de espécie, como está no efeito já completo, e na causa unívoca. Segundo, porque está nele por modo de intenção, e não segundo o ser completo na natureza, como a forma é o efeito na causa principal não unívoca segundo o ser perfeito na natureza, embora não segundo a razão completa dessa espécie ou forma que induz ao efeito, como o calor está no sol. Terceiro, porque não está nele por modo de intenção quiescente, como são as intenções das coisas na alma, mas por modo de intenção fluente com duplo fluxo: dos quais um é da potência ao ato, como também no móvel há forma, que é o termo do movimento, enquanto se move como fluindo da potência ao ato; e entre estes cai o meio do movimento, por cuja virtude o

per modum participati; et hoc modo prudentia est forma aliarum virtutum moralium, inquantum sigillatio quedam prudentiae in inferioribus viribus dat habitibus qui ibi sunt, rationem virtutis. Et similiter est de caritate respectu omnium aliarum virtutum.

²⁷ Ad quartum dicendum, quod causa univoca vel non univoca, proprie loquendo et simpliciter sunt divisiones illius causae cujus est similitudinem habere cum effectu; haec autem est principalis agentis et non instrumentalis, ut dicit Alexander, secundum quod narrat Commentator. Et ideo proprie loquendo, neque instrumentum est causa univoca neque aequivoca. Posset tamen reduci ad utrumlibet, secundum quod principale agens, in cujus virtute instrumentum agit, est causa univoca, vel non univoca.

instrumento age; e outro do agente ao paciente, entre cujo meio cai o instrumento, na medida em que um é o movente, e outro o movido. Quarto, porque o sacramento, mesmo instrumentalmente, não atinge diretamente à própria graça, como ficou dito, mas dispositivamente.²⁸

IV, d. 41, q. 1, a. 1, sol. 5. À primeira questão [respondo] que certa amizade natural se funda na comunicação natural, como acima ficou dito. A comunicação natural, porém, é por dois modos, segundo o Filósofo no VIII da *Ética* (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco* VIII, 12, 1161b11). De um modo, pela propagação da carne; de outro modo, pela conjunção à propagação da carne ordenada; por onde, no mesmo lugar ele diz que a amizade do homem com a mulher é natural. Por onde, como a pessoa conjunta a outra faz certo vínculo de amizade natural pela propagação da carne, assim: se se conjugam pela cópula carnal. Mas nisto difere, que a pessoa conjunta a alguém pela propagação da carne, como o filho ao pai, faz-se partícipe da mesma raiz e sangue; por onde, pelo mesmo gênero de vínculo se coliga o filho aos consanguíneos do pai com que o pai se conjungia, a saber, por consanguinidade, embora segundo outro grau, por causa da maior distância da raiz. Mas a pessoa conjunta por cópula carnal não se faz partícipe da mesma raiz, mas como que adjunta de fora; e por isso, daí se efetua outro gênero de vínculo, que se diz afinidade; e isto é o que neste verso se diz: A noiva muda o gênero, mas a [filha] gerada o grau (Cf. RAYMUND OF PEÑAFORT, *Summa*, lib. IV, tit. 15 (511a); ALBERTO MAGNO, In IV *Sent.*, d. 41, a. 4; BOAVENTURA, In IV *Sent.*, d. 41, *tractatio quaest.*): ou seja, porque a pessoa pela geração se faz no mesmo gênero de atinência, mas em outro grau; e pela cópula carnal se faz em outro gênero.²⁹

²⁸ Ad quartam quaestionem dicendum, quod, quia omne agens agit sibi simile, ideo effectus agentis oportet quod aliquo modo sit in agente. In quibusdam enim est idem secundum speciem; et ista dicuntur agentia univoca, sicut calor est in igne calefaciente. In quibusdam vero est idem secundum proportionem sive analogiam, sicut cum sol calefacit. Est enim in sole aliquid quod ita facit eum calefacientem sicut calor facit ignem calidum; et secundum hoc calor dicitur esse in sole aequivoce, ut dicitur in libro de substantia orbis. Ex quo patet quod illud quod est in effectu ut forma dans esse, est in agente, inquantum hujusmodi, ut virtus activa; et ideo sicut se habet agens ad virtutem activam, ita se habet ad continendam formam effectus. Et quia agens instrumentale non habet virtutem agendi ad aliquod ens completum, sed per modum intentionis, ut dictum est, et forma introducta continetur in eo per modum intentionis, sicut sunt species colorum in aere, a quibus aer non denominatur coloratus; etiam hoc modo gratia est in sacramentis sicut in instrumento, non complete, sed incomplete quantum ad quatuor. Primo, quia in instrumento non est forma effectus secundum completam rationem speciei, sicut est in effectu jam completo, et in causa univoca. Secundo, quia est in eo per modum intentionis, et non secundum completum esse in natura, sicut forma effectus est in causa principali non univoca secundum esse perfectum in natura, quamvis non secundum completam rationem illius speciei sive formae quam inducit in effectu, ut calor est in sole. Tertio, quia non est in eo per modum intentionis quiescentis, sicut sunt intentiones rerum in anima, sed per modum intentionis fluentis duplici fluxu: quorum unus est de potentia in actum, sicut etiam in mobili est forma, quae est terminus motus, dum movetur ut fluens de potentia in actum; et inter haec cadit medium motus, cujus virtute instrumentum agit: alius de agente in patiens, inter quae cadit medium instrumentum, prout unum est movens, et alterum motum. Quarto, quia sacramentum etiam instrumentaliter non attingit directe ad ipsam gratiam, ut dictum est, sed dispositive.

²⁹ Ad primam quaestionem, quod amicitia quaedam naturalis in communicatione naturali fundatur, ut supra dictum est. Naturalis autem communicatio est duobus modis, secundum philosophum 8 *Ethic*. Uno modo per carnis propagationem; alio modo per conjunctionem ad carnis propagationem ordinatam; unde ipse ibidem dicit, quod amicitia viri ad uxorem est naturalis. Unde sicut persona conjuncta alteri per carnis propagationem quoddam vinculum amicitiae naturalis facit, ita si conjungantur per carnalem copulam. Sed in hoc differt, quod persona conjuncta alicui per carnis propagationem, sicut filius patri, fit particeps ejusdem radicis et sanguinis; unde eodem genere vinculi colligatur filius consanguineis patris quo pater conjungebatur, scilicet consanguinitate, quamvis secundum alium gradum, propter majorem distantiam a radice. Sed persona conjuncta per carnalem

Convém notar, nesses textos, que Santo Tomás algumas vezes enfatiza uma divisão tripartida da causalidade, desenhada a partir dos predicados, para enfatizar que a causalidade equívoca não é uniforme e que, na verdade, abrange vários tipos de semelhança desiguais entre causa e efeito.

Essa semelhança pode ser genérica, como é o caso do ponto que gera a reta e da reta que gera a superfície, e da causalidade do sol, pelo menos como é apresentada em alguns textos. Dois outros tipos de semelhança entre um efeito e a sua causa equívoca devem prender a nossa atenção.

A forma, diminuída no efeito, está presente eminentemente no agente, virtual ou formalmente. Há presença virtual quando a causa produz o efeito em virtude de uma forma diferente da do efeito – Santo Tomás dá o exemplo do sol que tem o poder de produzir calor, embora não seja quente. Há presença formal quando a forma em virtude da qual o agente atua é comunicada ao efeito. O efeito assemelha-se então à sua causa em virtude de uma participação intrínseca e formal: está presente na causa segundo uma forma superior, mas intrinsecamente semelhante. A comunicação transcendental do ser preenche esta condição.

Quando a forma do efeito está presente na causa apenas virtualmente, a semelhança é expressa em termos de uma unidade proporcional, à qual Santo Tomás opõe a semelhança analógica do efeito com a causa na qual está formalmente contido. A estas duas espécies de semelhança correspondem as duas formas de analogia que localizamos: à semelhança virtual corresponde a analogia da proporção; à semelhança formal, analogia por referência a uma instância primária.

Essa dupla causalidade equívoca, uma virtual, a outra formal, é instrumento para a análise da causalidade divina e nos permite descobrir uma dupla exemplaridade de Deus em relação aos entes. Pode-se considerar os seres, como vimos, de dois pontos de vista: o da sua determinação predicamental e o da sua perfeição transcendental.

copulam non fit particeps ejusdem radicis, sed quasi extrinsecus adjuncta; et ideo ex hoc efficitur aliud genus vinculi, quod affinitas dicitur; et hoc est quod in hoc versu dicitur: mutat nupta genus, sed generata gradum: quia scilicet persona per generationem fit in eodem genere attinentiae, sed in alio gradu; per carnalem vero copulam fit in alio genere.

A perfeição transcendental do ser é medida pela natureza. Inversamente, ser homem é a forma finita pela qual participo da perfeição do ser. Perfeição e determinação coincidem. Ainda assim, a determinação exclui todas as outras: é aquilo pelo qual algo é o que é e é apenas o que é, ao passo que a perfeição do ser pode ser realizada gradativamente sob outras determinações.

Quando se considera os seres do ponto de vista da perfeição, a noção que se forma – em primeiro lugar, a de ser, bem como a das propriedades coextensivas ao ser (os transcendentais) – não inclui nem matéria nem limitação. A perfeição pertence primeiro a Deus e depois aos seres. Em suma, Deus é a causa formal da perfeição do ser. Mas a própria determinação limitada sob a qual a perfeição do ser é realizada, no entanto, não escapa à causalidade divina: Deus é causa da limitação e também da perfeição.

A medida finita segundo a qual os seres participam da perfeição divina não depende mais de uma causalidade formal, mas de uma causalidade virtual: matéria e limitação dependem de fato da causalidade divina, e ainda assim não podem ser encontradas em Deus. A causalidade virtual é definida de tal forma que exclui a exemplaridade, uma vez que a causalidade exemplar é aquela que uma causa formal extrínseca exerce.

A fim de mostrar a universalidade da causalidade exemplar de Deus, Santo Tomás discerne dois tipos de causalidade exemplar - a da natureza e a das ideias, de acordo com o padrão biológico de geração e o padrão de fabricação feito pelo homem. Seguindo o primeiro, o agente assimila um efeito ao seu próprio ser; seguindo o segundo, assimila-o à sua própria ideia diretiva.

Por Sua natureza Deus é causa exemplar da perfeição participada. Por Sua ideia, Ele é causa exemplar da determinação finita segundo a qual se participa a perfeição. Correlativamente, em cada ser duas formas de ser à imagem de Deus respondem a estas duas formas de exemplaridade: a perfeição participada é à imagem da natureza divina; a medida segundo a qual é participado, à imagem de uma ideia divina.

A análise que distingue a causalidade formal da causalidade virtual traz à tona a exemplaridade da natureza. Contudo, a causalidade formal de Deus atua também sobre determinações difíceis por meio das ideias. Ao final, pode-se conciliar a causalidade formal da exemplaridade da natureza e a causalidade virtual da exemplaridade da ideia, pois apresentam caracteres semelhantes.

A causalidade formal envolve uma participação intrínseca da causa no efeito: porque Deus é, existem seres; porque Ele é o Bem, eles são bons, e assim por diante. Em contrapartida, a causalidade virtual produz menos semelhança, pois introduz no efeito apenas uma assimilação à ideia do agente. Dessa forma, voltando ao tema central da semelhança do efeito com a causa, podemos concluir que os seres são semelhantes a Deus de duas maneiras: (i) em virtude da participação pela qual são como um atributo da natureza divina; (ii) em virtude da proporcionalidade segundo a qual atribuímos nomes metafóricos a Deus.

A participação formal por semelhança deficiente e semelhança proporcional de efeitos são as duas maneiras pelas quais os seres imitam seu criador. A semelhança *secundum participatem* e a semelhança *secundum proportionalitatem* são expressas respectivamente pelos nomes divinos próprios e metafóricos. Nas *Sentenças*, se identificam a analogia de proporção com a metáfora.

A participação por semelhança estabelece uma relação de causalidade formal entre os entes e Deus. E a analogia transmite, no nível conceitual, a unidade de ordem por referência a uma instância primária, que os análogos imitam e cuja semelhança eles carregam. Uma formulação de Santo Tomás resume esta doutrina: todo ente, por imperfeito que seja, sai exemplarmente do primeiro – *omne ens quantumcumque imperfectum a primo ente exemplariter deducitur* (*Sent.*, II, d. 3, q. 3, a. 3, ad 2). Existe uma comunidade de analogia entre os seres e Deus porque as criaturas imitam a Deus da melhor maneira que podem.

1.1.2 Aristóteles

1.1.2.1 Comentário à Ética à Nicômaco

Nessa passagem que selecionamos do *Comentário à Ética*, Santo Tomás está comentando o texto de Aristóteles em que disputa a ideia platônica de bem:

Eth., L. I, I, 7. Por isso, Aristóteles afirma que o bem se diz de muitos, não por razões totalmente diferentes, como sucede nos equívocos por acaso, mas enquanto todos os bens dependem de um primeiro princípio de bondade, ou bem, enquanto se ordenam a um único fim. Pois não quis Aristóteles que aquele bem separado seja a ideia e a razão de todos os bens, mas seu princípio e fim. Ou, também, todos os bens se dizem, melhor, segundo uma analogia; ou seja, por uma mesma proporção, como a vista é um bem do corpo e o intelecto é um bem da alma. Por isso, agora prefere este terceiro modo que se toma segundo a bondade inerente às

coisas. Ao contrário, os dois primeiros modos se tomam segundo a bondade separada, pela qual algo não se denomina assim com propriedade.³⁰

Nesse texto, Aristóteles não propõe nenhuma solução firme e remete à filosofia primeira: cabe à metafísica determinar com precisão o que se quer dizer pela palavra bem. Ainda assim, Aristóteles parece preferir a analogia à equivocidade – ou seja: unidade de proporção à unidade de ordem. Mas o fato é que a interpretação das palavras de Aristóteles é tão problemática para os comentadores contemporâneos como foram para Santo Tomás.

Segundo Montaigne, para Santo Tomás, um nome é comum a muitos de duas maneiras: ou corresponde a noções totalmente diferentes, caso em que há equivocidade, ou apresenta noções que não são totalmente diferentes, mas que têm uma certa unidade. Essa unidade surge da instância primária com a qual as outras estão relacionadas por diferentes relações de causalidade, seja ela causa produtiva, final ou receptiva, ou então da mesma relação entre muitos sujeitos: o que o olho é para o corpo, o intelecto é para a alma. Por isso a analogia de proporção é colocada ao lado da analogia de relação. Santo Tomás então se pergunta como o texto de Aristóteles se relaciona com a analogia do bem. É que o bem é atribuído por duas formas de analogia: com referência a uma instância primária (*ab uno* e *ad unum*) e de acordo com uma proporção. Ao que tudo indica, aqui se pretende evitar uma concepção extrínseca de participação: entes são bons em virtude da bondade que recebem do primeiro princípio de bondade – e isso é o que indica a analogia *ab uno* e *ad unum*, mas eles são intrinsecamente bons, e isso é o que se toma por analogia de proporção (MONTAGNES, 1963, p. 53-54).

Essa explicação ainda mereceria duas observações. Isso parece antes uma interpretação do texto de Aristóteles do que uma afirmação por parte de Santo Tomás. Parece mais provável que Aristóteles se incline pela proporção, já que quanto mais perto da equivocidade, mais afastados na univocidade platônica. Além disso, quanto à comunicação do bem e do ente, Santo Tomás dirá, em seus

³⁰ Original em latim: Sic ergo dicit (Aristoteles) quod bonum dicitur de multis non secundum rationes penitus differentes, sicut accidit in his quae sunt casu aequivoca, sed in quantum omnia bona dependent ab uno primo bonitatis principio, vel in quantum ordinantur ad unum finem. Non enim voluit Aristoteles quod illud bonum separatum sit idea et ratio omnium bonorum, sed principium et finis. Vel etiam dicuntur omnia bona magis secundum analogiam, id est proportionem eandem, sicut visus est bonum corporis, et intellectus est bonum animae. Ideo hunc tertium modum praefert, quia accipitur secundum bonitatem inhaerentem rebus. Primi duo modi, secundum bonitatem separatam a qua non ita proprie aliquid denominatur.

trabalhos pessoais, que não existe contradição entre ser bom tanto por dependência de Deus, fonte de todo bem, quanto em virtude da forma inerente (ST, I, q. 6, a. 4). Ou seja: não existe contradição em receber uma denominação intrínseca por referência a uma instância primária (*De ver.*, q. 21, a. 4, c. e ad 2). Ele nunca conecta, de forma independente, a dependência da instância principal à analogia da relação e participação intrínseca à analogia da proporção. Parece, assim, que não se deve buscar o pensamento de Santo Tomás sobre a analogia em seus *Comentário à Ética*, para o que certamente não é a fonte principal (MONTAGNES, 1963, p. 54).

1.1.2.2 Comentário à Metafísica

O *Comentário à Metafísica* constitui uma obra já madura de Santo Tomás, na qual ele segue Aristóteles linha por linha e adiciona desenvolvimentos pessoais em questão debatidas. É possível, assim, encontrar nela uma teoria da analogia em estado final e compreender como conforma os seus primeiros escritos sobre o tema. O tratamento mais desenvolvido é encontrado no Livro I, Lição 14, no Livro IV, Lição 1, no Livro VII, Lições 1 e 4, e no Livro XI, Lição 3, e apresenta a analogia predicamental do ser como uma unidade de ordem em relação a esta forma primária de ser, que é a substância.

L. 4, I. 1, 6. Depois, quando diz: 'ora, o ente se diz', procede para resolver as questões que foram apresentadas no livro precedente, na consideração desta ciência. E divide em três partes. Primeira, resolve a questão, pela qual simultaneamente investiga se seria próprio desta ciência a consideração das substâncias e dos acidentes, e se investiga todas as substâncias. Segunda, resolve a questão pela qual investiga se seria próprio desta ciência a consideração de todas essas coisas ser uno e múltiplo, idêntico e diverso, o oposto e o semelhante, onde diz: 'se, pois, o ente e o uno forem o mesmo' [livro IV, lição 2], etc. Terceira, resolve a questão, pela qual investiga se é próprio desta ciência a consideração dos princípios de demonstração, onde diz: ora, deve-se dizer' (livro IV, lição 5), etc. Acerca da primeira, faz três coisas. Primeira, mostra que esta ciência considera tanto as substâncias quanto os acidentes. Segunda, mostra principalmente que considera as substâncias, onde diz: 'ora, a ciência propriamente investiga' etc. Terceira, que considera todas as substâncias, onde diz: 'de cada gênero há'. Acerca da primeira, utiliza tal razão. Quaisquer coisas que comumente recebem uma predicação, ainda que não univocamente, mas se predicam analogamente em relação a isso, pertencem à consideração de uma só ciência. Ora, o ente é predicado analogamente em relação a todos os entes. Logo, todos os entes pertencem à consideração de uma só

ciência, que considera o ente enquanto é ente, a saber, tanto as substâncias quanto os acidentes.³¹

L. 4, I. 1, 7. Por esse motivo, primeiro expõe a razão da premissa menor. Segundo, a premissa maior, onde diz: 'assim, pois, tal como há uma ciência de todos os saudáveis. Terceiro, a conclusão, onde diz: 'é, pois, evidente' etc. Portanto, diz, primeiro que o ente ou o que é se diz de muitos modos. Ora, deve-se saber que algo se predica de diversas coisas de múltiplos modos, às vezes, de fato, totalmente segundo a mesma noção e, então, se diz pregar disso univocamente, como 'animal' em relação a 'cavalo' e 'boi'. Outras vezes, porém, segundo noções totalmente diversas e, então, diz-se disso equivocadamente, como 'cão' em relação à constelação' e ao 'animal'. Outras vezes, porém, segundo noções que são particularmente diversas e particularmente não diversas. Diversas, de fato, segundo que implicam diversas relações, umas, porém, na medida em que essas relações diversas se referem a uma única e mesma coisa. E a isso se diz pregar analogamente, isto é, proporcionalmente, enquanto cada um, segundo sua relação, refere-se a algo único.³²

L. 4, I. 1, 8. Além disso, deve-se saber que aquele uno que se refere às diversas relações analógicas é uno em número, e não apenas uno por razão, como se dá esse uno que se designa pelo nome unívoco. E, por isso, diz que 'ente', ainda que se diga de múltiplos modos, não se diz, porém, equivocadamente, mas com relação a um, não, porém, ao uno que seja só um pela razão, mas que seja uno como certa natureza. E isso fica claro pelos exemplos postos acima.³³

³¹ Original em latim: Deinde cum dicit ens autem hic procedit ad solvendum quaestiones in praecedenti libro motas de consideratione huius scientiae: et dividitur in tres partes. Primo solvit quaestionem, qua quaerebant, utrum huius scientiae esset consideratio de substantiis et accidentibus simul, et utrum de omnibus substantiis. Secundo solvit quaestionem qua quaerebatur utrum huius scientiae esset considerare de omnibus istis, quae sunt unum et multa, idem et diversum, oppositum, contrarium et huiusmodi, ibi, si igitur ens et unum et cetera. Tertio solvit quaestionem, qua quaerebatur utrum huius scientiae esset considerare demonstrationis principia, ibi, dicendum est autem utrum unius et cetera. Circa primum tria facit. Primo ostendit quod huius scientiae est considerare tam de substantiis quam de accidentibus. Secundo quod principaliter de substantiis ibi, ubique vero proprie et cetera. Tertio quod de omnibus substantiis, ibi, omnis autem generis. Circa primum, utitur tali ratione. Quaecumque communiter unius recipiunt praedicationem, licet non univoce, sed analogice de his praedicatur, pertinent ad unius scientiae considerationem: sed ens hoc modo praedicatur de omnibus entibus: ergo omnia entia pertinent ad considerationem unius scientiae, quae considerat ens in quantum est ens, scilicet tam substantias quam accidentia.

³² Original em latim: In hac autem ratione primo ponit minorem. Secundo maiorem, ibi, quemadmodum ergo salubrium omnium. Tertio conclusionem, ibi, manifestum igitur et cetera. Dicit ergo primo, quod ens sive quod est, dicitur multipliciter. Sed sciendum quod aliquid praedicatur de diversis multipliciter: quandoque quidem secundum rationem omnino eandem, et tunc dicitur de eis univoce praedicari, sicut animal de equo et bove. Quandoque vero secundum rationes omnino diversas; et tunc dicitur de eis aequivoce praedicari, sicut canis de sidere et animali. Quandoque vero secundum rationes quae partim sunt diversae et partim non diversae: diversae quidem secundum quod diversas habitudines important, unae autem secundum quod ad unum aliquid et idem istae diversae habitudines referuntur; et illud dicitur analogice praedicari, idest proportionaliter, prout unumquodque secundum suam habitudinem ad illud unum refertur.

³³ Original em latim: Item sciendum quod illud unum ad quod diversae habitudines referuntur in analogicis, est unum numero, et non solum unum ratione, sicut est unum illud quod per nomen univocum designatur. Et ideo dicit quod ens etsi dicatur multipliciter, non tamen dicitur aequivoce, sed per respectum ad unum; non quidem ad unum quod sit solum ratione unum, sed quod est unum sicut una quaedam natura. Et hoc patet in exemplis infra positus.

No Livro V, Lição 8, lemos que proporção ou analogia é a forma de unidade que relaciona pares de termos tomados de dois em dois. A unidade analógica é apresentada de duas maneiras: ou, duas coisas estão vinculadas por diferentes relações a um mesmo termo – a exemplo da saúde –, ou então uma mesma relação une dois pares de termos – a calma do mar é como a serenidade do céu (a calma é para o mar o que a serenidade é para o céu). Devemos notar que Santo Tomás não começa da unidade por referência a uma instância primária depois de estender a analogia para incluir proporção entre quatro termos, e sim amplia o significado do termo analogia, de proporção, seu significado original, para unidade da ordem, de modo que a expressão latina *proportio* indica tanto um como outro.

L. 5, I. 8, 11. Depois, quando diz: 'e outros', expõe outra divisão, que é mais lógica, dizendo que algumas coisas são unas no número, outras na espécie, outras no gênero e outras na analogia. De fato, algumas são numericamente unas, das quais a matéria é una. Com efeito, a matéria segundo que está sob dimensões designadas é princípio de individuação da forma. E, por isso, pela matéria tem algo singular que seja uno numericamente e dividido de outro.³⁴

L. 5, I. 8, 14. De fato, são unas por proporção ou analogia as coisas que convêm nisto, que uma é relativa à outra, assim como outra é relativa à outra. E isso, de fato, pode ser considerado em dois sentidos, ou nisto que quaisquer duas coisas têm diversas relações com o uno, como saudável é dito com relação à urina, porque significa o sinal da saúde; e com relação à medicina, porque significa a relação de uma causa com relação à mesma saúde. Ou nisto que é a mesma proporção de duas coisas com coisas diversas, assim como a tranquilidade para o mar e a serenidade para o ar. Com efeito, a tranquilidade é a quietude do mar e a serenidade do ar.³⁵

A ideia de participação, assim como em *De ente et essentia*, é encontrada sem mais explicações: quando uma perfeição pertence desigualmente a dois entes, a um essencialmente e a o outro por participação, já não estamos na ordem da equivocidade (*aequivoca a casu, aequivoca simpliciter*), pois a perfeição que

³⁴ Original em latim: Deinde cum dicit amplius autem ponit aliam divisionem unius, quae est magis logica; dicens, quod quaedam sunt unum numero, quaedam specie, quaedam genere, quaedam analogia. Numero quidem sunt unum, quorum materia est una. Materia enim, secundum quod stat sub dimensionibus signatis, est principium individuationis formae. Et propter hoc ex materia habet singulare quod sit unum numero ab aliis divisum.

³⁵ Original em latim: Proportione vero vel analogia sunt unum quaecumque in hoc conveniunt, quod hoc se habet ad illud sicut aliud ad aliud. Et hoc quidem potest accipi duobus modis, vel in eo quod aliqua duo habent diversas habitudines ad unum; sicut sanativum de urina dictum habitudinem significat signi sanitatis; de medicina vero, quia significat habitudinem causae respectu eiusdem. Vel in eo quod est eadem proportio duorum ad diversa, sicut tranquillitatis ad mare et serenitatis ad aerem. Tranquillitas enim est quies maris et serenitas aeris.

atribuímos ao segundo por participação pertence a ele por referência ao primeiro, ao qual pertence essencialmente.

L. 7, I. 4, 7. Não é correto que a quiddidade e a definição se digam da substância e dos acidentes de modo equívoco, absoluto e, igualmente, unívoco. Ora, assim como 'medicável' se diz de diversos particulares em referência a um e mesmo, mas não significa um e mesmo de todos dos quais se diz, nem também se diz equivocadamente. Diz-se, pois, corpo 'medicável', porque é sujeito da medicina; e ação medicável, porque se exerce pela medicina, como a purgação; e vaso medicinal, porque é utilizado pela medicina, como a seringa. E, assim, é evidente que 'medicinal' não se diz totalmente de modo equívoco dessas três coisas, pois no equívoco não se tem relação com algo uno. Nem mesmo se diz de modo unívoco, segundo uma mesma noção, pois não é a mesma noção que se diz 'medicinal' para o que é utilizado pela medicina e para quem exerce a medicina. Ora, diz-se de modo análogo em referência a um, ou seja, à medicina. E, de modo semelhante, a quiddidade e a definição não se dizem nem equívoca, nem unívoca da substância e do acidente, mas em referência a algo uno comum. Diz-se, pois, do acidente em relação à substância, como foi dito.³⁶

L. 8, I. 3, 5. Depois, quando diz: 'contudo, o termo 'animal'', mostra o que se segue se alguém disser que os nomes das espécies de ambos aparecem no significado, a saber, de modo que, às vezes, signifiquem apenas a forma, porém, às vezes, apenas a forma na matéria. E o resultado é que 'animal' será tomado de ambos em cada significação, não univocamente, como apenas única noção, mas analogamente, como ocorre nestas coisas que têm um nome, por causa disto que se referem a uma coisa. Com efeito, o nome 'espécie' não se dirá do composto, a não ser segundo a ordem a isto que se diz segundo apenas a forma, como defenderam os platônicos. De fato, defendiam que o homem, que é composto de matéria e forma, diz-se por participação do homem ideal, que é apenas forma.³⁷

A multiplicidade analógica é unificada em virtude da relação com uma instância primária, à qual a denominação comum pertence essencialmente, de tal

³⁶ Original: Non enim est rectum quod quid est et definitio dicatur de substantia et de accidentibus, neque aequivoce, neque simpliciter et eodem modo, idest univoce. Sed sicut medicabile dicitur de diversis particularibus per respectum ad unum et idem, non tamen significat unum et idem de omnibus de quibus dicitur, nec etiam dicitur aequivoce. Dicitur enim corpus medicabile, quia est subiectum medicinae; et opus medicabile, quia exercetur a medicina, ut purgatio et vas medicinale, quia eo utitur medicina, ut clystere. Et sic patet quod non dicitur omnino aequivoce medicinale de his tribus, cum in aequivocis non habeatur respectus ad aliquod unum. Nec iterum univoce dicitur secundum unam rationem. Non enim est eadem ratio secundum quam dicitur medicinale id quo utitur medicina, et quod facit medicinam. Sed dicitur analogice per respectum ad unum, scilicet ad medicinam. Et similiter quod quid est et definitio, non dicitur nec aequivoce nec univoce, de substantia et accidente, sed per respectum ad unum. Dicitur enim de accidente in respectu ad substantiam, ut dictum est.

³⁷ Original: Deinde cum dicit erit autem ostendit quid sequatur, si quis dicit, quod nomina specierum utroque modo se habent in significando: ut scilicet quandoque significant formam tantum, quandoque autem formam in materia: et est quod de utroque in utraque significatione animal accipietur non univoce, quasi una ratione dictum; sed analogice, sicut est in illis, quae habent nomen unum, propter hoc quod referuntur ad unum. Nomen enim speciei non dicitur de composito, nisi secundum ordinem ad hoc, quod dicitur secundum formam tantum, sicut Platonicus posuerunt. Ponebant enim quod homo, qui est compositus ex materia et forma, dicitur per participationem hominis idealis, qui est forma tantum.

modo que essa analogia predicamental pode ser expressa de duas maneiras: i) ser é dito de substância e acidente *per prius* e *per posterius*, ou ii) novamente *per se* e *per participationem*.

L. 11, I. 3, 4. Com efeito, é manifesto que as coisas que são assim ditas são intermediárias entre as unívocas e as equívocas. Com efeito, nas coisas unívocas, um nome é predicado de diversas coisas segundo uma noção totalmente idêntica; assim como 'animal' dito de cavalo e de boi significa a substância animal sensível. Contudo, nas coisas equívocas, o mesmo nome se predica de diversas coisas segundo uma noção totalmente diversa: por exemplo, isso é evidente em relação a este nome 'cão', enquanto se diz da estrela e de alguma espécie de animal. Contudo, nessas coisas que são ditas do modo predito, o mesmo nome se predica de coisas diversas segundo uma noção parcialmente idêntica e parcialmente diversa. De fato, diversa, quanto aos diversos modos de relação; mas idêntica, quanto àquilo ao qual a relação se estabelece. Com efeito, o ser significativo e o ser efetivo são diversos. Porém, a saúde é una. E, por causa disso, tais coisas são ditas análogas, porque são proporcionadas ao uno. E, de modo semelhante, ocorre com a multiplicidade do ente. De fato, do ente considerado absolutamente, é dito que ele em si tem o ser, a saber, a substância. Contudo, outras coisas são ditas entes porque são ditas disto que é por si, como a paixão, ou o hábito, ou algo semelhante. Com efeito, a qualidade não se diz ente porque ela mesma tem o ser, mas porque a substância é dita estar disposta pela qualidade. E, por causa disso, ele diz que tais coisas se dizem ente. E, assim, é evidente que a multiplicidade do ente tem algo em comum, ao qual se faz a redução.³⁸

Mas existem mais elementos que confirmam a homogeneidade do pensamento de Santo Tomás no *Comentário à Metafísica* e em suas primeiras obras (especialmente *De ente et essentia* e *De principiis naturae*, que serão examinados na parte em que dedicamos aos seus opúsculos). Aristóteles enumera quatro graus de unidade: individual, específico, genérico e analógico. Este último designa unidade proporcional: todas as coisas que estão uma para a outra assim como um terceiro está para um quarto são unas por analogia. Ou seja: Santo Tomás sistematicamente reduz a unidade proporcional à unidade por referência para uma instância primária.

³⁸ Manifestum est enim quod quae sic dicuntur, media sunt inter univoca et aequivoca. In univocis enim nomen unum praedicatur de diversis secundum rationem totaliter eandem; sicut animal de equo et de bove dictum, significat substantiam animatam sensibilem. In aequivocis vero idem nomen praedicatur de diversis secundum rationem totaliter diversam. Sicut patet de hoc nomine, canis, prout dicitur de stella, et quadam specie animalis. In his vero quae praedicto modo dicuntur, idem nomen de diversis praedicatur secundum rationem partim eandem, partim diversam. Diversam quidem quantum ad diversos modos relationis. Eandem vero quantum ad id ad quod fit relatio. Esse enim significativum, et esse effectivum, diversum est. Sed sanitas una est. Et propter hoc huiusmodi dicuntur analoga, quia proportionantur ad unum. Et similiter est de multiplicitate entis. Nam ens simpliciter, dicitur id quod in se habet esse, scilicet substantia. Alia vero dicuntur entia, quia sunt huius quod per se est, vel passio, vel habitus, vel aliquid huiusmodi. Non enim qualitas dicitur ens, quia ipsa habeat esse, sed per eam substantia dicitur esse disposita. Et similiter est de aliis accidentibus. Et propter hoc dicitur quod sunt entis. Et sic patet quod multiplicitas entis habet aliquid commune, ad quod fit reductio.

1.2 Escritos de primeira mão de Santo Tomás

1.2.1 Sumas

1.2.1.1 Suma Teológica

Como já destacamos, a doutrina sobre a analogia surge da síntese de dois tópicos: a unidade de ordem com relação a uma instância primeira e a participação. O segundo tema está presente especialmente nos *Comentários às Sentenças de Pedro Lombardo*, e, no que toca aos trabalhos maduros de Santo Tomás, na *Suma Contra os Gentios* e nas *Suma Teológica*.

As expressões para isso são numerosas na I *Pars* da *Suma Teológica*: *participare per modum assimilationis* (I, q. 44, a. 3); *participare de similitudine* (I, q. 9, a. 1, ad 2; q. 14, a. 9, ad 2); *participare similitudinem* (I, q. 105, a. 5); *participare per similitudinem* (I, q. 13, a. 9); *participata similitudo* (I, q. 12, a. 2; q. 89, a. 4); *similitudinis participatio* (I, q. 13, a. 9, ad 1); *participatio et assimilatio* (I, q. 103, a. 4).

Nas primeiras questões da I, Santo Tomás explica que, como ato livre de qualquer potência, Deus fundamenta toda participação e causa todos os seres. Por um lado, esse, que é infinito quando não é recebido em uma potência, pode ser participado de acordo com as muitas medidas das diferentes essências. Os entes são na precisa medida em que participam do *esse*, e são mais ou menos perfeito conforme participam mais ou menos da perfeição do ente que pertence à essência de Deus (MONTAGNES, 1963, p. 41). E sua medida de ser estabelece o seu grau de semelhança àquele que é *ipsum esse*. Logo, todo sujeito que recebe esse sem ser idêntico a ele possui ser por participação:

I, q. 3, a. 4. Deus não somente é sua essência, como foi demonstrado, mas também seu ser, é o que se pode provar de diversas maneiras:

1. Porque o que existe em algo que não pertence à sua essência tem de ser causado ou pelos princípios da essência, como os acidentes próprios da espécie: o riso, por exemplo, pertence ao homem e é causado pelos princípios essenciais de sua espécie; ou por algo exterior, como o calor da água é causado pelo fogo. Portanto, se o próprio ser de uma coisa é distinto de sua essência, é necessário que este ser seja causado ou por algo exterior ou pelos princípios essenciais dessa coisa. E impossível, no entanto, que o ser seja causado apenas pelos princípios essenciais da coisa; pois coisa alguma é capaz de ser sua causa de ser, se este ser é causado. E preciso, pois, que o que tem o seu ser distinto de sua essência, o tenha causado por um outro. Ora, não se pode dizer isso de Deus, porque dizemos que Ele é a causa eficiente primeira. Logo, é impossível que em Deus uma coisa seja o ser e outra a essência.

2. Porque o ser é a atualização de qualquer forma ou natureza. Não se entende a bondade ou a humanidade em ato, a não ser enquanto as entendemos como existindo. E preciso então que o ser seja referido à essência, que é distinta dele, como o ato em relação à potência. E como em Deus nada é potencial, como já se mostrou, segue-se que nele a essência não é distinta de seu ser. Sua essência é, portanto, seu ser.

3. Porque assim como o que tem fogo e não é o fogo, tem o fogo por participação, também o que tem o ser e não é o ser, é um ente por participação. Ora, Deus é sua essência, já foi demonstrado. Portanto, se não fosse seu próprio ser, Ele seria um ente por participação, e não por essência. Não seria então o primeiro ente, o que é um absurdo. Logo, Deus é o seu ser, e não apenas sua essência.³⁹

Nas questões seguintes da I, Santo Tomás relaciona a noção de participação com a de causalidade. Aliás, a relação de participação a Deus na ordem da existência é de extrema simplicidade na doutrina de Santo Tomás, e se reduz à relação de causa na ordem da causalidade eficiente (GILSON, 1958, p. 170) – em algumas, inclusive, mostra explicitamente a conexão entre participação e analogia:

I, q. 4, a. 2. Tudo o que há de perfeição no efeito tem de ser encontrado em sua causa eficiente. Ou segundo a mesma razão, quando se trata de um agente unívoco: assim, um homem gera outro homem; ou segundo um modo mais eminente, quando se trata de um agente equívoco: assim, no sol existe a semelhança do que é gerado por meio de sua energia. Uma coisa é clara: o efeito preexiste virtualmente em sua causa eficiente; mas preexistir na causa eficiente não quer dizer preexistir sob um modo menos perfeito; pelo contrário, mais perfeito. Quanto a preexistir potencialmente na causa material, é preexistir de maneira imperfeita, pois a matéria como tal é imperfeita; ao passo que o agente, como tal, é perfeito. Sendo Deus a primeira causa eficiente das coisas, as perfeições de todas as coisas devem preexistir em Deus de maneira mais eminente. Dionísio assinala esse

³⁹ Original em latim: Deus non solum est sua essentia, ut ostensum est, sed etiam suum esse. Quod quidem multipliciter ostendi potest. Primo quidem, quia quidquid est in aliquo quod est praeter essentiam eius, oportet esse causatum vel a principiis essentiae, sicut accidentia propria consequentia speciem, ut risibile consequitur hominem et causatur ex principiis essentialibus speciei; vel ab aliquo exteriori, sicut calor in aqua causatur ab igne. Si igitur ipsum esse rei sit aliud ab eius essentia, necesse est quod esse illius rei vel sit causatum ab aliquo exteriori, vel a principiis essentialibus eiusdem rei. Impossibile est autem quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei, quia nulla res sufficit quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. Oportet ergo quod illud cuius esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio. Hoc autem non potest dici de Deo, quia Deum dicimus esse primam causam efficientem. Impossibile est ergo quod in Deo sit aliud esse, et aliud eius essentia. Secundo, quia esse est actualitas omnis formae vel naturae, non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse. Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam. Cum igitur in Deo nihil sit potentiale, ut ostensum est supra, sequitur quod non sit aliud in eo essentia quam suum esse. Sua igitur essentia est suum esse. Tertio, quia sicut illud quod habet ignem et non est ignis, est ignitum per participationem, ita illud quod habet esse et non est esse, est ens per participationem. Deus autem est sua essentia, ut ostensum est. Si igitur non sit suum esse, erit ens per participationem, et non per essentiam. Non ergo erit primum ens, quod absurdum est dicere. Est igitur Deus suum esse, et non solum sua essentia.

argumento quando diz de Deus: “Ele não é isto com exclusão daquilo; mas é todas as coisas como causa de todas elas”.⁴⁰

I, q. 4, a. 3, ad 3. Quanto ao terceiro, deve-se responder que não se afirma haver semelhança entre Deus e a criatura em razão da comunicação de uma forma segundo a mesma razão genérica e específica, mas apenas segundo uma analogia, pois Deus é ente por essência, os outros por participação.⁴¹

I, q. 6, a. 4. Cada coisa é chamada boa em razão da bondade divina, como primeiro princípio exemplar, eficiente e finalizador de toda bondade. No entanto, cada coisa é ainda denominada boa em razão da semelhança com a bondade divina que lhe é inerente; e que é formalmente sua bondade, pela qual se denomina boa. Existe, portanto, a bondade única de todas as coisas e as múltiplas bondades.⁴²

O ato é primário tanto do ponto de vista da participação quanto do ponto de vista da eficiência. Por isso, a relação do ente criado com Deus é a mesma relação do efeito para sua causa e da potência para o ato:

I, q. 12, a. 1, ad 4. Quanto ao quarto, deve-se dizer que proporção se diz em dois sentidos: primeiro, para exprimir uma relação quantitativa, como o duplo, o triplo, o igual são espécies de proporção. Segundo, qualquer relação de um termo a outro é chamada proporção. Neste sentido, pode

⁴⁰ Original em latim: Respondeo dicendum quod in Deo sunt perfectiones omnium rerum. Unde et dicitur universaliter perfectus, quia non deest ei aliqua nobilitas quae inveniatur in aliquo genere, ut dicit Commentator in V Metaphys. Et hoc quidem ex duobus considerari potest. Primo quidem, per hoc quod quidquid perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causa effectiva, vel secundum eandem rationem, si sit agens univocum, ut homo generat hominem; vel eminentiori modo, si sit, agens aequivocum, sicut in sole est similitudo eorum quae generantur per virtutem solis. Manifestum est enim quod effectus praeexistit virtute in causa agente, praeexistere autem in virtute causae agentis, non est praeexistere imperfectiori modo, sed perfectiori; licet praeexistere in potentia causae materialis, sit praeexistere imperfectiori modo, eo quod materia, in quantum huiusmodi, est imperfecta; agens vero, in quantum huiusmodi, est perfectum. Cum ergo Deus sit prima causa effectiva rerum, oportet omnium rerum perfectiones praeexistere in Deo secundum eminentiorem modum. Et hanc rationem tangit Dionysius, cap. V de Div. Nom., dicens de Deo quod *non hoc quidem est, hoc autem non est, sed omnia est, ut omnium causa*. Secundo vero, ex hoc quod supra ostensum est, quod Deus est ipsum esse per se subsistens, ex quo oportet quod totam perfectionem essendi in se contineat. Manifestum est enim quod, si aliquod calidum non habeat totam perfectionem calidi, hoc ideo est, quia calor non participatur secundum perfectam rationem, sed si calor esset per se subsistens, non posset ei aliquid deesse de virtute caloris. Unde, cum Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ei deesse. Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi, secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent. Unde sequitur quod nullius rei perfectio Deo desit. Et hanc etiam rationem tangit Dionysius, cap. V de Div. Nom., dicens quod *Deus non quodammodo est existens, sed simpliciter et incircumscripse totum in seipso uniformiter esse praeaccipit*, et postea subdit quod *ipse est esse subsistentibus*.

⁴¹ Original em latim: Ad tertium dicendum quod non dicitur esse similitudo creaturae ad Deum propter communicantiam in forma secundum eandem rationem generis et speciei, sed secundum analogiam tantum; prout scilicet Deus est ens per essentiam, et alia per participationem.

⁴² Original em latim: Unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis. Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinae bonitatis sibi inhaerente, quae est formaliter sua bonitas denominans ipsum. Et sic est bonitas una omnium; et etiam multae bonitates.

haver proporção entre a criatura e Deus, pois ela se encontra com Ele na relação do efeito à causa e da potência ao ato. Nesse sentido, o intelecto criado pode assim estar proporcionado a conhecer a Deus.⁴³

Ao examinar o problema dos nomes divinos (ST, I, q. 13), Santo Tomás enfrenta as dificuldades apresentadas pela analogia transcendental. Para tanto ele se pergunta qual é o exato significado da linguagem humana quando aplicada a Deus. O problema não é exatamente saber que termos utilizar para falar de Deus, e sim o conteúdo dos conceitos e o valor da representação. É possível manter sob a mesma noção o finito e o infinito, o criado e o incriado? A língua e suas representações são baseadas na realidade, e a questão poderia se reduzir a saber que tipo de unidade existe entre os muitos entes que nos rodeiam e o ser divino. Isso nos traz de volta o problema metafísico: unidade e diversidades dos seres:

I, q. 13, a. 5. É impossível atribuir alguma coisa univocamente a Deus e às criaturas. Porque um efeito que não se iguala ao poder de causa eficiente recebe a semelhança da causa, não segundo a mesma razão, mas de maneira deficiente: de modo que o que nos efeitos se encontra dividido e múltiplo, na causa se encontra simples e uno. O sol, por exemplo, sendo uma só energia, produz formas variadas e múltiplas nas esferas inferiores. Da mesma maneira, como foi dito acima, as perfeições de todas as coisas que estão divididas e multiformes nas criaturas preexistem em Deus unificadas. Assim, quando o nome de alguma perfeição é dito de uma criatura, significa essa perfeição como distinta, por definição, das outras. Por exemplo, quando se atribui a um homem o nome de sábio, expressamos uma perfeição distinta da essência do homem, de sua potência, de seu ser etc. Ao contrário, quando atribuímos esse mesmo nome a Deus, não pretendemos significar algo que seja distinto de sua essência, de sua potência ou de seu ser. Assim, quando o nome sábio é atribuído ao homem, ele circunscreve de alguma maneira e compreende a realidade significada, ao passo que, quando é atribuído a Deus, deixa a realidade significada incompreendida e ultrapassando a significação do nome. Fica evidente: este nome sábio não é atribuído a Deus e ao homem segundo a mesma razão. O mesmo argumento vale para os outros nomes. Portanto, nenhum nome é atribuído univocamente a Deus e à criatura. Mas também não é atribuído de maneira completamente equívoca como alguns o disseram. Nesse caso, nada se poderia conhecer de Deus a partir das criaturas, nada demonstrar a seu respeito; sempre se cairia na falácia da equivocidade. Isso vai contra o testemunho tanto dos filósofos que demonstram muitas coisas a respeito de Deus, quanto do próprio Apóstolo, dizendo aos Romanos: “Perfeições invisíveis de Deus se tornam conhecidas por suas obras.” E preciso dizer que os nomes em questão são atribuídos a Deus e às criaturas segundo analogia, isto é, segundo proporção. E isto acontece com os nomes de dois modos. Ou porque muitos são

⁴³ Original em latim: Ad quantum dicendum quod proportio dicitur dupliciter. Uno modo, certa habitudo unius quantitatis ad alteram; secundum quod duplum, triplum et aequale sunt species proportionis. Alio modo, quaelibet habitudo unius ad alterum proportio dicitur. Et sic potest esse proportio creaturae ad Deum, in quantum se habet ad ipsum ut effectus ad causam, et ut potentia ad actum. Et secundum hoc, intellectus creatus proportionatus esse potest ad cognoscendum Deum.

proporcionais a um único, como sadio se diz do remédio e da urina porque um e outro têm relação e proporção com a saúde do animal: um como sinal e outro como causa; ou porque um é proporcional ao outro, como sadio se diz do remédio e do animal, sendo o remédio causa da saúde, que se encontra no animal. É segundo esta maneira que alguns termos são atribuídos a Deus e à criatura por analogia, nem equívoca, nem univocamente. Só podemos nomear Deus a partir das criaturas, como já foi explicado. Assim, tudo o que é atribuído a Deus e à criatura é dito segundo a ordem existente da criatura para com Deus como a seu princípio e à sua causa; em quem preexistem em grau excelente todas as perfeições das coisas. E este modo médio de comunicação está entre a pura equivocidade e a simples univocidade. Nos nomes ditos por analogia, não há nem unidade da razão, como nos nomes unívocos, nem total diversidade das razões, como nos nomes equívocos; mas o nome que é assim tomado em vários sentidos significa proporções diversas a algo uno, como por exemplo sadio dito da urina significa um sinal de saúde do animal; dito do remédio significa uma causa da mesma saúde.⁴⁴

I, q. 13, a. 6. Quanto aos nomes atribuídos por analogia a vários, é necessário que sejam atribuídos com referência a um único; por isso esse deve figurar na definição de todos. E como a razão que o nome significa é a definição, como se diz no livro IV da Metafísica, é necessário que esse nome seja atribuído por primeiro àquele que figura na definição dos outros; e, em segundo lugar, aos outros, por ordem, segundo se aproximam mais ou menos do primeiro. Por exemplo, sadio, atribuído ao animal, entra na definição de sadio atribuído ao remédio, que é chamado sadio enquanto

⁴⁴ Original em latim: impossibile est aliquid praedicari de Deo et creaturis univoce. Quia omnis effectus non adaequans virtutem causae agentis, recipit similitudinem agentis non secundum eandem rationem, sed deficienter, ita ut quod divisim et multipliciter est in effectibus, in causa est simpliciter et eodem modo; sicut sol secundum unam virtutem, multiformes et varias formas in istis inferioribus producit. Eodem modo, ut supra dictum est, omnes rerum perfectiones, quae sunt in rebus creatis divisim et multipliciter, in Deo praeexistunt unite. Sic igitur, cum aliquod nomen ad perfectionem pertinens de creatura dicitur, significat illam perfectionem ut distinctam secundum rationem definitionis ab aliis, puta cum hoc nomen sapiens de homine dicitur, significamus aliquam perfectionem distinctam ab essentia hominis, et a potentia et ab esse ipsius, et ab omnibus huiusmodi. Sed cum hoc nomen de Deo dicimus, non intendimus significare aliquid distinctum ab essentia vel potentia vel esse ipsius. Et sic, cum hoc nomen sapiens de homine dicitur, quodammodo circumscribit et comprehendit rem significatam, non autem cum dicitur de Deo, sed relinquit rem significatam ut incomprehensam, et excedentem nominis significationem. Unde patet quod non secundum eandem rationem hoc nomen sapiens de Deo et de homine dicitur. Et eadem ratio est de aliis. Unde nullum nomen univoce de Deo et creaturis praedicatur. Sed nec etiam pure aequivoce, ut aliqui dixerunt. Quia secundum hoc, ex creaturis nihil posset cognosci de Deo, nec demonstrari; sed semper incideret fallacia aequivocationis. Et hoc est tam contra philosophos, qui multa demonstrative de Deo probant, quam etiam contra apostolum dicentem, Rom. I, invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur. Dicendum est igitur quod huiusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis secundum analogiam, idest proportionem. Quod quidem dupliciter contingit in nominibus, vel quia multa habent proportionem ad unum, sicut sanum dicitur de medicina et urina, inquantum utrumque habet ordinem et proportionem ad sanitatem animalis, cuius hoc quidem signum est, illud vero causa; vel ex eo quod unum habet proportionem ad alterum, sicut sanum dicitur de medicina et animali, inquantum medicina est causa sanitatis quae est in animali. Et hoc modo aliqua dicuntur de Deo et creaturis analogice, et non aequivoce pure, neque univoce. Non enim possumus nominare Deum nisi ex creaturis, ut supra dictum est. Et sic, quicquid dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturae ad Deum, ut ad principium et causam, in qua praeexistunt excellenter omnes rerum perfectiones. Et iste modus communitatis medius est inter puram aequivocationem et simplicem univocationem. Neque enim in his quae analogice dicuntur, est una ratio, sicut est in univocis; nec totaliter diversa, sicut in aequivocis; sed nomen quod sic multipliciter dicitur, significat diversas proportionem ad aliquid unum; sicut sanum, de urina dictum, significat signum sanitatis animalis, de medicina vero dictum, significat causam eiusdem sanitatis.

causa a saúde do animal; e entra igualmente na definição de sadio atribuído à urina, que é chamada sadia enquanto sinal da saúde no animal.

Assim, todos os nomes metaforicamente atribuídos a Deus são atribuídos por primeiro às criaturas e não a Deus, porque atribuídos a Deus nada mais significam do que uma semelhança com as criaturas. Por exemplo, dizer que a campina ri, isto quer dizer: a campina, quando floresce, se apresenta embelezada, como o homem quando ri, segundo uma semelhança de proporção. Do mesmo modo, o nome leão atribuído a Deus nada mais significa do que: Deus apresenta semelhança com o leão porque, em suas ações, age fortemente como o leão. Fica claro que a significação de tais nomes, atribuídos a Deus só se pode definir por aquilo que se diz das criaturas.

Quanto aos outros nomes que não são atribuídos a Deus por metáfora, valeria o mesmo argumento, se fossem atribuídos a Deus somente de maneira causal, como alguns afirmaram. Nesse caso, dizer: Deus é bom, nada mais seria do que dizer: Deus é causa da bondade da criatura. Assim, o nome bom atribuído a Deus comportaria em sua significação a bondade da criatura, de modo que seria atribuído por primeiro à criatura e não a Deus. Mas já foi demonstrado que esses nomes não são atribuídos a Deus apenas em sentido causal, mas também em sentido essencial. Quando se diz: Deus é bom, ou sábio, significa não apenas que Deus é causa de sabedoria ou de bondade, mas que nele a sabedoria e a bondade preexistem de maneira supereminente. A partir daí, deve-se afirmar: se consideramos a coisa que o nome significa, cada nome é dito por primeiro de Deus e não da criatura; porque as perfeições emanam de Deus para as criaturas. Mas se consideramos a imposição dos nomes, nomeamos por primeiro as criaturas por esses nomes; pois são elas que conhecemos em primeiro lugar. Por isso, esses nomes significam segundo a maneira que é própria das criaturas, como já foi explicado.⁴⁵

I, q. 13, a. 10. O nome “Deus”, nas três significações propostas, não é tomado nem unívoca nem equívoca, e sim analogicamente. Eis a prova: a razão dos termos unívocos é a mesma; a dos termos equívocos é

⁴⁵ Original em latim: Respondeo dicendum quod in omnibus nominibus quae de pluribus analogice dicuntur, necesse est quod omnia dicantur per respectum ad unum, et ideo illud unum oportet quod ponatur in definitione omnium. Et quia ratio quam significat nomen, est definitio, ut dicitur in IV Metaphys., necesse est quod illud nomen per prius dicatur de eo quod ponitur in definitione aliorum, et per posterius de aliis, secundum ordinem quo appropinquant ad illud primum vel magis vel minus, sicut sanum quod dicitur de animali, cadit in definitione sani quod dicitur de medicina, quae dicitur sana in quantum causat sanitatem in animali; et in definitione sani quod dicitur de urina, quae dicitur sana in quantum est signum sanitatis animalis. Sic ergo omnia nomina quae metaphorice de Deo dicuntur, per prius de creaturis dicuntur quam de Deo, quia dicta de Deo, nihil aliud significant quam similitudines ad tales creaturas. Sicut enim ridere, dictum de prato, nihil aliud significat quam quod pratum similiter se habet in decore cum floret, sicut homo cum ridet, secundum similitudinem proportionis; sic nomen leonis, dictum de Deo, nihil aliud significat quam quod Deus similiter se habet ut fortiter operetur in suis operibus, sicut leo in suis. Et sic patet quod, secundum quod dicuntur de Deo, eorum significatio definiri non potest, nisi per illud quod de creaturis dicitur. De aliis autem nominibus, quae non metaphorice dicuntur de Deo, esset etiam eadem ratio, si dicerentur de Deo causaliter tantum, ut quidam posuerunt. Sic enim. Cum dicitur Deus est bonus, nihil aliud esset quam Deus est causa bonitatis creaturae, et sic hoc nomen bonum, dictum de Deo, clauderet in suo intellectu bonitatem creaturae. Unde bonum per prius diceretur de creatura quam de Deo. Sed supra ostensum est quod huiusmodi nomina non solum dicuntur de Deo causaliter, sed etiam essentialiter. Cum enim dicitur Deus est bonus, vel sapiens, non solum significatur quod ipse sit causa sapientiae vel bonitatis, sed quod haec in eo eminentius praeexistunt. Unde, secundum hoc, dicendum est quod, quantum ad rem significatam per nomen, per prius dicuntur de Deo quam de creaturis, quia a Deo huiusmodi perfectiones in creaturas manant. Sed quantum ad impositionem nominis, per prius a nobis imponuntur creaturis, quas prius cognoscimus. Unde et modum significandi habent qui competit creaturis, ut supra dictum est.

totalmente diversa; ao passo que, para os análogos, é preciso que o nome assumido com determinada significação entre na definição deste nome com outras significações. Assim, ente atribuído à substância entra na definição do ente quando é dito do acidente. Sadio atribuído ao animal entra na definição de sadio quando é dito da urina e do remédio; pois a urina é o sinal e o remédio é causa do sadio que está no animal.

É o que acontece com o que tratamos. Pois o nome Deus, no sentido do verdadeiro Deus, é tomado em sua razão de Deus conforme Deus é afirmado segundo a opinião ou a participação. Quando nomeamos alguém Deus segundo a participação, entendemos pelo nome Deus algo que tem uma semelhança com o verdadeiro Deus. Assim também quando nomeamos um ídolo Deus, entendemos pelo nome Deus significar algo que os homens opinam ser Deus. Fica claro que este nome possui significações diversas, mas uma destas significações está incluída nas outras. Logo, é claro que é afirmado analogicamente.⁴⁶

Esses textos, juntamente com outros de obras menos maduras de Santo Tomás, seguem um modelo relativamente claro: os nomes divinos não são unívocos, o que destruiria a transcendência divina, nem equívocos, o que faria Deus inconcebível, mas sim análogos. A analogia, por sua vez, é de dois tipos: o primeiro, próximo da univocidade, que deve ser colocado de lado; o segundo pertence às relações entre ente criado e ser divino. Aliás, nesse ponto sobre os tipos de analogia, os textos de Santo Tomás, ao longo de sua vida, parecem divergir.

No contexto das formulações acerca da participação causal, Santo Tomás usa, ainda, *causa* e *causare* para designer eficiência. Essa, a rigor, é a forma mais óbvia e evidente de causalidade, à qual a noção de causa pertence primeiro – *per prius*:

I, q. 61, a. 1. É necessário afirmar que os anjos e tudo que não é Deus são criados por Deus. Pois somente Deus é seu existir, e em todas as outras coisas distinguem-se a essência e o existir, como ficou evidenciado. Por isso, é claro que somente Deus é ente por sua essência: todas as outras coisas são entes por participação. Tudo aquilo que é por participação é causado pelo que é por essência. Por exemplo, tudo o que é queimado é

⁴⁶ Original em latim: Respondeo dicendum quod hoc nomen Deus, in praemissis tribus significationibus, non accipitur neque univoce neque aequivoce, sed analogice. Quod ex hoc patet. Quia univocorum est omnino eadem ratio, aequivocorum est omnino ratio diversa, in analogicis vero, oportet quod nomen secundum unam significationem acceptum, ponatur in definitione eiusdem nominis secundum alias significationes accepti. Sicut ens de substantia dictum, ponitur in definitione entis secundum quod de accidente dicitur; et sanum dictum de animali, ponitur in definitione sani secundum quod dicitur de urina et de medicina; huius enim sani quod est in animali, urina est significativa, et medicina factiva. Sic accidit in proposito. Nam hoc nomen Deus, secundum quod pro Deo vero sumitur, in ratione Dei sumitur secundum quod dicitur Deus secundum opinionem vel participationem. Cum enim aliquem nominamus Deum secundum participationem, intelligimus nomine Dei aliquid habens similitudinem veri Dei. Similiter cum idolum nominamus Deum, hoc nomine Deus intelligimus significari aliquid, de quo homines opinantur quod sit Deus. Et sic manifestum est quod alia et alia est significatio nominis, sed una illarum significationum clauditur in significationibus aliis. Unde manifestum est quod analogice dicitur.

causado pelo fogo. Logo, é necessário que os anjos tenham sido criados por Deus.⁴⁷

Como já afirmamos, todo sujeito que recebe o *esse* sem ser idêntico, recebe o ser por participação. Por isso é que a essência de tal substância é para o *esse* que ela participa como potência receptiva do ato recebido. Não se deve conceber um *esse* indiferenciado e único que atualizasse diferentes essências, por assim dizer, de fora: na realidade, o ser participado é limitado pela potência que o recebe e o ato de ser é multiplicado e diferenciado tantas vezes quantas forem as potências para recebê-lo, proporcionando-se a cada uma dessas potências:

I, q. 75, a. 5, ad 1. Quanto ao primeiro, portanto, deve-se dizer que o ato primeiro é o princípio universal de todos os atos porque é infinito, contendo virtualmente em si todas as coisas, como diz Dionísio. Por isso é participado pelas coisas, não como parte, mas difundindo-se nelas. A potência, porém, por ser receptiva do ato, convém que seja proporcional ao ato. Os atos recebidos, procedentes do primeiro ato infinito, e que são participação dele, são diversos. Logo, não pode haver uma única potência que receba todos os atos, como há um único ato que influi em todos os atos participados. Se assim fosse, a potência receptiva seria igual à potência ativa do primeiro ato. Há outra potência receptiva na alma intelectiva, distinta da potência receptiva da matéria primeira, o que se manifesta pela recepção de objetos diferentes. A matéria primeira, com efeito, recebe formas individuais; o intelecto, as formas universais. Portanto, o fato de na alma existir tal potência não é prova de que a alma seja composta de matéria e forma.⁴⁸

I, q. 75, a. 5, ad 4. Quanto ao quarto, deve-se dizer que tudo o que é participado está para aquilo de que participa como para seu ato. E qualquer que seja a forma criada subsistente por si, deve participar do ser, porque também a própria vida, ou o que assim seja chamado, participa do próprio ser, como diz Dionísio. O ser participado é limitado pela capacidade daquilo de que participa. Por isso só Deus, que é seu próprio ser, é ato puro e infinito. Mas nas substâncias intelectuais há composição de ato e potência, porém não de matéria e forma, mas de forma e ser participado. Por isso

⁴⁷ Original: Respondeo dicendum quod necesse est dicere et Angelos, et omne id quod praeter Deum est, a Deo factum esse. Solus enim Deus est suum esse, in omnibus autem aliis differt essentia rei et esse eius, ut ex superioribus patet. Et ex hoc manifestum est quod solus Deus est ens per suam essentiam, omnia vero alia sunt entia per participationem. Omne autem quod est per participationem causatur ab eo quod est per essentiam, sicut omne ignitum causatur ab igne. Unde necesse est Angelos a Deo creatos esse.

⁴⁸ Original: Ad primum ergo dicendum quod primus actus est universale principium omnium actuum, quia est infinitum, virtualiter in se omnia praehabens, ut dicit Dionysius. Unde participatur a rebus, non sicut pars, sed secundum diffusionem processionis ipsius. Potentia autem, cum sit receptiva actus, oportet quod actui proportionetur. Actus vero recepti, qui procedunt a primo actu infinito et sunt quaedam participationes eius, sunt diversi. Unde non potest esse potentia una quae recipiat omnes actus, sicut est unus actus influens omnes actus participatos, alioquin potentia receptiva adaequaret potentiam activam primi actus. Est autem alia potentia receptiva in anima intellectiva, a potentia receptiva materiae primae, ut patet ex diversitate receptorum, nam materia prima recipit formas individuales, intellectus autem recipit formas absolutas. Unde talis potentia in anima intellectiva existens, non ostendit quod anima sit composita ex materia et forma.

alguns disseram que elas se compõem de pelo que elas são e de o que elas são, visto que o existir é aquilo pelo que uma coisa é.⁴⁹

Depois de resenhada a *Suma Teológica*, podemos passar a examinar a *Suma Contra os Gentios*, que constitui uma das obras mais maduras de Santo Tomás, na qual expõe de modo muito claro e preciso sua doutrina sobre a analogia.

1.2.1.2 Suma Contra os Gentios

A *Suma Contra os Gentios* constitui um dos principais trabalhos maduros de Santo Tomás no qual se encontra as ideias de participação e analogia já muito bem acabadas. Tecnicamente, nada novo aparece nesse trabalho posterior às *Sentenças*. Analogia e participação se apresentam como uma relação formal entre entes e Deus. E a participação pode ser concebida como comunicação do ato ao sujeito em potência. Nessa obra, o papel do ato e da potência revela um novo conceito de causalidade e ser.

Parece equivocado afirmar que esse axioma não aparece nos primeiros trabalhos de Santo Tomás, mas neles o ato designava a determinação formal do agente: a perfeição do agente é pura e simplesmente identificada com a forma. Na *Suma Contra os Gentios* parece existir inclusive certo progresso na formulação dessa imagem:

I, 29. Pelo que foi dito, cabe considerar como se pode encontrar ou não alguma semelhança com Deus nas coisas.

De fato, os efeitos inferiores às suas causas não concordam com elas em nome e em razão, entretanto é necessário que se encontre alguma semelhança entre ambos, porque é da natureza da ação que o *agente produza algo semelhante a si*, uma vez que cada coisa age enquanto está em ato. Por isso, a forma do efeito encontra-se, de certa maneira, na causa superior, mas segundo outro modo e outra razão, por isso se diz *causa equívoca*. O sol, por exemplo, produz calor nos corpos inferiores agindo enquanto está em ato. Portanto, é necessário que o calor gerado pelo sol tenha alguma semelhança com a sua potência ativa, pela qual é produzido o calor nos corpos inferiores e em razão da qual diz-se que o sol é quente, embora por outra razão. Assim, diz-se que o sol é semelhante, de algum modo, a todas as coisas em que produz eficazmente os seus efeitos. No entanto, é dessemelhante a todas elas, enquanto esses efeitos não

⁴⁹ Original: Ad quantum dicendum quod omne participatum comparatur ad participans ut actus eius. Quaecumque autem forma creata per se subsistens ponatur, oportet quod participet esse, quia etiam ipsa vita, vel quidquid sic diceretur, participat ipsum esse, ut dicit Dionysius, V cap. de Div. Nom. Esse autem participatum finitur ad capacitatem participantis. Unde solus Deus, qui est ipsum suum esse, est actus purus et infinitus. In substantiis vero intellectualibus est compositio ex actu et potentia; non quidem ex materia et forma, sed ex forma et esse participato. Unde a quibusdam dicuntur componi ex quo est et quod est, ipsum enim esse est quo aliquid est.

possuem, do mesmo modo, o calor e tudo o que se encontra no sol. Assim, também, Deus concede todas perfeições às coisas e, por isso, tem ao mesmo tempo semelhanças e dessemelhanças com todas elas.

Por isso, a Sagrada Escritura lembra, às vezes, a semelhança entre Ele e a criatura, como quando diz: *Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança*. Outras vezes, porém, nega-se essa semelhança, conforme se lê no Profeta: *Comparareis Deus com quê?/Com que imagem o confrontareis?*; e nos Salmos: *Ó Deus, quem será semelhante a vós?* — Com essa razão concorda Dionísio ao escrever: *As mesmas coisas têm com Deus semelhança e dessemelhança: semelhantes, pela imitação daquele que não é perfeitamente imitável, tal qual acontece nelas existir; dessemelhantes, pelo fato de que o que é causado tem menos do que a sua causa*.

No entanto, de acordo com esta semelhança, é mais conveniente dizer que a criatura se assemelha a Deus do que o contrário. Diz-se que uma coisa é semelhante a outra quando possui a sua qualidade ou a sua forma. Portanto, porque aquilo que em Deus está perfeitamente, nas outras coisas se encontra por uma participação imperfeita, e assim aquilo segundo o qual se considera a semelhança é simplesmente de Deus e não da criatura. Deste modo, a criatura tem o que é de Deus; por isso, se diz retamente que é semelhante a Deus. Ao contrário, não se pode dizer que Deus tem o que é da criatura. E por isso não convém dizer que Deus é semelhante à criatura; assim como não dizemos de um homem que é semelhante à sua imagem, porém, é a ele que se diz retamente que a sua imagem se assemelha.

Muito mais impropriamente se diz que Deus se *assemelha* à criatura. A assemelhação, com efeito, significa movimento para a semelhança e assim, compete àquele que recebe de outro a razão de ser semelhante. Ora, é a criatura que recebe de Deus a razão de ser semelhante a ele, e não o contrário. Logo, Deus não se assemelha à criatura, mas é muito pelo contrário.⁵⁰

⁵⁰ Original: Ex hoc autem quomodo in rebus possit similitudo ad Deum inveniri vel non possit, considerari potest.

Effectus enim a suis causis deficientes non conveniunt cum eis in nomine et ratione, necesse est tamen aliquam inter ea similitudinem inveniri: de natura enim actionis est ut agens sibi simile agat cum unumquodque agat secundum quod actu est. Unde forma effectus in causa excedente invenitur quidem aliquantulum, sed secundum alium modum et aliam rationem, ratione cuius causa aequivoca dicitur. Sol enim in corporibus inferioribus calorem causat agendo secundum quod actu est; unde oportet quod calor a sole generatus aliqualem similitudinem obtineat ad virtutem activam solis, per quam calor in istis inferioribus causatur, ratione cuius sol calidus dicitur, quamvis non una ratione. Et sic sol omnibus illis similis aliquantulum dicitur in quibus suos effectus efficaciter inducit: a quibus tamen rursus omnibus dissimilis est, inquantum huiusmodi effectus non eodem modo possident calorem et huiusmodi quo in sole invenitur. Ita etiam et Deus omnes perfectiones rebus tribuit, ac per hoc cum omnibus similitudinem habet et dissimilitudinem simul.

Et inde est quod sacra Scriptura aliquando similitudinem inter eum et creaturam commemorat, ut cum dicitur Gen. 1-26: *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*; aliquando similitudo negatur, secundum illud Isaiae 40-18: *cui ergo similem fecistis Deum, aut quam imaginem ponetis ei?* Et in Psalmo: *Deus, quis similis erit tibi?*

Huic autem rationi Dionysius concordat, qui in IX cap. de Div. Nom. dicit: *eadem similia sunt Deo et dissimilia*: similia quidem, secundum imitationem eius qui non est perfecte imitabilis, qualem in eis contingit esse; dissimilia autem, secundum quod causata habent minus suis causis.

Secundum tamen hanc similitudinem convenientius dicitur Deo creatura similis quam e converso. Simile enim alicui dicitur quod eius possidet qualitatem vel formam. Quia igitur id quod in Deo perfecte est, in rebus aliis per quandam deficientem participationem invenitur, illud secundum quod similitudo attenditur, Dei quidem simpliciter est, non autem creaturae. Et sic creatura habet quod Dei est: unde et Deo recte similis dicitur. Non autem sic potest dici Deum habere quod creaturae est. Unde nec convenienter dicitur Deum creaturae similem esse: sicut nec hominem dicimus suae imagini esse similem, cui tamen sua imago recte similis enuntiatur.

Tanto no nível predicamental quanto no nível transcendental, não existe elemento que seria comum a modo de gênero e que seria perfeitamente uno em si mesmo. O ser não é algo superior e abrangente que está acima dos acidentes e da substância, nem a forma que seria participada pelas criaturas e Deus. Santo Tomás afasta essas hipóteses. A unidade nos níveis predicamental e transcendental não é de natureza genérica nem proporcional, mas unidade de causalidade e participação, o que vincula os acidentes à substância e os seres a Deus. O conceito analógico, assim, possui uma unidade total especial. Ele não está acima de seus inferiores, mas se aplica a eles sem nenhum intermediário, e isso não os representa igualmente, mas aplica a eles *per prius et posterius*. Na Lição I, 32, Santo Tomás enfrenta o problema da predicação unívoca de Deus:

I, 32. Fica claro, pelo já exposto, que nada se pode predicar univocamente de Deus e das outras coisas.

Assim, o efeito, que não recebe uma forma especificamente semelhante àquela pela qual o agente age, não pode receber o nome tirado daquela forma por uma predicação unívoca. Portanto, não se diz univocamente *quente* do fogo gerado pelo sol e do sol. Ademais, as formas das coisas causadas por Deus não alcançam a espécie da potência divina, porque recebem dividido e particularmente o que em Deus é simples e universal. Fica claro, portanto, que nada se pode predicar univocamente de Deus e das outras coisas.

Ademais, se algum efeito alcançar a espécie da causa, não conseguirá a predicação unívoca do nome, a não ser que receba especificamente a mesma forma, segundo o mesmo modo de ser. Assim, a casa que existe no projeto e já construída não se diz univocamente casa, porque a forma da casa existe de modo dessemelhante em uma e na outra. Ora, se as outras coisas conseguissem também uma forma totalmente semelhante, entretanto não a conseguiriam segundo o mesmo modo de ser, porque nada há em Deus que não seja o próprio ser divino, como está claro pelo que foi exposto, o que não ocorre nas outras coisas. Logo, é impossível predicar-se algo univocamente de Deus e das outras coisas.

Ainda, tudo que se predica univocamente de várias coisas ou é gênero, ou espécie, ou diferença, ou acidente, ou propriedade. Ora, nada se predica de Deus como gênero, nem como diferença, como se demonstrou; e assim nem como definição ou espécie, que é constituída de gênero e diferença. E nada lhe pode ser accidental, como se demonstrou; e, assim, nada se predica de Deus como acidente, nem como propriedade, já que a propriedade é do gênero dos acidentes. Logo, resulta que de Deus e das outras coisas nada se predica univocamente.

Igualmente, o que se predica univocamente de várias coisas é mais simples que cada uma destas coisas, pelo menos no intelecto. Ora, nem na

Multo etiam minus proprie dicitur quod Deus creaturae similetur. Nam assimilatio motum ad similitudinem dicit et sic competit et quod ab alio accipit unde simile sit. Creatura autem accipit a Deo unde ei sit similis: non autem e converso. Non igitur Deus creaturae assimilatur, sed magis e converso.

realidade e nem no intelecto pode haver algo mais simples do que Deus. Logo, nada se predica univocamente de Deus e das outras coisas.

Ademais, tudo o que se predica univocamente de várias coisas convém, por participação, a cada uma das coisas das quais se predica; assim, diz-se que a espécie participa do gênero e o indivíduo da espécie. De Deus, porém, nada se diz por participação, porque tudo o de que se participa é determinado pelo modo do participante, e, assim, se tem parcialmente, e não segundo todo o modo de perfeição. Logo, é necessário que nada se predique univocamente de Deus e das outras coisas.

Ainda, o que se predica de várias coisas, por anterioridade e posterioridade (*secundum prius et posterius*), é certo que não se predica univocamente, pois o que é anterior está incluído na definição do que é posterior; por exemplo: substância na definição de acidente enquanto é ente. Portanto, se ente fosse dito univocamente de substância e acidente seria necessário que substância também estivesse na definição de ente, enquanto se predica de substância, e isto é impossível. Ora, de Deus e de outras coisas nada se predica na mesma ordem, mas por anterioridade e posterioridade, uma vez que tudo se predica essencialmente de Deus; assim se diz ente significando a própria essência, e bom significando a própria bondade. Mas, quanto às outras coisas, as predicações se fazem por participação, como Sócrates se diz homem, não porque ele é a humanidade, mas porque tem humanidade. Logo, é impossível que algo se diga univocamente de Deus e das coisas.⁵¹

⁵¹ Em latim: Ex his autem patet quod nihil de Deo et rebus aliis potest univoce praedicari.

Nam effectus qui non recipit formam secundum speciem similem ei per quam agens agit, nomen ab illa forma sumptum secundum univocam praedicationem recipere non potest: non enim univoce dicitur calidus ignis a sole generatus, et sol. Rerum quarum Deus est causa, formae ad speciem divinae virtutis non perveniunt: cum divisim et particulariter recipiant quod in Deo simpliciter et universaliter invenitur. Patet igitur quod de Deo et rebus aliis nihil univoce dici potest.

Amplius. Si aliquis effectus ad speciem causae pertingat, praedicationem nominis univoce non consequetur nisi secundum eundem essendi modum eandem specie formam suscipiat: non enim univoce dicitur domus quae est in arte, et in materia, propter hoc quod forma domus habet esse dissimile utrobique. Res autem aliae, etiam si omnino similem formam consequerentur, non tamen consequuntur secundum eundem modum essendi: nam nihil est in Deo quod non sit ipsum esse divinum, ut ex dictis patet, quod in aliis rebus non accidit. Impossibile est igitur aliquid univoce de Deo et rebus aliis praedicari.

Adhuc. Omne quod de pluribus univoce praedicatur, vel est genus, vel species, vel differentia, vel accidens aut proprium. De Deo autem nihil praedicatur ut genus nec ut differentia, ut supra ostensum est; et sic nec ut definitio, nec etiam ut species, quae ex genere et differentia constituitur. Nec aliquid ei accidere potest, ut supra demonstratum est: et ita nihil de eo praedicatur neque ut accidens neque ut proprium; nam proprium de genere accidentium est. Relinquitur igitur nihil de Deo et rebus aliis univoce praedicari.

Item. Quod univoce de pluribus praedicatur, utroque illorum ad minus secundum intellectum simplicius est. Deo autem neque secundum rem neque secundum intellectum potest esse aliquid simplicius.

Nihil igitur univoce de Deo et rebus aliis praedicatur.

Amplius. Omne quod de pluribus praedicatur univoce, secundum participationem cuilibet eorum convenit de quo praedicatur: nam species participare dicitur genus, et individuum speciem. De Deo autem nihil dicitur per participationem: nam omne quod participatur determinatur ad modum participati, et sic partialiter habetur et non secundum omnem perfectionis modum. Oportet igitur nihil de Deo et rebus aliis univoce praedicari.

Adhuc. Quod praedicatur de aliquibus secundum prius et posterius, certum est univoce non praedicari: nam prius in definitione posterioris includitur: sicut substantia in definitione accidentis secundum quod est ens. Si igitur diceretur univoce ens de substantia et accidente, oporteret quod substantia etiam poneretur in definitione entis secundum quod de substantia praedicatur. Quod patet esse impossibile. Nihil autem de Deo et rebus aliis praedicatur eodem ordine, sed secundum prius et posterius: cum de Deo omnia praedicentur essentialiter, dicitur enim ens quasi ipsa essentia, et bonus quasi ipsa bonitas; de aliis autem praedicationes fiunt per participationem, sicut Sócrates dicitur homo non quia sit ipsa humanitas, sed humanitatem habens. Impossibile est igitur aliquid de Deo et rebus aliis univoce dici.

Na Lição I, 33, por sua vez, Santo Tomás encara a suposta predicação de Deus e das coisas por equivocação, afastando a possibilidade de uma predicação puramente equívoca:

I, 33. Pelo que precedeu, fica claro que nem tudo o que se predica de Deus e das coisas se diz por pura equivocação, como são as coisas que são equívocas por acaso.

Com efeito, nas coisas equívocas por acaso não se percebe ordem alguma ou relação entre umas e outras, mas é só acidentalmente que um único nome é atribuído a coisas diversas, porque o nome dado a uma não significa que seja ordenado à outra. Ora, não é assim com os nomes que se dizem de Deus e das criaturas, porque, no conjunto destes nomes, considera-se a ordem de causa e de causado, como fica claro pelo que foi dito. Logo, não é por pura equivocação que algo se predica de Deus e das outras coisas.

Ademais, onde há pura equivocação não se percebe semelhança alguma nas coisas, senão somente a unidade de nome. Ora, existe alguma semelhança das coisas com Deus, como está claro no que foi dito. Logo, conclui-se que não se afirmam de Deus segundo pura equivocação.

Igualmente, quando um nome predica-se de várias coisas por pura equivocação, não podemos, por meio de uma delas, ser levados ao conhecimento das outras, porque o conhecimento das coisas não depende das palavras, mas da razão dos nomes. Ora, por estas razões que se encontram nas coisas, chegamos ao conhecimento das coisas divinas, como está claro no que foi dito. Logo, não é por pura equivocação que tais semelhanças são ditas de Deus e das coisas.

Ainda, a equivocidade do nome impede o procedimento da argumentação. Portanto, se nada fosse dito de Deus e das criaturas senão por pura equivocação, nenhuma argumentação poderia ser feita procedendo das criaturas para Deus. É o contrário disso que ficou claro por todos os que falaram das coisas divinas.

Ademais, em vão predica-se um nome de uma coisa se por ele não entendemos algo dela. Ora, se os nomes se dizem de Deus e das criaturas de modo totalmente equívoco, por meio deles nada entenderemos de Deus, uma vez que conhecemos as significações destes nomes somente enquanto são ditas das criaturas. Logo, em vão provar-se-ia ou dir-se-ia de Deus que Ele é ente, bom ou coisas semelhantes.

Se, porém, se disser que, por esses nomes, conhecemos de Deus apenas o que não é, de tal modo, por exemplo, que ao se dizer vivo, pela razão de não ser do gênero das coisas inanimadas, e igualmente de outras coisas, será necessário, pelo menos, que vivo dito de Deus e das criaturas convenha na negação de inanimado.

E, assim, não será puramente equívoco.⁵²

⁵² Original: Ex praemissis etiam patet quod non quicquid de Deo et rebus aliis praedicatur, secundum puram aequivocationem dicitur, sicut ea quae sunt a casu aequivoca.

Nam in his quae sunt a casu aequivoca, nullus ordo aut respectus attenditur unius ad alterum, sed omnino per accidens est quod unum nomen diversis rebus attribuitur: non enim nomen impositum uni significat ipsum habere ordinem ad aliud. Sic autem non est de nominibus quae de Deo dicuntur et creaturis. Consideratur enim in huiusmodi nominum communitate ordo causae et causati, ut ex dictis patet. Non igitur secundum puram aequivocationem aliquid de Deo et rebus aliis praedicatur.

Amplius. Ubi est pura aequivocatio, nulla similitudo in rebus attenditur, sed solum unitas nominis.

Rerum autem ad Deum est aliquis modus similitudinis, ut ex supra dictis patet. Relinquitur igitur quod non dicuntur de Deo secundum puram aequivocationem.

Por fim, depois de concluir que aquilo que se diz de Deus e das criaturas não se predica nem unívoca nem equivocadamente, na Lição I, 34, Santo Tomás passa a explicar como se realiza de modo analógico:

I, 34. Do que foi exposto, segue-se que aquilo que se diz de Deus e das criaturas não se predica nem unívoca nem equivocadamente, mas analogicamente, isto é, por ordem e relação a algo único.

E isto acontece de duas maneiras: - Primeira, quando muitas coisas referem-se a algo único; por exemplo, com relação a uma única saúde, o animal se diz são, como sujeito; o remédio, como causa; o alimento, como elemento de conservação, e a urina, como sinal.

- Segunda, quando a ordem ou relação entre duas coisas se refere a uma delas, e não a uma terceira; por exemplo, se diz ente da substância e do acidente, enquanto o acidente se refere à substância, e não enquanto a substância e o acidente se referem a uma terceira coisa.

Portanto, estes nomes não se dizem de Deus e das outras coisas pela primeira maneira de analogia, porque dever-se-ia afirmar algo anterior a Deus, mas, pela segunda maneira.

Nessa predicação analógica, considera-se, às vezes, a mesma ordem no nome e na realidade e, outras vezes, não; porque a ordem do nome segue a ordem do conhecimento, pois o nome é o sinal de um conceito inteligível.

Por conseguinte, quando aquilo que é anterior na realidade se encontra também anterior no conhecimento, o mesmo se encontra anterior tanto segundo a razão do nome quanto segundo a natureza da coisa. Assim, a substância é anterior ao acidente não só pela natureza, enquanto ela é causa do acidente, como também pelo conhecimento, enquanto é afirmada na definição do acidente. Por isso, o ente se diz antes da substância que do acidente, não só segundo a natureza da coisa, mas também segundo a razão do nome.

Quando, porém, aquilo que é primeiro segundo a natureza é posterior segundo o conhecimento, então nas coisas análogas, a ordem segundo a realidade e segundo a razão do nome serão distintas; por exemplo, a virtude de curar que está nos remédios é naturalmente anterior à saúde que está no animal, como a causa é anterior ao efeito. Mas porque conhecemos esta virtude pelo efeito, por isso também a nomeamos pelo efeito. Daí que, embora o remédio seja anterior na ordem da realidade, o animal, entretanto, se diz são por primeiro segundo a razão do nome.

Item. Quando unum de pluribus secundum puram aequivocationem praedicatur, ex uno eorum non possumus duci in cognitionem alterius: nam cognitio rerum non dependet ex vocibus, sed ex nominum ratione. Ex his autem quae in rebus aliis inveniuntur in divinorum cognitionem pervenimus, ut ex dictis patet. Non igitur secundum puram aequivocationem dicuntur huiusmodi de Deo et aliis rebus.

Adhuc. Aequivocatio nominis processum argumentationis impedit. Si igitur nihil diceretur de Deo et creaturis nisi pure aequivoce, nulla argumentatio fieri posset procedendo de creaturis ad Deum. Cuius contrarium patet ex omnibus loquentibus de divinis.

Amplius. Frustra aliquod nomen de aliquo praedicatur nisi per illud nomen aliquid de eo intelligamus. Sed si nomina dicuntur de Deo et creaturis omnino aequivoce, nihil per illa nomina de Deo intelligimus: cum significationes illorum nominum notae sint nobis solum secundum quod de creaturis dicuntur. Frustra igitur diceretur aut probaretur de Deo quod Deus est ens, bonus, vel si quid aliud huiusmodi est.

Si autem dicatur quod per huiusmodi nomina solum de Deo cognoscimus quid non est, ut scilicet ea ratione dicatur vivens quia non est de genere rerum inanimatarum et sic de aliis; ad minus oportebit quod vivum de Deo et creaturis dictum conveniat in negatione inanimati. Et sic non erit pure aequivocum.

Portanto, porque chegamos ao conhecimento de Deus por outras coisas, a realidade dos nomes de Deus e das coisas está em Deus anteriormente segundo a sua maneira e posteriormente segundo a razão do nome. Por isso, também, se diz que é denominado pelos seus efeitos.⁵³

Ao se referir à bondade de Deus e à sua propriedade de ser o bem de todo bem, Santo Tomás explica a relação de semelhança e participação nos seguintes termos:

I, 40. Igualmente, o que se diz parecido por participação, não se diz assim a não ser na medida em que tenha alguma semelhança com aquilo que se diz por essência; por exemplo, o ferro, diz-se incandescente enquanto participa de certa semelhança com o fogo. Ora, Deus é bom por essência, todas as outras coisas, porém, são por participação, como foi demonstrado. Portanto, nada se diz bom a não ser que tenha alguma semelhança com a bondade divina. Logo, Ele é o bem de todo bem.⁵⁴

II, 53. Todo participante de alguma coisa, compara-se com essa de que participa, como potência com relação ao ato, pois, por aquilo que participa torna-se tal participante em ato. Ora, foi mostrado que só Deus é essencialmente ente, todas as outras coisas participam do ser d'Ele. Compara-se, portanto, toda substância criada a seu ser, como a potência ao ato.

Além disso, a assimilação de uma coisa à causa agente se faz pelo ato, pois o agente produz o semelhante a si, enquanto está em ato. Ora, a

⁵³ Em latim: Sic igitur ex dictis relinquatur quod ea quae de Deo et rebus aliis dicuntur, praedicantur neque univoce neque aequivoce, sed analogice: hoc est, secundum ordinem vel respectum ad aliquid unum. Quod quidem dupliciter contingit: uno modo, secundum quod multa habent respectum ad aliquid unum: sicut secundum respectum ad unam sanitatem animal dicitur sanum ut eius subiectum, medicina ut eius effectivum, cibus ut conservativum, urina ut signum. Alio modo, secundum quod duorum attenditur ordo vel respectus, non ad aliquid alterum, sed ad unum ipsorum: sicut ens de substantia et accidente dicitur secundum quod accidens ad substantiam respectum habet, non quod substantia et accidens ad aliquid tertium referantur. Huiusmodi igitur nomina de Deo et rebus aliis non dicuntur analogice secundum primum modum, oporteret enim aliquid Deo ponere prius: sed modo secundo.

In huiusmodi autem analogica praedicatione ordo attenditur idem secundum nomen et secundum rem quandoque, quandoque vero non idem. Nam ordo nominis sequitur ordinem cognitionis: quia est signum intelligibilis conceptionis. Quando igitur id quod est prius secundum rem, invenitur etiam cognitione prius, idem invenitur prius et secundum nominis rationem et secundum rei naturam: sicut substantia est prior accidente et natura, inquantum substantia est causa accidentis; et cognitione, inquantum substantia in definitione accidentis ponitur. Et ideo ens dicitur prius de substantia quam de accidente et secundum rei naturam et secundum nominis rationem. Quando vero id quod est prius secundum naturam, est posterius secundum cognitionem, tunc in analogicis non est idem ordo secundum rem et secundum nominis rationem: sicut virtus sanandi quae est in sanativis, prior est naturaliter sanitate quae est in animali, sicut causa effectui; sed quia hanc virtutem per effectum cognoscimus, ideo etiam ex effectui nominamus. Et inde est quod sanativum est prius ordine rei, sed animal dicitur per prius sanum secundum nominis rationem. Sic igitur, quia ex rebus aliis in Dei cognitionem pervenimus, res nominum de Deo et rebus aliis dictorum per prius est in Deo secundum suum modum, sed ratio nominis per posterius. Unde et nominari dicitur a suis causatis.

⁵⁴ Original em latim: Item. Quod per participationem dicitur aliquale, non dicitur tale nisi inquantum habet quandam similitudinem eius quod per essentiam dicitur: sicut ferrum dicitur ignitum inquantum quandam similitudinem ignis participat. Sed Deus est bonus per essentiam, omnia vero alia per participationem, ut ostensum est. Igitur nihil dicitur bonum nisi inquantum habet aliquam similitudinem divinae bonitatis. Est igitur ipse bonus omnis boni.

assimilação de qualquer substância criada a Deus é pelo próprio ser, como foi mostrado. Logo, o mesmo ser compara-se a todas as substâncias criadas, como ato delas. Conclui-se disso que em qualquer substância criada há composição de ato e potência.⁵⁵

Fazendo um esforço de compreender essa doutrina, podemos afirmar que o sujeito que participa está relacionado à perfeição participada como potência de agir. É por isso que a perfeição participada não pode constituir por si só o sujeito participante: não há participação do ato sem uma potência proporcionada que possa recebê-lo. Em outras palavras: participar não é ter apenas parcialmente a forma que subsiste plenamente em outra, é também ter, justamente como parte, o ato que constitui outro em totalidade.

A limitação da perfeição sendo participada no sujeito que a recebe não consiste apenas numa semelhança imperfeita, numa diminuição formal, mas envolve também uma composição de ato participado e potência receptiva. A perfeição participada é o ato do sujeito em potência que a recebe, e está limitada à medida deste sujeito. Por isso, o ato recebido é diversificado indefinidamente de acordo com a natureza da potência.

Além disso, parece que não há participação sem uma relação de causalidade produtiva. A causa só é causa porque está em ato. Ato e prioridade da causalidade eficiente andam juntos. A exemplaridade não desaparece; está subordinado à eficiência. Em suma, a participação se apresenta como a comunicação do ato a um sujeito em potência. O ato é comunicado por uma causalidade produtiva que assimila o efeito ao agente. O ato recebido é limitado pela potência que o recebe (e gradativamente, pois a potência não é única). Por fim, o sujeito participante é composto pelo ato recebido e pela potência receptiva.

Disso se nota que nas últimas obras de Santo Tomás se encontram fórmulas completamente conformes à doutrina exemplarista das *Sentenças* – inclusive a causalidade exemplar da natureza e das ideias –, e nas primeiras obras a potência e

⁵⁵ Em latim: Item. Omne participans aliquid comparatur ad ipsum quod participatur ut potentia ad actum: per id enim quod participatur fit participans actu tale. Ostensum autem est supra quod solus Deus est essentialiter ens, omnia autem alia participant ipsum esse. Comparatur igitur substantia omnis creata ad suum esse sicut potentia ad actum.

Praeterea. Assimilatio alicuius ad causam agentem fit per actum: agens enim agit sibi simile in quantum est actu. Assimilatio autem cuiuslibet substantiae creatae ad Deum est per ipsum esse, ut supra ostensum est. Ipsum igitur esse comparatur ad omnes substantias creatas sicut actus earum. Ex quo relinquitur quod in qualibet substantia creata sit compositio actus et potentiae.

o ato não estão ausentes. Nenhuma variação apreciável da doutrina pode ser observada, ou, pelo contrário, que a causalidade exemplar, inicialmente colocada em primeiro plano, posteriormente cede e é subordinada à causalidade eficiente.

1.2.2 Questões disputadas

1.2.2.1 *De veritate*

Nas questões disputadas sobre a verdade, Santo Tomás parece apresentar a analogia transcendental como uma unidade de proporção. Essa solução está em poucas passagens da obra, e em todas as demais o Aquinate apela à unidade de ordem. Nesse sentido, o que é formalmente discutido nesta questão (q. 2, a. 11) costuma ser visto como uma posição isolada:

De ver., q. 2, a. 11. Respondo dizendo que é impossível afirmar que uma coisa se atribui de modo unívoco à criatura e a Deus. Com efeito, há uma atribuição unívoca quando a natureza expressa pelo nome é comum àquelas coisas acerca das quais o nome é predicado univocamente. Assim, quanto à natureza expressa pelo nome, as coisas unívocas são iguais, embora, segundo seu ser próprio, uma possa ser anterior ou posterior à outra, como ocorre com os números, os quais são todos iguais segundo sua natureza de número, embora, pela natureza da realidade, um seja naturalmente anterior ao outro. Entretanto, a criatura, por mais que imite a Deus, não pode chegar a que alguma coisa lhe convenha do mesmo modo em que convém a Deus. Com efeito, tomando-se aquelas características que, segundo a mesma razão, estão em diversas coisas, são elas comuns a essas coisas segundo a noção de substância ou de quiddidade, mas são distintas segundo o ser. Qualquer coisa, porém, que exista em Deus é seu próprio ser, pois n'Ele a essência é o mesmo que o ser, e a ciência é o mesmo que ser Aquele que sabe. Donde, como o que é próprio de uma coisa não pode ser comunicado a outra, é impossível que a criatura possua alguma coisa do mesmo modo pelo qual Deus a possui, assim como é impossível que chegue a possuir o mesmo ser de Deus. Algo semelhante também se dá conosco. Com efeito, se em Sócrates não diferisse o homem e o ser homem, seria impossível que "homem" se dissesse univocamente dele e de Platão, dos quais o ato de ser é diverso. Contudo, não se pode dizer que se atribuí de maneira totalmente equívoca o que se diz de Deus e da criatura, pois se não houvesse alguma conformidade real da criatura com Deus, a essência de Deus não seria semelhança das criaturas, e assim, conhecendo sua essência, não conheceria as criaturas. Semelhantemente também, tampouco poderíamos chegar ao conhecimento de Deus a partir das coisas criadas. Do mesmo modo, dentre os nomes que são aplicados às criaturas, não se poderia aplicar um mais do que outro a Deus, porque nas coisas equívocas não há diferença em relação ao nome que se atribui, por não haver conformidade alguma.

Assim, deve-se dizer que o nome de "ciência" não se atribui à ciência de Deus e à nossa de maneira totalmente unívoca nem de maneira puramente equívoca, mas segundo a analogia, isto é, segundo a proporção. Contudo, a conformidade segundo a proporção pode ser de dois modos e, assim, há dois tipos de comunidade na analogia. Com efeito, há uma conformidade de coisas entre as quais há uma proporção recíproca, pelo fato de que elas têm determinada distância ou alguma outra relação recíproca, como a

relação do número dois com a unidade, pois ele é seu dobro. As vezes, porém, a conformidade não é entre duas coisas entre as quais haja proporção, é mais, em vez disso, entre duas proporções entre si, como o senário tem conformidade com o quaternário pelo fato de que o senário é duplo do ternário, assim o quaternário é o duplo do binário. Portanto, a primeira conformidade é de proporção, já a segunda é de proporcionalidade. Deste modo, encontramos algo analogicamente dito de duas coisas segundo o modo da primeira conformidade quando uma das coisas tem relação com a outra, como a palavra "ente" se diz da substância e do acidente por causa da relação que o acidente tem com a substância, e como "sadio" é dito da urina e do animal porque a urina tem certa relação com a saúde do animal. Às vezes, porém, se diz algo analogicamente de acordo com o segundo modo de conformidade, como a palavra "visão" se diz da visão corporal e do intelecto, porque assim como a visão está no olho, assim o intelecto está na mente.

Ora, quando se predica algo analogicamente segundo o primeiro modo, é necessário haver uma relação determinada entre aquelas coisas que têm algo em comum por analogia. Portanto, é impossível que algo se possa dizer analogicamente de Deus e da criatura por esse modo, pois nenhuma criatura tem com Deus uma relação pela qual se possa determinar a perfeição divina.

Entretanto, no outro modo de analogia, nenhuma relação determinada há entre aquelas coisas que têm algo em comum por analogia, e, por isso, segundo aquele modo, nada proíbe que algum nome seja analogicamente dito de Deus e da criatura.

Mas também isto sucede de duas maneiras. Às vezes, aquele nome, pelo significado principal, implica algo em que não se pode verificar uma conformidade entre Deus e a criatura, nem mesmo no modo referido. É o que ocorre com todas as coisas que se dizem simbolicamente de Deus, como quando se refere a Deus como um leão, ou como o sol, ou como algo semelhante, porque na definição destas coisas recai a matéria, que não pode ser atribuída a Deus. Às vezes, porém, o nome que se diz de Deus e da criatura não implica nada pelo que não se possa verificar o referido modo de conformidade entre a criatura e Deus.

É o que ocorre com todas as coisas em cuja definição não se inclui o defeito e que não dependem da matéria para existir, como o ente, o bem, e coisas semelhantes.⁵⁶

⁵⁶ Texto latino: Responsio. Dicendum, quod impossibile est dicere aliquid univoce praedicari de creatura et Deo. In omnibus enim univocis communis est ratio nominis utrique eorum de quibus nomen univoce praedicatur; et sic quantum ad illius nominis rationem univoca in aliquo aequalia sunt, quamvis secundum esse unum altero possit esse prius vel posterius, sicut in ratione numeri omnes numeri sunt aequales, quamvis secundum naturam rei unus altero naturaliter prior sit. Creatura autem quantumcumque imitetur Deum, non tamen potest pertingere ad hoc ut eadem ratione aliquid sibi conveniat qua convenit Deo: illa enim quae secundum eandem rationem sunt in diversis, sunt eis communia secundum rationem substantiae sive quidditatis, sed sunt discreta secundum esse. Quidquid autem est in Deo, hoc est suum proprium esse; sicut enim essentia in eo est idem quod esse, ita scientia est idem quod esse scientem in eo; unde, cum esse quod est proprium unius rei non possit alteri communicari, impossibile est ut creatura pertingat ad eandem rationem habendi aliquid quod habet Deus, sicut impossibile est quod ad idem esse perveniat. Similiter etiam esset in nobis: si enim in Socrate non differret homo et hominem esse, impossibile esset quod homo univoce diceretur de eo et Platone, quibus est esse diversum; nec tamen potest dici quod omnino aequivoce praedicetur quidquid de Deo et creaturis dicitur, quia nisi esset aliqua convenientia creaturae ad Deum secundum rem, sua essentia non esset creaturarum similitudo; et ita cognoscendo suam essentiam non cognosceret creaturas. Similiter etiam nec nos ex rebus creatis in cognitionem Dei pervenire possemus; nec nominum quae creaturis aptantur, unum magis de eo dicendum esset quam aliud; quia in aequivocis non differt quodcumque nomen imponatur, ex quo nulla rei convenientia attenditur. Unde dicendum est, quod nec omnino univoce, nec pure aequivoce, nomen scientiae de scientia Dei et nostra praedicatur; sed secundum analogiam, quod nihil est dictu quam secundum proportionem.

A relação de semelhança entre Criador e criatura não é recíproca (*De ver.*, q. 4, a. 6). Ela se dá da coisa criada para o Criador. Nesse texto, Santo Tomás ainda trata da participação por imitação: os atributos comuns à coisa criada e a Deus não são equívocos, pois designam o modo como a criatura imita o Criador (*De ver.*, q. 2, a. 11, ad 8):

De ver., q. 2, a. 11, ad 8. À oitava respondo dizendo que o nome de “animal” não se usa para significar a figura exterior, na qual a pintura imita o verdadeiro animal, mas para significar a natureza interior, da qual não há imitação. E, por isso, o nome “animal” se diz equivocadamente do verdadeiro animal e do pintado, mas o nome “ciência” convém à criatura e ao Criador segundo aquilo em que a criatura imita o Criador. Logo, a ciência não se atribui a ambos de maneira totalmente equívoca.⁵⁷

De ver., q. 4, a. 6. Respondo dizendo que, como diz Dionísio no capítulo 2 do livro *Sobre os nomes divinos*, as coisas causadas são deficientes na imitação das suas causas que estão acima delas. E, por causa dessa distância da causa em relação ao causado, uma coisa que não se predica da causa verdadeiramente se predica do causado, como se evidencia do fato de que os divertimentos não se dizem propriamente serem divertidos, embora sejam para nós causa do divertir-nos. E isto só acontece porque o

Convenientia autem secundum proportionem potest esse dupliciter: et secundum haec duo attenditur analogiae communitas. Est enim quaedam convenientia inter ipsa quorum est ad invicem proportio, eo quod habent determinatam distantiam vel aliam habitudinem ad invicem, sicut binarius cum unitate, eo quod est eius duplum; convenientia etiam quandoque attenditur non duorum ad invicem inter quae sit proportio sed magis duarum ad invicem proportionum, sicut senarius convenit cum quaternario ex hoc quod sicut senarius est duplum ternarii, ita quaternarius binarii. Prima ergo convenientia est proportionis, secunda autem proportionalitatis; unde et secundum modum primae convenientiae invenimus aliquid analogice dictum de duobus quorum unum ad alterum habitudinem habet; sicut ens dicitur de substantia et accidente ex habitudine quam accidens ad substantiam habet; et sanum dicitur de urina et animali, ex eo quod urina habet aliquam habitudinem ad sanitatem animalis. Quandoque vero dicitur aliquid analogice secundo modo convenientiae; sicut nomen visus dicitur de visu corporali et intellectu, eo quod sicut visus est in oculo, ita intellectus in mente. Quia ergo in his quae primo modo analogice dicuntur, oportet esse aliquam determinatam habitudinem inter ea quibus est aliquid per analogiam commune, impossibile est aliquid per hunc modum analogiae dici de Deo et creatura; quia nulla creatura habet talem habitudinem ad Deum per quam possit divina perfectio determinari. Sed in alio modo analogiae nulla determinata habitudo attenditur inter ea quibus est aliquid per analogiam commune; et ideo secundum illum modum nihil prohibet aliquod nomen analogice dici de Deo et creatura. Sed tamen hoc dupliciter contingit: quandoque enim illud nomen importat aliquid ex principali significato, in quo non potest attendi convenientia inter Deum et creaturam, etiam modo praedicto; sicut est in omnibus quae symbolice de Deo dicuntur, ut cum dicitur Deus leo, vel sol, vel aliquid huiusmodi, quia in horum definitione cadit materia, quae Deo attribui non potest. Quandoque vero nomen quod de Deo et creatura dicitur, nihil importat ex principali significato secundum quod non possit attendi praedictus convenientiae modus inter creaturam et Deum; sicut sunt omnia in quorum definitione non clauditur defectus, nec dependent a materia secundum esse, ut ens, bonum, et alia huiusmodi.

⁵⁷ Texto latino: Ad octavum dicendum, quod hoc nomen animal imponitur non ad significandum figuram exteriorem, in qua pictura imitatur animal verum, sed ad significandum interiorem naturam, in qua non imitatur; et ideo nomen animalis de vero et picto aequivoce dicitur; sed nomen scientiae convenit creaturae et creatori secundum id in quo creatura creatorem imitatur; et ideo non omnino aequivoce praedicatur de utroque.

modo de existência das causas é mais sublime que aquelas coisas predicadas acerca dos efeitos. E encontramos isso em todas as causas que agem equivocadamente, como o sol não pode ser dito quente, embora por ele as outras coisas se aqueçam, o que acontece por causa da supereminência do mesmo sol com relação às coisas que se dizem quentes.

Quando, portanto, se pergunta se as coisas existem mais verdadeiramente em si mesmas do que no verbo, há de se fazer uma distinção, porque o "mais verdadeiro" pode designar a verdade da coisa ou a verdade da predicação. Se designa a verdade da coisa, então sem dúvida é maior a verdade das coisas no verbo do que em si mesmas. Mas, se designa a verdade da predicação, então é o contrário, pois mais verdadeiramente se predica "homem" acerca da coisa que existe na própria natureza do que acerca da coisa que existe segundo o verbo. E isso não é por causa de uma deficiência do verbo, mas por sua supereminência, como foi dito.⁵⁸

Santo Tomás afirma que não há contradição entre ser bom em dependência de Deus, a fonte de todo bem, e em virtude de uma forma inerente. Ou seja, não é contraditório receber uma denominação intrínseca por referência a uma instância primária:

De ver., q. 21, a. 4. Respondo dizendo que sobre essa questão alguns opinaram diferentemente. Uns, com efeito, levados por razões frívolas, deliraram, sustentando que Deus é substância de qualquer coisa. Desses uns sustentaram que Ele é o mesmo que a matéria prima, como Davi de Dinant.

Outros defenderam que Ele é a forma de qualquer coisa. A falsidade desse erro se manifesta imediatamente. Com efeito, todos falando desse Deus, entendem que é o princípio efetivo de todas as coisas, já que é necessário que todos os entes emanem de um primeiro ente. Mas a causa eficiente, segundo a doutrina do Filósofo no livro II da *Física*, não coincide com a causa material, pois têm razões contrárias. Com efeito, qualquer coisa é agente enquanto está em ato; ora, a razão da matéria é ser em potência, e a eficiente e a forma do efeito são da mesma espécie, enquanto todo agente produz o semelhante a si, mas não a mesma coisa em número, dado que não pode ser a mesma coisa aquele que faz e o feito. Disso se evidencia que a própria essência divina nem é a matéria de uma coisa, nem a forma, para que por ela possa a criatura ser dita boa formalmente, como a forma unida, mas qualquer forma é uma semelhança de Deus.

Por isso, os platônicos disseram que todas as coisas são formalmente boas pela bondade primeira, não como forma unida, mas como forma separada. Para se entender isso, deve-se saber que Platão sustentava que as coisas

⁵⁸ Original: Responsio. Dicendum, quod, sicut dicit Dionysius II cap. de divinis nominibus, causata deficiunt ab imitatione suarum causarum, quae eis supercollocantur. Et propter istam distantiam causae a causato, aliquid vere praedicatur de causato quod non praedicatur de causa, sicut patet quod delectationes non dicuntur proprie delectari, quamvis sint nobis causae delectandi: quod quidem non contingit nisi quia modus causarum est sublimior quam ea quae de effectibus praedicantur. Et hoc invenimus in omnibus causis aequivoce agentibus; sicut sol non potest dici calidus, quamvis ab eo alia calefiant; quod est propter ipsius solis supereminentiam ad ea quae calida dicuntur. Cum ergo quaeritur utrum res verius sint in seipsis quam in verbo, distinguendum est: quia ly verius potest designare vel veritatem rei, vel veritatem praedicationis. Si designet veritatem rei, sic proculdubio maior est veritas rerum in verbo quam in seipsis. Si autem designetur veritas praedicationis, sic est e converso: verius enim praedicatur homo de re quae est in propria natura, quam de ea secundum quod est in verbo. Nec hoc est propter defectum verbi, sed propter supereminentiam ipsius, ut dictum est.

que podem ser separadas segundo o intelecto, também podiam ser separadas segundo o ser e, por isso, assim como o homem pode ser entendido, fora de Sócrates e Platão, assim sustentava que o homem era fora de Sócrates e Platão, dizendo homem por si e a ideia de homem, de cuja participação Sócrates e Platão eram ditos homens. Ora, assim como achava o homem comum a Sócrates e a Platão, e todos semelhantes, assim também achava que o bem era separado, fora de todos os bens particulares, e a esse sustentava ser o bem por si, ou a ideia de bem, de cuja participação todas as coisas se diziam boas, como se evidencia pelo Filósofo no livro I da *Ética*.

Mas entre a ideia de bem e a ideia de homem a diferença estava em que a ideia de homem não se estendia a todas as coisas, enquanto a ideia de bem se estendia a todas as coisas, mesmo às ideias. Com efeito, a própria ideia de bem era um bem particular. E, por isso, era necessário dizer que o mesmo bem por si seria o princípio universal de todas as coisas, que é Deus. Donde se segue, segundo essa opinião, que todas as coisas são denominadas boas pela própria bondade primeira, que é Deus, assim como Sócrates e Platão, segundo Platão, se diziam homens por participação do homem separado, não pela humanidade a eles inerente.

Os porretianos seguiram tal opinião. Diziam, com efeito, que predicamos da criatura o bem em absoluto, como quando se diz: o homem é bom, e que o bom por causa de algo acrescentado, como quando dizemos: Sócrates é um bom homem. Diziam, portanto, que a criatura se diz boa de modo absoluto, não por alguma bondade inerente, mas pela bondade primeira, como se a própria bondade absoluta e comum fosse a bondade divina, mas quando se diz criatura este bem ou aquele, denomina-se pela bondade criada, porque as bondades particulares criadas, são como as ideias particulares, segundo Platão. Entretanto, essa opinião é reprovada pelo Filósofo de muitas maneiras: quer pelo fato de que as quididades e as formas estão nas próprias coisas particulares, e não são separadas delas, como se prova de muitas maneiras no livro VII da *Metafísica*, quer também nas supostas ideias: que especialmente essa posição não tem lugar no bem, porque o bem não se diz univocamente dos bens e em tais bens não se assinala uma ideia única, segundo Platão, via pela qual procede contra ele o Filósofo no livro I da *Ética*.

Todavia, especialmente a quanto pertence ao propósito, aparece a falsidade da mencionada posição, porque todo agente produz o semelhante a si; donde, se a bondade primeira é efetiva de todos os bens, é necessário que imprima sua semelhança nas coisas produzidas, e assim cada coisa se diz boa como pela forma inerente pela semelhança do sumo bem em si inserida e, depois, pela bondade primeira, como pela causa exemplar e eficiente de toda a bondade criada. E quanto a isso a opinião de Platão pode ser admitida.

Portanto, assim dizemos, segundo a opinião comum, que todas as coisas são boas, formalmente, pela bondade criada, como forma inerente, já pela bondade incriada, como forma exemplar.⁵⁹

⁵⁹ Original em latim: Responsio. Dicendum, quod circa hanc quaestionem diversimode aliqui posuerunt. Quidam enim, frivolis rationibus ducti, adeo desipuerunt quod ponerent Deum esse de substantia cuiuslibet rei. Quorum quidam posuerunt eum esse idem quod materia prima, ut David de Dinando. Quidam vero posuerunt ipsum esse formam cuiuslibet rei. Cuius quidem erroris statim falsitas aperitur. Hoc enim Deum omnes de Deo loquentes intelligunt, quod est omnium principium effectivum, cum oporteat omnia entia ab uno primo ente effluere. Causa autem efficiens, secundum doctrinam philosophi, in II Phys., cum causa materiali non coincidit in idem, cum habeant contrarias rationes. Unumquodque enim est agens secundum quod est actu; materiae vero ratio est esse in potentia; efficiens vero et forma effecti sunt idem specie, in quantum omne agens agit sibi simile, sed non idem numero, quia non potest esse idem faciens et factum. Ex quo patet, quod ipsa divina essentia neque est materia alicuius rei, neque forma, ut ea possit creatura dici formaliter bona, sicut forma coniuncta; sed quaelibet forma est Dei quaedam similitudo. Et ideo Platonici dixerunt, quod

De ver., q. 21, a. 4, ad 2. À segunda, respondo dizendo que de dois modos uma coisa é denominada por relação a outra. De um modo, quando a própria relação é a razão da denominação, e assim a urina se diz sadia, por relação à saúde do animal.

Com efeito, a razão de sadio, segundo se predica da urina, é ser sinal da saúde do animal. E em tais coisas, o que é denominado em relação a outro, não é denominado por alguma forma a ele inerente, mas por algo extrínseco a que se refere. De outro modo, algo é denominado por relação ao outro, quando a relação não é a razão da denominação, mas causa, assim como o ar se diz luzir pelo sol, não que o referir-se o mesmo ar ao sol seja o luzir do ar, mas porque a oposição direta do ar ao sol é causa de que brilhe. E, desse modo, a criatura se diz boa por relação a Deus, donde não se segue o argumento.⁶⁰

omnia sunt bona formaliter bonitate prima non sicut forma coniuncta, sed sicut forma separata. Ad cuius intellectum sciendum est, quod Plato ea quae possunt separari secundum intellectum, ponebat etiam secundum esse separata; et ideo, sicut homo potest intelligi praeter Socratem et Platonem, ita ponebat hominem esse praeter Socratem et Platonem, quem dicebat per se hominem, et ideam hominis, cuius participatione Socrates et Plato homines dicebantur. Sicut autem inveniebat hominem communem Socrati et Platoni, et omnibus huiusmodi; ita etiam inveniebat bonum esse commune omnibus bonis, et posse intelligi bonum non intelligendo hoc vel illud bonum; unde et ponebat bonum esse separatum praeter omnia bona particularia: et hoc ponebat esse per se bonum, sive ideam boni, cuius participatione omnia bona dicerentur; ut patet per philosophum in I Ethic. Sed hoc differebat inter ideam boni et ideam hominis: quod idea hominis non se extendebat ad omnia; idea autem boni se extendit ad omnia etiam ad ideas. Nam etiam ipsa idea boni est quoddam particulare bonum. Et ideo oportebat dicere, quod ipsum per se bonum esset universale omnium rerum principium, quod Deus est. Unde sequitur secundum hanc opinionem, quod omnia denominentur bona ipsa bonitate prima, quae Deus est, sicut Socrates et Plato secundum Platonem dicebantur homines participatione hominis separati, non per humanitatem eis inhaerentem. Et hanc opinionem aliquo modo Porretani secuti sunt. Dicebant enim, quod de creatura praedicamus bonum simpliciter, ut cum dicitur: homo est bonus; et bonum aliquo addito, ut cum dicimus: Socrates est bonus homo. Dicebant igitur, quod creatura dicitur bona simpliciter non aliqua bonitate inhaerente, sed bonitate prima, quasi ipsa bonitas absoluta et communis esset bonitas divina; sed cum dicitur creatura bonum hoc vel illud, denominatur a bonitate creata; quia particulares bonitates creatae, sunt sicut et ideae particulares secundum Platonem. Sed haec opinio a philosopho improbatur multipliciter: tum ex hoc quod quidditates et formae rerum insunt ipsis rebus particularibus, et non sunt ab eis separatae, ut probatur multipliciter in VII Metaph.; tum etiam suppositis ideis: quod specialiter ista positio non habeat locum in bono, quia bonum non univoce dicitur de bonis, et in talibus non assignabatur una idea secundum Platonem, per quam viam procedit contra eum philosophus in I Ethic. Specialiter tamen quantum ad propositum pertinet, apparet falsitas praedictae positionis ex hoc quod omne agens invenitur sibi simile agere; unde si prima bonitas sit effectiva omnium bonorum, oportet quod similitudinem suam imprimat in rebus effectis; et sic unumquodque dicitur bonum sicut forma inhaerente per similitudinem summi boni sibi inditam, et ulterius per bonitatem primam, sicut per exemplar et effectivum omnis bonitatis creatae. Et quantum ad hoc opinio Platonis sustineri potest. Sic igitur dicimus secundum communem opinionem, quod omnia sunt bona creata bonitate formaliter sicut forma inhaerente, bonitate vero increata sicut forma exemplari.

⁶⁰ Texto em latim: Ad secundum dicendum, quod dupliciter denominatur aliquid per respectum ad alterum. Uno modo quando ipse respectus est ratio denominationis, et sic urina dicitur sana per respectum ad sanitatem animalis. Ratio enim sani, secundum quod de urina praedicatur, est esse signum sanitatis animalis. Et in talibus, quod denominatur per respectum ad alterum, non denominatur ab aliqua forma sibi inhaerente, sed ab aliquo extrínseco ad quod refertur. Alio modo denominatur aliquid per respectum ad alterum, quando respectus non est ratio denominationis, sed causa sicut si aer dicatur lucens a sole: non quod ipsum referri aerem ad solem sit lucere aeris, sed quia directa oppositio aeris ad solem est causa quod luceat. Et hoc modo creatura dicitur bona per respectum ad Deum; unde ratio non sequitur.

Para o Aquinate, não existe forma comum que Deus e os entes participem cada um do seu próprio modo, mas Deus é Ele mesmo a forma que os entes criados participam por imitação:

De ver., q. 23, a. 7, ad 10. À décima, respondo dizendo que não se afirma que a criatura se conforma a Deus como se Ele participasse da mesma forma de que a criatura participa, mas porque Deus é substancialmente a própria forma, da qual a criatura participa, por certa imitação, como se o fogo se assemelhasse ao calor por si existindo separadamente.⁶¹

1.2.2.2 *De potentia Dei*

As *Questões Disputadas sobre o poder de Deus* pertencem ao grupo de trabalhos maduros de Santo Tomás. Existe, nesse sentido, um verdadeiro paralelismo entre o seu texto e o de outras obras no que toca ao tema da analogia transcendental do ser. Assim como nas *Sentenças* e no *De veritate*, em *De potentia Dei* Santo Tomás pressupõe a distinção entre quiddidade e *esse*, mas a desenvolve de um modo bastante original, insistindo na diversidade do *esse*.

O ser não é unívoco no nível predicamental porque esse não é uniforme. A substância subsiste, exercita o ato de ser de modo autônomo, enquanto o acidente tem o ato de ser apenas de modo relativo, por pertencer à substância e dela herdá-lo. Em razão do mesmo princípio, o ser não é unívoco no nível transcendental: Deus possui esse completamente, diferente das criaturas, pois Ele é Seu próprio *esse*:

De potentia Dei, q. 7, a. 7. Respondo dizendo que é impossível predicar algo de modo unívoco de Deus e da criatura, o que é claro por isto: pois todo efeito do agente unívoco iguala-se ao poder do agente. Ora, nenhuma criatura, por ser finita, pode igualar-se ao poder do primeiro agente, por ser infinito.

Por isso, é impossível que a similitude de Deus seja recebida de modo unívoco na criatura.

E, também, evidente que, mesmo que seja única a natureza da forma que existe no agente e no efeito, porém, o modo diverso de existir impede a predicação unívoca, pois, ainda que seja a mesma a noção de casa que está na matéria e a que está na mente do arquiteto - porque uma é a causa da outra -, a casa não é predicada de modo unívoco de uma e de outra. Por causa disso, a espécie da casa na matéria tem um ser material, mas, na mente do arquiteto, tem um ser imaterial.

Dado, pois, como impossível que seja de mesma natureza a bondade em Deus e na criatura, porém, não se predicaria o bem de modo unívoco de Deus, pois o que está em Deus é de modo imaterial e simples e, na criatura, de modo material e múltiplo. E, ademais, o ente não se diz de modo unívoco

⁶¹ Texto latino: Ad decimum dicendum, quod creatura non dicitur conformari Deo quasi participanti eadem formam quam ipsa participat, sed quia Deus est substantialiter ipsa forma, cuius creatura per quamdam imitationem est participativa; sicut si ignis similaretur calori per se separato existenti.

da substância e do acidente, porque a substância é um ente como tendo o ser por si, mas o acidente como tendo o ser inerente em outro. A partir disso fica claro que uma relação diversa com o ser impede uma predicação unívoca do ente. Ora, o ser é dito de Deus de outro modo de como é dito da criatura, pois Ele é seu ser, o que não compete a nenhuma criatura.

Por isso, de nenhum modo se diz univocamente da criatura e de Deus; e, por conseguinte, nenhum dos outros predicáveis, entre os quais está o próprio ente primeiro.

Com efeito, se a diversidade existisse no primeiro ser, seria necessário encontrar a diversidade nos outros. Por isso, não se predica nada de modo unívoco em relação à substância e ao acidente.

Contudo, outros disseram de modo diferente que nada se predicaria, de modo analógico, de Deus e da criatura, mas puramente de modo equívoco. E Maimônides é dessa opinião, como fica claro pelo que ele disse.

No entanto, essa opinião não pode ser verdadeira, porque o que é puramente equívoco, que o Filósofo nomeia equívoco por acaso, não se diz de uma coisa em relação à outra. Contudo, tudo o que é dito de Deus e das criaturas é dito de Deus segundo uma relação com as criaturas, ou o contrário, como fica claro em todas as opiniões sobre a exposição dos nomes divinos. Por isso, é impossível que haja um equívoco puro.

Ademais, como todo o nosso conhecimento sobre Deus é tomado das criaturas, se não houvesse qualquer conveniência, a não ser apenas no nome, nada conheceríamos de Deus, a não ser apenas os nomes vãos, sem correspondência com a realidade.

Seguir-se-ia também que todas as demonstrações dadas pelos filósofos sobre Deus seriam falsas como, por exemplo, se disséssemos que tudo o que está em potência é levado ao ato pelo ente em ato - e, por isso, se concluiria que Deus seria um ente em ato, porque, por seu próprio ser, todas as coisas seriam levadas ao ser -, isso seria uma falácia de equivocação e, assim, para todas as demais coisas. E, além disso, é necessário que o causado seja de certa maneira semelhante à causa. Por isso, não é necessário pregar nada de puramente equivocado ao efeito e à causa, como o que é "são" ao sujeito da medicina e ao animal.

E, por isso, deve-se dizer que, de outro modo, nada se predica de Deus e da criatura de modo unívoco. Ora, as coisas que são predicadas comumente não o são de modo puramente equívoco, mas análogo. No entanto, duplo é o modo dessa atribuição. De um modo, pelo qual algo é predicado de dois sujeitos, em relação a um terceiro, como o ente à qualidade e à quantidade, em relação à substância. De outro modo, pelo qual algo é predicado de dois sujeitos, em relação a um e ao outro, como o ente à substância e à quantidade.

Contudo, no primeiro modo de predicação, é necessário que haja algo anterior aos dois, e tenha relação com ambos, como a substância tem com a quantidade e com a qualidade. Entretanto, no segundo não é necessário que um seja anterior ao outro. E, por isso, como nada há anterior a Deus, mas que Ele mesmo é anterior à criatura, o segundo modo da analogia convém à predicação divina, mas não o primeiro modo de analogia.⁶²

⁶² Texto original: Respondeo. Dicendum quod impossibile est aliquid univoce praedicari de Deo et creatura; quod ex hoc patet: nam omnis effectus agentis univoci adaequat virtutem agentis. Nulla autem creatura, cum sit finita, potest adaequare virtutem primi agentis, cum sit infinita. Unde impossibile est quod similitudo Dei univoce in creatura recipiatur. Item patet quod, etsi una sit ratio formae existentis in agente et in effectu, diversus tamen modus existendi impedit univocam praedicationem; licet enim eadem sit ratio domus quae sit in materia et domus quae est in mente artificis, - quia unum est ratio alterius, - non tamen domus univoce de utraque praedicatur, propter hoc quod species domus in materia habet esse materiale, in mente vero artificis immateriale. Dato ergo per impossibile quod eiusdem rationis sit bonitas in Deo et creatura, non tamen bonum univoce de Deo praedicaretur; cum quod in Deo est immaterialiter et simpliciter, in creatura sit materialiter et multipliciter. Et praeterea ens non dicitur univoce de substantia et accidente, propter hoc quod

De potentia Dei, q. 7, a. 7, ad 2. Respondo dizendo que a similitude da criatura com Deus é deficiente em relação à semelhança do que é unívoco nos dois. Primeiro, porque não é por participação de uma forma, como dois corpos quentes, segundo a participação de um só calor, pois isso que é dito de Deus e das criaturas é predicado de Deus por essência, mas predicado da criatura por participação. Assim, compreende-se tal semelhança da criatura com Deus, tal como aquela do quente ao calor, e não como a do quente ao mais quente.

Segundo, porque a própria forma participada na criatura é inferior à sua razão que é Deus, como o calor do fogo é deficiente em relação à razão do poder do Sol, pelo qual se gera o calor.⁶³

De potentia Dei, q. 7, a. 7, ad 3. Respondo dizendo que se pode considerar o mais e o menos de três maneiras e lhes predicar assim. De um modo, segundo apenas a quantidade do participado, assim como se diz que a neve é mais branca que a parede, porque a brancura é mais perfeita na neve do que na pa-rede, embora ela seja da mesma natureza. Por isso, tal diversidade, segundo o mais e o menos, não diversifica a espécie. De outro modo, segundo que um é participado e o outro se diz por essência, como se disséssemos que a bondade é melhor que o bem. De um terceiro modo, segundo que um modo eminente compete mais a uma mesma coisa do que a outra, como o calor do Sol mais do que o calor do fogo, e esses dois

substantia est ens tamquam per se habens esse, accidens vero tamquam cuius esse est inesse. Ex quo patet quod diversa habitudo ad esse impedit univocam praedicationem entis. Deus autem alio modo se habet ad esse quam aliqua alia creatura; nam ipse est suum esse, quod nulli alii creaturae competit. Unde nullo modo univoce de Deo creatura dicitur; et per consequens nec aliquid aliorum praedicabilium inter quae est ipsum primum ens. Existente enim diversitate in primo, oportet in aliis diversitatem inveniri; unde de substantia et accidente nihil univoce praedicatur. Quidam autem aliter dixerunt, quod de Deo et creatura nihil praedicatur analogice, sed aequivoce pure. Et huius opinionis est Rabbi Moyses, ut ex suis dictis patet. Ista autem opinio non potest esse vera: quia in pure aequivocis, quae philosophus nominat a casu aequivoca, non dicitur aliquid de uno per respectum ad alterum. Omnia autem quae dicuntur de Deo et creaturis, dicuntur de Deo secundum aliquem respectum ad creaturas, vel e contrario, sicut patet per omnes opiniones positas de expositione divinarum nominum. Unde impossibile est quod sit pura aequivocatio. Item, cum omnis cognitio nostra de Deo ex creaturis sumatur, si non erit convenientia nisi in nomine tantum, nihil de Deo sciremus nisi nomina tantum vana, quibus res non subesset. Sequeretur etiam quod omnes demonstrationes a philosophis datae de Deo, essent sophisticae; verbi gratia, si dicatur, quod omne quod est in potentia, reducitur ad actum per ens actu,- et ex hoc concluderetur quod Deus esset ens actu, cum per ipsum omnia in esse educantur,- erit fallacia aequivocationis; et sic de omnibus aliis. Et praeterea oportet causatum esse aliquo modo simile causae; unde oportet de causato et causa nihil pure aequivoce praedicari, sicut sanum de medicina et animali. Et ideo aliter dicendum est, quod de Deo et creatura nihil praedicetur univoce; non tamen ea quae communiter praedicantur, pure aequivoce praedicantur, sed analogice. Huius autem praedicationis duplex est modus. Unus quo aliquid praedicatur de duobus per respectum ad aliquod tertium, sicut ens de qualitate et quantitate per respectum ad substantiam. Alius modus est quo aliquid praedicatur de duobus per respectum unius ad alterum, sicut ens de substantia et quantitate. In primo autem modo praedicationis oportet esse aliquid prius duobus, ad quod ambo respectum habent, sicut substantia ad quantitatem et qualitatem; in secundo autem non, sed necesse est unum esse prius altero. Et ideo cum Deo nihil sit prius, sed ipse sit prior creatura, competit in divina praedicatione secundus modus analogiae, et non primus.

⁶³ Em latim: Ad secundum dicendum, quod similitudo creaturae ad Deum deficit a similitudine univocorum in duobus. Primo, quia non est per participationem unius formae, sicut duo calida secundum participationem unius caloris; hoc enim quod de Deo et creaturis dicitur, praedicatur de Deo per essentiam, de creatura vero per participationem; ut sic talis similitudo creaturae ad Deum intelligatur, qualis est calidi ad calorem, non qualis calidi ad calidius. Secundo, quia ipsa forma in creatura participata deficit a ratione eius quod Deus est, sicut calor ignis deficit a ratione virtutis solaris, per quam calorem generat.

modos impedem a unidade da espécie e uma predicação unívoca e, segundo isso, algo é predicado mais e menos de Deus e da criatura, como fica claro pelo dito.⁶⁴

1.2.3 Opúsculos

1.2.3.1 *De principiis naturae*

Como já destacamos, a doutrina sobre a analogia surge a partir da síntese de dois tópicos: sobre a unidade de ordem com relação a uma instância primeira, e sobre a participação. O primeiro tópico está presente nas exposições sobre a metafísica de Aristóteles, especialmente no *Comentário à Metafísica* e nos opúsculos *De ente et essentia* e *De principiis naturae*.

Esse opúsculo é possivelmente o primeiro trabalho de Santo Tomás e, além disso, possui um capítulo dedicado à teoria da analogia, o que permite ao investigador compreender qual o ponto exato de partida do pensamento do Aquinate sobre o tema. Aliás, estudos dedicados às fontes e à literalidade de seu texto demonstram que o seu vocabulário é tomado da versão árabe-latina da *Metafísica*. Se nos preocupamos com uma perspectiva cronológica, muito embora se trate de tema controvertido, parece que o opúsculo antecede às *Sentenças* e a *De ente et essentia*., sendo que o seu vocabulário peculiar não se repetirá nos textos de Santo Tomás (MONTAGNES, 1963, p. 24-25).

Em *De principiis naturae* o vocabulário sobre analogia é constituído das seguintes expressões: i) *Analogia*; ii) *Attributio*; iii) *Proportio*; iv) *Per prius et posterius*. O termo analogia tem dois diferentes significados: primeiro, de proporção no sentido matemático, e, segundo e principal, de relação com a instância principal. Esse segundo significado do termo analogia também se expressa por dois outros termos: *attribui* e *attribution*, os quais possuem origem nas versões árabe-latinas da *Metafísica* de Aristóteles (BLANCHE, 1925).

Proportio, por sua vez, é o termo mais apropriado para traduzir unidade proporcional, embora sirva também para designar a relação, sendo tomado como

⁶⁴ Original: Ad tertium dicendum, quod magis et minus tripliciter potest considerari, et sic praedicari. Uno modo secundum solam quantitatem participati; sicut nix dicitur albius pariete, quia perfectior est albedo in nive quam in pariete, sed tamen unius rationis; unde talis diversitas secundum magis et minus non diversificat speciem. Alio modo secundum quod unum participatur, et aliud per essentiam dicitur; sicut diceremus, quod bonitas est melior quam bonum. Tertio modo secundum quod modo eminentiori competit idem aliquid uni quam alteri, sicut calor soli quam igni; et hi duo modi impediunt unitatem speciei et univocam praedicationem; et secundum hoc aliquid praedicatur magis et minus de Deo et creatura, ut ex dictis patet.

sinônimo para *attributio*. Assim como *attributio*, os termos *proportio* e *comparatio* estão fundados no comentário de Averroes à *Metafísica* para traduzir relação.

A última expressão característica da analogia expressa precisamente a desigualdade que está necessariamente envolvida nessa relação: uma predicação análoga é atribuída *secundum prius et posterius*. No pensamento de Aristóteles, a relação de anterior para posterior é essencial às coisas cuja multiplicidade, embora decorra de um único princípio, ainda assim não podem ser reduzidas à unidade de um gênero.

6. Deve-se saber também que falando de princípios intrínsecos, isto é, matéria e forma, a conveniência e a diferença de princípios está de acordo com a conveniência e a diferença das coisas por eles constituídas. Pois alguns são os mesmos numericamente, como Sócrates e "este homem" (apontando para Sócrates); alguns são diversos numericamente e são da mesma espécie, como Sócrates e Platão, que, embora concordem com a espécie humana, diferem numericamente. Alguns diferem em espécies, mas são do mesmo gênero: assim, homem e boi concordam sobre o gênero animal; Alguns são de tipos diferentes, mas são os mesmos apenas analogicamente: assim, substância e quantidade, que não concordam em nenhum gênero, mas concordam apenas analogicamente: eles concordam, com efeito, apenas em que são entidades, mas a entidade não é um gênero, uma vez que não é pregada de forma unívoca, mas analógica. Para entender isso, é preciso saber que uma coisa é pregada de três maneiras: de forma unívoca, equivocada e analógica. O que é pregado segundo o mesmo nome e segundo o mesmo sentido é pregado de forma unívoca, isto é, de acordo com a definição: assim, animal é predicado do homem e do jumento, já que ambos são chamados de animais e ambos são substância animada sensível, que é a definição de animal. O que se prega segundo o mesmo nome e segundo um sentido diferente é enganoso: assim, pode-se dizer daquele que ladra e do celestial, que concordam apenas no nome, mas não na definição ou no significado; o nome significa, com efeito, a definição, como se diz no livro IV da *Metafísica*. Diz-se que se prega analogicamente o que se prega de muitos cujos sentidos são diversos, mas que lhes é atribuído um que é único e o mesmo: assim, saudável se diz do corpo do animal e da urina e bebida, mas não significa exatamente a mesma coisa em tudo: da urina diz-se como do sinal de saúde, do corpo como do sujeito, da bebida como da causa. Mas todos esses sentidos são atribuídos a um único fim, a saber, a saúde. Às vezes, as coisas que são convenientes por analogia, isto é, por proporção, comparação ou conveniência, são atribuídas a um único fim: isso fica claro no exemplo dado; às vezes a um único agente: assim, diz-se médico de quem trabalha por arte e que trabalha sem arte, como uma velha, e também dos instrumentos, mas por atribuição a um único agente que é a medicina; às vezes por atribuição a um único sujeito: assim, a entidade é dita da substância, da qualidade e da quantidade e dos outros problemas: pela razão pela qual a substância é entidade e a quantidade e as outras não são exatamente as mesmas, mas é dita de todas elas porque são atribuídas à substância, que é sujeito dos outros. E, portanto, a entidade é dita anteriormente da substância e depois das outras; E, portanto, a entidade não é o gênero de substância e quantidade, pois nenhum gênero é predicado antes e depois de sua espécie, mas é predicado analogicamente. E foi o que dissemos, que substância e quantidade diferem em gênero, mas são as mesmas analogicamente.

A matéria e a forma dos que são os mesmos numericamente é a mesma numericamente, como a de Túllo e Cícero; aqueles que são da mesma espécie, numericamente diversos, sua matéria e forma não é a mesma numericamente, exceto nas espécies, como a de Sócrates e a de Platão. E da mesma forma aqueles que são do mesmo gênero, também seus princípios são do mesmo gênero, pois a alma e o corpo do jumento e do cavalo diferem em espécies, mas são do mesmo gênero. E da mesma forma aqueles que concordam apenas analogicamente, seus princípios são os mesmos apenas por analogia ou proporção. Pois matéria e forma e privação, ou potência e ato, são princípios de substância e outros tipos; Mas a matéria da substância e da quantidade, assim como a forma e a privação, diferem em gênero, mas concordam apenas de acordo com a proporção, na medida em que a matéria da substância está relacionada à substância em razão da matéria, assim a matéria da quantidade está relacionada à quantidade. Assim como a substância é a causa do resto, assim também os princípios da substância são os princípios de todos os outros.⁶⁵

⁶⁵ Sciendum est etiam quod loquendo de principiis intrinsicis, scilicet materia et forma, secundum convenientiam principiorum et differentiam est convenientia et differentia principiorum: quaedam enim sunt idem numero, sicut Socrates et hic homo demonstrato Socrate; quaedam sunt diversa numero et sunt idem in specie, ut Socrates et Plato, qui, licet convenient in specie humana, tamen differunt numero. Quedam autem differunt specie, sed sunt idem genere, sicut homo et asinus conveniunt in genere animalis; quaedam autem sunt diversa in genere, sed sunt idem solum secundum analogiam, sicut substantia et quantitas, quae non conveniunt in aliquo genere, sed conveniunt solum secundum analogiam: conveniunt enim in eo solum quod est ens. Ens autem non est genus, quia non praedicatur univoce, sed analogice. Ad huius intelligentiam sciendum est, quod tripliciter aliquid praedicatur de pluribus: univoce, aequivoce et analogice. Univoce praedicatur quod praedicatur secundum idem nomen et secundum rationem eandem, idest definitionem, sicut animal praedicatur de homine et de asino. Utrumque enim dicitur animal, et utrumque est substantia animata sensibilis, quod est definitio animalis. Aequivoce praedicatur, quod praedicatur de aliquibus secundum idem nomen, et secundum diversam rationem: sicut canis dicitur de latrabili et de caelesti, quae conveniunt solum in nomine, et non in definitione sive significatione: id enim quod significatur per nomen, est definitio, sicut dicitur in quarto Metaph. Analogice dicitur praedicari, quod praedicatur de pluribus quorum rationes diversae sunt sed attribuuntur uni alicui eidem: sicut sanum dicitur de corpore animalis et de urina et de potione, sed non ex toto idem significat in omnibus. Dicitur enim de urina ut de signo sanitatis, de corpore ut de subiecto, de potione ut de causa; sed tamen omnes istae rationes attribuuntur uni fini, scilicet sanitati. Aliquando enim ea quae conveniunt secundum analogiam, id est in proportionem vel comparisonem vel convenientiam, attribuuntur uni fini, sicut patet in praedicto exemplo; aliquando uni agenti, sicut medicus dicitur et de eo qui operatur per artem et de eo qui operatur sine arte, ut vetula, et etiam de instrumentis, sed per attributionem ad unum agens, quod est medicina; aliquando autem per attributionem ad unum subiectum, sicut ens dicitur de substantia, de qualitate et quantitate et aliis praedicamentis. Non enim ex toto est eadem ratio qua substantia est ens, et quantitas, et alia, sed omnia dicuntur ex eo quod attribuuntur substantiae, quod est subiectum aliorum. Et ideo ens dicitur per prius de substantia, et per posterius de aliis. Et ideo ens non est genus substantiae et quantitatis, quia nullum genus praedicatur per prius et posterius de suis speciebus, sed praedicatur analogice. Et hoc est quod diximus quod substantia et quantitas differunt genere, sed sunt idem analogia. Eorum igitur quae sunt idem numero, forma et materia sunt idem numero, ut Tullii et Ciceronis. Eorum autem quae sunt idem in specie diversa numero, etiam materia et forma non est eadem numero, sed specie, sicut Socratis et Platonis. Et similiter eorum quae sunt idem genere, et principia sunt idem genere: ut anima et corpus asini et equi differunt specie, sed sunt idem genere. Et similiter eorum quae conveniunt secundum analogiam tantum, principia sunt eadem secundum analogiam tantum, sive proportionem. Materia enim et forma et privatio, sive potentia et actus, sunt principia substantiae et aliorum generum. Tamen materia substantiae et quantitatis, et similiter forma et privatio differunt genere, sed conveniunt solum secundum proportionem in hoc quod, sicut se habet materia substantiae ad substantiam in ratione materiae, ita se habet materia quantitatis ad quantitatem. Sicut tamen substantia est causa ceterorum, ita principia substantiae sunt principia omnium aliorum.

O capítulo final do opúsculo se dedica à analogia de princípios e causas. Dado os entes naturais serem constituídos por dois princípios intrínsecos – matéria e forma –, devemos compreender em que sentido os princípios dos diferentes entes são o mesmo e em que sentido são diferentes – ou seja: como podem os princípios serem comuns a todos os entes. Para Santo Tomás, a solução do problema passa pelo fato de que o tipo de comunidade e diversidade de princípios é idêntico ao tipo de comunidade e diversidade de entes dos quais são princípios.

Podemos identificar quatro graus de unidade e diversidade: i) unidade numérica dos indivíduos, ii) unidade específica entre indivíduos numericamente distintos, iii) unidade genérica entre entes especificamente distintos, e iv) unidade de analogia entre entes que pertencem a diferentes gêneros e que ainda assim possuem certa unidade entre eles. Isso significa que substância e quantidade não pertencem a uma categoria idêntica, embora elas estejam unidas no ente. Ente não é um gênero nem um predicado unívoco: é um atributo análogo. Em resumo, os princípios das diferentes categorias podem ter apenas unidade analógica, ou seja, proporcional. Por consequência, analogia se entende etimologicamente como proporção. Para explicar que é a unidade *secundum analogiam*, Santo Tomás recorre à teoria aristotélica de atribuição de saúde e ser com relação a uma instância principal. Para definir a unidade analógica, ele relaciona a unidade de proporção com a unidade de ordem (MONTAGNES, 1963, p. 25).

Santo Tomás explica que um predicado comum pode pertencer a muitos entes de três diferentes modos: unívoco, equívoco ou análogo. A definição de unívoco pertence igualmente a todas as coisas a que se atribui. O equívoco é apenas um nome comum atribuído de modo fortuito a realidades completamente distintas. O análogo se aplica a diferentes entes cada um dos quais possui sua própria natureza e uma distinta definição, mas que possuem em comum o fato de todos estarem em uma relação com o ente entre eles a que o significado comum pertence de modo principal – daqui surge o famoso exemplo aristotélico da saúde. A denominação analógica é comum a muitos em virtude da referência de cada ente a uma instância primária.

Santo Tomás compreende essa relação a uma instância primária como uma relação de causalidade ontológica conectando os analogados à instância primária. Ou seja: unidade analógica repousa sobre a causalidade que a primeira instância exerce sobre os analogados. Essa causalidade, no entanto, não é uniforme e,

algumas vezes, funciona como causa final. Nesse sentido, os diferentes significados do termo saúde designam realidade que estão ordenadas à saúde de um ente vivo como seu fim. Outras vezes funciona como causa eficiente. Nesse sentido, os significados do termo médico são tomados por derivação do médico praticante, que é o agente. Outras vezes ainda funciona como causa receptiva. É o que ocorre com o ente, que é dito primeiramente da substância e, secundariamente, da quantidade, da qualidade, e de outros acidentes. A substância é sujeito dos acidentes, sua causa material. Por isso o ente não é um gênero: ele é atribuído de modo desigual – *per prius et posterius* – a várias categorias.

Com isso tudo, Santo Tomás conecta a unidade proporcional à unidade de ordem e define a unidade analógica por sua referência à instância primeira. Define-se, assim, os termos das muitas formas de unidade – unidades de nome, numérica, específica, genérica e analógica. No fim do capítulo, as distinções são aplicadas para compreender o problema da unidade dos princípios intrínsecos – matéria e forma – das diferentes categorias, levando-se em conta que o mesmo se aplica para a unidade e a diversidade de princípios, assim como para a unidade e a diversidade de entes dos quais são princípios.

Aos entes que são numérica, específica ou genericamente unos pertencem princípios que apresentam o mesmo grau de identidade. As realidades que são analogicamente unas possuem princípios que são analogicamente comuns. A matéria, a forma e a privação de substância são, assim, diferentes das demais categorias accidentais. E ainda assim elas são proporcionalmente semelhantes, elas possuem uma unidade analógica – *secundum proportionem*. Tomando isso tudo em conta, a unidade analógica dos princípios intrínsecos significa duas coisas: unidade proporcional e unidade de ordem.

Existe primeiro uma unidade proporcional, já que os princípios do ente para cada categoria são diferentes – coisas que pertencem a diferentes gêneros não possuem as mesmas causas –, mas também são proporcionalmente semelhantes. Mas a unidade de princípios do ente é fundamentalmente uma unidade de ordem, já que as causas da substância são também causas das determinações da substância – *Sicut tamen substantia est causa caeterorum, ita principia substantiae sunt principia omnium aliorum*.

Em Santo Tomás, portanto, essas duas modalidades de unidade – proporcional e de ordem – recebem o mesmo nome. Parece conveniente anotar que

essas duas modalidades de unidade se tornam como que divisões da analogia aparentemente sob a influência dos comentários de Boécio às *Categorias* de Aristóteles, nas quais são enumerados quatro diferentes modos de equívocos a *consilio*: i) *secundum similitudinem*; ii) *secundum proportionem*; iii) *ab uno*; e iv) *ad unum*.

Os termos equívocos a *consilio* foram identificados com os termos análogos. De qualquer modo, esse nome sofre uma modificação, pois a unidade analógica é antes de tudo a unidade que é estabelecida pelas relações ontológicas de causalidade final, eficiente e material, com respeito a uma instância primária, da qual resultam semelhanças proporcionais entre os análogos. Ou seja: a unidade proporcional não é primária, mas sim reduzida à unidade de ordem, que é mais fundamental. Os dois sentidos do termo analogia não são independentes nem meramente justapostos: um está subordinado ao outro, pois a unidade proporcional depende da unidade da ordem.

1.2.3.2 *De ente et essentia*

De ente et essentia, assim como *De principiis naturae*, é um sumário de temas metafísicos tomados de Aristóteles, Avicena e Averroes (ROLAND-GOSSELIN, 1926), tomados principalmente do Livro VII da *Metafísica* de Aristóteles. Parece existir um verdadeiro paralelismo no progresso de *De ente et essentia* com o primeiro capítulo do Livro VII, no qual se antecipa distinção entre as duas ordens de substância e a aplica primeiro à substância sensível e sua composição, enquanto o estudo da substância material é tratado no Livro XIII. Ou seja: no Livro VII encontramos não só o título que Santo Tomás dá a seu opúsculo, mas temas completamente semelhantes aos tratados em *De ente et essentia*, e em ordem idêntica.

A causalidade do máximo se refere à analogia. Falar de instância primeira ou máxima nos conduz sempre ao mesmo em todos esses textos, ou seja, nessa questão, o ontológico primeiro, o primeiro analogado, e o ente mais perfeito do gênero. O texto de Aristóteles claramente indica algo nesse sentido, pois discute um atributo “sinônimo” pertencente desigualmente a muitos por referência a uma instância primeira à qual pertence de modo principal. O texto grego deve ser traduzido em termos de relação, mas não introduz diretamente a ideia de causalidade, muito embora autores como Ducoin leiam nesse texto não apenas a

ideia de relação, mas também de causalidade (DUCOIN, 1957, p. 439). Segundo Ducoin, Santo Tomás claramente viu que se tratava de atribuição, ou seja, que o ponto de partida da demonstração era a afirmação de que o ente ao qual alguma qualidade pertence é a causa da atribuição dessa qualidade a outros entes, e que a conclusão nos conduz a reconhecer o máximo grau dessa qualidade na causa.

Sejam quais forem as divergências entre essas duas interpretações – se se trata de uma questão de simples relação ou de verdadeira causalidade – o texto claramente trata da analogia com relação a uma instância primeira.

Cap. 1. Mas porque é em sentido absoluto e primeiro que 'ente' se afirma das substâncias, e secundária e como que relativamente, dos acidentes, segue-se que a essência, própria e verdadeiramente, se encontra nas substâncias, e apenas de certo modo e relativamente, nos acidentes. Ora, umas substâncias são simples e outras compostas e numas e noutras há essência. Mas nas simples, porque possuem um ser mais nobre, a essência encontra-se de uma maneira mais verdadeira e mais nobre. Por conseguinte, elas são, pelo menos a substância primeira e simples que é Deus, a causa das substâncias compostas. Porém, como as essências destas substâncias nos são mais desconhecidas, devemos começar pelas essências das substâncias compostas, de modo a que a exposição se torne mais acessível por partirmos do que é mais fácil.⁶⁶

Cap. 2. Com isto concorda também a razão, porque o ser da substância composta não é apenas da forma, nem somente da matéria, mas do próprio composto. Por outra parte, é segundo a essência que se diz que uma realidade é. De onde se segue que a essência, pela qual uma coisa se denomina 'ente', não é apenas a forma, nem apenas a matéria, mas ambas, embora à sua maneira apenas a forma seja a causa desse ser. É isso que vemos em outras realidades, constituídas de vários princípios. Uma coisa não recebe o nome apenas de um desses princípios, mas daquele que abarca ambos, como se verifica nos sabores, como quando a ação do quente sobre a digestão do húmido causa o sabor doce. E ainda que o calor seja, desse modo, a causa da doçura, nem por isso um corpo doce recebe esse nome por causa do calor, mas sim do sabor, que abarca o quente e o húmido.⁶⁷

⁶⁶ Texto original em latim: Sed quia ens absolute et per prius dicitur de substantiis et per posterius et quasi secundum quid de accidentibus, inde est quod essentia proprie et vere est in substantiis, sed in accidentibus est quodammodo et secundum quid. Substantiarum vero quaedam sunt simplices et quaedam compositae, et in utrisque est essentia, sed in simplicibus veriori et nobiliori modo, secundum quod etiam esse nobilius habent. Sunt enim causa eorum quae composita sunt, ad minus substantia prima simplex, quae Deus est. Sed quia illarum substantiarum essentiae sunt nobis magis occultae, ideo ab essentiis substantiarum compositarum incipiendum est, ut a facilioribus convenientior fiat disciplina.

⁶⁷ Original: Huic etiam ratio concordat, quia esse substantiae compositae non est tantum formae nec tantum materiae, sed ipsius compositi. Essentia autem est secundum quam res esse dicitur. Unde oportet quod essentia, qua res denominatur ens, non tantum sit forma neque tantum materia, sed utrumque, quamvis huiusmodi esse suo modo sola forma sit causa. Sic enim in aliis videmus, quae ex pluribus principiis constituuntur, quod res non denominatur ex altero illorum principiorum tantum, sed ab eo, quod utrumque complectitur, ut patet in saporibus, quia ex actione calidi digerentis humidum causatur dulcedo, et quamvis hoc modo calor sit causa dulcedinis, non tamen denominatur corpus dulce a calore, sed a sapore qui calidum et humidum complectitur.

A unidade da hierarquia é obtida por referência a uma instância primária; os graus são baseados na eminência e na causalidade da instância primária e esta última é tal porque é constituído pela perfeição do ser: *Deus, cujus essentia est ipsum suum esse*. Tudo o que existe de perfeição mais ou menos inferior em grau em outras coisas é encontrado de uma forma eminente e unificada em Deus. Visto que os graus procedem da composição e da potência, Deus é o primeiro na ordem do ser porque Deus é puro ato, sem mistura de potência. Além disso, na medida em que, sob as suas formas desigualmente limitadas, o ser procede daquilo que é puro ser e que, como tal, está na origem de toda comunicação do ser, “é necessário que haja uma realidade que seja a causa do ser de todas as outras coisas, pelo facto de ela ser tão-somente ser” (MONTAGNES, 1963, p. 31).

Cap. 4. Agora resta ver de que modo a essência se encontra nas substâncias separadas, como por exemplo, na alma, na inteligência e na primeira causa. Embora todos admitam a simplicidade da primeira causa, alguns pretendem introduzir a composição de forma e matéria nas inteligências e na alma. O autor desta posição parece ter sido AVICEBRON, também autor do livro *A Fonte da Vida*. Isto vai contra as afirmações comuns dos filósofos, que chamam a estas substâncias ‘separadas da matéria’ e provam que são desprovidas de toda a matéria. A maior demonstração disto procede da capacidade de pensar que nelas existe. De facto, vemos que as formas não são inteligíveis em ato senão na medida em que se separam da matéria e dos seus condicionamentos. Ademais, não se tornam inteligíveis em ato, a não ser pelo poder de uma substância intelectiva, na medida em que são recebidas nela e na medida em que são produzidas por ela. Consequentemente, é necessário que em qualquer substância intelectiva haja imunidade absoluta de matéria, de modo que ela não tenha matéria como parte de si, nem seja também como uma forma impressa na matéria, como sucede nas formas materiais.⁶⁸

Cap. 4. É fácil ver como isto se dá. Em todas as coisas que se relacionam entre si, de tal modo que uma seja causa da outra, aquela que tem a razão de causa pode ter o ser sem a outra, mas não ao contrário. É o que acontece com a relação da matéria e da forma, pois a forma confere ser à matéria. Assim, é impossível que a matéria exista sem qualquer forma, mas já não é impossível que exista uma forma sem matéria. Com efeito, a forma, enquanto forma, não depende da matéria. Mas se se encontram algumas

⁶⁸ Texto latino: Nunc restat videre per quem modum sit essentia in substantiis separatis, scilicet in anima, intelligentia et causa prima. Quamvis autem simplicitatem causae primae omnes concedant, tamen compositionem formae et materiae quidam nituntur inducere in intelligentias et in animam, cuius positionis auctor videtur fuisse Avicbron, auctor libri fontis vitae. Hoc autem dictis philosophorum communiter repugnat, qui eas substantias a materia separatas nominant et absque omni materia esse probant. Cuius demonstratio potissima est ex virtute intelligendi, quae in eis est. Videmus enim formas non esse intelligibiles in actu nisi secundum quod separantur a materia et a condicionibus eius; nec efficiuntur intelligibiles in actu, nisi per virtutem substantiae intelligentis secundum quod recipiuntur in ea et secundum quod aguntur per eam. Unde oportet quod in qualibet substantia intelligente sit omnino immunitas a materia, ita quod neque habeat materiam partem sui neque etiam sit sicut forma impressa in materia, ut est de formis materialibus.

formas que não podem existir senão na matéria, isso sucede-lhes na medida em que estão distantes do primeiro princípio, que é o acto primeiro e puro. Por este motivo, as formas que estão mais próximas do primeiro princípio são as formas subsistentes por si, sem matéria; na verdade, a forma em todo o seu género não carece de matéria, como se disse. Estas formas são as inteligências e, por isso, não é preciso que as essências ou as quididades destas substâncias sejam distintas da sua forma.⁶⁹

Cap. 4. Por outra parte, tudo o que convém a alguma coisa, ou é causado pelos princípios da sua natureza, como a capacidade de rir, no Homem, ou advém-lhe de algum princípio extrínseco, como a luminosidade no ar, por influência do Sol. Ora, não é possível que o próprio ser seja causado pela forma ou pela quididade da coisa (quero dizer, como por uma causa eficiente), pois, desse modo, uma coisa seria causa de si mesma, e uma coisa passaria a ser por si mesma, o que é impossível. Por conseguinte, é necessário que tudo aquilo cujo ser se distingue da sua natureza passe a ser a partir de outro. E como tudo o que é por outro remete ao que é por si, como sua causa primeira, é necessário que haja uma realidade que seja a causa do ser de todas as outras coisas, pelo facto de ela ser tão-somente ser. De outro modo ir-se-ia até ao infinito nas causas, visto que tudo o que não é apenas ser tem uma causa do seu ser, como se disse. Portanto, é evidente que a inteligência é forma e ser e que ela tem o ser a partir do primeiro ente, que é apenas ser. E esta é a causa primeira que é Deus.⁷⁰

Cap. 5. Por outro lado, aquilo que num qualquer género se diz ser máxima e verdadeiramente é causa do que é subsequente nesse género. Por exemplo, o fogo, que se situa no limite do calórico, é a causa do calor nos corpos quentes, como se declara no livro II da *Metafísica*. Consequentemente, a substância, que é a primeira no género do ente, possuindo verdadeira e maximamente a essência, tem de ser a causa dos acidentes, que secundária e como que relativamente participam da razão de ente.⁷¹

⁶⁹ Em latim: Et quomodo hoc sit planum est videre. Quaecumque enim ita se habent ad invicem quod unum est causa esse alterius, illud quod habet rationem causae potest habere esse sine altero, sed non convertitur. Talis autem invenitur habitudo materiae et formae quod forma dat esse materiae, et ideo impossibile est esse materiam sine aliqua forma; tamen non est impossibile esse aliquam formam sine materia, forma enim in eo quod est forma non habet dependentiam ad materiam. Sed si inveniantur aliquae formae quae non possunt esse nisi in materia, hoc accidit eis secundum quod sunt distantes a primo principio quod est actus primus et purus. Unde illae formae quae sunt propinquissimae primo principio sunt formae per se sine materia subsistentes, non enim forma secundum totum genus suum materia indiget, ut dictum est; et huiusmodi formae sunt intelligentiae, et ideo non oportet ut essentiae vel quiditates harum substantiarum sint aliud quam ipsa forma.

⁷⁰ Original em latim: Omne autem quod convenit alicui vel est causatum ex principiis naturae suae, sicut risibile in homine; vel advenit ab aliquo principio extrinseco, sicut lumen in aere ex influentia solis. Non autem potest esse quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma vel quiditate rei, dico sicut a causa efficiente, quia sic aliqua res esset sui ipsius causa et aliqua res se ipsam in esse produceret: quod est impossibile. Ergo oportet quod omnis talis res cuius esse est aliud quam natura sua habeat esse ab alio. Et quia omne quod est per aliud reducitur ad id quod est per se sicut ad causam primam, oportet quod sit aliqua res quae sit causa essendi omnibus rebus eo quod ipsa est esse tantum; alias iretur in infinitum in causis, cum omnis res quae non est esse tantum habeat causam sui esse, ut dictum est. Patet ergo quod intelligentia est forma et esse, et quod esse habet a primo ente quod est esse tantum, et hoc est causa prima quae Deus est.

⁷¹ Original em latim: Sed quia illud, quod dicitur maxime et verissime in quolibet genere, est causa eorum quae sunt post in illo genere, sicut ignis qui est in fine caliditatis est causa caloris in rebus calidis, ut in II metaphysicae dicitur, ideo substantia quae est primum in genere entis, verissime et maxime essentiam habens, oportet quod sit causa accidentium, quae secundario et quasi secundum quid rationem entis participant.

Cap. 6. Por outro lado, aquilo que num qualquer género se diz ser máxima e verdadeiramente é causa do que é subsequente nesse género. Por exemplo, o fogo, que se situa no limite do calórico, é a causa do calor nos corpos quentes, como se declara no livro II da *Metafísica*. Consequentemente, a substância, que é a primeira no género do ente, possuindo verdadeira e maximamente a essência, tem de ser a causa dos acidentes, que secundária e como que relativamente participam da razão de ente. Isto porém acontece de maneiras diversas. Visto que as partes da substância são a matéria e a forma, alguns acidentes resultam principalmente da forma e outros da matéria. Encontramos porém uma forma cujo ser não depende da matéria, a saber, a alma intelectiva. Já a matéria não tem o ser senão pela forma. Por isso, nos acidentes que resultam da forma há um que não tem comunicação com a matéria, como é o caso do pensar, que não se efetua através de um órgão corporal, conforme o FILÓSOFO demonstra no livro III de *A Alma*. Outros há, contudo, dos que resultam da forma, que comunicam com a matéria, tal como o sentir. Porém, nenhum acidente deriva da matéria sem comunicação com a forma.⁷²

A analogia do ente se desenvolve em duas dimensões: uma dimensão horizontal, que consiste na divisão do ente de acordo com as categorias; e uma dimensão vertical, que consiste nos graus de ente constituídos pelas próprias substâncias. A primeira pode ser denominada analogia predicamental e a segunda analogia transcendental. Se em *De principiis naturae* Santo Tomás cuida da primeira, em *De ente et essentia* ele cuida das duas.

Santo Tomás parte do simples e alcança o complexo, da essência e alcança o ente (*ens*), considerando a analogia da essência e do ente de modo separado. De modo geral, pode-se afirmar que o ente está presente primeiro nas substâncias e, de modo derivado, nos acidentes. As próprias substâncias têm também uma hierarquia, uma vez que as substâncias simples são superiores às substâncias compostas, das quais são a causa.

A analogia predicamental do ente liga os acidentes à substância. A substância é o ente fundamental e principal porque ontologicamente autônomo, enquanto o acidente pertence ao ser relativo, inteiramente ordenado à substância da qual é a

⁷² Original: Sed quia illud quod dicitur maxime et verissime in quolibet genere est causa eorum quae sunt post in illo genere, sicut ignis qui est in fine caliditatis est causa caloris in rebus calidis, ut in II *Metaphysicae* dicitur: ideo substantia quae est primum in genere entis, verissime et maxime essentiam habens, oportet quod sit causa accidentium quae secundario et quasi secundum quid rationem entis participant. Quod tamen diversimode contingit. Quia enim partes substantiae sunt materia et forma, ideo quaedam accidentia principaliter consequuntur formam et quaedam materiam. Forma autem invenitur aliqua cuius esse non dependet ad materiam, ut anima intellectualis; materia vero non habet esse nisi per formam. Unde in accidentibus quae consequuntur formam est aliquid quod non habet communicationem cum materia, sicut est intelligere, quod non est per organum corporale, sicut probat Philosophus in III *de Anima*; aliqua vero ex consequentibus formam sunt quae habent communicationem cum materia, sicut sentire. Sed nullum accidens consequitur materiam sine communicatione formae.

perfeição e do qual depende para ser. O ente envolve uma verdadeira diversidade uma vez que é absoluto e subsistente, ou relativo e inerente, mas esta diversidade não é prejudicial à unidade, porque o ser accidental é subordinado ao ser substancial. Desta vez a causalidade da substância vis-à-vis acidentes é concebido de uma forma mais ampla do que simples causalidade receptiva: a substância, afirma nosso opúsculo, é causa de acidentes porque é o ser *maxime et verissime* e o máximo em qualquer gênero é a causa de tudo que participa deste gênero (MONTAGNES, 1963, p. 29).

Na ordem do ser, portanto, há uma gradação por relação a um máximo que é causa: a perfeição do ser, que se realiza sem restrição na substância, é participada derivativamente pelos acidentes. A unidade da ordem que relaciona o ser accidental com ser substancial não está mais confinado a uma relação externa de inerência, é mais profundo: baseia-se numa natureza comum, na *ratio entis*, desigualmente participada entre a substância e os acidentes. A analogia predicamental é agora apresentada em termos de participação: se a substância é o ser primordial, ela não é mais apenas um sujeito de acidentes, mas o grau máximo de perfeição que os acidentes possuem por participação de menor grau. No nível das categorias, a unidade de ordem repousa numa relação de participação.

Os seres são organizados em uma hierarquia ordenada (*ordo et gradus*), em que a perfeição suprema do primeiro desce até as realizações inferiores, próximas à indeterminação da matéria. Deus está puramente em ato, o as substâncias imateriais superiores estão mais próximas Dele devido à sua realidade, enquanto a alma humana ocupa o nível mais baixo das formas espirituais. Depois vêm as diferentes formas envolvidas na matéria de acordo com a sua hierarquia. Do puro ato à pura potência passando por todos os graus intermediários da composição de potência e ato – que é como os graus do ser se desdobram (MONTAGNES, 1963, p. 30).

Tudo isso que é, é por esta causa primeira. Os enriquecimentos que Santo Tomás traz para a obra aristotélica sobre a teoria das substâncias desiguais, que são hierarquizadas e subordinadas ao primeiro em virtude de uma causalidade externa, ao mesmo tempo motivo e final, são os seguintes: uma comunidade real da perfeição do ser, e uma comunicação do ser pela causalidade do primeiro ser. Aqui há um novo campo de aplicação para a teoria da analogia. No entanto, o *De ente et essentia* não vai além da simples sugestão, e a relação causal entre os seres e

Deus não é explicitamente interpretada com o auxílio da analogia por referência a uma instância primária.

1.3 Contextualização do problema da analogia

1.3.1 Os predicáveis

Ao estudar os predicáveis, o que se considera é a lógica da simples apreensão. Em uma primeira aproximação, pareceria possível afirmar que sequer existe uma lógica da primeira operação do intelecto, dado que a Lógica estabelece uma ordem artificial no conhecimento e não parece existir lugar na simples apreensão para uma construção artificial da razão. E isso simplesmente porque por ela conhecemos o que as coisas são. Embora essa objeção possa parecer tentadora, a verdade é que existe sim uma lógica da primeira operação. O homem conhece por abstração e, pouco a pouco, alcança das coisas singulares conceitos de maior ou menor universalidade. Considerando seus conceitos, a razão encontra a intenção segunda de universalidade, que a permite estabelecer artificialmente uma ordem entre conceitos. Sigamos, assim, esses mesmos elementos.

1.3.1.1 A abstração⁷³

1.3.1.1.1 Conhecimento espiritual

O homem é espírito encarnado que deve subir ao conhecimento do imaterial a partir da experiência sensível. Ele nasce com a capacidade de conhecer o que são as coisas, mas sem qualquer conhecimento delas. Toma-se contato com a realidade pelos cinco sentidos, formando-se por seu conhecimento sensível imagens representativas (= *phantasmata*) das coisas que nos rodeiam. Somente por meio dessas imagens a inteligência pode formar conceitos das coisas. E essa certa

⁷³ Este subcapítulo é tomado, em grande parte, de notas de aulas e conferências, e apostilas escritas pelo Padre Álvaro Calderón e utilizadas como texto-base de aulas, às quais se teve acesso durante o período de Doutorado Sandúche, realizado na Argentina, junto à Universidad Católica Argentina, e financiado com Bolsa do Programa Institucional de Doutorado Sandúche no Exterior - PDSE da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES (Edital nº 10/2022).

dependência que o espírito do homem tem da matéria o coloca no grau ínfimo das substâncias inteligentes⁷⁴.

As coisas corporais estão em constante movimento. Vendo-as assim, em fluxo contínuo, alguns opinaram que não poderíamos chegar a nenhuma certeza sobre a verdade das coisas, pois quando o homem a julgava a coisa já podia ter mudado⁷⁵.

Para defender a possibilidade de conhecer com certeza a verdade das coisas, Platão acreditava que devia afirmar a existência de outro tipo de coisas imateriais e imóveis – às quais denominou “ideias” –, por cuja participação cada coisa corpórea singular se diz ser o que é: homem, cavalo etc. Buscando conhecer as coisas sensíveis que nos são manifestas, no entanto, ele colocou no meio outro tipo de substâncias não manifestas, e que também não nos permitem julgar das coisas sensíveis, pois têm um modo diferente de ser⁷⁶.

Segundo Santo Tomás, Platão parece ter errado por acreditar que o modo como as coisas são conhecidas deve ser o mesmo modo como as coisas são na realidade. Ele entendia que a natureza das coisas se conhecia de um modo: i)

⁷⁴ Em II Metaph. lect. 1 (TOMÁS DE AQUINO, 1964): “anima humana sit ultima in ordine substantiarum intellectivarum, minime participa de virtute intellectiva; et sicut ipsa quidem secundum naturam est actus corporis, eius autem intellectiva potentia non est actus organi corporalis, ita habet naturalem aptitudinem ad cognoscendum corporalium et sensibilibus veritatem, quae sunt minus cognoscibilia secundum suam naturam propter eorum materialitatem, sed tamen cognosci possunt per abstraçãoem sensibilibus a phantasmatis. Et quia hic modus cognoscendi veritatem convenit naturae humanae animae secundum quod est forma talis corporis; quae autem sunt naturalia semper manent; impossibile est, quod humana huiusmodi corpori unita cognoscat de veritate rerum, nisi quantum potest elevari per ea quae abstrahendo a phantasmatis intelligit. Por haec autem nullo modo potest elevari ad cognoscendum quidditates immaterialium substantiarum, quae sunt improporcionatae istis propstantiis sensibilibus. Unde impossibile est quod anima humana huiusmodi corpori unita, apreendido em substantias separatas cognoscendo de eis quod quid est”.

⁷⁵ ST, I, q. 84, a. 1: “Primi philosophi qui de naturis rerum inquisiverunt, putaverunt nihil esse in mundo praeter corpus. Et quia videbant omnia corpora mobilia esse, et putabant ea in continuo fluxu esse, aestimaverunt quod nulla certitudo de rerum veritate haberi posset a nobis. Quod enim est in continuo fluxu, per certitudinem apprehendi non potest, quia prius labitur quam mente diiudicetur, sicut Heraclitus dixit quod non est possibile aquam fluvii currentis bis tangere, ut recitat Philosophus in iv Metaphys”.

⁷⁶ ST, I, q. 84, a. 1: “Plato, ut posset salvare certam cognitionem veritatis a nobis per intellectum haberi, posuit praeter ista corporalia aliud genus entium a materia et motu separatum, quod nominabat species sive ideias, por quarum participationem unumquodque istorum singularium et sensibilibus dicitur vel homo vel equus vel aliquid huiusmodi. Sic ergo dicebat scientias et definições et quidquid ad actum intellectus pertinet, non referri ad ista corpora sensibilia, sed ad illa immaterialia et separata; ut sic anima não intelligat ista corporalia, sed intelligat horum corporalium espécies separatas. Sed hoc dupliciter apparet falsum. Primo quidem quia, illae species sint immateriales et immobiles, excluda a scientiis cognitiō motus et materiae (quod est proprium scientiae naturalis) et demonstratio per causas moventes et materiales. Secundo autem, quia derisibile videtur ut, dum rerum quae nobis manifestae sunt notitiam quaerimus, alia entia in medium afferamus, quae non possunt esse earum substantiae, ab eis different secundum esse, et sic, illis substantiis coinite, non propter hoc de istis sensibilibus iudicare possemus”.

imaterial, dado que a ideia de homem não muda nem morre; ii) universal, já que essa mesma ideia se diz de Pedro, João e José; e iii) necessário, pois inclui necessariamente o ser vivente, sensível e racional. Por isso, acreditava que assim deveriam ser quando consideradas em si mesmas⁷⁷.

Mas não é assim. Para o Aquinate, já nas coisas uma mesma natureza se dá de modos diferentes: a brancura é mais intensa na neve do que no açúcar; além disso, no açúcar se dá com doçura, e na neve não. O sensível mesmo se dá de um modo na coisa corpórea e de outro modo no sentido, já que, por exemplo, pela visão recebemos a cor do ouro sem ouro. Por isso, não deveria nos surpreender que conheçamos a quiddidade ou essência das coisas de um modo diferente do modo como ele se dá nas coisas. Cada coisa se recebe segundo o modo daquilo que recebe. O espírito do homem recebe de um modo espiritual o conhecimento das coisas corpóreas. Por isso conhecemos de modo imaterial, universal e necessário, a natureza da pedra, que é material, singular e contingente⁷⁸.

O homem possui conhecimento sensível e intelectual. E, como dissemos, cada coisa é recebida de acordo com o modo de quem recebe. Desse modo, cada potência ou faculdade cognoscitiva receberá o conhecimento de acordo com sua própria natureza⁷⁹. O conhecimento sensível é o ato de um órgão corporal e, por

⁷⁷ ST, I, q. 84, a. 1: "Videtur autem in hoc Plato deviasse a veritate, quia, cum aestimaret omnem cognitionem per modum alicuius similitudinis esse, credidit quod forma cogniti ex necessitate sentar-se em cognoscente eo modo quo est in cognito. Consideravit autem quod forma rei intellectae est in intellectu universaliter et immaterialiter et immobiliter, quod ex ipsa operatione intellectus apparet, qui intelligit universaliter et per ipsa operatione modum necessitatis cuiusdam; modus enim actionis est secundum modum formae agentis. Et ideo existimavit quod oporteret res intellectas hoc modo in seipsis subsistere, scilicet immaterialiter et immobiliter".

⁷⁸ ST, I, q. 84, a. 1: "Hoc autem necessarium non est. Quia etiam in ipsis sensibilibus videmus quod forma alio modo est in uno sensibilibus quam in altero, puta cum in uno est albedo intensior, in alio remissior, et in uno est albedo dulcedine, in alio sine dulcedine. Et per hunc etiam modum forma sensibilis alio modo est in re quae est extra animam, et alio modo in sensu, qui suscipit formas sensibilibus absque materia, sicut colorem auri sine auro. Et similiter species intellectus, corporum, quae sunt materiales et mobiles, recipit immaterialiter et immobiliter, secundum modum suum, nam receptum est in recipiente per modum recipientis. Dicendum est ergo quod anima per intellectum cognoscit corpora cognitione immateriali, universali et necessaria".

⁷⁹ ST, I, q. 85, a. 1: "Obiectum cognoscibile proportionatur virtuti cognoscitivae. Est autem triplex gradus cognoscitivae virtutis. 1º) Quaedam enim cognoscitiva virtus est actus organi corporalis, scilicet sensus. Et ideo obiectum cuiuslibet sensitivae potentiae est forma prout in materia corporali existit. Et quia huiusmodi materia est individuationis principium, ideo omnis potentia sensitivae partis est cognoscitiva particularium tantum". 2º) (...) "intellectus angelicus" (...). 3º) "Intellectus autem humanus medio modo se habet, non enim est actus alicuius organi, sed tamen est quaedam virtus animae, quae est forma corporis, ut ex supra dictis patet. Et ideo proprium eius est cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia. Cognoscere vero id quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstractam formam a materia individuali, quam repraesentant phantasmata".

isso, seu objeto guarda as características próprias das coisas corporais. A imagem sensível que resulta da experiência sensível é particular⁸⁰. Já o conhecimento espiritual não é o ato de nenhum órgão corporal e, por isso, conhece o que as coisas são abstraindo de todas as particularidades que possuem por serem corpóreas⁸¹.

1.3.1.1.2 A abstração e suas divisões

O intelecto possui dois modos distintos de considerar uma coisa⁸²: por separação e por abstração.

⁸⁰ Mesmo a imagem sensível única que se forma, por exemplo, dos homens, embora corresponda a muitos por suas características comuns, segue sendo particular, dependente dos homens com os que se tratou. Assim será baixinho ou amarelo se viveu entre pigmeus ou chineses.

⁸¹ A essência do homem deixa de lado se é baixo ou alto, se é amarelo ou preto, pois são particularidades que advêm ao homem por parte da matéria.

⁸² Em Boet. de Trin. Lect. II, q. 1, a. 3 (TOMÁS DE AQUINO, 1954): "Oportet videre, qualiter intellectus secundum suam operationem abstrahere possit. Sciendum est igitur quod secundum Philosophum in III de Anima (c.6) duplex est operatio intellectus. Una, quae dicitur intelligentia indivisibilium, qua cognoscit de unoquoque, quid est. Alia vero, qua componit et dividit, scilicet enuntiationem affirmativam vel negativam formando. Et hae quidem duae operationes duobus, quae sunt in rebus, respondent. Prima quidem operatio respicit ipsam naturam rei, secundum quam res intellecta aliquem gradum in entibus obtinet, sive sit res completa, ut totum aliquod, sive res incompleta, ut pars vel accidens. Secunda vero operatio respicit ipsum esse rei, quod quidem resultat ex congregatione principiorum rei in compositis vel ipsam simplicem naturam rei concomitatur, ut in substantiis simplicibus. Et quia veritas intellectus est ex hoc quod conformatur rei, patet quod secundum hanc secundam operationem intellectus non potest vere abstrahere quod secundum rem coniunctum est, quia in abstrahendo significaretur esse separatum secundum ipsum esse rei, sicut si abstraho hominem ab albedine dicendo: «homo non est albus», significo esse separationem in re. Unde si secundum rem homo et albedo non sint separata, erit intellectus falsus. Hac ergo operatione intellectus vere abstrahere non potest nisi ea quae sunt secundum rem separata, ut cum dicitur: «homo non est asinus». Sed secundum primam operationem potest abstrahere ea quae secundum rem separata non sunt, non tamen omnia, sed aliqua. Cum enim unaquaeque res sit intelligibilis, secundum quod est in actu, ut dicitur in IX Metaphysicae (c.9), oportet quod ipsa natura sive quiditas rei intelligatur: vel secundum quod est actus quidam, sicut accidit de ipsis formis et substantiis simplicibus, vel secundum id quod est actus eius, sicut substantiae compositae per suas formas, vel secundum id quod est ei loco actus, sicut materia prima per habitudinem ad formam et vacuum per privationem locati. Et hoc est illud, ex quo unaquaeque natura suam rationem sortitur. Quando ergo secundum hoc, per quod constituitur ratio naturae et per quod ipsa natura intelligitur, natura ipsa habet ordinem et dependentiam ad aliquid aliud, tunc constat quod natura illa sine illo alio intelligi non potest, sive sint coniuncta coniunctione illa, qua pars coniungitur toti, sicut pes non potest intelligi sine intellectu animalis, quia illud, a quo pes habet rationem pedis, dependet ab eo, a quo animal est animal, sive sint coniuncta per modum quo forma coniungitur materiae, vel ut pars comparti vel accidens subiecto, sicut simum non potest intelligi sine naso, sive etiam sint secundum rem separata, sicut pater non potest intelligi sine intellectu filii, quamvis istae relationes inveniantur in diversis rebus. Si vero unum ab altero non dependeat secundum id quod constituit rationem naturae, tunc unum potest ab altero abstrahi per intellectum ut sine eo intelligatur, non solum si sint separata secundum rem, sicut homo et lapis, sed etiam si secundum rem coniuncta sint, sive ea coniunctione, qua pars et totum coniunguntur, sicut littera potest intelligi sine syllaba, sed non e converso, et animal sine pede, sed non e converso, sive etiam sint coniuncta per modum quo forma coniungitur materiae et accidens subiecto, sicut albedo potest intelligi sine homine, et e converso. Sic ergo intellectus distinguit unum ab altero aliter et aliter secundum diversas operationes; quia secundum operationem, qua componit et dividit, distinguit unum ab alio per hoc quod intelligit unum alii non inesse. In operatione vero qua intelligit, quid est unumquodque, distinguit unum ab alio, dum intelligit, quid est

hoc, nihil intelligendo de alio, neque quod sit cum eo, neque quod sit ab eo separatum. Unde ista distinctio non proprie habet nomen separationis, sed prima tantum.

Haec autem distinctio recte dicitur abstractio, sed tunc tantum quando ea, quorum unum sine altero intelligitur, sunt simul secundum rem. Non enim dicitur animal a lapide abstrahi, si animal absque intellectu lapidis intelligatur. Unde cum abstractio non possit esse, proprie loquendo, nisi coniunctorum in esse, secundum duos modos coniunctionis praedictos, scilicet qua pars et totum uniuntur vel forma et materia, duplex est abstractio, una, qua forma abstrahitur a materia, alia, qua totum abstrahitur a partibus. Forma autem illa potest a materia aliqua abstrahi, cuius ratio essentiae non dependet a tali materia. Ab illa autem materia non potest forma abstrahi per intellectum, a qua secundum suae essentiae rationem dependet. Unde cum omnia accidentia comparentur ad substantiam subiectam sicut forma ad materiam et cuiuslibet accidentis ratio dependeat ad substantiam, impossibile est aliquam talem formam a substantia separari. Sed accidentia superveniunt substantiae quodam ordine. Nam primo advenit ei quantitas, deinde qualitas, deinde passiones et motus. Unde quantitas potest intelligi in materia subiecta, antequam intelligantur in ea qualitates sensibiles, a quibus dicitur materia sensibilis. Et sic secundum rationem suae substantiae non dependet quantitas a materia sensibili, sed solum a materia intelligibili. Substantia enim remotis accidentibus non manet nisi intellectu comprehensibilis, eo quod sensitivae potentiae non pertingunt usque ad substantiae comprehensionem. Et de huiusmodi abstractis est mathematica, quae considerat quantitates et ea quae quantitates consequuntur, ut figuras et huiusmodi.

Totum etiam non a quibuslibet partibus abstrahi potest. Sunt enim quaedam partes, ex quibus ratio totius dependet, quando scilicet hoc est esse tali toti quod ex talibus partibus componi, sicut se habet syllaba ad litteras et mixtum ad elementa; et tales partes dicuntur partes speciei et formae, sine quibus totum intelligi non potest, cum ponantur in eius diffinitione. Quaedam vero partes sunt quae accidunt toti, in quantum huiusmodi, sicut semicirculus se habet ad circulum. Accidit enim circulo, quod sumantur per divisionem duae eius partes aequales vel inaequales vel etiam plures; non autem accidit triangulo, quod in eo designentur tres lineae, quia ex hoc triangulus est triangulus. Similiter etiam per se competit homini quod invenitur in eo anima rationalis et corpus compositum ex quattuor elementis, unde sine his partibus homo intelligi non potest, sed haec oportet poni in diffinitione eius; unde sunt partes speciei et formae. Sed digitus, pes et manus et aliae huiusmodi partes sunt post intellectum hominis, unde ex eis ratio essentialis hominis non dependet; et homo sine his intelligi potest. Sive enim habeat pedes sive non, dummodo ponatur coniunctum ex anima rationali et corpore mixto ex elementis propria mixtione, quam requirit talis forma, erit homo. Et hae partes dicuntur partes materiae, quae non ponuntur in diffinitione totius, sed magis e converso. Et hoc modo se habent ad hominem omnes partes signatae, sicut haec anima et hoc corpus et hic unguis et hoc os et huiusmodi. Hae enim partes sunt quidem partes essentiae Socratis et Platonis, non autem hominis, in quantum homo; et ideo potest homo abstrahi per intellectum ab istis partibus, et talis abstractio est universalis a particulari.

Et ita sunt duae abstractiones intellectus. Una quae respondet unioni formae et materiae vel accidentis et subiecti, et haec est abstractio formae a materia sensibili. Alia quae respondet unioni totius et partis, et huic respondet abstractio universalis a particulari, quae est abstraction totius, in quo consideratur absolute natura aliqua secundum suam rationem essentialem, ab omnibus partibus, quae non sunt partes speciei, sed sunt partes accidentales. Non autem inveniuntur abstractiones eis oppositae, quibus pars abstrahatur a toto vel materia a forma; quia pars vel non potest abstrahi a toto per intellectum, si sit de partibus materiae, in quarum diffinitione ponitur totum, vel potest etiam sine toto esse, si sit de partibus speciei, sicut linea sine triangulo vel littera sine syllaba vel elementum sine mixto. In his autem quae secundum esse possunt esse divisa, magis habet locum separatio quam abstractio. Similiter autem cum dicimus formam abstrahi a materia, non intelligitur de forma substantiali, quia forma substantialis et materia sibi correspondens dependent ad invicem, ut unum sine alio non possit intelligi, eo quod proprius actus in propria materia fit. Sed intelligitur de forma accidentali, quae est quantitas et figura, a qua quidem materia sensibilis per intellectum abstrahi non potest, cum qualitates sensibiles non possint intelligi non praeintellecta quantitate, sicut patet in superficie et colore, nec etiam potest intelligi esse subiectum motus, quod non intelligitur quantum. Substantia autem, quae est materia intelligibilis quantitatis, potest esse sine quantitate; unde considerare substantiam sine quantitate magis pertinet ad genus separationis quam abstractionis. Sic ergo in operatione intellectus triplex distinctio invenitur. Una secundum operationem intellectus componentis et dividitis, quae separatio dicitur proprie; et haec competit scientiae divinae sive metaphysicae. Alia secundum operationem, qua formantur quiditates rerum, quae est abstractio formae a materia sensibili; et haec competit mathematicae. Tertia secundum eandem operationem

Por separação, no juízo, ao se dividir e entender que tal coisa não é em tal outra ou que está separada dela, como quando se diz que o homem não é jegue. Nesse sentido, na medida em que o juízo é verdadeiro se se adequa à realidade, o intelecto não pode separar duas coisas que não se dão separadas. Por isso não se pode dizer que o homem não é branco se a brancura se dá no homem.

Por abstração, na simples apreensão, ao se entender uma coisa sem considerar o resto, como quando se considera a cor e as suas propriedades sem se considerar a maçã. Na simples apreensão não se afirma nem se nega nada. Logo, não há falsidade em que o intelecto abstraia o que não se dá separadamente *secundum rem*. Desse segundo modo, o intelecto abstrai as quiddidades inteligíveis de imagens sensíveis⁸³.

Mas nem todas as naturezas que não estão separadas *secundum rem* podem ser consideradas separadamente por abstração. É possível que a quiddidade ou a natureza possua uma relação de ordem ou dependência tão forte com outra que não possa ser considerada sem ela. Nesse sentido: i) não se pode entender a parte sem sua relação com o todo⁸⁴; ii) não se pode entender a forma sem sua matéria ou sujeito próprio⁸⁵; iii) mesmo nas coisas separadas *secundum rem*, não se pode entender um relativo sem o outro⁸⁶.

O intelecto só pode abstrair uma natureza de outra se não depender dela no que constitui a própria razão de sua inteligibilidade. Nas coisas não separadas

quae est abstractio universalis a particulari; et haec competit etiam physicae et est communis omnibus scientiis, quia in scientia praetermittitur quod per accidens est et accipitur quod per se est. Et quia quidam non intellexerunt differentiam duarum ultimarum a prima, inciderunt in errorem, ut ponerent mathematica et universalia a sensibilibus separata, ut Pythagorici et Platonici”.

⁸³ ST, I, q. 85, ad 1: “Abstrahere contingit dupliciter. Uno modo, per modum compositionis et divisionis; sicut intelligimus aliquid non esse in alio, vel esse separatum ab eo. Alio modo, per modum simplicis et absolutae considerationis; sicut intelligimus unum, nihil considerando de alio. Abstrahere igitur per intellectum ea quae secundum rem non sunt abstracta, secundum primum modum abstrahendi, non est absque falsitate. Sed secundo modo abstrahere per intellectum quae non sunt abstracta secundum rem, non habet falsitatem; ut em sensibilibus manifestar apparet. Si enim intelligamus vel dicamus colorem non inesse corpori colorato, vel esse separatum ab eo, erit falsitas em opiniãoe vel in oratione. Si vero consideramus colorem et proprietárias eius, considerantes niilos de pomo colorato; vel quod sic intelligimus, etiam voce exprimamus; erit absque falsitate opinionis et orationis. Pomum enim non est de ratione coloris; et ideo nihil prohibet colorem intelligi, nihil intelligendo de pomo. Similiter dico quod ea quae pertinente ad rationem especiação cuiuslibet rei materialis, lapidis aut hominis aut equi, possunt considerari sine principiis individualibus, quae non sunt de ratione speciei. Et hoc est abstrahere universale a particulari, vel speciem intelligibilem a phantasmatis, considerare scilicet naturam speciei absque consideratione individualium principiorum, quae per phantasmata repraesentantur”.

⁸⁴ Não se pode entender que é *perna* sem entender o que é *animal*, nem *teto* sem *casa*.

⁸⁵ Não se pode entender *cor* sem *extensão*, nem *extensão* sem *corpo*. Nem *narigudo* sem *nariz*.

⁸⁶ Não se pode entender *pai* sem *filhos*, nem *Criador* sem *criatura*.

secundum rem, isso pode ocorrer de duas maneiras, que constituem os dois modos de abstração do intelecto⁸⁷:

i) *Abstractio formae*. Desse modo se abstrai a forma da matéria. Pode abstrair-se a forma da matéria da qual não depende em razão de sua essência⁸⁸.

ii) *Abstractio totius*. Desse modo se abstrai o todo das partes. Pode abstrair-se o todo das partes que não o constituem em sua razão própria (= partes materiais), mas não das partes que lhe são essenciais (= partes específicas ou formais)⁸⁹. A *abstractio totius* é intensiva.

A *abstractio formae* se opõe em certo sentido à *abstractio totius*, pois a forma é parte formal do todo composto de matéria e forma: abstrai-se a parte do todo. Enquanto a *abstractio totius* não considera as partes por indistinção, a *abstractio formae* não considera a matéria distinguindo-a. Por isso, na *abstractio totius*, não permanece no intelecto aquilo do que se abstrai, ao passo que na *abstractio formae*, sim, permanece⁹⁰.

⁸⁷ ST, I, q. 40, a. 3: "Duplex fit abstractio per intellectum. Una quidem, secundum quod universale abstrahitur a particulari, ut animal ab homine. Alia vero, secundum quod forma abstrahitur a materia; sicut forma circuli abstrahitur per intellectum ab omni materia sensibili".

De Subst. Sep. c. 1 (TOMÁS DE AQUINO, 1969): "intellectus autem noster duplici abstractione utitur circa intelligentiam veritatis. Una quidem secundum quod apprehendit numeros mathematicos et magnitudines et figuras mathematicas sine materiae sensibilis intellectu: non enim intelligendo binarium aut ternarium aut lineam et superficiem, aut triangulum et quadratum, simul in nostra apprehensione aliquid cadit quod pertineat ad calidum vel frigidum, aut aliquid huiusmodi, quod sensu percipi possit. Alia vero abstractione utitur intellectus noster intelligendo aliquid universale absque consideratione alicuius particularis; puta, cum intelligimus hominem, nihil intelligentes de Socrate vel Platone aut alio quocumque; et idem apparet in aliis".

Em I De Anima, lec. 4, nº 6 (TOMÁS DE AQUINO, 1949): "Habemus autem duplicem modum abstractionis per intellectum: unum qui est a particularibus ad universalia; alium por quem abstrahimus mathematica a sensibilibus".

Em III Metaph. Lect. 2, nº 6: "Secunda quaestio est, si sunt aliquae substantiae separatae a sensibilibus, utrum sint uncae, idest unius generis tantum, aut sint plura genera talium substantiarum, sicut quidam attendentes duplicem abstractionem, scilicet universalis a particulari, et formae mathematicae a materia sensibili, posuerunt utrumque genus subsistere".

Em III Metaph. Lect. 7, nº 3: "quia ponebant duplicem abstractionem rerum: puta abstractionem intellectus, qui dicitur abstrahere uno modo universale a particulari, iuxta quam abstractionem ponebant species separatas per se subsistentes. Alio modo formas quasdam a materia sensibili, in quarum scilicet definitione non ponitur materia sensibilis, sicut circulus abstrahitur ab aere. Iuxta quam ponebant mathematica abstracta".

⁸⁸ Pode-se assim entender *branco* abstraindo de *homem*, e *côncavo* abstraindo de *nariz* ou *nariz caucasiano* (= nariz côncavo). Mas não se pode abstrair a forma substancial da matéria nem a accidental de seu sujeito próprio. Não se pode, assim, entender *alma racional* sem *corpo composto*, pois é essencial à alma humana ser forma de um corpo. Tampouco pode entender-se, como se disse, *cor* sem *corpo extenso*. Pode se entender *quantidade* sem qualidades sensíveis, mas não sem corpo (= matéria inteligível). Essa é a abstração formal própria das matemáticas.

⁸⁹ Assim pode entender-se *homem* abstraindo de *pés* ou *mãos*, mas não de *corpo composto de elementos diversos*.

⁹⁰ Ao abstrair homem não se considera o que distingue a Pedro e a João. Os indivíduos ficam incluídos implicitamente no conceito universal. Ao abstrair, por outro lado, o conceito de *círculo* (=

Existem duas espécies de todo: i) *todo integral*, que se divide em partes quantitativas, como o triângulo em lados e o corpo em membros. Ele não se predica de suas partes; ii) *todo universal*, que se divide em partes subjetivas, como *animal* em suas espécies e *homem* nos indivíduos. Ele sim se predica de suas partes⁹¹.

A *abstractio totius* pode se dar, então, de duas maneiras: i) por abstração de partes integrais, como *homem* abstrai de mãos e pés; ii) por abstração de partes subjetivas, como *homem* abstrai de Pedro e João.

O intelecto abstrai as naturezas universais dos indivíduos singulares e das naturezas mais particulares por uma *abstractio totius* de partes materiais subjetivas⁹².

1.3.1.2 A intenção de universalidade

Uma coisa material pode ser conhecida de duas maneiras: i) singularmente, pelos sentidos: Andrey é este homem que ri em tal lugar; ii) universalmente, pelo intelecto: Andrey é um homem capaz de rir⁹³. Ao considerar, portanto, a forma como a natureza é no intelecto, descobre-se que é universal. O nome universal, então, significa aqui a aptidão da quiddidade ou natureza, enquanto abstraída pelo intelecto,

corpo circular) do *círculo de bronze*, fica explicitamente distinguido do conceito *bronze* (= corpo de bronze). *Círculo* não inclui em seu significado *bronze*. Cfr. ST, I, q. 40, a. 3: "Duplex fit abstractio per intellectum. Una quidem, secundum quod universale abstrahitur a particulari, ut animal ab homine. Alia vero, secundum quod forma abstrahitur a materia; sicut formai abstrahitur per intellectum ab omni materia sensibili. Inter tem autem abstrações haec est differentia, quod em abstração quae fit secundum universale et particulare, non remanet id a quo fit abstractio, remota enim ab homine differentia rationali, non remanet in intellectu homo, sed solum animal. Em abstractione vero quae attenditur secundum formam et materiam, utrumque manet in intellectu, abstrahendo enim formam circuli ab aere, remanet seorsum in intellectu nostro et intellectus circuli et intellectus aeris".

⁹¹ ST, I, q. 77, a. 1 ad 1: "Totum enim universale adest cuilibet parti secundum totam suam essentiam et virtutem, ut animal homini et equo, et ideo proprie de singulis partibus praedicatur. Totum vero integrale non est in qualibet parte, neque secundum totam essentiam, neque secundum totam virtutem. Et ideo nullo modo de singulis partibus praedicatur; sed aliquo modo, licet improprie, praedicatur de omnibus simul, ut si dicamus quod paries, tectum et fundamentum sunt domus".

⁹² *Pedro e João* são como partes do universal *homem*. Os conceitos universais *cachorro*, *vaca* e *homem* são como partes do conceito mais universal *animal*.

⁹³ Em II De Anima, Lect. 12, 5: "Sensus est virtus in organo corporali; intellectus vero est virtus immaterialis, quae non est actus alicuius organi corporalis. Unumquodque autem recipitur in aliquo per modum sui. Cognitio autem omnis fit per hoc, quod cognitum est aliquo modo in cognoscente, scilicet secundum similitudinem. Nam cognoscens in actu, est ipsum cognitum in actu. Oportet igitur quod sensus corporaliter et materialiter recipiat similitudinem rei quae sentitur. Intellectus autem recipit similitudinem eius quod intelligitur, incorporaliter et immaterialiter. Individuatio autem naturae communis in rebus corporalibus et materialibus, est ex materia corporali, sub determinatis dimensionibus contenta: universale autem est per abstractionem ab huiusmodi materia, et materialibus conditionibus individuantes. Manifestum est igitur, quod similitudo rei recepta in sensu repraesentat rem secundum quod est singularis; recepta autem in intellectu, repraesentat rem secundum rationem universalis naturae: et inde est, quod sensus cognoscit singularia, intellectus vero universalia, et horum sunt scientiae".

para se referir às muitas coisas nas quais está. Segundo Aristóteles, universal é aquilo que por natureza está em muitos⁹⁴.

Essa universalidade pode ser considerada em três modos ou três momentos:

i) Implicitamente, como condição do que o intelecto conhece sobre a coisa material em primeira instância (= em intenção direta ou primeira), enquanto se abstrai do singular, sem ser conhecida enquanto tal. Nesse sentido, ao se conhecer que *Andrey é homem* se conhece a quiddidade universal, apta para estar em muitos, mas não se conhece a universalidade da quiddidade, porque ainda não se considera de modo explícito a sua relação com a pluralidade de indivíduos.

ii) Explicitamente, ao se refletir sobre a condição que possui a quiddidade enquanto conhecida e se reconhece que está presente em muitos – *inest pluribus* –, dos quais se poderia predicar: o-que-é Andrey e o-que-é Sérgio. Aqui o objeto de consideração não é a coisa ela mesma – *simpliciter* –, mas a coisa como entendida – *ut intellecta* –, tal como se apresenta à nossa inteligência pela abstração⁹⁵. Supõe, portanto, uma intenção segunda sobre a primeira⁹⁶.

iii) Separadamente, deixando de lado a quiddidade da qual é condição (homem, animal etc.) e considerando a relação de universalidade a modo de um

⁹⁴ VII Met. c.13 1038 b 11 (ARISTÓTELES, 1970).

⁹⁵ Os seguintes textos de Santo Tomás distinguem o universal de acordo com os dois primeiros modos que acabamos de mencionar. A *intentio universalitatis* à que se refere, corresponde nosso terceiro modo. Indicamos em colchetes a que de nossos dois primeiros modos corresponde o que distingue Santo Tomás:

Em VII Metaph. c.13, lect. 13: “Universale dupliciter potest accipi. Uno modo pro ipsa natura, cui intellectus attribuit intentionem universalitatis” [1º]: “et sic universalia, ut genera et species, substantias rerum significant, ut praedicantur in quid. Animal enim significat substantiam eius, de quo praedicatur, et homo similiter. Alio modo potest accipi universale inquantum est universale, et secundum quod natura praedicta subest intentioni universalitatis” [2º]: “idest secundum quod consideratur animal vel homo, ut unum in multis”.

ST, I-II, q. 29, a. 6: “De universali dupliciter contingit loqui, uno modo, secundum quod subest intentioni universalitatis” [2º]; “alio autem modo, de natura cui talis intentio attribuitur” [1º], “alia est enim consideratio hominis universalis, et alia hominis in eo quod homo”. No seguinte texto, compara a *intentio universalitatis* com uma qualidade (= branco):

Em II De Anima, lect. 12: “Universale potest accipi dupliciter. Uno modo potest dici universale ipsa natura communis, prout subiacet intentioni universalitatis” [2º]. “Alio modo secundum se” [1º]. “Sicut et album potest accipi dupliciter: vel id, cui accidit esse álbum” [1º], “vel ipsummet, secundum quod subest albedini” [2º]. “Ista autem natura, cui advenit intentio universalitatis, puta natura hominis, habet duplex esse: unum quidem materiale, secundum quod est in materia naturali; aliud autem immateriale, secundum quod est in intellectu. Secundum igitur quod habet esse in materia naturali, non potest ei advenire intentio universalitatis, quia per materiam individuatur. Advenit igitur ei universalitatis intentio, secundum quod abstrahitur a materia individuali”.

⁹⁶ De Potentia, q. 7, a. 9 (TOMÁS DE AQUINO, 1949): “Prima enim intellecta sunt res extra animam, in quae primo intellectus intelligenda fertur. Secunda autem intellecta dicuntur intentiones consequentes modum intelligendi: hoc enim secundo intellectus intelligit in quantum reflectitur supra se ipsum, intelligens se intelligere et modum quo intelligit”.

ente accidental. Como é uma propriedade que possuem as quiddidades como entendidas – *ut intellecta* –, se trata de um ente apenas de razão – *ens rationis tantum* –: esta é a intenção segunda fundamental da Lógica.

O primeiro modo de entender a universalidade apresenta alguns problemas: como é possível conhecer-se universalmente uma coisa singular e que fundamento real possui essa universalidade. Por isso, aliás, recebeu o nome de *universal metafísico*. Por outro lado, o lógico considera as coisas não como são em si, mas como as conhecemos. Portanto, ele está especialmente interessado nos dois últimos modos de universalidade. Como a intenção de universalidade se entende à maneira de um acidente da quiddidade (= substância), podemos comparar os três modos mencionados com as três maneiras como se pode designar o ente em razão de sua qualidade:

i) Assim como podemos dizer branco referindo-nos diretamente - *in recto* - ao homem (= *ens per se* substancial) e apenas indiretamente - *in obliquo* - ao acidente como uma maneira de designá-lo, assim também dizemos universal à quiddidade considerada *secundum se*, como universal metafísico. Assim se predica dos indivíduos: Andrey é homem.

ii) Assim como podemos dizer branco ao composto homem branco (*ens per accidens*), assim também dizemos universal para o composto universal homem, ou seja, à quiddidade enquanto está sob a intenção de universalidade (ST, I-II, q. 29, a. 6), universal lógico, composto. Assim não se predica dos indivíduos: Andrey não é o universal homem.

iii) Assim como podemos dizer branco para designar o acidente brancura separadamente da substância (= *ens per se* accidental), assim também dizemos universal à intenção de universalidade, ente de razão que se predica não dos indivíduos, mas das quiddidades como entendidas – *ut intellecta* –: homem é universal, animal é universal.

Nesse sentido, a referência que o universal mantém em relação às particularidades das quais foi abstraída tem como propriedade ser delas predicável: nisso está a *predicabilidade* do universal. Homem se pode predicar de Andrey e Sérgio, animal se pode predicar de cão, vaca e homem⁹⁷. A noção de

⁹⁷ Por isso às partes do todo universal se chamam *partes subjetivas*, pois podem ser sujeito de proposições que tem o universal como predicado.

predicabilidade, intenção lógica ou segunda, não se identifica com a intenção de universalidade, mas é um próprio dela⁹⁸. A intenção da universalidade é fruto da simples apreensão, a intenção de predicabilidade, enquanto isso, visa ao juízo.

1.4.1.3. O problema dos universais⁹⁹

Proposta	Se as ideias são universais e as coisas existem particulares, como pode ser verdadeiro o conhecimento das coisas pelas ideias? O problema da natureza dos universais é o primeiro e mais grave da filosofia.		
Soluções propostas	Nominalismo	Realismo absoluto	Realismo moderado
	O Universal é o nome, ou, no máximo, a ideia das coisas.	O Universal existe como tal, constituindo a realidade das coisas.	O Universal como tal não existe nas coisas, mas no espírito.
	Mas não tem fundamento na realidade, que é particular. As essências ou naturezas das coisas não existem realmente.	O particular sensível não é propriamente real. As essências ou naturezas existem separadas das coisas.	Mas sim tem fundamento na realidade. As essências existem de modo particular nas coisas e de modo universal no espírito.
	Destroi o conhecimento intelectual e a ciência.	O conhecimento sensível é ilusão.	O espírito conhece o real por abstração.
	Sofistas, cétricos, Ockham, Hobbes, Locke, Berkeley, Hume, Stuart Mill, Spencer, modernistas.	Parmênides, Platão, Spinoza, Hegel (o idealismo é um realismo exagerado).	Aristóteles, Santo Tomás.
Importância	O descuido do problema dos universais abre a via à destruição radical do conhecimento. Desconhecida a abstração, a ciência se reduz a uma cópia infundada de uma realidade impenetrável.		

1.3.1.4 Divisão de universais

No primeiro capítulo das *Categorias*, Aristóteles define três espécies de coisas: i) Homônimos ou equívocos. Se chamam homônimos os que apenas possuem em comum o nome, enquanto a noção designada por esse nome é diferente¹⁰⁰. 2º) Sinônimos ou unívocos. Se chamam sinônimos os que possuem, de

⁹⁸ Em I Perih. lect. 10, nº 124 (TOMÁS DE AQUINO, 1964): "Universale dicitur quando, non solum nomen potest de pluribus praedicari, sed id, quod significatur per nomen, est natum in pluribus inveniri". Cfr. João de Santo Tomás, II^a P, q. III, a.5, pág. 336 b (JOÃO DE SANTO TOMÁS - IOANNIS A SANCTO THOMA, 1930).

⁹⁹ Quadro formulado com base no cotejo entre as obras de Maritain, *Introducción a la Filosofía* (MARITAIN, 1985), de Sanguinetti, *Lógica* (SANGUINETI, 1989, p. 50-55), e de Casaubón, *Palabras, Ideas, Cosas* (CASAUBÓN, 1984).

¹⁰⁰ Como se diz *animal* para o homem real e para o homem pintado. *Homo* = semelhante, *nymos* = nome. Em latim é *aequi* - *vox* = equívoco.

uma só vez, comunidade de nome e de noção¹⁰¹. 3º) Parônimos ou denominativos. Se chama parônimos os que, diferindo de outro apenas para o caso, tomam dele a sua denominação¹⁰².

Aristóteles distingue as coisas principalmente por sua relação com os nomes ou termos vocais, mas também em referência às noções ou conceitos (*lógos*) significados. Desse ponto de vista, os denominativos são algo intermediário entre os equívocos e os unívocos: i) O equívoco tem nome comum e razão diversa; ii) O unívoco tem nome e razão comuns; iii) O denominativo tem nome em algo diverso e razão comum.

Aqui consideramos os universais quanto ao modo de sua universalidade, ou seja, quanto ao modo de referir a unidade do conceito à multiplicidade das coisas conhecidas. E desde esse ponto de vista, nos interessa apenas a divisão entre equívocos e unívocos. Nome equívoco, desse modo, é aquele que, com uma mesma palavra, significa muitas coisas segundo razões diferentes¹⁰³. Os equívocos se dividem em dois, segundo a razão significada seja¹⁰⁴:

i) *simpliciter diversa*, ou seja, que dê a conhecer diversas naturezas por meio de conceitos diferentes¹⁰⁵. Esses termos se chamam *aequivoca a casu* ou puramente equívocos.

ii) *secundum quid diversa*, que dá a conhecer diversas naturezas por meio de um mesmo conceito, que as considera sob alguma proporção comum¹⁰⁶. Esses termos se chamam *aequivoca a consilio* ou análogos¹⁰⁷. Análogo se diz, portanto,

¹⁰¹ Como se diz *animal* ao homem e ao boi. *Syn* = com, ao mesmo tempo, em união. *Una* - *vox* = unívoco.

¹⁰² Como *gramático* de gramática e *valente* de valor. O *caso* (genitivo, dativo etc.) é significado pela terminação da palavra (cfr. *Poética* 20). *Pará* = retirado de, com origem em. Em latim corresponde à preposição *de*, daí *de* - *nominativus*.

¹⁰³ Aristóteles define as *coisas* equívocas, nós os *termos* equívocos. João de São Tomás denomina àquelas *aequivoca aequivocata* e a estes *aequivoca aequivocantia*.

¹⁰⁴ Caetano, em seu *Commentaria in Praedicamenta Aristotelis* (CAIETANUS - THOMAS DE VIO CARDINALIS, 1939, p. 10), destaca que a intenção de Aristóteles é incluir nos equívocos também os análogos, o que mostra o seu exemplo (análogos por atribuição) e a intenção do tratado das *Categorias*, que distingue os unívocos mais gerais (= os predicamentos), os quais se unem sob o transcendental *ente*, e não são equívocos, mas análogos.

¹⁰⁵ *Ursa maior* é equívoca se se refere à primogênita da mãe urso e à constelação.

¹⁰⁶ *Graça* é análoga se se refere à compostura dos modos ou à santidade da alma.

¹⁰⁷ Em *I Sent.*, d. 35, q. 1, a. 4 (TOMÁS DE AQUINO, 2002): "Tribus modis contingit aliquid aliquibus commune esse; vel univoce, vel aequivoce, vel analogice". *De principiis naturae*, c. 6 (TOMÁS DE AQUINO, 2005): "Tripliciter aliquid praedicatur de pluribus: univoce, aequivoce et analogice. Univoce praedicatur quod praedicatur secundum idem nomen et secundum rationem eandem, idest definitionem, sicut animal praedicatur de homine et de asino. Utrumque enim dicitur animal, et utrumque est substantia animata sensibilis, quod est definitio animalis. Aequivoce praedicatur, quod

tanto do nome quanto do conceito, mas equívoco em sentido estrito apenas do nome.

Nome unívoco, por sua vez, significa muitas coisas conforme uma única e idêntica razão¹⁰⁸. Não basta que a razão ou a natureza significada seja uma em algum aspecto (*secundum quid*), mas deve ser uma sem mais (*simpliciter*). Unívoco se diz principalmente do nome, mas também do conceito¹⁰⁹. É possível concluir, diante disso tudo, que a primeira divisão de conceitos universais em termos de sua universalidade é em unívocos e análogos. A univocidade e a analogicidade são como os dois primeiros grandes gêneros de universalidade¹¹⁰.

Por sua vez, tanto unívocos quanto análogos podem se subdividir de dois modos¹¹¹:

praedicatur de aliquibus secundum idem nomen, et secundum diversam rationem: sicut canis dicitur de latrabili et de caelesti, quae conveniunt solum in nomine, et non in definitione sive significatione: id enim quod significatur per nomen, est definitio, sicut dicitur in quarto metaph.. Analogice dicitur praedicari, quod praedicatur de pluribus quorum rationes diversae sunt sed attribuuntur uni alicui eidem: sicut sanum dicitur de corpore animalis et de urina et de potione, sed non ex toto idem significat in omnibus. Dicitur enim de urina ut de signo sanitatis, de corpore ut de subiecto, de potione ut de causa; sed tamen omnes istae rationes attribuuntur uni fini, scilicet sanitati”.

ST, I, q. 13, a. 10: “Quia univocorum est omnino eadem ratio, aequivocorum est omnino ratio diversa, in analogicis vero, oportet quod nomen secundum unam significationem acceptum, ponatur in definitione eiusdem nominis secundum alias significationes accepti. Sicut ens de substantia dictum, ponitur in definitione entis secundum quod de accidente dicitur; et sanum dictum de animali, ponitur in definitione sani secundum quod dicitur de urina et de medicina; huius enim sani quod est in animali, urina est significativa, et medicina factiva”.

Em XI Metaph. lect. 3, nº 4: “Manifestum est enim quod quae sic dicuntur, media sunt inter univoca et aequivoca. In univocis enim nomen unum praedicatur de diversis secundum rationem totaliter eandem; sicut animal de equo et de bove dictum, significat substantiam animatam sensibilem. In aequivocis vero idem nomen praedicatur de diversis secundum rationem totaliter diversam. Sicut patet de hoc nomine, canis, prout dicitur de stella, et quadam specie animalis. In his vero quae praedicto modo dicuntur, idem nomen de diversis praedicatur secundum rationem partim eandem, partim diversam. Diversam quidem quantum ad diversos modos relationis. Eandem vero quantum ad id ad quod fit relatio. Esse enim significativum, et esse effectivum, diversum est. Sed sanitas una est. Et propter hoc huiusmodi dicuntur analoga, quia proportionantur ad unum”.

¹⁰⁸ Aqui também deve-se distinguir *univoca univocata* e *univoca univocantia*, segundo se fale de coisas ou de termos respectivamente.

¹⁰⁹ Se diz principalmente porque unívoco fala de vozes e análogo de razões.

¹¹⁰ Em II *Sent.* d. 42, q. 1, a. 3: “Est duplex modus dividendi commune in ea quae sub ipso sunt, sicut est duplex communitatis modus. a) Est enim quaedam divisio univoci in species per differentias quibus aequaliter natura generis in speciebus participatur, sicut animal dividitur in hominem et equum, et huiusmodi; b) alia vero divisio est ejus quod est commune per analogiam, quod quidem secundum perfectam rationem praedicatur de uno dividendum, et de altero imperfecte et secundum quid, sicut ens dividitur in substantiam et accidens, et in ens actu et in ens potentia: et haec divisio est quasi media inter aequivocum et univocum”.

¹¹¹ Em I *Sent.* d. 22, q. 1, a. 3, ad 2: “Aliter dividitur aequivocum, analogum et univocum. Aequivocum enim dividitur secundum res significatas; univocum vero dividitur secundum differentias; sed analogum dividitur secundum diversos modos. Unde cum ens praedicetur analogice de decem generibus, dividitur in ea secundum diversos modos”.

i) Enquanto universais, isto é, como universais lógicos: i) a univocidade se divide em cinco modos, chamados Predicáveis; e ii) a analogicidade se divide em dois modos, proporção e atribuição.

ii) Enquanto naturezas, ou seja, como universais metafísicos: ii.a) o primeiro análogo ente se divide em dez modos ou gêneros supremos, chamados Predicamentos; e ii.b) os primeiros unívocos ou Predicamentos se dividem segundo diferenças em subgêneros e espécies¹¹². Os conceitos de univocidade e analogicidade são intenções lógicas ou segundas. Já a universalidade é um conceito análogo que se dá *per prius* nos unívocos, pois apenas neles o conceito é *simpliciter unum*.

1.3.2 A doutrina da analogia à luz da polêmica sobre conceitos universais

A grande polêmica mantida pelos medievais acerca do fundamento real dos conceitos universais recaiu diretamente sobre a doutrina da unidade e da pluralidade do conceito análogo. De fato, se os universais são produto do entendimento e não possuem fundamento real, como afirmam os nominalistas e os conceitualistas, então a unidade dos análogos fica ao lado dos conceitos e a sua multiplicidade fica ao lado das coisas. A unidade dos análogos e dos unívocos apenas se distinguirá pelas características da operação do entendimento que as produz e, em última instância, a analogia ficará absorvida pela univocidade ou pela equivocidade. Se, ao contrário, como pretendem os realistas, os conceitos possuem fundamento nas coisas, os conceitos análogos serão, a um só tempo, unos e múltiplos, de modo semelhante à realidade que representam.

Entre os séculos XIV e XVII, os aspectos gnosiológico e ontológico dessa polêmica sobre a unidade do conceito análogo ficou disfarçada sob as noções de segunda intenção e primeira intenção¹¹³. A segunda intenção é uma realidade mental e representa as coisas, enquanto a primeira intenção é o fundamento real do conceito mental ou o que, nas coisas, é representado pelo conceito. Mas alguns autores afirmam que ambas são produtos diferentes do entendimento. Por isso, ao examinar o pensamento de cada autor, é muito fácil confundir-se, fazendo-se

¹¹² Aristóteles também os distingue no livro das *Categorias* ou *Predicamentos*.

¹¹³ Gamba, em quem nos apoiamos, utiliza a nomenclatura conceito formal para designar o que denominamos segunda intenção e conceito objetivo para designar o que denominamos primeira intenção.

necessário distinguir em cada um o que significa cada uma dessas noções (GAMBRA, 2002, p. 60).

A questão dos universais é a primeira e mais radical das que afetam a discussão sobre a unidade do conceito análogo. Por meio dela o realismo enfrenta outras doutrinas mais inclinadas ao nominalismo. Mas mesmo entre realistas se encontram divergências. Não porque rechacem o fundamento real da analogia, mas pelo modo como se dá dito fundamento no caso particular da analogia do ser.

A analogia, embora tenha se desenvolvido em torno da ideia de ente e de outras noções metafísicas, é uma doutrina lógica geral que possui muitas aplicações e deve ser considerada com independência de qualquer delas. Mas a analogia do ser adquiriu tanta importância, especialmente a partir de Escoto, que a doutrina comum da analogia parece ter sido construída apenas para explicar essa noção (GAMBRA, 2002, p. 60). Nessa discussão sobre a unidade do conceito análogo, tal unidade é concebida de uma maneira ou de outra segundo o entendimento da comunidade no ser que há entre Deus e as criaturas. Sendo assim, quando essa comunidade é compreendida em termos de dependência ou de participação no ser, por exemplo, a unidade da analogia intrínseca é concebida como unidade de atribuição por ordem a um primeiro. Já quando a unidade no ser se entende por meio da noção de composição, a unidade da analogia intrínseca se concebe como proporcionalidade.

Ao examinar as diferentes doutrinas sobre a unidade do conceito análogo, se busca as raízes das disparidades e semelhanças sem confundi-las. Pois a maior ou menor unidade que se atribui a esses conceitos pode parecer que corresponda à maneira de entender a relação entre Deus e as criaturas, quando, na verdade, se deve a uma mais profunda disparidade metafísica e gnosiológica.

Entre Santo Tomás e Caetano, é possível encontrar três tendências, de transcendência e efeitos muito diferentes para a história da analogia em geral: duas delas, apesar de influentes, não pertencem ao assunto, pois tendem a eliminar a analogia. Trata-se da doutrina de Duns Escoto sobre a univocidade do ente e a concepção nominalista da significação. A terceira é composta por muitos autores que, sem depender de Santo Tomás, admitem a teoria da analogia (GAMBRA, 2002, p. 61).

Em 1506, Caetano publica seu *De nominum analogia*, uma pequena obra fundamental na história da analogia por sua influência em seu tempo e na

escolástica que a sucede, mantendo verdadeira relação de dependência com a tradição de tomistas que se opuseram ao escotismo. Destacam-se nessa tradição Domingo de Soto, Francisco Suarez e João de Santo Tomás. Mas superior à de todos eles é a obra póstuma de Ramirez, *De analogia*, na qual se dedicou a estudar a analogia em si mesma e de maneira completamente geral, dando atenção à sua história e às suas aplicações.

1.3.3 Analogia: entre a lógica e a metafísica

Em seu *De analogia*, Ramirez dedica a parte mais extensa da obra precisamente a definir essa questão, inspirado na lição de Aristóteles, segundo a qual objetos diferentes merecem métodos diferentes:

Não se deve buscar o mesmo rigor em todos os raciocínios. É próprio do homem instruído buscar a exatidão em cada matéria na medida em que a natureza do assunto o admite. (ARISTÓTELES, Et. Nic., I, 3, 1094b13; Cf. I, 7, 1098a25)¹¹⁴.

Determinar que ciência estuda a analogia é de suma importância, dado que disso depende saber qual o seu hábito intelectual próprio.

E o primeiro a se fazer aqui é distinguir entre *analogia docens* e *analogia utens*. A lógica pura (= *docens*) extrai da consideração dos entes de razão as regras pelas quais se dirige o entendimento; já a lógica aplicada (= *utens*) emprega essas regras sobre matérias diversas para alcançar o seu conhecimento. A teoria da analogia (= *analogia docens*), do mesmo modo, conterà um estudo da analogia geral ou em si (= *analogia in actu signato*) e a analogia aplicada (= *analogia utens*) tentará empregar da melhor maneira possível esta doutrina geral nos mais variados âmbitos da realidade, antes de se verificar as exigências de cada objeto de estudo (= *analogia in actu exercito*).

A aplicação da analogia pode ser de três tipos: dialético, demonstrativo ou meramente explicativo. O uso dialético se confunde com o raciocínio analógico, muito frequente nas ciências naturais, e seu valor é meramente provável, dado que traslada predicamentos próprios de um terreno a outro por meio de noções comuns, de modo que nesses silogismos o termo médio não é essencial. O uso

¹¹⁴ Nesta tese, consultamos *Ética a Nicômaco* em sua edição de Bywater (ARISTÓTELES, 1957).

demonstrativo da analogia se dá quando traslado semelhante se apoia em noções próprias de cada um dos campos que são entre si essencialmente proporcionais.

Por isso, esse uso, por empregar um termo médio essencial ou que se diz por si, alcança um valor de certeza apodítica. Já o uso explicativo da analogia se dá nos raciocínios que transferem um predicado de uma coisa, naturalmente conhecível, a outra sobrenatural ou misteriosa, baseando-se em proporção essencial que exista entre ambas. É o caso de se afirmar que a unidade entre a alma racional e o corpo é como a unidade em Cristo do homem e de Deus, apoiando-se na união substancial imediata que em ambos os casos se dá. A certeza que se alcança com tal predicamento é intermediária entre as duas anteriores, e é aplicada na analogia (GAMBRA, 2002, p. 76).

Caetano considera que a analogia é assunto próprio da lógica, embora tenha estudado com muito cuidado os seus fundamentos reais. No mesmo sentido, opinam Silvestre de Ferrara e João de Santo Tomás (GAMBRA, 2002, p. 80). Poderíamos resumir essa posição da seguinte forma: a analogia é uma intenção segunda, que pertence ao modo de predicabilidade e universalidade e, portanto, nasce da primeira operação da mente, onde se encontra a intenção de universalidade *per modum praedicabilis*¹¹⁵. Mas o conceito análogo, aquilo significado diretamente pelo termo analogia (= intenção segunda¹¹⁶) não é um universal propriamente dito, ou seja, não é nenhum dos predicáveis, porque esses possuem a *ratio unitatis* definidora da universalidade, o que falta, ao menos em sua plenitude, aos análogos¹¹⁷. A analogia se acha ao considerar a relação dos termos predicamentais com os que se acham acima deles. Como afirma João de Santo Tomás, a analogia é assunto da lógica pois a coordenação entre a predicação superior e inferior é assunto da lógica¹¹⁸.

Na escolástica renascentista, por sua vez, não faltaram defensores do caráter metafísico de toda analogia. Dentre eles, Ramirez cita a Báñez, Sánchez Sedeño e Martínez do Prado. Seu primeiro argumento é a necessária e inevitável presença da analogia em todos os conceitos metafísicos. Apenas por obra da analogia se pode conhecer a unidade e a multiplicidade dos seres, sua semelhança e dessemelhança. Um segundo argumento, mais forte, afirma que para compreender a analogia não se

¹¹⁵ Cfr. João de Santo Tomás, *Ars logica*, II, p. 293.

¹¹⁶ Ibidem.

¹¹⁷ Ibidem, p. 380.

¹¹⁸ Ibidem, p. 473.

pode prescindir das coisas analogadas, pois apenas por elas se pode perceber a diversidade parcial com que se diz dos seus inferiores. Sendo assim, parece inevitável que os entes reais entrem na definição da analogia, pois, se não fosse assim, converteríamos a distinção que existe entre análogos, unívocos e equívocos em palavreado. Seguindo esse raciocínio, portanto, o tema deveria ser tratado pela ciência do ente real: a metafísica.

Ramirez segue tal linha, ou seja, afirma que a analogia é objeto da metafísica, sem negar que também seja da lógica, dado que possuem a mesma extensão. No entanto, a despeito de ter defendido durante toda sua juventude e vida madura o caráter metafísico da analogia, segundo o testemunho de Victorino Rodriguez no próprio prólogo ao *De analogia*, Ramirez muda seu parecer nos últimos dias de sua vida. Gamba afirma não existir nenhuma estranheza nessa retratação (GAMBRA, 2002, p. 92):

A defesa da tese metafísica parece ter um erro de enfoque que impede a Ramirez tratar o assunto adequadamente. Como na obra de 1922, nosso autor pretende determinar se a analogia é objeto da metafísica ou da lógica, considerando a maneira em que se acha um universal análogo com relação aos seus inferiores. Semelhante ponto de vista é não só patente na argumentação positiva principal, que está apoiada na observação de que o análogo contém implicitamente os analogados e em que a analogia, ao ser ela mesma análoga, contém seus modos de igual forma. Também se deixa sentir dito enfoque na apresentação mesma dos argumentos “logicistas”, que Ramirez não atribui a autor algum e que não conseguiu identificar com as razões oferecidas, de fato, pelos partidários da lógica. Tais raciocínios dão a impressão de que foram, em boa medida, construídos para serem refutados desde a perspectiva adotada por Ramirez. O raciocínio principal dos logicistas não se apoia no exame da maneira em que o análogo contém a seus inferiores ou na forma em que está abstraído deles, como pretende Ramirez, senão na observação de que a analogia não se diz das coisas enquanto são reais, senão enquanto conhecidas, do que coligem que se trata de segundas intenções e não de primeiras. Por sua vez, a confirmação a partir da reflexão sobre a maneira que se conhece a analogia não consiste em destacar que a analogia nasce de uma comparação com inferiores, mas com as coisas reais, do que se colige que a analogia não é um conceito direito do real, mas um conceito sobre a maneira em que é entendido.¹¹⁹

Como sustenta Augusto Cárdenas, o problema da analogia compete à lógica, desde o ponto de vista da imposição dos nomes e à metafísica na medida em que o conceito de ser revela, a um só tempo, um valor absoluto e universal do ser e um valor particular do modo de ser (CÁRDENAS, 1970, p. 105). O critério pelo qual se determina se a analogia é ou não objeto da lógica não está na universalidade da

¹¹⁹ Tradução do autor para o português.

analogia, nem na maneira em que é universal. Porque a universalidade se dá tanto nos conceitos de primeira como nos de segunda intenção, e no prescindir de seus inferiores ou no ser deles abstraído. O que é determinante na índole lógica ou metafísica de um conceito, ao contrário, é, seguindo a concepção de Santo Tomás, se os conceitos objetivos são das coisas enquanto são ou enquanto são entendidas. E isso parece ter sido defendido por Ramirez com toda a clareza, em seu *De ordine*, ao tratar das segundas intenções e do ente de razão.

Por outro lado, a distinção de João de Santo Tomás¹²⁰ parece separar planos diferentes que se dão em qualquer universal, de maneira que o que distingue os universais uns dos outros é o aspecto em que são considerados, sem que se ponha de um lado os unívocos e, de outro, os análogos. Entendida assim, a distinção entre o universal lógico e o universal metafísico serve para separar o que de qualquer conceito, análogo ou unívoco, trata a metafísica e a lógica, pois todos eles são objeto de ambas as ciências, seja enquanto expressam uma natureza real, seja enquanto adquirem propriedades lógicas ao estar no entendimento.

¹²⁰ Cfr. João de Santo Tomás, *Ars logica*, II, p. 314.

2 A analogia em Santiago Ramirez e José Miguel Gamba: uma síntese de Santo Tomás

Ao nos propormos a apresentar, a modo de tese acadêmica, a analogia do bem comum em Santo Tomás, pareceria conveniente apoiar-nos, para isso, em Santo Tomás, ele mesmo e apenas ele. Infelizmente, no entanto, Santo Tomás não escreveu obra alguma dedicada à analogia e não é labor simples o de sistematizar o seu pensamento sobre o tema. De fato, a revisão de textos do Aquinate que apresentamos no primeiro capítulo desta investigação representa uma série de excertos em que Santo Tomás antes se valeu da noção de analogia, pressupondo a ciência de seu leitor, e não um tratado sobre a teoria da analogia. E uma teoria da analogia em Santo Tomás não constitui unanimidade entre os seus comentadores.

A grande dificuldade, nesse ponto, parece ser o de nomenclatura para indicar os muitos modos como se manifesta a analogia. Existe relativa harmonia entre comentadores de Santo Tomás com relação aos fenômenos abrangidos pelo nome analogia. Não existe, no entanto, a mesma harmonia na sistematização dessa teoria e na nomenclatura a ser utilizada para apontar a essas realidades. Derisi, por exemplo, ao comentar a tese apresentada por Bernard Montagnes no Instituto Superior de Filosofia de Louvain, afirma que a analogia de atribuição intrínseca pode também ser compreendida como uma analogia por unidade de ordem.

Nesse sentido, a modo de método, e a partir de critério não completamente arbitrário, mas fortemente apoiado na prudência de mestres desse tema¹²¹, parece-nos muito conveniente adotar como texto de apoio, a representar uma teoria da analogia realmente fundada nos textos de Santo Tomás, a obra de Ramirez, *De analogia*¹²², e, a fim de bem interpretá-la, a *Síntese tomista*, de Gamba.

2.1 A analogia em geral

Seguindo à obra de Ramirez, dividimos o estudo da teoria da analogia (= *analogia docens*) em dois objetos: i) a analogia em comum e ii) seus modos

¹²¹ Para selecionar o texto de apoio nos baseamos especialmente em conselho que nos foi dado pelo Padre Álvaro Calderón, durante entrevista realizada durante o período de Doutorado Sanduíche, realizado na Argentina, junto à Universidad Católica Argentina, e financiado com Bolsa do Programa Institucional de Doutorado Sanduíche no Exterior - PDSE da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES (Edital nº 10/2022).

¹²² Consultamos, para tanto, as edições da editora Ciencia Tomista, de 1922, consultada na Biblioteca da Universidad Católica Argentina, e do Consejo Superior de Investigaciones Científicas, de 1970.

especiais. Sobre a analogia em comum, deve-se investigar a natureza e as propriedades da analogia, sem considerar os modos em que se divide; já com relação aos seus modos especiais – seu segundo objeto –, se estuda a divisão da analogia, além da natureza e das propriedades correspondentes a cada um de seus tipos. Interpretando, assim, a obra de Ramirez, começamos, pois, por uma noção de analogia e, em seguida, apresentamos a sua divisão.

2.1.1 Noção de analogia

Para conhecer com precisão o que é a analogia é necessário ter dela uma ideia prévia. Essa ideia prévia, ainda que imperfeita, é útil por permitir que se comece o trabalho de investigação, mas exigirá aperfeiçoamentos posteriores, e é obtida por uma interpretação do termo seguida de um raciocínio indutivo, a partir das próprias coisas designadas pelo vocábulo.

2.1.1.1 Definição nominal

Ramirez procura encontrar uma definição nominal de analogia de cunho etimológico, dado que busca identificar o que originou a imposição do nome grego *αναλογια* aos objetos por ele designados. Ao mesmo tempo, no entanto, possui matizes usuais, pois procura identificar os termos que a ele se ligam, tanto entre os escritores gregos quanto entre latinos (*De analogia*, I, I, I).

O vocábulo latino *analogia* transcreve diretamente a voz *αναλογια*, empregada por matemáticos gregos, tais como Euclides e os pitagóricos. Esses autores, aqui, distinguiam três nomes: *λογος*, *αναλογια*, e *αναλογον*. Por *λογος*, entendiam uma relação de comensurabilidade entre quantidades homogêneas. *αναλογια*, por sua vez, significa *λογος* composto – ou seja: a relação de comensurabilidade de duas relações do mesmo tipo. Desse modo, se *λογος* exigia apenas dois termos, *αναλογια* exigirá pelo menos quatro. Por fim, *αναλογον* se chamará a cada uma das quantidades de que consta um *λογος* ou a cada um dos *λογος* que formam um *αναλογια* (GAMBRA, 2002, p. 96).

O que os helenos chamavam *analogia*, parece poder ser bem traduzido por *proportio*. Depois de um estudo etimológico bastante profundo, Ramirez indica que nesse sentido o utilizaram latinos como Cícero, Varron e Santo Agostinho. Além disso, também foram utilizadas expressões como *pro-rata-parte*, *pro-rata-portione* ou

simplesmente *comparatio*. Por outro lado, esses mesmos autores não fizeram distinção entre λογος e αναλογια, como fizeram Euclides ou Aristóteles, de modo que *proportio* toma um ou outro sentido, a depender do caso, para os autores latinos.

Os escolásticos utilizaram o termo *proportio* de maneira distinta. Utilizaram analogia para indicar tanto o λογος como o αναλογια dos gregos, incluindo nela, como modos seus, a *proportio* e a *proportionalitas* que corresponderia respectivamente a λογος e αναλογια. Existe bibliografia dedicada precisamente à história desses termos. Mas, ao que tudo indica, o erro procede de equívocos de tradução de Euclides, e imediatamente passou a influenciar medievais da envergadura de Boécio, São Boaventura, Alberto Magno e Santo Tomás (*De analogia*, I, I, I, 31).

No Séc. XVII, algumas traduções passam a utilizar *ratio* e *proportio* no lugar de *proportio* e *proportionalitas*, influenciadas por um conhecimento mais bem acabado da obra de Euclides. Ramirez, no entanto, em *De analogia*, utiliza o vocabulário de Caetano, no qual *analogia attributionis* substitui aproximadamente ao grego λογος, e *analogia proportionalitatis*, a analogia por excelência, substitui o grego αναλογια. Essas expressões, no entender de Ramirez, respeitam o vocabulário dos matemáticos e a origem dos termos (*De analogia*, I, 32).

Nesse ponto, Ramirez inova com relação aos seus escritos juvenis, nos quais admitia a terminologia comum entre tomistas. Na verdade, a maioria dos tomistas e dos escolásticos do Séc. XX seguiram a autoridade de Santo Tomás e de seus seguidores imediatos, e admitiram sem críticas a terminologia que distingue, dentro da noção de *analogia*, entre *proportio* e *proportionalitas*.

Adaptando as conclusões do professor Gamba, ao trazermos o vocabulário ao português, parece perfeitamente correta a tradução de *proportio* e *proportionalitas* por proporção e proporcionalidade: ambos os vocábulos significam exatamente o mesmo. Entre matemáticos, proporção significa a igualdade entre duas razões ou a razão entre duas quantidades. Analogia, por sua vez, pode ser interpretada como comparação simples ou complexa, tanto quando empregada em sua acepção vulgar como quando empregado com rigores do seu uso técnico e original matemático. Por fim, o termo atribuição é tradução direta do latim *attributio*, e

não parece que exista diferença de significado dos dois vocábulos (GAMBRA, 2002, p. 97).

A fim de aproximar o mais possível, em português, as expressões aqui utilizadas às de Ramirez, designaremos a αναλογία grega com as expressões analogia de proporção ou analogia de proporcionalidade, de maneira indistinta. Reservamos, assim, a expressão analogia de atribuição para a λογος dos helenos.

2.1.1.2 Definição real

Essas considerações de natureza etimológica, a rigor, são uma aproximação e dão uma ideia apenas imperfeita da analogia. É indispensável, em seguida, esclarecer não apenas o termo, senão o objeto que este termo designa. Ramirez identifica três métodos para encontrar a definição de analogia (*De analogia*, I, 35):

i) O primeiro recebe antes o nome de indução que de abstração, pois se funda na catalogação de objetos que se denominam analogia.

ii) O segundo, ao contrário, é antes abstrativo, e indutivo apenas em um sentido geral, pois nele se seguem precisamente os passos do entendimento humano, indo sempre do unívoco e mais próximo ao sensível, ao análogo e transcendental. Ramirez, por isso, divide a busca indutiva da definição de analogia em investigação propriamente indutiva e investigação indutiva em sentido lato.

iii) O terceiro método consiste em dividir as noções mais universais e genéricas até definir a espécie e, por isso, é mais propriamente um método dedutivo. Por ser um método mais difícil, embora muito mais seguro, Ramirez o aborda no fim da obra.

i) Investigação propriamente indutiva

As coisas reais significadas pelo termo analogia fazem o papel de indivíduos cujo exame e comparação servem de base para uma aproximação indutiva da noção de analogia. E, para tanto, Ramirez (*De analogia*, I, 81) faz uma ampla compilação de exemplos das mais diversas ciências. Depois de examinar exemplos extraídos da matemática, da filologia, das ciências experimentais, das disciplinas jurídicas e sociais, das disciplinas filosóficas e teológicas e, inclusive, da teologia sagrada, Ramirez afirma que o característico dessas analogias é a semelhança entre coisas diversas ou entre proporções de coisas similares.

Em alguns casos, a relação entre os elementos é de igualdade entre razões ou proporções como no caso das matemáticas; em outros existe uma semelhança accidental extrínseca: assim podem qualificar-se os exemplos das ciências experimentais. Além disso, as analogias podem também expressar uma semelhança essencial, própria das ciências filosóficas.

Essa definição, quase que uma descrição, não se restringe a nenhum modo de analogia em especial, pois ainda não se destacou os muitos tipos de analogia. Ao se ler o texto de Ramirez, parece existir uma certa ambiguidade voluntária nas descrições do que se encontrou pelo método indutivo. Desse modo, a rigor, tal definição se poderia aplicar tanto à analogia de proporcionalidade como à analogia de atribuição. Mas essa é uma conclusão provisória e imperfeita.

ii) Investigação indutiva em sentido lato

A voz analogia sofreu o mesmo que todos os termos análogos. Primeiro designava de maneira unívoca as relações predicamentais que são objeto da matemática. Depois seu significado se estende de maneira analógica às proporções metafísicas ou transcendentais, no que já não resta mais rastro das impurezas materiais como na quantidade matemática. Assim como *verbum*, *sapientia*, *virtus* e outros vocábulos de natureza metafísica, *analogia* imita na extensão histórica de seu significado o processo natural da razão, que remove seus objetos das conotações materiais e sensíveis até chegar ao terreno do incorpóreo e do espiritual (GAMBRA, 2002, p. 105).

Como toda relação, a analogia tem seu caráter condicionado pelo caráter dos termos de que consta. As quantidades mensuráveis, como as linhas e volumes, exigem proporções matemáticas, enquanto as quantidades transcendentais exigem analogias metafísicas. Por essa razão, antes de examinar os significados de analogia, convém considerar as espécies de quantidade que as fundamenta. No segundo ponto, se examina as diferentes classes de unidade enquanto princípio de conhecimento de quantidades. Como a analogia, seja ela matemática ou metafísica, é uma relação entre quantidades, devemos então examinar as diferentes relações que podem se dar entre os distintos tipos de quantidade. Depois disso tudo, devemos estar em condições de entender e comparar a analogia matemática e a analogia metafísica (*De analogia*, I, 100).

ii.i) Quantidade

Formalmente, quantidade se define como ordem das partes em um todo. Essa definição contém duas partes: i) primeiro, uma ordem que consiste na medida, ou na mensurabilidade, que faz o papel de forma; ii) segundo, partes distintas ou distinguíveis, que fazem o papel de matéria. E a quantidade, ensina Ramirez, se encontra em dois diferentes âmbitos: i) o âmbito predicamental; e ii) o âmbito transcendental. Por isso se pode dividir a quantidade em i) predicamental (= dimensão) e ii) transcendental. O seguinte quadro resume e esquematiza as muitas subdivisões que aqui nos interessa apenas apresentá-las:

Quantidade:	Predicamental:	Discreta, multidão ou número:	Matemática (= por si)	
			Física (= por acidente)	
		Contínua ou magnitude:	Matemática ou inteligível	
			Física	Extensiva
		Intensiva		
	Transcendental metafísica:	/	Discreta	
Continua, virtual ou de perfeição				

Esses muitos sentidos do termo quantidade são dependentes entre si e neles podemos encontrar uma dupla ordem de significação. Segundo a ordem de imposição dos nomes, o que primeiro se chama (*id a quo nomen imponitur*) quantidade é sem dúvidas a quantidade sensível (= física) e imaginável (= matemática), que logo se traslada à quantidade metafísica, seja ela virtual ou discreta. E isso acontece assim porque as etapas da imposição dos nomes se aproximam do caminho seguido por nosso intelecto, o qual origina seu conhecimento sempre desde as coisas corporais e sensíveis.

O traslado do termo, neste caso, não se realiza por uma extensão metafórica de seu significado, senão por um aprofundamento abstrativo no conceito de quantidade. Com efeito, ao passar da esfera predicamental à transcendental, despojamos a quantidade de todas as implicações materiais que possuía, inclusive na quantidade inteligível estudada pela matemática¹²³. A quantidade virtual metafísica se obtém graças à abstração formal pura por remoção de toda matéria e corporalidade a partir da quantidade matemática, que já foi formalmente abstraída da quantidade física.

A ordem do conhecimento e da imposição de nomes é inversa à ordem da significação. A quantidade formalmente considerada é um todo, que se pode definir como o perfeito, pois nada lhe falta do que deve possuir: o todo é completo. O formal em multidão ou magnitude é a perfeição e integridade, o que se salva plenamente na quantidade transcendental, virtual ou de perfeição. E com muito mais pureza que na quantidade corporal. Portanto, aquilo ao que principalmente é imposto o nome em ordem à significação é o último na ordem da imposição de nomes. A quantidade implica em essência a totalidade e perfeição intensiva, ou seja, a quantidade virtual, metafísica. Apenas secundariamente significa a quantidade física ou matemática (GAMBRA, 2002, p. 109).

ii.ii) A unidade

Quantidade, essencialmente, pertence ao gênero de *todo*. Define-se como ordem de partes em um todo. Se medirmos uma quantidade teremos obtido dela conhecimento adequado, ao passo que a teremos definido formalmente pela ordem das partes de que consta. Nesse sentido, parece justificado dizer que mensurabilidade é um *proprium* da quantidade enquanto objeto de conhecimento, e que a mensurabilidade constitui o aspecto formal da quantidade. Porque o homem conhece a forma das coisas, e a medida não é senão aquilo pelo que se conhece a quantidade dos seres.

A medição consiste no confronto de duas quantidades, tomando uma delas como unidade. Dessa sorte, resulta que é imprescindível, para conhecer uma quantidade, que se dê uma unidade de medida como ponto de comparação. Sem

¹²³ O matemático estuda a substância corporal como quantidade mensurável, que recebe o nome de matéria inteligível.

ela, nosso conhecimento da quantidade permanecerá na pura percepção sensível de objetos múltiplos desconexos e de superfícies coloridas. Não teremos alcançado o conhecimento da quantidade como tal (GAMBRA, 2002, p. 109).

A unidade, a medida ou a unidade de medida, é um princípio objetivo de conhecimento que permite a captação da quantidade de um objeto formalmente como quantidade. Para cumprir essa sua função de princípio de conhecimento por comparação, é necessário que a unidade seja formalmente semelhante à quantidade mensurável em questão. Esse é o fundamento objetivo da medição. Daí que, para cada classe de quantidade, deva existir uma unidade. Nem a força se mede por metro, nem as cores por litros, nem a perfeição de um ente por hectares. Logo, para analisar perfeitamente a quantidade, base da analogia matemática e metafísica, é necessário considerar as muitas espécies de medida, diversidade essa que, assim como a quantidade, também possui uma ordem (GAMBRA, 2002, p. 110).

Exatamente como para a quantidade, também para a unidade se estabelece uma genealogia na imposição do nome *unidade*. E essas sucessivas aplicações de um mesmo termo discorrem ao fio de nosso conhecimento abstrato. Para subir à unidade transcendental, se procede por abstração formal desde a medida predicamental, que de si já tem razão de forma com relação à quantidade. Por isso, o que formalmente significará o termo unidade é a unidade metafísica (GAMBRA, 2002, p. 111).

ii.iii) Igualdade e semelhança

A analogia, proporção simples ou composta, segundo já exposto, consiste em uma relação entre seus termos que são o fundamento da relação analógica. Mas a relação entre os elementos básicos da proporção depende da índole dos elementos conectados. A disparidade entre as quantidades comparadas na analogia matemática e metafísica se reflete no gênero de semelhança que entre eles pode se encontrar (GAMBRA, 2002, p. 112).

A quantidade predicamental cotejada com sua unidade correspondente, é dizer, uma vez medida, pode ser confrontada com outra quantidade homogênea, do que resulta que as quantidades compulsadas são iguais, maiores ou menores em tal ou qual medida. As relações estabelecidas entre quantidades predicamentais se

chamam igualdades ou desigualdades, pois entre elas se dá uma medida certa e determinada.

As quantidades transcendentais medidas por seu princípio de unidade, ao contrário, não podem se confrontar de maneira tão precisa e determinada. Com efeito, a quantidade metafísica, por ser transcendental, recorre todo o domínio do ente. Portanto, não haverá entre as medidas colocadas uma perfeita homogeneidade como na proporção matemática. Falando com precisão, neste terreno encontramos conformidade ou semelhança, desconformidade ou dessemelhança, mais do que igualdade ou desigualdade.

Com isso já possuímos o essencial da analogia e das divisões pertinente à sua natureza: a quantidade, elemento quase material ou fundamento, e a relação de igualdade, desigualdade e semelhança, parte formal do conjunto analógico. Estamos, assim, em condições de descrever e definir tanto a analogia matemática como a metafísica. E de destacar as notas próprias de uma e de outra, que, como é natural, emanam das propriedades de seus fundamentos.

ii.iv) Proporção matemática e metafísica

Em matemáticas encontramos proporções simples ou compostas. A proporção simples ou razão pode ser descrita, em primeira instância, como a relação mútua de igualdade ou desigualdade entre quantidades homogêneas. Essa definição, de raízes euclidianas¹²⁴, ensina que a razão simples implica quatro exigências (GAMBRA, 2002, p. 113): i) Que se dê entre quantidades mensuráveis, pois esse é o fundamento da razão matemática. ii) Que sejam duas as quantidades, pois sem isso não existe comparação possível. iii) Que ambas as quantidades sejam homogêneas, pois, tratando-se de matemáticas (= sem sair do acidente primeiro da substância), não cabe cotejar quantidades de gêneros diversos. iv) Que as duas quantidades tenham uma medida determinada, dado que apenas assim se pode conhecer a igualdade ou desigualdade entre ambas as quantidades (= a medida é princípio de conhecimento da quantidade).

A razão composta matemática, por sua vez, é uma relação mútua de igualdade ou desigualdade, aritmética ou geométrica, de, ao menos, quatro termos comparados entre si. A proporção matemática deve, pois, reunir as seguintes

¹²⁴ Em *II Sent.*, d. 42, q. 1, a. 5, ad 1. Ramirez cita aqui Santo Tomás, que parte de texto de Euclides.

condições (GAMBRA, 2002, p. 114): i) Se produz entre quantidades, assim como a razão simples. ii) As quantidades comparadas e proporcionadas devem ser homogêneas. iii) Deve existir ao menos quatro termos ou quantidades, dado se tratar de um cotejo de proporções constituídas por dois elementos. iv) Os termos devem ser comensuráveis não apenas dois a dois (= relativamente), mas também segundo as suas razões mútuas (= absolutamente). É necessário que se possa comparar de forma determinada as razões simples formadas por dois termos cada uma.

Por conseguinte, toda proporção composta poderá se inverter e se comutar. Ramirez reúne em poucas palavras as notas essenciais da proporção matemáticas, encontrando as seguintes definições de razão simples e razão composta:

Λογος é a relação de igualdade ou desigualdade que se estabelece na comparação de medidas entre duas quantidades predicamentais homogêneas, contínuas ou discretas.

Αναλογια se chama a relação de igualdade ou desigualdade que se estabelece por colação de medidas entre quatro ou mais quantidades predicamentais homogêneas contínuas ou discretas.¹²⁵

A proporção matemática supõe um conhecimento da quantidade predicamental por medição corporal *dimensiva*, enquanto a proporção metafísica implica um conhecimento da quantidade transcendental por mediação espiritual *intensiva*. Por isso se produzem as seguintes variações na analogia transcendental:

i) A proporção metafísica não necessariamente se dá entre quantidades perfeitamente homogêneas, e seus elementos podem ser de gêneros diversos na medida em que convergem entre si em alguma ordem. A razão disso é que a analogia metafísica relaciona quantidades de perfeição ou transcendentais, que, por isso mesmo, se encontram em todos os gêneros e tipos de ser. Por conseguinte, as proporções metafísicas podem ter como termos todas as coisas consideradas enquanto ao grau intensivo de perfeição ou ao lugar que ocupam na escala ordenada dos seres.

¹²⁵ Cfr. Ramirez, *De analogia*, I, 216.

ii) Disso se segue imediatamente outra característica da analogia metafísica: como nela se unem quantidades não perfeitamente homogêneas, não se poderão comutar adequadamente seus termos, nem caberá determinar estritamente a relação que existe entre eles. Por isso, diferente da proporção matemática, a analogia metafísica pode incluir termos infinitos.

iii) A proporção metafísica, quando se produz entre gêneros diversos, não pode ser contínua nem se comutar, ao contrário da analogia predicamental. Quando a analogia metafísica se dá entre elementos de um mesmo gênero, podemos encontrar analogia contínuas¹²⁶ e comutadas. Assim, por exemplo, o intelecto é para o sentido como o inteligível é para o sensível, de modo que se pode considerar comutada com relação à analogia que estabelece uma semelhança entre a relação do sensível ao sentido e o inteligível ao intelecto.

Sendo assim, podemos afirmar que a analogia, no sentido que primeiro possuiu, é uma relação determinada e certa quando comparada com o sentido adquirido posteriormente, na qual não existe uma determinação das quantidades comparadas, nem uma adequação entre as proporções comparadas (*De analogia*, I, 241). Por isso é que se denomina unívoca a proporção matemática e análoga a proporção transcendental (*De analogia*, I, 216): a analogia predicamental expressa uma semelhança perfeita entre razões, incluindo-se dois termos cuja relação é clara e precisamente determinada; a analogia transcendental expressa uma semelhança inadequada e imperfeita entre razões cuja relação é imperfeita e indeterminadamente conhecida – o que acontece porque os termos mutuamente comparados pertencem a gêneros diferentes, embora comunquem em alguma ordem¹²⁷.

Ao se completar o que possuem em comum as duas analogias por meio das diferenças acima apresentadas, Ramirez condensa em definições o que disse sobre as proporções predicamental e transcendental (*De analogia*, I, 250):

i) A matemática, assim, é uma relação certa e determinada de igualdade ou semelhança entre várias razões matemáticas, ou seja, entre quatro ou mais quantidades predicamentais do mesmo gênero mutuamente comparadas.

¹²⁶ Ramirez denomina analogia contínua a que possui um termo repetido da forma seguinte: uma coisa é a outra coisa, como *esta última* é a uma terceira.

¹²⁷ A noção de ordem se relaciona com a de analogia, o que se verá mais adiante.

ii) A analogia metafísica se define, por sua vez, como qualquer relação de igualdade ou semelhança entre várias razões metafísicas – ou seja: entre quatro ou mais quantidades transcendentais de gênero idêntico ou diferente, de forma que pertençam de alguma maneira à mesma ordem – mutuamente comparadas.

Essa nova definição, sem dúvidas, é mais perfeita que a encontrada por Ramirez por indução em sentido próprio. E essa sua precisão advém do fato de se estabelecer a classe de termos que se relacionam na analogia, destacando-se o tipo de relação que entre eles se produz.

1.3.2. Analogia, univocidade e equivocidade

Um nome pode ser universal (= comum a vários) de três maneiras: univocamente, equivocamente e analogicamente. Por conseguinte, de três maneiras se encontram esses elementos de significação e, por isso, é importante precisar algumas expressões.

Os adjetivos unívoco, equívoco e análogo podem ser aplicados tanto *ao nome* como *à razão* significada pelo nome¹²⁸. Quando, então, aparece a substantivação desses adjetivos (o análogo, por exemplo), devemos entender, de acordo com o contexto, a razão análoga ou o termo análogo. Para distingui-lo dos analogados,

¹²⁸ A noção de razão utilizada por Ramirez possui múltiplos significados. Em apertadíssima síntese, se pode afirmar:

1) em primeiro lugar, que a razão significada pelo nome deve ser entendida a partir de ângulos diferentes. Desde que impõe o nome (*ex parte imponentis nomen*), a razão implica o aspecto pelo qual é primeiro imposto o nome. Entendida a *ratio nominis* desde o ponto de vista da coisa à que se impõe o nome (*ex parte rei cui imponitur*), já não é o aspecto parcial a partir do qual se impôs o nome à coisa, senão o conceito formal da coisa, ou a concepção da coisa mesma (*De analogia*, I, 380). Essas duas maneiras de se compreender o termo *ratio* se inserem na *ratio intellecta* ou *formalis* de uma coisa.

2) ao lado disso, a *ratio intellecta* deve se distinguir da *ratio obiectiva*, de um lado, e, de outro, da *ratio* como *o que está no que raciocina*. Deve-se distinguir da objetiva como o conceito, que está na mente, da essência ou natureza à que intencionalmente se refere (*De analogia*, II, 498). E deve-se diferenciar tanto do ato da razão, como da potência mesma que é a razão.

3) por fim, se levarmos em consideração a divisão de razão formal em *ratiocinans* e *ratiocinata*, obtemos o seguinte quadro:

Razão	No que raciocina			
	Como conceito	Objetiva		
		Inteligível	Desde o ponto de vista de quem impõe o nome: etimologia	
			Desde o ponto de vista da coisa significada:	<i>Racionans</i>
				<i>Raciocinata</i>

Ramirez denomina o conceito comum *analogum analogans*. Os sujeitos nos quais se realiza (= de quem se predica) o análogo se denomina propriamente *analogado*, embora também seja possível falar-se de *coisas análogas*. Correlativamente ao nome de *analogum analogans*, Ramirez se serve do termo *analogum analogatum* para designar o analogado (GAMBRA, 2002, p. 120).

Os unívocos são universais, pois um termo se diz de muitos segundo uma razão perfeitamente idêntica. Por isso mesmo são universais propriamente ditos, que se encontram apenas no seio de algum dos predicamentos (*De analogia*, I, 273), de forma que necessariamente é um dos cinco predicáveis (*De analogia*, I, 37 e 274). Entre os inferiores do termo unívoco existe uma semelhança perfeita (*De analogia*, I, 378), e a única razão significada por esse termo é participada igual e uniformemente por todos os *univocados* (*De analogia*, I, 280, e II, 991).

Os equívocos, ao contrário, são apenas aparentemente universais ou, dito de outro modo, são universais no sentido de ser algo comum a vários, que não é precisamente uma razão, mas um nome (*De analogia*, I, 273). Não é obrigado que os inferiores de uma equivocidade pertençam a uma só categoria, mas que possam pertencer a várias ou referir-se a indivíduos cuja *ratio* é incomunicável. Porque os nomes equívocos possuem significados totalmente díspares e, por isso, não designam nenhum dos predicáveis. Os inferiores de um equívoco não possuem, no que o nome significa, nada semelhante (*De analogia*, I, 278); do que se segue que os *equivocados* apenas participam – e de igual maneira – do nome comum, mas não participam da razão que carece de comunidade (*De analogia*, I, 280).

Os análogos, finalmente, são universais, pois significam coisas diversas segundo uma razão (*De analogia*, I, 273). Mas essa razão é apenas parcial ou relativamente a mesma em seus inferiores. Por isso não se trata de um universal propriamente dito, embora tampouco exista nele apenas uma comunidade de nome (*De analogia*, I, 275). O análogo não se submete a um comportamento predicamental, mas pertence à esfera transcendental ou suprapredicamental, de forma que tampouco é algum dos predicáveis (*De analogia*, I, 273-274). Existe semelhança entre os analogados, mas não perfeita, e sim relativa e misturada com dessemelhança (*De analogia*, I, 278). Mesmo assim, existe uma razão comum participada pelas coisas que o termo análogo significa, mas não de maneira uniforme, e sim desigual (*De analogia*, I, 280).

Cabe, assim, buscar os fundamentos da comparação lógica, por meio do cotejo entre os universais *in essendo* que correspondam ao nome unívoco, equívoco ou análogo. Existe aqui duas possibilidades (GAMBRA, 2002, p. 122): i) Segundo o modo de semelhança que se dá entre as razões objetivas significadas pelo nome análogo, unívoco ou equívoco. ii) Atendendo ao grau em que os inferiores participam da razão comum (se alguma houver), que pode ser de igualdade plena, de desigualdade total ou intermediária (*De analogia*, I, 272 e 282).

Até aqui mostramos as comparações que podem se realizar sobre a forma pela que a *ratio* é comum a seus inferiores. Mas caberia ainda considerar os universais desde outros importantes pontos de vista: i) Enquanto ao conceito e enquanto à universalidade da razão comum às coisas significadas. ii) Enquanto ao modo de abstração da razão com relação aos analogados. Esse plano ocupa um volume e meio de *De analogia* e engrossa muito a obra. Conviria a um estudo específico sobre a teoria da analogia aprofundar-se nos infinitos matizes e distinções próprios desta ciência. Não é esse, todavia, o objeto desta tese, razão por que nos parece suficiente deixar de lado tais distinções, assim como uma possível divisão da analogia, para nos concentrarmos nos seus diferentes tipos.

2.2 Tipos de analogia

2.2.1 Analogia de desigualdade

Segundo Ramirez, desde Caetano a analogia de desigualdade é menosprezada pelos escolásticos, afastando-se da tradição aristotélico-tomista. Curiosamente, por falta de tempo, Ramirez não concluiu suas considerações sobre as analogias de proporcionalidade e de atribuição, de modo que a obra dedicou muito mais páginas à analogia de desigualdade.

Para explicar a noção, inicia afirmando que o homem e o cavalo são ambos animais, de modo que de ambos se pode predicar a noção genérica de animal, sem nenhuma variação nas notas contidas neste conceito. Quando afirmamos que algo é animal, não se predica essa noção apenas de uma parte da sua essência, mas de toda ela, embora signifique apenas parte dela. E isso se deve à ação do entendimento sobre a essência real: um movimento do fundamento próximo para a distinção de razão entre gênero e a diferença da qual consta a espécie real (*De analogia*, II, 297).

Um lógico, desse modo, ao considerar a noção de animal que se predica de homem e de cavalo, encontra apenas univocidade: os conceitos predicados são perfeitamente idênticos. Todavia, a essência real da qual o gênero se diz é diferente no homem e no cavalo. Na realidade, as notas do gênero estão unidas de modo indissolúvel às diferenças, constituindo, ambas, a espécie real (*De analogia*, II, 930).

Por isso, as ciências que versam sobre as coisas mesmas (metafísica, física e teologia) encontram, entre as espécies significadas pelo gênero, a diversidade analógica que os lógicos não encontram (*De analogia*, II, 1424). Santo Tomás denominou a analogia de desigualdade, de maneira muito sintética, analogia segundo o ser mas não segundo a intenção. E nesse tipo de proporção existem duas coisas que devem ser esclarecidas: i) o sentido da descrição de Santo Tomás *secundum esse et non secundum intentionem* e ii) o significado da desigualdade que dá nome a esta analogia.

O *esse* não está apontando à existência (= *esse existentiae*), mas ao ser da essência: a essência mesma da analogia exige que se aponte à essência e ao universal, nunca ao singular (*De analogia*, III, 1422; IV, 1549). Isso exclui da analogia, portanto, tudo aquilo que tenha sua origem no princípio de singularidade – ou seja: na subsistência ou perfeição adicionada à essência ou natureza para fazê-la incomunicável. Subsistência, nesse sentido, como ensina Gredt, consiste pela terminação de uma natureza substancial, pela qual esta termina positivamente na linha da natureza e se integra como sujeito do ato de ser e dos acidentes e tende ao estado de perfeição última da natureza¹²⁹. Fora da analogia, assim, fica a existência e os acidentes, pois ambas dependem da singularidade do suposto (= *suppositum*) (*De analogia*, III, 1422).

Na expressão de Santo Tomás, portanto, *esse* é tomado por *esse essentiae*, e não *esse existentiae*. Essa locução deve ser compreendida como a essência enquanto real – *res naturae* ou natureza individualizada –, que forma parte constitutiva do suposto. O suposto (= *suppositum*) é o todo nascido da agregação à essência individualizada da substância ou perfeição última, na mesma linha da natureza. Essa perfeição última é a forma do suposto (= *suppositum*) e faz com que a natureza singular seja capaz de receber o *actus essendi* ou, nas palavras de

¹²⁹ Original em latim: “subsistentia consistit in terminatione naturae substantialis, qua haec terminatur positive in linea naturae et integratur ut subiectum actus essendi et accidentium et tendit ad statum ultimae perfectionis naturae”. Em I, Gredt, *Elementa philosophiae*, II, p. 148 (GREDT, 1961).

Ramirez, o *esse existentiae*. Para isso, naturalmente, não tem aptidão a natureza, pois não é mais que a parte especificativa e formal do todo que é o suposto. Com efeito, não existe o *homem*, mas João, Maria e José, com seus acidentes e peculiaridades individuais (GAMBRA, 2002, p. 251).

O *esse* de que trata Santo Tomás, portanto, é uma parte do suposto receptor do *esse existentiae* e, mais precisamente, aquela parte que determina a espécie a que pertence a coisa individual. Entendido como natureza ou essência real, *esse* não é a essência intelectualmente captada, mas a essência que, ainda que realmente diferente da existência, se ordena a ela como parte que é do suposto. Desse modo, o *esse essentiae* conota a existência (*De analogia*, III, 1423).

Da natureza ou essência real, que é indivisível, a virtude do entendimento pode extrair algumas partes e deixar outras. Dessa maneira que, se comparamos duas naturezas antes dos cortes intelectuais da abstração, podemos encontrá-las diferentes ou desiguais. Cabe, ao contrário, encontrá-las perfeitamente idênticas se as consideramos em seu estado de abstração, uma vez abandonado o que havia de discordância entre ambas as naturezas. Precisamente por isso Santo Tomás termina sua fórmula dizendo *et non secundum intentionem*. Intenção que não deve se entender como intenção segunda, mas primeira, fundada diretamente na realidade, e que se encontra na alma em estado de abstração e universalidade (*De analogia*, III, 1423). Portanto, segundo indica Gamba, se se diz, nesse sentido da intenção, que não há analogia no gênero, é porque o gênero de várias espécies, no seu estado de abstração e universalidade, é perfeitamente idêntico para todas elas (GAMBRA, 2002, p. 251-252).

A desigualdade dessa analogia, portanto, deve observar duas condições essenciais. Uma delas faz o papel de condição genérica, pois é válida para todo tipo de analogia: consiste em que os termos da comparação não possam ser caracteres enraizados no suposto e, portanto, individuais. A outra é uma condição específica e diferencial dessa analogia: a desigualdade desta analogia deve desaparecer na noção mesma comum aos elementos proporcionados – ou seja: a desigualdade não pode se dar *secundum intentionem*. As outras analogias não cumprem essa característica, pois a desigualdade deve nelas ser também segundo a intenção. As analogias propriamente ditas se produzem em noções elas mesmas parcialmente diversificadas quando se diz de seus inferiores (GAMBRA, 2002, p. 252).

Entre os elementos comparados nesta analogia não existe uma relação meramente accidental. Tampouco se trata de uma desigualdade genérica ou supragenérica. A desigualdade que dá nome a essa analogia é a desigualdade essencial e formal que se produz entre as diversas espécies do mesmo gênero (*De analogia*, IV, 1550). Isso quer dizer, em resumo, que logicamente o gênero é unívoco, mas metafisicamente (física e teologicamente) análogo.

Para a lógica, é unívoco porque esta ciência considera a intenção comum como intelectualmente captada e, para as ciências do real, é análogo, porque o gênero enquanto significa a essência real (*secundum esse*) é análogo, ou seja, se produz de maneiras diferentes em suas espécies inferiores (*De analogia*, IV, 1572-1573). Em virtude disso, fica plenamente justificada a definição tomista desta analogia, segundo a qual, são analogados com analogia de desigualdade “aquelas coisas cujo nome é idêntico, mas a razão significada pelo nome é idêntica segundo a intenção, mas diferente segundo a coisa ou ser real da essência: é dizer, igual segundo a intenção, mas essencialmente desigual segundo a coisa” (*De analogia*, IV, 1557-1558).

2.2.2 Analogia de atribuição

A analogia de atribuição é a que Santo Tomás designava com os nomes *secundum simplicem rationem* ou *proportionis* ou, finalmente, *per* e *secundum attributionem*. Essa denominação, aliás, já aparece nas traduções de comentaristas árabes de Aristóteles (GAMBRA, 2002, p. 256). Tempos depois essa analogia receberia de Caetano o nome de *analogia attributionis*, com o qual veio a ser definitivamente batizada – embora eventualmente ainda se fale em *analogia proportionis* (*De analogia*, IV, 1651).

Attributio é nome de raiz jurídica, pois *tribuere* se refere à equitativa e proporcional distribuição de cargos e recompensas, que a comunidade leva a cabo sobre as pessoas particulares. Preposição *ad* adiciona a isso um certo sentido de direção de descida ordenada desde o todo até as partes.

Desse significado jurídico o nome se estende até a lógica, em que atribuição significa simplesmente predicação. No entanto, se temos em consideração a descida desde o primeiro a *attributio* significa a predicação de uma razão segundo uma ordem de prioridades, desde aquele a quem mais perfeitamente convém dita razão. Nisso se reflete perfeitamente a unidade do termo de referência e, a um só tempo, a

pluralidade essencial que é própria dos termos análogos. Por tudo isso, Ramirez conclui que o nome de *analogia attributionis* se utiliza aqui com toda a propriedade e exatidão (*De analogia*, IV, 1668-1669).

Essas afirmações de Ramirez não são objeto de discussão entre especialistas. A disputa existente nesse tema diz respeito ao sentido que possui a relação entre os analogados e ao correspondente modo de participar do primeiro que possuem os secundários. A questão se centra em saber se a analogia de atribuição é necessariamente extrínseca ou se pode ser intrínseca.

2.2.2.1 Interpretação de Caetano

Caetano formou escola sobre o tema da analogia de atribuição. Seguindo a Santo Tomás, ele define analogia de atribuição como análogos cujo nome é comum, mas a razão de acordo com esse nome é a mesma de acordo com o termo e diferente de acordo com suas atitudes em relação a ele¹³⁰.

Nesse sentido, chama-se *são* ao animal por ser sujeito da saúde, à medicina enquanto é sua causa eficiente e à cor como signo da saúde animal. O termo é sempre o mesmo, mas a relação com a saúde animal é diferente, já que pode ser uma relação segundo qualquer das quatro causalidades. Mas é preciso colocar aqui uma restrição: entenda-se por causalidade formal a causalidade exemplar¹³¹. E essa restrição responde à característica interpretação caetanista da analogia de atribuição, segundo a qual se deve necessariamente produzir-se por denominação extrínseca. Apenas um dos analogados, com efeito, possui formalmente a nota designada pelo nome: o analogado principal, que no exemplo do *são* é o animal. O primeiro analogado, por conseguinte, não pode em nenhum caso ser causa da forma intrínseca dos secundários¹³². Mas existem casos em que isso parece falso, como quando se chama bom a Deus e às criaturas.

À concepção caetanista da analogia de atribuição Ramirez apresenta duas objeções (GAMBRA, 2002, p. 259):

i) É falso para o pensamento de Santo Tomás que não possa haver uma analogia de atribuição intrínseca. Ao contrário, um dos critérios pelos quais se divide a analogia de atribuições é o modo de comunicação ou participação da razão do

¹³⁰ Caetano, *De nomenclaturae analogia*, n. 8 (CAYETANO, 1949).

¹³¹ Ibidem, n. 9.

¹³² Ibidem, n. 11.

primeiro analogado por parte dos outros. E isso pode se dar de duas maneiras: extrínseca e intrinsecamente, como ocorre, por exemplo, na razão de bem, que também é participada por fins e meios, embora de maneira fraca.

ii) De acordo com a primeira objeção, é errôneo negar a unidade ao conceito análogo porque se trata de uma analogia de atribuição. Intrínseca ou extrínseca, a analogia de atribuição possui, assim como todas as demais, um conceito comum único e, ao mesmo tempo, múltiplo (*De analogia*, II, 742). Aliás, essa é a crítica de Ramirez a Caetano, Domingo de Soto e João de Santo Tomás, que negaram a unidade do conceito análogo por atribuição, reduzindo sua comunidade ao nome (*De analogia*, II, 743).

Vendo a realidade dos fatos e comparando as escolas, parece mais acertado afirmar que os membros em que se divide a analogia estão em função das diversas maneiras de conceber o ente e seus princípios. Para Ramirez, isso se manifesta de maneira especialíssima na disputa sobre a primazia da atribuição intrínseca ou da proporcionalidade, do que o único exemplo parece ser o ente predicamental e transcendental (*De analogia*, IV, 1869).

Todo tomista admite uma composição de dois princípios realmente distintos no ente: a essência e a existência. Por obra da unidade que nasce dessa composição, pode-se afirmar que os entes são assim e não de outra maneira, sem que por sua limitação deixem de existir ou de realizar de alguma maneira a perfeição do ser.

2.2.2.2 Postura suareziana

O extremo oposto ao caetanismo é defendido por Suárez e seus seguidores. Com efeito, essa escola admite tanto a analogia de atribuição extrínseca como a de atribuição intrínseca, mas rechaça o que os caetanistas denominam de proporcionalidade própria (denominada pelos jesuítas de proporcionalidade intrínseca).

Para Suárez, a analogia de atribuição é extrínseca quando a forma denominada está apenas em um intrinsecamente e nos outros por relação extrínseca; e é intrínseca quando a forma está em um e outro intrinsecamente, embora em um absolutamente e, em outro, por relação ao primeiro, segundo uma

ordem de prioridades, como acontece ao chamar ente ao acidente ou à substância¹³³.

A distinção entre essência e existência, em Suárez, perde sua realidade e se transforma em distinção meramente conceitual (GAMBRA, 2002, p. 267). Por isso, a limitação do ente já não pode proceder da composição destes princípios, de forma que, a um só tempo, se retira da proporcionalidade toda prerrogativa metafísica. Suárez defende, em vez de uma composição, a desigualdade entre Deus e as criaturas dentro da mesma razão comum de ser. O ser criado participa de maneira finita do ser independente e infinito do Criador. Mas a razão de ser não varia. Os seres se diferenciam por modos que são eles mesmos ser, de maneira que os inferiores do conceito de ser se diferenciam na razão mesma de ser, segundo uma ordem de prioridade e posterioridade. Por isso a analogia de atribuição intrínseca vem a adquirir preponderância indubitável.

2.2.2.3 Solução de Ramirez

Ao se apoiar na distinção entre analogia em geral e as suas aplicações, Ramirez evita os excessos das escolas rivais, de modo que não vê necessidade de excluir a analogia de proporcionalidade própria nem a de atribuição intrínseca. Sua posição, no entanto, foi maturada pelo tempo, dado que, completamente caetanista em sua juventude, encontramos um rechaço da analogia de atribuição intrínseca em sua obra de 1922 e em curso ditado em 1949 na América do Norte (GAMBRA, 2002, p. 268).

A analogia de razão simples, proporção ou analogia de atribuição, em toda a sua generalidade, tem lugar quando vários se relacionam de maneira diferente a um só (*De analogia*, III, 1467). Essa definição superficial de Ramirez precisa ser bem compreendida. O conceito formal (segunda intenção) de dita proporção, por um lado, é múltiplo e diverso, enquanto cada analogado tem uma definição diferente, que o especifica nesse ou naquele gênero. A um só tempo, todavia, é uno e idêntico, pois o mesmo termo formal se atribui a todos os analogados de igual nome. Diversidade e unidade se compenetraram nesta como nas demais analogias, já que os conceitos dos analogados secundários envolvem em oblíquo ou conotam o conceito formal

¹³³ Cfr. Suárez, *Disp. Met.*, XXVIII, III, 24 (SUÁREZ, 1962).

(segunda intenção) do primeiro analogado. A um só tempo, está embebido dos secundários e os conota indiretamente (*De analogia*, II, 739).

Unidade e diversidade se imbricam nessa analogia, mas não se trata de uma unidade absoluta, e sim de unidade relativa, que se chama *de ordem* (*unitas ordinis*), caracterizada por implicar uma subordinação, segundo um antes e um depois, ao primeiro analogado (*De analogia*, II, 740-741). Pode-se definir, por tudo isso, a analogia de atribuição como aquela em que uma razão essencialmente diversa e proporcionalmente igual se predica de vários sucessivamente, ou segundo uma ordem de prioridades a partir de um primeiro (*De analogia*, IV, 1661).

Disso se segue que a analogia de atribuição sempre deve possuir três elementos: i) Um primeiro termo que é maximamente o que o nome significa, ou seja, que apenas a ele convém toda a razão significada pelo nome. ii) Outro ou outros termos secundários, ordenados segundo um antes e um depois sob o primeiro analogado, e aos quais convém a razão análoga apenas parcialmente. iii) Finalmente, deve também intervir a dependência, enquanto ao nome e à razão dos secundários com relação ao primeiro, ao qual todos dizem ordem ou relação (*De analogia*, IV, 1661 e II, 985).

Mas aos analogados secundários pode convir a razão comum na realidade e na intenção, ou apenas por denominação extrínseca, deve-se admitir a um só tempo a analogia de atribuição intrínseca e extrínseca (*De analogia*, II, 985 e III, 1482). Ramirez distingue com cuidado os qualificativos de intrínseco e extrínseco, de um lado, e de próprio e improprio, de outro. Se trata de dois critérios de divisão da analogia que respondem ambos à maneira como se comunica a razão significada pelo nome análogo aos analogados (*De analogia*, III, 1440 e 1496): toda analogia implica uma comunicação do nome a todos os analogados (*De analogia*, III, 1497-8), mas os critérios não devem misturar-se nem se confundir.

As noções de significação própria e impropria fazem referência à maneira total (= essencial) ou parcial (= conotativa) como se realiza a razão significada pelo nome análogo nos analogados.

A distinção entre analogia intrínseca e extrínseca responde a outro critério. O nome análogo com analogia intrínseca se comunica aos analogados conforme a razão imediatamente significada pelo nome a todos eles, embora segundo uma ordem. Ao contrário, na analogia extrínseca, o nome se comunica ao analogado principal porque nele se dá realmente a razão imediata e propriamente significada

pelo nome, enquanto nos analogados secundários não se dá nem a razão própria nem impropriamente significada.

São, nesse sentido, não significa diretamente nem conota uma cor ou um composto químico. Na aspirina não se realiza nada do significado, nem própria nem impropriamente, por *são*, e por isso não se diz intrinsecamente de dita palavra. Dela se diz, no entanto, que é *sã*, mas extrinsecamente, ou seja, por denominação extrínseca ou por relação a um efeito externo à coisa denominada, mas produzida ou produzível por ela. No exemplo *são* se diz da aspirina não porque algo da razão significada pelo nome se dê no ácido acetilsalicílico, mas por relação à saúde que produz no animal (GAMBRA, 2002, p. 270).

É extrínseca, assim, a atribuição do nome *militar*, cuja razão é perfeita e intrinsecamente cumprida apenas por homens que possuem a arte da guerra, a alguns veículos, a alguns edifícios, a alguns costumes. Existe, ao contrário, analogia de atribuição intrínseca quando aplicamos o nome de causa eficiente desde a causa principal até as causas instrumentais, às quais convém também a razão, mas de maneira imperfeita (GAMBRA, 2002, p. 270).

As duas famosas modalidades da analogia de atribuição podem se distinguir, em Ramirez, pelas propriedades que emergem desde a sua essência, e que apenas parcialmente coincidem em uma e em outra. Para a proporção extrínseca cabe destacar três notas características (GAMBRA, 2002, p. 270-271): i) A forma analogia tem uma unidade numérica – não de proporção como a proporcionalidade –, pois se encontra somente no primeiro analogado. ii) A forma do supremo analogado deve se inserir na definição dos inferiores e não vice-versa. iii) O nome análogo tomado simplesmente, é dizer, sem adicionar precisão alguma, significa o primeiro dos analogados. Porque cada qual se denomina por sua forma, e quem possui uma forma simples, sem adicionais, simplesmente recebe o nome de dita forma.

Com relação à analogia de atribuição intrínseca, Gamba destaca as seguintes notas próprias: i) Um dos analogados deve ser primeiro e principalmente o que designa o nome, embora também os restantes cumpram intrinsecamente, ainda que de forma reduzida, a razão comum. ii) O analogado principal deve ser a causa dos demais analogados. iii) Esses analogados secundários devem participar do primeiro segundo um antes e um depois. iv) O analogado principal deve dar a forma aos inferiores, na medida em que a impõe ativamente e formalmente se encontra em todos eles. v) O analogado principal deve se inserir na definição dos restantes.

Disso tudo facilmente se deduz que essa analogia adiciona à noção comum de atribuição que os secundários sejam *causados* realmente pelo analogado principal. E, portanto, participam intrinsecamente de sua forma.

2.2.3 Analogia de proporcionalidade

Santiago Ramirez morreu sem terminar de escrever seu *De analogia* e, por isso, a obra não dedica nenhum capítulo à analogia de proporcionalidade. Seguindo, por isso, a obra de síntese realizada por José Miguel Gamba, podemos encontrar nos escritos juvenis de Ramirez *De analogia secundum doctrinam aristotelico-thomisticam* a fonte para entender o que pensou sobre a analogia de proporcionalidade. Mesmo assim, a empresa se mostra ainda mais difícil quando precisamos dar os contornos da proporcionalidade própria e a metáfora, que não foi mencionada nem mesmo na sua obra juvenil.

Como já pudemos destacar, Ramirez dividiu a analogia propriamente dita segundo o termo com relação ao qual se produz, seja una ou múltipla, em proporção simples ou composta. Se for simples (*ad unum*) temos a analogia de atribuição. Se for composta (*ad multa et plura*) estamos diante da proporcionalidade.

Por exemplo, se fala de quietude com relação ao ar e ao mar porque a tranquilidade é para o mar como a serenidade é para o ar. Facilmente se vê aí que os objetos denominados com o mesmo nome são com relação a coisas diversas e não com relação a coisas a um só, como acontece ao se atribuir *são* ao passeio e ao alimento com relação aos humores do animal.

Isso ocorre de tal forma que a razão mesma dessas analogias se chama respectivamente simples e composta. A analogia de proporcionalidade possui um conceito ao mesmo tempo múltiplo e único. *Múltiplo* porque é uma analogia de muitos a muitos, na qual objetos diferentes se referem a termos igualmente díspares. E *único* porque cada uma dessas proporções de um a outro convêm entre si proporcionalmente. É dizer que cada um dos objetos analogados está para o seu termo de forma semelhante a como estão os demais. A forma e a existência, por exemplo, se chamam ato, sem abandonar sua diversidade, pois se relacionam de maneira similar a seus termos respectivos, a matéria e a essência, que também são diversos (*De analogia*, II, 745).

No primeiro opúsculo de Ramirez sobre a analogia podemos encontrar a seguinte definição (RAMÍREZ, 1922, p. 35):

A analogia de proporcionalidade assim se define: aquela cujo nome é comum e a razão significada pelo nome, encontrada intrinsecamente em todos, é *simpliciter* e *secundum quid* distinta, ou seja, proporcionalmente igual ou semelhante de acordo com a sua proporção¹³⁴.

Também se diz que a analogia de proporcionalidade é uma conveniência ou semelhança de proporções. Isso, no entanto, pode facilmente conduzir ao erro. Ao dizer conveniência de proporções se pode pensar que a razão designada pelo nome não é, nem mais nem menos que a proporção ou relação mesma entre os termos. E isso é manifestamente falso: no exemplo já indicado, o nome *ato* não designa a relação da forma à matéria e da existência à essência, mas a forma em relação à matéria e a existência com relação à essência (GAMBRA, 2002, p. 272).

Em virtude disso, parece que se acharam dois pontos da maior importância: primeiro, que a definição da analogia de proporcionalidade como conveniência de proporções se refere ao fundamento em virtude da qual está permitido assinalar um mesmo nome a cada par de analogados (= *ato* designa a forma e a existência, enquanto por *potência* se entende tanto a matéria como a essência). Em segundo lugar, graças às precisões anteriores, se compreende o sentido que tem dizer que a analogia é de *razão composta*. Na analogia de proporcionalidade o nome comum não designa termos absoluta e independentemente considerados, mas alguns objetos tanto quanto se relacionam com outros de forma parecida, o que não quer dizer que se designem as relações mesmas entre os termos.

A comunicação do mesmo nome a objetos diferentes, de maneiras diferente por suas relações a objetos distintos (coisa que sempre se produz segundo o ser e a intenção), pode se dar própria ou impropriamente (GAMBRA, 2002, p. 273). Dentro do significado pelo nome, cabe distinguir a essência primária e diretamente significada por ele que é sua significação própria, e a significação secundária ou conotada, que é sua significação impropria. O conotado é o que está de alguma maneira conectado ou é anexo à essência primeiramente significada, como são os efeitos, as causas, o tempo, o lugar, o sujeito ou o correlativo. Por exemplo: o nome do que está localizado conota o lugar, o nome do efeito conota sua causa e o nome

¹³⁴ Tradução do autor. Texto original em latim: "Analogia proportionalitatis, definiuntur: ea quorum nomen est commune et ratio significata per nomen, in omnibus intrinsece inventa, est simpliciter diversa et secundum quid, id est, proportionaliter eadem seu similis secundum proportionem".

de objeto relativo conota seu correlativo (*De analogia*, III, 1496). Um nome se comunica propriamente quando se aplica a objetos que realizam a significação principal, primária e essencial do nome. Ao contrário, um nome se comunica impropriamente quando se traslada desde sua significação própria a outra imprópria. Em suma, a significação própria, e a corresponde comunicação do nome, é perfeita e total, enquanto a imprópria é imperfeita e parcial.

Dado que toda analogia exige que haja certa comunicação do nome, ao se dizer isso de todos os analogados se pode distinguir no seio da proporcionalidade uma que atenderá à comunicação própria e outra à imprópria, de tal maneira que haverá uma analogia de proporcionalidade própria e outra imprópria (*De analogia*, III, 1497-1498).

2.2.3.1 Analogia de proporcionalidade própria

A analogia de proporcionalidade própria é aquela em que o nome análogo se comunica essencial e totalmente, ainda que proporcionalmente, ou segundo o modo de cada um, a todos e cada um dos termos das proporções comparadas (*De analogia*, III, 1498). Assim, por exemplo, se diz que o corpo é bonito e que a alma é bonita, mas cada um realiza a beleza a seu modo. Porque, da mesma maneira que o corpo é belo pela devida proporção de seus membros, assim se chama bela a alma cujas obras e palavras guardam o comedimento exigido pela razão (*De analogia*, III, 1499).

As propriedades que se enraízam na natureza desta analogia não foram investigadas por Ramirez, senão em sua primeira obra. Mas não parece haver nenhum problema em admiti-las aqui como se pertencessem à sua última elaboração do tema, pois são perfeitamente condizentes com o que disse em outros lugares.

Desse modo, as propriedades da analogia de proporcionalidade própria são (GAMBRA, 2002, p. 274): i) A forma ou razão designada pelo nome tem uma unidade proporcional, e não numérica (como a analogia de atribuição extrínseca) nem de ordem (como a de atribuição intrínseca). ii) Nesta analogia não é necessário que o primeiro analogado se ponha na definição dos restantes. iii) Cada um dos analogados se denomina a si mesmo. Ou seja: o nome se impõe por algo que está nos mesmos analogados e não por referência a outro termo. Por conseguinte, o nome considerado simplesmente supõe por qualquer dos analogados.

Ao contrário dos jesuítas e dos seguidores de Suarez, Ramirez parece admitir a proporcionalidade própria plenamente entre os modos de analogia. Na proporcionalidade não se comparam termos nem duas relações, mas alguns termos enquanto estão determinados por relação a outros. Por isso que a pergunta sobre se a relação de semelhança ou dessemelhança entre os termos da proporcionalidade não afeta em nada a natureza desta analogia, e sua contestação apenas mostra que junto à analogia de proporcionalidade pode se dar uma analogia de atribuição (de semelhança imediata). Essa é precisamente uma característica notória da obra de Ramirez: a analogia de atribuição intrínseca e a de proporcionalidade própria não apenas não se excluem, mas podem se complementar.

2.2.3.2 Analogia de proporcionalidade imprópria ou metafórica

A metáfora é um modo de analogia de proporcionalidade em que o nome: i) se aplica total e perfeitamente aos termos de uma só das proporções (razão por que se chama principal); e ii) se comunica imperfeita e parcialmente (= impropriamente) aos termos da outra proporção, de modo que essa proporção se denomina secundária (*De analogia*, III, 1498). Desse modo, o nome leão se diz com toda propriedade ao animal no qual se encontra perfeitamente a razão designada pelo vocábulo, e impropriamente no soldado valoroso, por ter apenas este aspecto (= valoroso) de toda a razão de leão. E o leão é para os demais animais como o soldado é para os demais homens.

José Miguel Gamba, em seu *La analogia en general – Síntesis tomista de Santiago Ramirez*, obra de grande apoio para esta tese, se dá ao trabalho de buscar nos textos esparsos de Ramirez as propriedades da metáfora, dado que o próprio Ramirez não o fez, e assim as enumera (GAMBRA, 2002, p. 276-279)¹³⁵:

i) A comunicação imprópria do nome deve ser feita em virtude de algo conotado na significação própria do nome. Pois a significação imprópria de um termo designa, precisamente, algo accidental e conotado pela razão própria de um nome.

Convém destacar aqui que a translação ao significado impróprio pode ser *qualquer* coisa conotada. Pode ser uma nota estática (como uma semelhança qualquer ou um lugar), ou dinâmica (como o efeito conotado pela causa) (*De*

¹³⁵ Tradução do autor.

analogia, III, 1497). Com isso, Ramirez amplia o horizonte de possibilidades da metáfora, que antes era reduzida a semelhança de efeitos pela maioria dos autores.

ii) A metáfora deve se dar entre quantidades virtuais sensíveis, ou de ordem corporal, ao menos em uma das proporções. Pois essa analogia se produz por graça de uma comunidade em uma nota exterior ou accidental, que pode tomar-se espiritualmente. E assim teremos que existem metáforas puramente sensíveis (por exemplo, quando falamos do *pé* de uma montanha), ou em parte sensíveis e em parte inteligíveis ou espirituais (ao chamar entendimento *olho* da alma) (*De analogia*, III, 1526-27).

iii) A nota comum, que permite assemelhar proporcionalmente um objeto a outro, não é uma nota accidental qualquer que vai unida ao significado próprio do nome que se transfere. Deve ser necessariamente uma nota própria e característica do nome em questão. Com efeito, não se transfere o nome de leão a Nosso Senhor Jesus Cristo porque um e outro tenham sensibilidade, já que essa nota é comum a todos os demais animais. Se transfere, sim, em razão de uma propriedade distintiva do leão que também se dá em Jesus Cristo: a fortaleza (*De analogia*, III, 1498).

iv) Na metáfora, o termo da proporção a que se aplica o nome impropriamente deve definir-se pelo termo que na proporção primária é denominado segundo a significação própria do termo. Por exemplo, para expor o sentido que tem *leão* a um soldado necessariamente devemos recorrer à noção de leão, animal de valor proverbial.

Mas por que não se define o valor do leão em função do valor do soldado? Uma coisa é o fundamento da metáfora, que possui a forma da proporcionalidade, e outra coisa é a metáfora ou a translação estritamente falando, que consiste precisamente em aplicar o nome de um termo a outro impropriamente. O leão é aos animais como o soldado é aos homens, pois ambos se destacam em valentia entre membros de sua espécie. Até aqui não existe metáfora alguma, mas apenas uma proporcionalidade própria. Em determinadas circunstâncias, no entanto, se pode aplicar impropriamente o nome, que designa propriamente um dos termos em uma das proporções, ao correspondente da outra. Só então se pode falar em translação de nome ou metáfora. A metáfora, estritamente dita, começa quando, em virtude da mencionada proporcionalidade, se chama leão ao soldado. E só então o termo impropriamente designado se define como tal como uma referência imprescindível à proporção primária.

A analogia de proporcionalidade metafórica se parece muito a de atribuição extrínseca, dado que ambas nascem da translação do sentido de um termo realizada pelo entendimento humano. Mas isso não impede que exista profundas distinções entre ambas.

v) A analogia metafórica é segundo o ser e segundo a intenção, ou seja, se trata de uma analogia intrínseca. E esta é a diferença para a analogia de atribuição extrínseca.

A proporcionalidade imprópria é intrínseca porque os dois objetos aos que se aplica o nome realizam o que ele significa ainda que em ordens diferentes de coisas. Isso faz com que em um se cumpra toda a razão significada pelo nome e em outro apenas parte accidental ou conotada pela razão própria (*De analogia*, III, 1496-1498, e II, 1080). A analogia de atribuição extrínseca, ao contrário, apenas exige que a razão significada pelo nome se dê realmente em um dos analogados e nos outros por denominação ou atribuição extrínseca com relação do primeiro analogado, sem que nesses últimos esteja realmente o significado pelo nome.

Ramirez afirma, nesse sentido, que erram todos os autores que afirmam ser extrínseca a analogia de proporcionalidade metafórica, como é o caso de Gredt e João de Santo Tomás.

vi) A analogia de proporcionalidade metafórica tem finalmente a propriedade de coincidir, em nome e na matéria, com um conhecido caso de suposição: a *suppositio impropria*, que em ocasiões também se chamam metafórica. Essa coincidência é causa de grandes confusões.

3 O bem comum na obra de Santo Tomás de Aquino

Na edição espanhola de *Ética Social* de Arthur F. Utz O.P. (UTZ, 1961) se encontra o Apêndice II, uma recompilação de 343 textos em latim sobre o bem comum extraídos da obra de Santo Tomás de Aquino pelo Dr. Antoine Pierre Verpaalen S.C.J. De posse desse material, o professor argentino da Universidad Catolica Argentina Albano Yamil Jofré, sob a orientação de Félix Adolfo Lamas, realizou a tarefa de completar o elenco de textos, traduzi-los todos ao espanhol, e apresentá-lo ao público na obra *El bien común en la obra de Santo Tomás de Aquino* (JOFRÉ, 2022), ao que adicionou valiosas introduções explicativas, que fazem as vezes de resumo da doutrina exposta, e pretende ser um rol definitivo sobre o bem comum na obra de Santo Tomás.

Considerando a segurança do trabalho de Jofré e o fato de exaurir tudo o que dissera Santo Tomás sobre o bem comum, sua obra é utilizada como referência e guia a partir do que podemos interpretar a Santo Tomás sem que precisemos passar pela laboriosa empresa de revisitar tudo o que escrevera sobre o bem comum. O fato, no entanto, é que apesar da restrição de seu tema, a obra de Jofré contém centenas de enunciados e perfaz mais de 200 páginas em sua edição bilíngue. O grande volume de enunciados torna incompatível com a natureza acadêmica deste trabalho e com a sua restrição de tamanho a reprodução e o exame de todos os enunciados.

Jofré estuda o bem comum a partir de um índice analítico no qual ordena todos os textos sobre o bem comum, apresentando título e subtítulos em forma de teses que condensam o pensamento contextualizado de Santo Tomás. O fruto disso é uma obra dividida em duas perspectivas: i) o bem comum desde o ponto de vista metafísico e ii) o bem comum político. Essas duas partes se dividem em muitas teses centrais e estas em outras incontáveis subteses. Neste trabalho, portanto, seguiremos essas duas distintas perspectivas e apresentaremos a principais teses de Santo Tomás enunciadas por Jofré em cada uma, com o devido apoio no texto de Santo Tomás. Com isso, condensamos ao essencial as muitas passagens existentes sobre o bem comum, valendo-nos das muitas teses específicas a modo de explicação da tese principal.

3.1 O bem comum do ponto de vista metafísico

3.1.1 Deus como Bem Comum

Para Santo Tomás de Aquino, assim como Deus é causa do ser das coisas também é causa do bem das coisas, pois entre ser e bem só existe uma distinção de razão. Por isso Deus, que é Bem Incausado, é o Bem Universal e Separado, por participação do qual todas as criaturas se dizem boas e ao qual tendem por inclinação natural (JOFRE, 2022). Nesse sentido, a tese de que Deus é Ele mesmo Bem Comum parece central no pensamento de Santo Tomás e, para demonstrá-lo, Jofré apresenta quatro subteses: i) Deus é Sumo Bem e, portanto, é apetecido pelas criaturas como Bem Universal; ii) Deus é causa eficiente e causa exemplar do bem criado; iii) Deus é Causa Final do universo e Bem Comum Universal; iv) Deus governa as coisas pela Providência. São muitos os textos que demonstram cada uma dessas teses. Tentamos, aqui, selecionar os que melhor as expressem.

3.1.1.1 Deus: Sumo Bem apetecido pelas criaturas como Bem Universal

Santo Tomás, nesse sentido, afirma o seguinte:

O bem universal prevalece sobre qualquer bem particular, assim como o bem da nação é melhor que o bem um só: pois a bondade e perfeição do todo prevalece sobre a bondade e perfeição da parte. Mas a bondade divina se compara a todas as outras coisas como o bem universal ao particular: é bem de todo bem, como é manifesto. Portanto Ele é o sumo bem¹³⁶.

Decorrência natural de suas premissas, Santo Tomás afirma que por inclinação natural, a criatura ama mais a Deus que a si mesma, dado que Ele é o bem Universal e prevalece sobre o bem de qualquer coisa criada. Isso pode ser afirmado com base no que diz Santo Tomás na Suma Teológica, por exemplo, em: I, q. 60, a. 5; I, q. 60, a. 5, ad 1; I, q. 60, a. 5, ad 3; I, q. 60, a. 5, ad 5; I, q. 65, a. 2. Mas além de ser universal, Deus é também transcendente ao Universo. E isso é afirmado explicitamente:

É manifesto que o bem tem razão de fim. Portanto, o fim particular de alguma coisa é certo bem particular, mas o fim universal de todas as coisas é certo bem universal. O bem universal é aquele é bom por si e por sua essência, que é a essência mesma da bondade, e o bem particular é aquilo

¹³⁶ SCG, 1, 41: Bonum universale praeminet cuilibet bono particulari, sicut bonum gentis est melius quam bonum unius: bonitas enim totius et perfectio praeminet bonitati et perfectioni partis. Sed divina bonitas comparatur ad omnia alia sicut universale bonum ad particulare: cum sit omnis boni bonum, ut ostensum est. Est igitur ipse summum bonum.

que é bem participação. É manifesto que em toda a universalidade de criaturas nada que não participe do bem é bom. Portanto, é necessário que aquele Bem que é fim de todo o universo seja extrínseco a ele.¹³⁷

3.1.1.2 Deus é causa eficiente e causa exemplar do bem criado

A causalidade de Deus sobre as coisas é dupla: Deus é causa eficiente, enquanto é o *Ipse Esse Subsistens*, e criou o universo *ex nihilo*, participando do ser às coisas (ainda que limitadas por uma essência), mas também é causa final. Na medida em que as coisas foram criadas e queridas por Deus, também são boas e a isso se chama bondade radical¹³⁸.

O Bem Incriado excede o bem criado e, assim, comunica uma bondade maior¹³⁹. Por isso mesmo, algo só se diz bom na medida em que participa da bondade de Deus¹⁴⁰.

Isso se reflete na própria criação das coisas. Segundo os textos de Santo Tomás, em razão de seu bem, Deus dá o ser a todas as coisas e esse é o modo pelo qual as coisas recebem o bem. O bem próprio de algo pode ser recebido de muitas maneiras. E nas palavras de Santo Tomás, uma delas é em razão da

¹³⁷ ST, I, q. 103, a. 2: Manifestum est enim quod bonum habet rationem finis. Unde finis particularis alicuius rei est quoddam bonum particulare, finis autem universalis rerum omnium est quoddam bonum universale. Bonum autem universale est quod est per se et per suam essentiam bonum, quod est ipsa essentia bonitatis, bonum autem particulare est quod est participative bonum. Manifestum est autem quod in tota universitate creaturarum nullum est bonum quod non sit participative bonum. Unde illud bonum quod est finis totius universi, oportet quod sit extrinsecum a toto universo.

¹³⁸ Cfr. LAMAS Felix Adolfo, *El bien común político*; BOSSINI Adriana Lucila, *La verdad del derecho*.

¹³⁹ 4 *Sent.* 49, 5, 3, 2 ad 11: Etiam bonum increatum excedit omne bonum creatum. Unde quicumque finis creatus, sive sit bonum commune, sive bonum privatum, non potest actui tantam bonitatem praestare quantam finis increatus, cum scilicet aliquid propter Deum agitur.

¹⁴⁰ SCG, 1, 89: Deus autem est universale bonum, cuius similitudinem participando omnia dicuntur bona.

SCG, 2, 32: Cum autem omnia bonitatem Dei participant in quantum habent esse, secundum quod diuturniora sunt, magis Dei bonitatem participant; unde et esse perpetuum speciei dicitur divinum esse.

SCG, 3, 64: Inveniuntur autem tanto aliqua perfectius ordinata esse, quanto magis sunt Deo propinqua.

Eth., 1, 9, 115: Sicut enim pars connumerata toti non est aliquid maius quam totum, quia ipsa pars in toto includitur, ita etiam quodcumque bonum connumeratum Deo non facit aliquod augmentum bonitatis quia nihil est bonum nisi per hoc, quod participat bonitatem divinam.

De ver. 21, 1 ad 1: Ipsa essentia rei absolute considerata sufficit ad hoc quod per eam aliquid dicatur ens, non autem ad hoc quod per eam dicatur aliquid bonum; sicut enim in aliis generibus causarum habitudo secundae causae dependet ex habitudine causae primae (...) ita etiam est in causis finalibus, quod secundi fines participant habitudinem causae finalis ex ordine ad ultimum finem, ipse autem ultimus finis habet hanc habitudinem per seipsum. Et inde est quod essentia Dei, qui est ultimus finis rerum, sufficit ad hoc quod per eam Deus dicatur bonus; sed essentia creaturae posita nondum dicitur res bona nisi ex habitudine ad Deum, ex qua habet rationem causae finalis. Et pro tanto dicitur quod creatura non est bona per essentiam, sed per participationem.

semelhança de analogia dos principiados com seu princípio e, portanto, Deus, que está além de todos os tipos, por sua bondade dá existência a todas as coisas¹⁴¹.

Além disso, existe unidade na produção do todo e de suas partes. Santo Tomás afirma que não corresponde à sabedoria de Deus, cujas obras são perfeitas, produzir o todo separado da parte principal ou as partes separadas do todo, pois não possuem um ser perfeito. Corresponde à sabedoria de Deus que todo o universo tenha sido produzido simultaneamente, havendo uma única produção do todo e de todas as suas partes¹⁴².

Desse modo, Deus cria a partir do nada, ordenando o movimento e as operações das criaturas. Santo Tomás explicitamente afirma que Deus, ao produzir a partir do nada as muitas criaturas, instituiu por Si mesmo a primeira perfeição do universo: as suas partes essenciais e as várias espécies. Mas Ele ordenou os vários movimentos e operações das criaturas à sua perfeição última: a consumação da ordem dos bem-aventurados¹⁴³. A última perfeição, fim de todo o universo, é a perfeita bem-aventurança dos santos, mas a primeira perfeição, que se encontra na integridade do universo, ocorreu na primeira instituição das coisas¹⁴⁴.

Não obstante isso, a distinção e a ordem das partes, a rigor, preexistem no intelecto de Deus¹⁴⁵. Para esclarecer essa sentença, Santo Tomás afirma que toda a

¹⁴¹ SCG, 3, 24: Bonum autem suum cuiuslibet rei potest accipi multipliciter. Uno quidem modo, secundum quod est eius proprium ratione individui. Et sic appetit animal suum bonum cum appetit cibum, quo in esse conservatur. Alio modo, secundum quod est eius ratione speciei. Et sic appetit proprium bonum animal in quantum appetit generationem proles et eius nutritionem, vel quicquid aliud operetur ad conservationem vel defensionem individuorum suae speciei. Tertio vero modo, ratione generis. Et sic appetit proprium bonum in causando agens aequivocum: sicut caelum. Quarto autem modo, ratione similitudinis analogiae principiatorum ad suum principium. Et sic Deus, qui est extra genus, propter suum bonum omnibus rebus dat esse.

¹⁴² *De potentia*, 4, 2, ad 29: Ad sapientiam artificis, cuius omnia opera sunt perfecta, qualis est Deus, pertinet ut nec totum a parte principali, nec partes a toto separatas producat; quia nec totum separatum a principale parte, nec partes a toto separatae habent esse perfectum. Cum igitur angeli secundum species suas, et corpora caelestia et quator elementa sint partes principales constituentes unum universum, cum habeant ordinem ad invicem et sibi invicem deserviant, ideo ad sapientiam Dei pertinet quod totum universum simul et non successive cum omnibus suis partibus produxerit. Unius enim totius et omnium partium eius debet esse unica productio.

¹⁴³ *De potentia*, 5, 5, ad 13: Deus ex nihilo universas creaturas in esse produciens, primam universi perfectionem, quae consistit in partibus essentialibus universi, et diversis speciebus, per seipsum instituit. Ad ultimam vero perfectionem, quae erit ex consummatione ordinis beatorum, ordinavit diversos motus et operationes creaturarum.

¹⁴⁴ ST, I, q. 73, a. 1: Ultima autem perfectio, quae est finis totius universi, est perfecta beatitudo sanctorum; quae erit in ultima consummatione saeculi. Prima autem perfectio, quae est in integritate universi, fuit in prima rerum institutione.

¹⁴⁵ ST, I, q. 56, a. 2, ad 4: Deus unamquamque creaturam fecit proportionatam universo quod facere disposuit.

Compendium Theol. 140: Voluntas etiam Dei, cum sit universalis rerum causa, non solum est de hoc quod aliquid fiat, sed ut sic fiat. Hoc igitur ad efficaciam divinae voluntatis pertinet non solum ut fiat

ordem do universo existe por causa do Primeiro Motor, pois no universo ordenado é exemplificado o que está no intelecto e na vontade do Primeiro Motor¹⁴⁶. A rigor, se o bem do universo, que consiste na distinção e ordem de suas partes, procede da intenção do Agente Primeiro e Universal, é necessário que esta mesma distinção e ordem das partes do universo preexista no intelecto do primeiro princípio¹⁴⁷.

Enfim, Deus é causa da ordem do movimento, no que consiste seu bem, manifestativo da Sua Bondade¹⁴⁸. E Santo Tomás é muito claro quando afirma que Deus quer o bem do universo para que manifeste Sua Bondade¹⁴⁹ e que a ordem do universo se reduz a Deus como sua própria causa¹⁵⁰.

quod Deus vult, sed ut hoc modo fiat quomodo illud fieri vult. Vult autem quaedam fieri necessario et quaedam contingenter, quia utrumque requiritur ad completum esse universi.

2 *Sent.* 23, 1, 2, ad 1: Sapiens artifex non tantum considerat, quid competit parti aedifici secundum se acceptae, sed etiam secundum proportionem ad totum aedificium; et ideo... Deus unumquodque facit in illa proportionem ad finem, secundum quod competit naturae suae in ordine ad totum universum.

¹⁴⁶ *Metaph.* 12, 12, 2631: Et, quia ratio eorum quae sunt ad finem, sumitur ex fine, ideo necesse est quod non solum ordo exercitus sit propter ducem, sed etiam quod a duce sit ordo exercitus, cum ordo exercitus sit propter ducem. Ita etiam bonum separatum, quod est primum movens, est melius bonum bono ordinis, quod est in universo. Totus enim ordo universi est propter primum moventem, ut scilicet explicatur in universo ordinato id quod est in intellectu et voluntate primi moventis. Et sic oportet, quod a primo movente sit tota ordinatio universi.

¹⁴⁷ *De Subst. Sep.* 8: Bonum enim universi potius quam bonum cuiuscumque particularis naturae invenitur... (Ideo) inconveniens est, ut bonum universi non proveniat ex intentione universalis agentis, sed quadam necessitate ordinis rerum. Si autem bonum universi, quod in distinctione et ordine consistit partium, ex intentione primi et universalis agentis procedit, necesse est quod ipsa distinctio et ordo partium universi in intellectu primi principii praeexistat,

¹⁴⁸ *SCG*, 3, 24: Quanto aliquid est perfectioris virtutis, et eminentius in gradu bonitatis, tanto appetitum boni communioem habet, et magis in distantibus a se bonum quaerit et operatur. Nam imperfecta ad solum bonum proprii individui tendunt; perfecta vero ad bonum speciei; perfectiora vero ad bonum generis; Deus autem, qui est perfectissimus in bonitate, ad bonum totius entis. Unde non immerito dicitur a quibusdam quod bonum, inquantum huiusmodi, est diffusivum: quia quanto aliquid invenitur melius, tanto ad remotiora bonitatem suam diffundit. Et quia in quolibet genere quod est perfectissimum est exemplar et mensura omnium quae sunt illius generis, oportet quod Deus, qui est in bonitate perfectissimus et suam bonitatem communissime diffundens, in sua diffusionem sit exemplar omnium bonitatem diffundentium. Inquantum autem unumquodque bonitatem diffundit in alia, fit altior causa.

SCG, 4, 53: Cum Deus sit universalis omnium causa, ad utilitatem totius universitatis rerum eum praecipue intendere oportet. Sed assumptio humanae naturae solum ad utilitatem hominis pertinet. Non igitur fuit conveniens quod, si alienam naturam Deus assumere debuit, quod solum naturam humanam assumpsit.

ST, I, q. 19, a. 9, arg. 2: Deus vult omne illud quod pertinet ad perfectionem et decorem universi, quia hoc est quod Deus maxime vult in creaturis.

ST, I, q. 50, a. 3: Cum perfectio universi sit illud quod praecipue Deus intendit in creatione rerum, quanto aliqua sunt magis perfecta tanto in maiori excessu sunt creata a Deo.

¹⁴⁹ *SCG*, 1, 86: Deus vult hominem habere rationem ad hoc quod homo sit; vult autem hominem esse ad hoc quod completio universi sit; vult autem bonum universi esse quia decet bonitatem ipsius.

¹⁵⁰ *SCG*, 2, 42: Optimum autem in omnibus entibus causatis est ordo universi, in quo bonum universi consistit: sicut et in rebus humanis bonum gentis est divinius quam bonum unius. Oportet igitur ordinem universi sicut in causam propriam reducere in Deum.

3.1.1.3 Deus é Causa Final do universo e Bem Comum Universal

Deus imprime certa tendência natural nas criaturas para sua atualização máxima segundo o grau de perfeição de sua natureza, e uma vez alcançado isso, que Aristóteles denominou *entelequia*, podemos dizer que, além de ser boa nesse primeiro sentido que tratamos acima (de bondade radical), a coisa se tornou boa *simpliciter*. Se vê então que todo o dinamismo do universo tem uma ordem que foi imposta por Deus e cujo critério de ordenação é Deus mesmo como Fim Universal e Bem Comum de todo o universo. Por isso se pode afirmar que, além de causa eficiente e exemplar, Deus é também causa final do universo, seu bem comum universal (JOFRÉ, 2022, p. 51).

Nesse sentido, Santo Tomás é muito explícito em pelo menos duas passagens muito claras que as reproduzimos por serem extremamente expressivas:

Mas é manifesto que o bem da parte se deve ao bem do todo. Assim também o apetite natural ou amor de cada coisa particular ama seu próprio bem por causa do bem comum de todo o universo, que é Deus¹⁵¹.

Deus não tem algo superior a Ele, mas Ele mesmo é supremo e o bem comum de todo o universo¹⁵².

E na qualidade de Bem Comum Universal, Deus opera como causa final do universo. Nas palavras do Aquinate, a universalidade das criaturas, à qual o homem é comparado como a parte ao todo, não é o fim último, mas é ordenada a Deus como fim último – por isso o bem do universo não é o fim último do homem, e sim Deus mesmo¹⁵³. Nesse sentido, o bem particular é ordenado ao bem comum como o seu fim, e o Bem Supremo, que é Deus, é um bem comum: todas as coisas estão ordenadas a um único bem como seu fim, que é Deus¹⁵⁴.

¹⁵¹ ST, I-II, q. 109, a. 3: Manifestum est autem quod bonum partis est propter bonum totius. Unde etiam naturali appetitu vel amore unaquaeque res particularis amat bonum suum proprium propter bonum commune totius universi, quod est Deus.

¹⁵² ST, III, q. 46, a. 2, ad 3: Deus non habet aliquem superiorem, sed ipse est supremum et commune bonum totius universi

¹⁵³ ST, I-II, q. 2, a. 8, ad 2: Dicendum quod, si totum aliquod non sit ultimus finis, sed ordinetur ad finem ulteriorem, ultimus finis partis non est ipsum totum, sed aliquid aliud. Universitas autem creaturarum, ad quam comparatur homo ut pars ad totum, non est ultimus finis, sed ordinatur in Deum sicut in ultimum finem. Unde bonum universi non est ultimus finis hominis, sed ipse Deus.

¹⁵⁴ SCG, 3, 17: Bonum particulare ordinatur in bonum commune sicut in finem: esse enim partis est propter esse totius; unde et bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis. Bonum autem summum, quod est Deus, est bonum commune, cum ex eo universorum bonum dependeat: bonum

3.1.1.4 Deus governa as coisas pela Providência

Na medida em que Deus é Bem Comum Universal e fim do universo, é necessário que Ele o governe. Como ensina Santo Tomás, sempre que algo é ordenado para algum fim, todas as suas disposições estão sujeitas ao que corresponde a esse fim. Posto o fato de todas as coisas estarem ordenadas à Divina Bondade, é necessário que Deus, a quem corresponde esta bondade como substancialmente possuída, compreendida e amada, seja Governador de todas as coisas¹⁵⁵.

A rigor, o que é maximamente bom nas coisas causadas é o bem da ordem do universo, que é maximamente perfeito¹⁵⁶, o que, para Santo Tomás, encontra fundamento na própria Sagrada Escritura¹⁵⁷. O bem da ordem das coisas, nesse sentido, é o que é primeiramente desejado e causado por Deus. E segundo o raciocínio de Santo Tomás, dado que governar é impor uma ordem, Deus governa todas as coisas por seu intelecto e vontade¹⁵⁸.

Tomás de Aquino arremata esse raciocínio afirmando ser inconveniente que quem conhece as coisas singulares não queira sua ordem, no que consiste seu bem principal. Sua vontade, assim, é o princípio de todo bem e é necessário que, assim como ele conhece imediatamente as coisas singulares, também estabeleça sua ordem¹⁵⁹.

autem quo quaelibet res bona est, est bonum particulare ipsius et aliorum quae ab ipso dependent. Omnes igitur res ordinantur sicut in finem in unum bonum, quod est Deus.

¹⁵⁵ SCG, 3, 64: Quandocumque enim aliqua ordinantur ad aliquem finem, omnia dispositioni illius subiacent ad quem principaliter pertinet ille finis, sicut in exercitu apparet: omnes enim partes exercitus, et eorum opera, ordinantur ad bonum ducis, quod est victoria, sicut in ultimum finem; et propter hoc ad ducem pertinet totum exercitum gubernare... Cum igitur omnia ordinentur ad bonitatem divinam sicut in finem, ut ostensum est, oportet quod Deus, ad quem principaliter illa bonitas pertinet, sicut substantialiter habita et intellecta et amata, sit gubernator omnium rerum." (Contra gent.

¹⁵⁶ Lição que Santo Tomás explicitamente extrai da obra de Aristóteles.

¹⁵⁷ Ao contemplar toda a sua criação, Deus afirma que era *muito bom*. Das obras singulares, no entanto, afirma apenas que eram *boas*. Gen 1 31: Então Deus contemplou toda a sua criação, e eis que tudo era muito bom.

¹⁵⁸ SCG, 3, 64: Id autem quod est maxime bonum in rebus causatis, est bonum ordinis universi, quod est maxime perfectum, ut philosophus dicit: cui etiam consonat Scriptura divina, Gen. 1, cum dicitur, vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona, cum de singulis operibus dixisset simpliciter quod erant bona. Bonum igitur ordinis rerum causatarum a Deo est id quod est praecipue volitum et causatum a Deo. Nihil autem aliud est gubernare aliqua quam eis ordinem imponere. Ipse igitur Deus omnia suo intellectu et voluntate gubernat.

¹⁵⁹ SCG, 3, 76: Inconveniens autem videtur quod, singularia cognoscens, eorum ordinem non velit, in quo bonum praecipuum eorum constat: cum voluntas sua sit totius bonitatis principium. Oportet ergo quod, sicut immediate singularia cognoscit, ita immediate eorum ordinem statuatur.

E a ordem, nesse sentido, é efeito da Providência (JOFRE, 2022, p. 67). A conveniência da ordem demonstra a perfeição da Providência, dado que a ordem é o efeito próprio da Providência¹⁶⁰. O raciocínio de Santo Tomás, nesse ponto, também segue aos ensinamentos de Aristóteles, que afirma existir um príncipe de todo o universo, que opera como primeiro motor¹⁶¹.

Sobre isso, Tomás de Aquino literalmente afirma¹⁶²:

Aquilo que é o fim último se encontra propriamente na intenção do agente principal, como a ordem do exército no general. Mas o que é ótimo nas coisas existentes é o bem da ordem do universo, como é evidente pelo Filósofo em XII Metaf. Pois a ordem do universo se encontra propriamente na intenção de Deus, e não provém por acidente segundo a sucessão dos agentes.

A fim de conservar o bem que é a ordem do universo, Deus impõe penas. Mas as penas são impostas por Deus não por si mesmo, como se Deus se deleitasse com elas, mas em razão da necessidade de se impor ordem às criaturas¹⁶³. Santo Tomás, aliás, ensina que o milagre não altera a ordem do universo, ao afirmar, explicitamente, que ao atuar fora do curso da natureza, Deus não remove toda a ordem do universo¹⁶⁴, mas remove o curso que se dá entre uma coisa particular e outra. E isso não é inconveniente se se faz para a salvação do homem¹⁶⁵.

¹⁶⁰ SCG, 3, 77: *Convenientia ordinis perfectionem providentiae demonstrat: cum ordo sit proprius providentiae effectus.*

¹⁶¹ *Metaph.*, 12, 12, 2663: *Totum universum est sicut unus principatus et unum regnum. Et ita oportet quod ordinetur ab uno governatore. Et hoc est quod concludit, quod est unus princeps totius universi, scilicet primum movens*

¹⁶² ST, I, q. 15, a. 2: *In quolibet effectu illud quod est ultimus finis, proprie est intentum a principali agente; sicut ordo exercitus a duce. Illud autem quod est optimum in rebus existens, est bonum ordinis universi, ut patet per philosophum in XII Metaphys. Ordo igitur universi est proprie a Deo intentus, et non per accidens proveniens secundum successionem agentium.*

¹⁶³ SCG, 3, 144: *Poenae inferuntur a Deo non propter se, quasi Deus in ipsis delectetur, sed propter aliud: scilicet propter ordinem imponendum creaturis, in quo bonum universi consistit. Exigit autem hoc ordo rerum, ut proportionaliter omnia divinitus dispensentur... Infligit igitur Deus pro quibusdam peccatis poenas aeternas, ut debitus ordo servetur in rebus, qui eius sapientiam demonstrat.*

¹⁶⁴ *De potentia* 6, 1, ad 7: *Deus faciendo praeter cursum naturae, non removet totum ordinem universi, in quo consistit bonum ipsius, sed ordinem alicuius particularis causae ad suum effectum.*

¹⁶⁵ *De potentia* 6, 1, ad 21: *Quando Deus agit aliquid contra cursum naturae, non tollitur totus ordo universi, sed cursus qui est ex ordine unius particularis rei ad aliam. Unde non est inconveniens, si aliquando contra cursum naturae aliquid fiat ad salutem hominis, quae consistit in ordinatione ipsius ad ultimum finem universi.*

3.1.2 O bem comum do universo

Sobre o bem comum do universo, os textos de Santo Tomás de Aquino podem ser divididos em dois grandes títulos: i) o universo enquanto totalidade ordenada e ii) a bondade do universo enquanto participação da bondade de Deus.

3.1.2.1 O universo enquanto totalidade ordenada

Assim como Deus é uno, assim também produziu algo uno, ensina Santo Tomás no *De potentia*. De fato, o universo, embora composto por uma multiplicidade de coisas, mantém uma certa unidade por força da ordem que nele foi imposta pelo Criador – ou seja: o universo é um todo ordenado (JOFRÉ, 2022, p. 71). A rigor, o bem do universo consiste precisamente em ser uma unidade de ordem¹⁶⁶. E o seu critério de ordenação se dá pela tendência do universo a um único fim, que é o Bem Separado e Primeiro Motor¹⁶⁷. Santo Tomás diz o seguinte¹⁶⁸:

¹⁶⁶ De potentia 3, 16, ad 1: Sicut Deus est unus, ita et unum produxit, non solum quia unumquodque in se est unum, sed etiam quia omnia quodammodo sunt unum perfectum, quae quidem unitas diversitatem partium requirit

SCG, 4, 35: Fit autem unum ex multis, uno quidem modo, secundum ordinem tantum: sicut ex multis domibus fit civitas, et ex multis militibus fit exercitus... Ea enim quorum forma est ordo vel compositio, non sunt res naturales, ut sic eorum unitas possit dici unitas naturae

SCG, 3, 90: Quanto aliqua sunt nobiliora in universo, tanto oportet quod magis participant ordine, in quo bonum universi consistit.

De potentia 3, 16, ad 2: Creatura assimilatur Deo in unitate, in quantum unaquaeque in se una est, et in quantum omnes unum sunt unitate ordinis.

De Subst. Sep. 10: Inconveniens est id quod est optimum in universo, attribuere casui. Nam id quod est optimum, maxime habet rationem finis intenti. Optimum autem in rerum universitate est bonum ordinis: hoc enim est bonum commune, cetera vero sunt singularia bona.

Metaph. 12, 12, 2627: Forma autem alicuius totius, quod est unum per ordinationem quamdam partium, est ordo ipsius: unde relinquitur quod sit bonum eius.

ST, I, q. 39, a. 3: In creaturis autem non invenitur una forma in pluribus suppositis nisi unitate ordinis, ut forma multitudinis ordinatae.

¹⁶⁷ Metaph., 12, 12, 2629: Dicit ergo primo, quod universum habet utroque modo bonum et finem. Est enim aliquod bonum separatum, quod est primum movens, ex quo dependet caelum et tota natura, sicut ex fine et bono appetibili, ut ostensum est. Et, quia omnia, quorum unum est finis, oportet quod in ordine ad finem conveniant, necesse est, quod in partibus universi ordo aliquis inveniatur; et sic universum habet et bonum separatum, et bonum ordinis

De Ver., 5, 3: Haec autem corruptibilia posuerunt vel omnino absque gubernatore temere agi, vel a contrario principio gubernari. Quam positionem philosophus in XI Metaphysic. reprobatur per similitudinem exercitus, in quo invenimus duplicem ordinem: unum quo exercitus partes ordinantur ad invicem, alium quo ordinantur ad bonum exterius, scilicet bonum ducis; et ordo ille quo partes exercitus ordinantur ad invicem, est propter illum ordinem quo totus exercitus ordinatur ad ducem; unde si non esset ordo ad ducem, non esset ordo partium exercitus ad invicem. Quamcumque ergo multitudinem invenimus ordinatam ad invicem, oportet eam ordinari ad exterius principium. Partes autem universi, corruptibiles et incorruptibiles, sunt ad invicem ordinatae, non per accidens, sed per se...unde oportet omnia, corruptibilia et incorruptibilia, esse in uno ordine providentiae principii exterioris, quod est extra universum.

ST, I, q. 103, a. 2, ad 3: Finis quidem universi est aliquod bonum in ipso existens, scilicet ordo ipsius universi, hoc autem bonum non est ultimus finis, sed ordinatur ad bonum extrinsecum ut ad ultimum finem; sicut etiam ordo exercitus ordinatur ad ducem.

Portanto, ele [Aristóteles] diz em primeiro lugar que o universo tem tanto o bem quanto o fim. Há, portanto, um bem separado, que é o primeiro motor, do qual o céu e toda a natureza dependem como fim e como bem apetecível, como é manifesto. E como é necessário que todas as coisas tendentes a um único fim concordem com uma ordem para esse fim, também é necessário que nas partes do universo encontremos uma certa ordem; e assim o universo tem um bem separado e um bem de ordem.

O fim do universo, portanto, é um bem existente em si mesmo: a própria ordem do universo. Isso, no entanto, não constitui o fim último, mas, ao contrário, se ordena ao Bem Extrínseco como seu fim último¹⁶⁹. Essa ordem não poderia ser melhor do que é, pois foi imposta por Deus na medida devida às criaturas. Como afirmou Santo Tomás, se algo fosse melhor do que é, a proporção da ordem seria corrompida, da mesma forma que a melodia de uma cítara seria quebrada se uma corda fosse apertada mais do que deveria¹⁷⁰.

E essa ordem, além disso, é dupla: existe uma ordem das partes entre si e outra ordem das partes ao bem do todo¹⁷¹. Essa segunda ordem é principal¹⁷² e é o

¹⁶⁸ *Metaph.*, 12, 12, 2629: Dicit ergo primo, quod universum habet utroque modo bonum et finem. Est enim aliquod bonum separatum, quod est primum movens, ex quo dependet caelum et tota natura, sicut ex fine et bono appetibili, ut ostensum est. Et, quia omnia, quorum unum est finis, oportet quod in ordine ad finem convenient, necesse est, quod in partibus universi ordo aliquis inveniatur; et sic universum habet et bonum separatum, et bonum ordinis.

¹⁶⁹ ST, I, q. 103, a. 2, ad 3: Finis quidem universi est aliquod bonum in ipso existens, scilicet ordo ipsius universi, hoc autem bonum non est ultimus finis, sed ordinatur ad bonum extrinsecum ut ad ultimum finem; sicut etiam ordo exercitus ordinatur ad ducem.

¹⁷⁰ ST, I, q. 25, a. 6, ad 3: Universum, suppositis istis rebus, non potest esse melius; propter decentissimum ordinem his rebus attributum a Deo, in quo bonum universi consistit. Quorum si unum aliquod esset melius, corrumpetur proportio ordinis, sicut, si una chorda plus debito intenderetur, corrumpetur citharae melodia.

¹⁷¹ 1 Sent. 39, 2, 1: Dispositio dicitur ratione duplicis ordinis quem ponit in rebus; scil. rei ad rem, secundum quod iuvant se invicem ad consequendum finem ultimum; et iterum totius universi ad ipsum Deum: sicut etiam Philosophus ponit in XI *Metaph*; ubi etiam ponit exemplum de ordine partium ad invicem, et ad bonum ducis.

De Spirit. Creat. 8: Manifestum est enim quod duplex est bonum universi: quoddam separatum, scilicet Deus, qui est sicut dux in exercitu; et quoddam in ipsis rebus, et hoc est ordo partium universi, sicut ordo partium exercitus est bonum exercitus (...) Oportet autem quod superiores universi partes magis de bono universi participant, quod est ordo. Perfectius autem participant ordinem ea in quibus est ordo per se, quam ea in quibus est ordo per accidens tantum. Manifestum est autem quod in omnibus individuis unius speciei non est ordo nisi secundum accidens: conveniunt enim in natura speciei, et differunt secundum principia individuantes, et diversa accidentia, quae per accidens se habent ad naturam speciei. Quae autem specie differunt, ordinem habent per se et secundum essentialia principia.

ST, I, q. 47, a. 3: Ipse ordo in rebus sic a Deo creatis existens, unitatem mundi manifestat. Mundus enim iste unus dicitur unitate ordinis, secundum quod quaedam ad alia ordinantur. Quaecumque autem sunt a Deo, ordinem habent ad invicem et ad ipsum Deum (...) unde necesse est quod omnia ad unum mundum pertineant.

¹⁷² 1 Sent. 44, 1, 2: Secundum Philosophum in XI *Metaph*; bonum universi consistit in duplici ordine: scil. in ordine partium universi ad invicem et in ordine totius universi ad finem, qui est ipse Deus; sicut

critério último de ordenação do universo¹⁷³. Como consequência disso, o bem do todo, que é o bem comum para as partes, deve prevalecer sobre o bem das partes¹⁷⁴, pois elas só conseguem seu bem particular enquanto mantêm uma

etiam est in exercitu ordo partium exercitus ad invicem, secundum diversa officia et est ordo ad bonum ducis, quod est victoria; et hic ordo est praecipuus, propter quem est primus ordo.

2 Sent. 1, 2, 3: Ipse enim (Deus) duplicem ordinem in universo instituit. Principalis est secundum quod res ordinantur in ipsum, et secundarius est secundum quod una iuvat aliam in perveniendo ad similitudinem divinam; unde dicitur in XII Metaph., quod ordo partium universi ad invicem est propter illum ordinem, qui est in bonum ultimum.

Eth., 1, 1, 1: Invenitur autem duplex ordo in rebus. Unus quidem partium alicuius totius seu alicuius multitudinis adinvicem, sicut partes domus ad invicem ordinantur; alius autem est ordo rerum in finem. Et hic ordo est principalior, quam primus. Nam, ut philosophus dicit in XI metaph., ordo partium exercitus adinvicem, est propter ordinem totius exercitus ad ducem.

ST, I-II, q. 5, a. 6, arg. 1: Cum enim duplex ordo inveniatur in rebus, unus partium universi ad invicem, alius totius universi ad bonum quod est extra universum; primus ordo ordinatur ad secundum sicut ad finem, ut dicitur XII Metaphys.; sicut ordo partium exercitus ad invicem est propter ordinem totius exercitus ad ducem. Sed ordo partium universi ad invicem attenditur secundum quod superiores creaturae agunt in inferiores (...) beatitudo autem consistit in ordine hominis ad bonum quod est extra universum, quod est Deus. Ergo per actionem superioris creaturae, scilicet Angeli, in hominem, homo beatus efficitur.

¹⁷³ Critério último de ordenação, aqui, indica que a ordem das partes ao todo é causa da ordem que existe das partes entre si, como ensina Santo Tomás em 1 Sent. 47, 1, 4.

¹⁷⁴ Sobre isso, Santo Tomás ensina que, em razão de o bem do todo ser superior ao bem das partes, cada parte tende antes à conservação do todo do que ao seu próprio bem.

3 Sent. 29, 3: Quia pars quaelibet imperfecta est in seipsa, perfectionem autem habet in suo toto, ideo etiam naturali amore pars plus tendit ad conservationem sui totius quam sui ipsius. Unde etiam naturaliter animal opponit brachium ad defensionem capitis, ex quo pendet sales totius. Et inde est etiam, quod particulares homines seipsos morti exponunt pro conservatione communitatis, cuius ipsi sunt pars. Quia ergo bonum nostrum in Deo perfectum est, sicut in causa universali prima et perfecta bonorum, ideo bonum in ipso esse magis naturaliter complacet quam in nobis ipsis. Et ideo etiam amore amicitiae naturaliter Deus ab homine plus seipso diligitur.

De Ver. 5, 4, ad 4: Quilibet prudens sustinet aliquod parvum malum ne impediatur magnum bonum; quodlibet autem particulare bonum est parvum respectu boni alicuius naturae universalis.

SCG, 1, 70: Bonum ordinis universi nobilius est qualibet parte universi: cum partes singulae ordinentur ad bonum ordinis qui est in toto sicut ad finem, ut per philosophum patet, in XI metaphysicae.

SCG, 2, 39: Id quod est bonum et optimum in effectu, est finis productionis ipsius. Sed bonum et optimum universi consistit in ordine partium eius ad invicem, qui sine distinctione esse non potest: per hunc enim ordinem universum in sua totalitate constituitur, quae est optimum ipsius.

SCG, 2, 44: Quanto enim aliquid est melius in effectibus, tanto est prius in intentione agentis.

Optimum autem in rebus creatis est perfectio universi, quae consistit in ordine distinctarum rerum: in omnibus enim perfectio totius praeminet perfectioni singularium partium.

SCG, 3, 69: Subtrahere ordinem rebus creatis est eis subtrahere id quod optimum habent: nam singula in seipsis sunt bona, simul autem omnia sunt optima, propter ordinem universi; semper enim totum est melius partibus et finis ipsarum.

Quod. 1, 4, 8: Videmus autem quod unaquaeque pars naturali quadam inclinatione operatur ad bonum totius, etiam cum periculo aut detrimento proprio: ut patet cum aliquis manum exponit gladio ad defensionem capitis, ex quo dependet salus totius corporis. Unde naturale est ut quaelibet pars suo modo plus amet totum quam seipsam. Unde et secundum hanc naturalem inclinationem, et secundum politicam virtutem, bonus civis mortis periculo se exponit pro bono communi. Manifestum est autem quod Deus est bonum commune totius universi et omnium partium eius. Unde quaelibet creatura suo modo naturaliter plus amat Deum quam seipsam.

ST, I-II, q. 113, a. 9, arg. 2: Iustificatio impii ordinatur ad bonum particulare unius hominis. Sed bonum universi est maius quam bonum unius hominis; ut patet in I Ethic. Ergo maius opus est creatio caeli et terrae quam iustificatio impii.

conformidade com a ordem do todo¹⁷⁵ (JOFRÉ, 2022, p. 71). Ou seja: a parte se encontra ordenada ao todo como ao seu fim¹⁷⁶.

3.1.2.2 A bondade do universo enquanto participação da bondade de Deus

O universo não é uma multiplicidade de coisas idênticas, e sim de coisas diferentes segundo os seus diferentes graus de perfeição, o que se dá de acordo com a maior ou menor participação da criatura na Bondade Divina (JOFRÉ, 2022, p. 71). Ou seja: a bondade do universo participa da bondade de Deus. Isso se demonstra, de um lado, pelo fato de que o universo, em sua totalidade, é expressão da Bondade Divina¹⁷⁷, e, de outro, pelos muitos graus de bondade do universo.

3.1.2.2.1 O universo, em sua totalidade, é expressão da Bondade Divina

Sobre essa primeira tese Santo Tomás é bastante claro:

¹⁷⁵ Nesse sentido, a bondade da parte depende de sua ordenação no todo.

1 Sent. 44, 1, 2, ad 4: *Quamvis ordo universi non possit esse melior ex hoc quod plures partes huius universi sint ordinatae, posset tamen esse melior, si ad melius bonum, sicut ad finem proximum ordinaretur; quod contingeret, si meliores partes universi fierent.*

Metaph., 12, 12, 2636: *Manifestum est enim, quod unaquaeque res naturalis...ordinatur ad bonum commune, secundum suam actionem debitam naturalem. Unde illa quae nunquam deficiunt a sua actione debita et naturali habent omnia sua communicantia ad totum.*

ST, I, q. 49, a. 3: *Iudicium autem de bonitate alicuius rei non est accipiendum secundum ordinem ad aliquid particulare; sed secundum seipsum, et secundum ordinem ad totum universum, in quo quaelibet res suum locum ordinatissime tenet.*

ST, II-II, q. 26, a. 3, ad 2: *Bonum totius diligit quidem pars secundum quod est sibi conveniens, non autem ita quod bonum totius ad se referat, sed potius ita quod seipsam refert in bonum totius.*

¹⁷⁶ SCG, 1, 71: *Si Deus cognoscit aliquid aliud a se, maxime cognoscet quod est optimum. Hoc autem est ordo universi, ad quem sicut ad finem omnia particularia bona ordinantur.*

SCG, 2, 29: *In creaturarum productione debitum invenitur tripliciter. Primo, ut sumatur conditionatum debitum a tota rerum universitate ad quamlibet eius partem, quae ad perfectionem requiritur universi. De potentia, 3, 18: Cum enim loquimur de productione alicuius singularis creaturae, potest assignari ratio quare talis sit, ex aliqua alia creatura, vel saltem ex ordine universi, ad quem quaelibet creatura ordinatur, sicut pars ad formam totius.*

ST, I-II, q. 2, a. 8, arg. 2: *Ultimus finis cuiuslibet rei est in suo perfecto, unde pars est propter totum, sicut propter finem. Sed tota universitas creaturarum, quae dicitur maior mundus, comparatur ad hominem, qui in VIII Physic. dicitur minor mundus, sicut perfectum ad imperfectum.*

¹⁷⁷ SCG, 1, 85: *Deus principalius vult bonum universitatis suorum effectuum quam aliquod bonum particulare: quanto in illo completior invenitur suae bonitatis similitudo.*

SCG, 3, 97: *Deus per suam providentiam omnia ordinat in divinam bonitatem sicut in finem: non autem hoc modo quod suae bonitati aliquid per ea quae fiunt accrescat, sed ut similitudo suae bonitatis, quantum possibile est, imprimatur in rebus. Quia vero omnem creatam substantiam a perfectione divinae bonitatis deficere necesse est, ut perfectius divinae bonitatis similitudo rebus communicaretur, oportuit esse diversitatem in rebus, ut quod perfecte ab uno aliquo repraesentari non potest, per diversa diversimode perfectiori modo repraesentaretur.*

De Spirit. Creat. 8 ad 17: *Quaelibet natura creata, cum sit finita, non ita perfecte repraesentat divinam bonitatem sicut multitudo naturarum: quia quod in multis naturis multipliciter continetur, comprehenditur in Deo unite; et ideo oportuit esse plures naturas in universo, et etiam in substantiis angelicis.*

Deus quer principalmente o bem da totalidade de seus efeitos mais do que qualquer bem particular: pois nele encontramos mais completamente a semelhança de sua bondade.¹⁷⁸

Deus, desse modo, ordena todas as coisas por sua Providência para a Bondade Divina como ao fim, para que a semelhança de sua bondade, na medida do possível, seja impressa nas coisas. No entanto, Santo Tomás ensina que nenhuma substância criada pode, sozinha, alcançar a perfeição da Bondade Divina e, por isso, o que mais perfeitamente A representa é diversidade das coisas¹⁷⁹. Dito ainda de outro modo, qualquer natureza criada, pelo só fato de ser finita, não representa perfeitamente a Bondade Divina como a multidão das naturezas, pois o que está contido multiplamente em muitas naturezas encontra-se em Deus com unidade¹⁸⁰.

3.1.2.2.2 Os muitos graus de bondade do universo

Todo o universo é representativo da Bondade Divina, que, como não pode ser representada por uma só criatura finita, convém seja representada de maneira diferente. Por isso algumas coisas são ontologicamente mais perfeitas que outras – como o homem é mais perfeito que a pedra, por exemplo. É necessário para a perfeição do universo como manifestação da Bondade Divina que Nela se encontrem todos os graus de perfeição de suas partes.

A tese central do pensamento de Santo Tomás, nesse ponto, é que para melhor representar a Bondade Divina no universo convém que existam espécies. Santo Tomás assim o afirma:

Pois as espécies representam o Intellecto Divino na criatura feita por Ele. Mas o intelecto que entende muitas coisas não é suficientemente

¹⁷⁸ SCG, 1, 85: Deus principaliter vult bonum universitatis suorum effectuum quam aliquod bonum particulare: quanto in illo completior invenitur suae bonitatis similitudo.

¹⁷⁹ SCG, 3, 97: Deus per suam providentiam omnia ordinat in divinam bonitatem sicut in finem: non autem hoc modo quod suae bonitati aliquid per ea quae fiunt accrescat, sed ut similitudo suae bonitatis, quantum possibile est, imprimatur in rebus. Quia vero omnem creatam substantiam a perfectione divinae bonitatis deficere necesse est, ut perfectius divinae bonitatis similitudo rebus communicaretur, oportuit esse diversitatem in rebus, ut quod perfecte ab uno aliquo repraesentari non potest, per diversa diversimode perfectiori modo repraesentaretur.

¹⁸⁰ *De Spirit. Creat.* 8 ad 17: Quaelibet natura creata, cum sit finita, non ita perfecte repraesentat divinam bonitatem sicut multitudo naturarum: quia quod in multis naturis multipliciter continetur, comprehenditur in Deo unite; et ideo oportuit esse plures naturas in universo, et etiam in substantiis angelicis.

representado por uma única. Como o Intelecto Divino entende muitas coisas, como provamos no início, ele se encontra melhor representado se produzir criaturas de diferentes graus no universo do que se produzir apenas uma.¹⁸¹

Mas para além da conveniência das muitas espécies, para que o universo melhor reflita a Bondade Divina é necessário que se cumpram todos os graus de bondade¹⁸². Explicando essa afirmação, o Aquinate afirma que Deus não tornaria o universo inteiro ótimo em sua espécie se fizesse partes iguais, pois desse modo faltariam muitos graus de bondade e seria imperfeito¹⁸³.

Consectário lógico, a perfeição do universo depende da diversidade de espécies que cumpram os distintos graus de bondade, e não da multiplicação de indivíduos de uma única natureza (JOFRE, 2022, p. 93). Como afirma Santo Tomás: um universo em que existam anjos e outras coisas é melhor do que um em que existam apenas anjos, pois a perfeição do universo se toma essencialmente da

¹⁸¹ SCG, 2, 45: Species igitur intellectus divini repraesentatur in creatura per ipsum facta. Intellectus autem multa intelligens non sufficienter repraesentatur in uno tantum. Cum igitur intellectus divinus multa intelligat, ut in primo probatum est, perfectius seipsum repraesentat si plures universorum graduum creaturas producat quam si unum tantum produxisset.

¹⁸² SCG, 2, 44: Cum bonum totius sit melius quam bonum partium singularium, non est optimi factoris diminuere bonum totius ut aliquarum partium augeat bonitatem: non enim aedificator fundamento tribuit eam bonitatem quam tribuit tecto, ne domum faciat ruinosam. Factor igitur omnium, Deus, non faceret totum universum in suo genere optimum, si faceret omnes partes aequales: quia multi gradus bonitatis in universo deessent, et sic esset imperfectum.

SCG, 3, 71: Perfecta bonitas in rebus creatis non inveniretur nisi esset ordo bonitatis in eis, ut scilicet quaedam sint aliis meliora: non enim implerentur omnes gradus possibiles bonitatis; neque etiam aliqua creatura Deo similaretur quantum ad hoc quod alteri emineret. Tolleretur etiam summus decor a rebus, si ab eis ordo distinctorum et disparium tolleretur. Et quod est amplius, tolleretur multitudo a rebus, inaequalitate bonitatis sublata.

SCG, 3, 94: Omne agens intendit ad bonum et melius secundum quod potest... Bonum autem et melius non eodem modo consideratur in toto et partibus. In toto enim bonum est integritas, quae ex partium ordine et compositione relinquitur. Unde melius est toti quod sit inter partes eius disparitas, sine qua ordo et perfectio totius esse non potest, quam quod omnes partes essent aequales, unaquaque earum perveniente ad gradum nobilissimae partis... Ad aliud igitur tendit intentio particularis agentis, et universalis: nam particulare agens tendit ad bonum partis absolute, et facit eam quanto meliorem potest; universale autem agens tendit ad bonum totius. Unde aliquis defectus est praeter intentionem particularis agentis, qui est secundum intentionem agentis universalis.

2 Sent. 32, 2, 2: Sicut bonum gentis divinius est quam bonum unius hominis, ut in I Eth. cap. 1 dicitur, ita etiam bonum universi praepollet bono particularis rei et specialis naturae. Unde etiam defectus in universum redundans deterior est. Si autem humani generi naturalis multiplicatio tolleretur, in defectum totius universi redundaret.

¹⁸³ SCG, 2, 44: Cum bonum totius sit melius quam bonum partium singularium, non est optimi factoris diminuere bonum totius ut aliquarum partium augeat bonitatem: non enim aedificator fundamento tribuit eam bonitatem quam tribuit tecto, ne domum faciat ruinosam. Factor igitur omnium, Deus, non faceret totum universum in suo genere optimum, si faceret omnes partes aequales: quia multi gradus bonitatis in universo deessent, et sic esset imperfectum.

diversidade de naturezas nas quais se satisfazem os diversos graus de bondade, e não da multiplicação de indivíduos de uma única natureza¹⁸⁴.

As coisas que estão mais próximas do Princípio têm um ser incorruptível e, portanto, necessariamente mantêm a ordem ao seu fim¹⁸⁵. Nesse sentido, as criaturas inferiores são governadas pelas superiores e a elas são ordenadas¹⁸⁶. O bem comum do universo, enfim, se constitui como uma totalidade ordenada e de dupla ordem, manifestativo da Bondade Divina e, por isso, da diversidade de suas partes segundo os graus de perfeição.

3.1.3 O bem comum na criatura intelectual ou racional

No capítulo anterior insistimos no universo como uma certa totalidade, mas é necessário também considerar as partes que integram essa totalidade. Afirmamos que o universo consiste em uma totalidade ordenada de muitas coisas diferentes em

¹⁸⁴ 1 *Sent.* 44, 1, 2 ad 6: Quamvis angelus sit absolute melior quam lapis, tamen utraque natura est melior quam altera tantum; et ideo melius est universum in quo sunt angeli et aliae res, quam ubi essent angeli tantum, quia perfectio universi attenditur essentialiter secundum diversitatem naturarum, quibus implentur diversi gradus bonitatis et non secundum multiplicationem individuorum in una natura.

¹⁸⁵ *De Ver.* 5, 4: In progressu autem rerum a principio invenimus, quod ea quae sunt propinqua principio, esse indeficiens habent; quae vero distant, habent esse corruptibile, ut dicitur in II de *Generat.*; unde et in ordine rerum ad finem, illa quae sunt propinquissima fini ultimo indeclinabiliter tenent ordinem ad finem; quae vero remota, quandoque ab illo ordine declinant. *ST*, I, q. 98, a. 1: Est autem considerandum quod alio modo intentio naturae fertur ad corruptibiles, et incorruptibiles creaturas. Id enim per se videtur esse de intentione naturae, quod est semper et perpetuum. Quod autem est solum secundum aliquod tempus, non videtur esse principaliter de intentione naturae, sed quasi ad aliud ordinatum, alioquin, eo corrupto, naturae intentio cassaretur. Quia igitur in rebus corruptibilibus nihil est perpetuum et semper manens nisi species, bonum speciei est de principali intentione naturae, ad cuius conservationem naturalis generatio ordinatur. Substantiae vero incorruptibiles manent semper non solum secundum speciem, sed etiam secundum individua, et ideo etiam ipsa individua sunt de principali intentione naturae. Sic igitur homini ex parte corporis, quod corruptibile est secundum naturam suam, competit generatio. Ex parte vero animae, quae incorruptibilis est, competit ei quod multitudo individuorum sit per se intenta a natura, vel potius a naturae auctore, qui solus est humanarum animarum creator.

¹⁸⁶ *Compendium Theol.* 124: Bonum multorum melius est quam bonum unius tantum, et per consequens est magis divinae bonitatis repraesentativum, quae est bonum totius universi. Si autem creatura superior, quae abundantiore bonitatem a Deo participat, non cooperaretur ad bonum inferiorum creaturarum, illa abundantia bonitatis esset unius tantum: per hoc autem fit communis multorum quod ad bonum multorum cooperatur. Pertinet igitur hoc ad divinam bonitatem ut Deus per superiores creaturas inferiores regat.

Compendium Theol. 148: Cum autem omnia (...) in divinam bonitatem ordinentur sicut in finem, eorum autem quae ad hunc finem ordinantur, quaedam aliis propinquiora sunt fini, quae plenius divinam bonitatem participant, consequens est ut ea quae sunt inferiora in rebus creatis, quae minus de bonitate divina participant, ordinentur quodammodo sicut in fines in entia superiora. In omni enim ordine finium, quae sunt propinquiora ultimo fini, sunt etiam fines eorum quae sunt magis remota (...) Unde et in ordine universi inferiora consequuntur praecipue ultimum finem in quantum ordinantur ad superiora (...) Igitur quodammodo propter hominem, in quantum est rationabile animal, tota natura corporalis esse videtur. Ex consummatione igitur hominis consummatio totius naturae corporalis quodammodo dependet.

razão do seu grau de perfeição. Essa diversidade se deve, por um lado, à proximidade das coisas com relação ao Princípio, desde o ponto de vista ontológico, e, por outro, à necessidade de que exista essa diversidade de bondade para que melhor se represente a Bondade Divina no universo.

As mais excelentes das partes do universo segundo seu grau de perfeição são as criaturas intelectuais, pois são as que mais se assemelham a Deus. Extensivamente e difusamente, todo o universo é mais perfeito em bondade, mas, intensivamente, a criatura intelectual é mais perfeita que as demais partes do universo. Por isso, entre as partes do universo, só a criatura intelectual é imagem de Deus (JOFRE, 2022, p. 107).

Nesse sentido, as criaturas intelectuais são mais semelhantes a Deus, de modo que todas as outras criaturas são a elas ordenadas¹⁸⁷. Sobre isso, Santo Tomás explicitamente afirma que entre todas as partes do universo, as mais nobres são as criaturas intelectuais, pois são as que mais participam da semelhança divina. E as naturezas intelectuais são procuradas pela Divina Providência por si mesmas, e todas as outras em razão daquelas¹⁸⁸. Intensa e coletivamente, a semelhança da

¹⁸⁷ SCG, 3, 112: In quolibet toto partes principales propter se exiguntur ad constitutionem totius: aliae vero ad conservationem, vel ad aliquam meliorationem earum. Inter omnes autem partes universi, nobiliores sunt intellectuales creaturae: quia magis ad similitudinem divinam accedunt. Naturae ergo intellectuales sunt propter se a divina providentia procuratae, alia vero omnia propter ipsas. (...) Sic enim ad perfectionem totius omnes partes ordinantur, inquantum una deservit alteri. Sicut in corpore humano apparet quod pulmo in hoc est de perfectione corporis, quod deservit cordi: unde non est contrarium pulmonem esse propter cor, et propter totum animal. Et similiter non est contrarium alias naturas esse propter intellectuales, et propter perfectionem universi: si enim deessent ea quae requirit substantiae intellectualis perfectio, non esset universum completum. (...) Quandocumque sunt aliqua ordinata ad finem aliquem, si qua inter illa ad finem pertingere non possunt per seipsa, oportet ea ordinari ad illa quae finem consequuntur, quae propter se ordinantur in finem: sicut finis exercitus est victoria, quam milites consequuntur per proprium actum pugnando, qui soli propter se in exercitu quaeruntur; omnes autem alii, ad alia officia deputati, puta ad custodiendum equos, ad parandum arma, propter milites in exercitu quaeruntur. Constat autem ex praemissis finem ultimum universi Deum esse, quem sola intellectualis natura consequitur in seipso, eum scilicet cognoscendo et amando... Sola igitur intellectualis natura est propter se quaesita in universo, alia autem omnia propter ipsam.

ST, I, q. 93, a. 2, arg. 3: Quanto aliquid est magis perfectum in bonitate, tanto magis est Deo simile. Sed totum universum est perfectius in bonitate quam homo, quia etsi bona sint singula, tamen simul omnia dicuntur valde bona, Gen. I. Ergo totum universum est ad imaginem Dei, et non solum homo. ST, I, q. 93, a. 2, ad 3: Universum est perfectius in bonitate quam intellectualis creatura extensive et diffusive. Sed intensive et collective similitudo divinae perfectionis magis invenitur in intellectuali creatura, quae est capax summi boni. Vel dicendum quod pars non dividitur contra totum, sed contra aliam partem. Unde cum dicitur quod sola natura intellectualis est ad imaginem Dei, non excluditur quin universum, secundum aliquam sui partem, sit ad imaginem Dei; sed excluduntur aliae partes universi.

¹⁸⁸ SCG, 3, 112: In quolibet toto partes principales propter se exiguntur ad constitutionem totius: aliae vero ad conservationem, vel ad aliquam meliorationem earum. Inter omnes autem partes universi,

perfeição divina é encontrada mais na criatura intelectual, pois é capaz do bem supremo. Mas a parte não se opõe ao todo, e sim à outra parte. Desse modo, quando se diz que somente a natureza intelectual é imagem de Deus, não se exclui que o universo, segundo algumas de suas partes, seja imagem de Deus, mas apenas se exclui as outras partes do universo¹⁸⁹.

Além disso, as criaturas racionais são regidas pela Divina Providência por si mesmas e não apenas em razão da espécie. A criatura racional, diz Santo Tomás, está sujeita à Divina Providência como governada e provida por ela mesma e não somente em razão da espécie como as demais criaturas corruptíveis¹⁹⁰. Ela participa da beatitude, e não apenas da bondade¹⁹¹, dado que, nas palavras do Aquinate, qualquer homem ou anjo, enquanto adere a Deus se faz com Ele um só espírito e é superior a toda criatura¹⁹².

A criatura racional é imagem de Deus¹⁹³. E aqui os textos de Santo Tomás, quando bem cotejados, revelam uma fina distinção. Isso porque o Aquinate apresenta uma firme objeção: a perfeição da Bondade Divina é melhor e mais plenamente representada em todo o universo do que em qualquer parte dele – logo,

nobiliores sunt intellectuales creaturae: quia magis ad similitudinem divinam accedunt. Naturae ergo intellectuales sunt propter se a divina providentia procuratae, alia vero omnia propter ipsas.

¹⁸⁹ ST, I, q. 93, a. 2 ad 3: Universum est perfectius in bonitate quam intellectualis creatura extensive et diffusive. Sed intensive et collective similitudo divinae perfectionis magis invenitur in intellectuali creatura, quae est capax summi boni. Vel dicendum quod pars non dividitur contra totum, sed contra aliam partem. Unde cum dicitur quod sola natura intellectualis est ad imaginem Dei, non excluditur quin universum, secundum aliquam sui partem, sit ad imaginem Dei; sed excluduntur aliae partes universi.

¹⁹⁰ SCG, 3, 113: Creatura autem rationalis divinae providentiae substat sicut secundum se gubernata et provisa, non solum propter speciem, ut aliae corruptibiles creaturae: quia individuum quod gubernatur solum propter speciem, non gubernatur propter seipsum; creatura autem rationalis propter seipsam gubernatur.

¹⁹¹ 2 Sent. 1, 2, 2 ad 4: Creatura autem intellectualis... particeps est beatitudinis et non tantum bonitatis divinae. Sed creatura irrationalis accedit ad eam secundum aliquam assimilationem... unde est particeps bonitatis, sed non beatitudinis.

SCG, 4, 50: Finis enim omnis rationalis creaturae est ut ad beatitudinem perveniat, quae esse non potest nisi in regno Dei. Quod quidem nihil est aliud quam ordinata societas eorum qui divina visione fruuntur.

¹⁹² ST, I, q. 112, a. 1, ad 4: Quilibet homo vel Angelus, in quantum adhaerendo Deo fit unus spiritus cum Deo, est superior omni creatura.

¹⁹³ 2 Sent. 16, 1, 2, arg. 3: Ubi est expressior similitudo, ibi magis salvatur ratio imaginis. Sed perfectio divinae bonitatis expressius repraesentatur in toto universo, quam in aliqua parte eius. Ergo totum universum magis debet dici ad imaginem Dei quam aliqua creatura rationalis.

2 Sent. 16, 1, 2 ad 3: Similitudo divinae bonitatis quantum ad nobilissimas participationes ipsius non resultat in universo nisi ratione nobilissimarum partium eius, quae sunt intellectuales naturae; nec per se de toto potest dici, et primo, quod non convenit sibi nisi ratione omnium partium ut in VI Physic. dicitur frequenter; et ideo universum non potest dici imago Dei, sed intellectualis naturae.

todo o universo seria mais a imagem de Deus do que qualquer criatura racional¹⁹⁴. Na resposta, no entanto, se esclarece: a semelhança da Bondade Divina, em termos das mais excelentes participações dela, não se verifica no universo, mas em razão das suas partes mais excelentes, que são as naturezas intelectuais: o universo não pode ser chamado a imagem de Deus, mas apenas as naturezas intelectuais¹⁹⁵.

Por fim, cabe delinear a maneira como a criatura racional tende ao bem. E Santo Tomás o faz em muitas passagens¹⁹⁶. A principal distinção, nesse ponto, destaca que Deus é o fim de todas as coisas criadas, mas de diferentes maneiras: i) Ele é fim de qualquer criatura na medida em que participa de algo semelhante a Deus, o que é comum a todos; ii) mas Deus também é fim das criaturas na medida

¹⁹⁴ 2 Sent. 16, 1, 2, arg. 3: Ubi est expressior similitudo, ibi magis salvatur ratio imaginis. Sed perfectio divinae bonitatis expressius repraesentatur in toto universo, quam in aliqua parte eius. Ergo totum universum magis debet dici ad imaginem Dei quam aliqua creatura rationalis.

¹⁹⁵ 2 Sent. 16, 1, 2 ad 3: Similitudo divinae bonitatis quantum ad nobilissimas participationes ipsius non resultat in universo nisi ratione nobilissiarum partium eius, quae sunt intellectuales naturae; nec per se de toto potest dici, et primo, quod non convenit sibi nisi ratione omnium partium ut in VI Physic. dicitur frequenter; et ideo universum non potest dici imago Dei, sed intellectualis naturae.

¹⁹⁶ 2 Sent. 1, 2, 2: Sed tamen ipsamet divina bonitas potest acquiri a creatura rationali ut perfectio, quae est obiectum operationis, in quantum rationalis creatura possibilis est ad vivendum et amandum Deum. Et ideo singulari modo Deus est finis in quem tendit creatura rationalis praeter modum communem, quo tendit in ipsum omnis creatura, in quantum scil. omnis creatura desiderat aliquod bonum, quod est similitudo quaedam divinae bonitatis.

De ver. 5, 6 ad 4: Omnium creaturarum ipse Deus est finis, sed diversimode: quarumdam enim creaturarum dicitur esse finis in quantum illae creaturae participant aliquid de Dei similitudine; et hoc est commune omnibus creaturis: quarumdam vero est finis hoc modo quod ipsae creaturae pertingunt ad ipsum Deum per suam operationem; et hoc est solum creaturarum rationabilium, quae possunt Deum cognoscere et amare, in quo earum beatitudo consistit.

SCG, 2, 46: Ad hoc igitur quod similitudo Dei perfecte esset in rebus modis possibilibus, oportuit quod divina bonitas rebus per similitudinem communicaretur non solum in essendo, sed cognoscendo. Cognoscere autem divinam bonitatem solus intellectus potest. Oportuit igitur esse creaturas intellectuales.

SCG, 3, 90: Ea quae sunt propinquiora fini, magis cadunt sub ordine qui est ad finem: nam eis mediantibus etiam alia ordinantur in finem. Actiones autem substantiarum intellectualium propinquius ordinantur in Deum sicut in finem, quam actiones aliarum rerum.

SCG, 3, 112: Manifestum est partes omnes ordinari ad perfectionem totius: non enim est totum propter partes, sed partes propter totum sunt. Naturae autem intellectuales maiorem habent affinitatem ad totum quam aliae naturae: nam unaquaeque intellectualis substantia est quodammodo omnia, in quantum totius entis comprehensiva est suo intellectu: quaelibet autem alia substantia particularem solam entis participationem habet. (...) Per hoc autem quod dicimus substantias intellectuales propter se a divina providentia ordinari, non intelligimus quod ipsa ulterius non referantur in Deum et ad perfectionem universi.

ST, I, q. 23, a. 7: Quicumque autem intendit aliquam determinatam mensuram in suo effectum, excogitat aliquem numerum in partibus essentialibus eius, quae per se requiruntur ad perfectionem totius... Sic igitur considerandum est in Deo, respectu totius universitatis quae est eius effectus. Praeordinavit enim in qua mensura deberet esse totum universum, et quis numerus esset conveniens essentialibus partibus universi, quae scilicet habent aliquo modo ordinem ad perpetuitatem; quot scilicet sphaerae, quot stellae, quot elementa, quot species rerum. Individua vero corruptibilia non ordinantur ad bonum universi quasi principaliter, sed quasi secundario, in quantum in eis salvatur bonum speciei (...) Inter omnes autem creaturas, principaliter ordinantur ad bonum universi creaturae rationales, quae, in quantum huiusmodi, incorruptibiles sunt; et potissime illae quae beatitudinem consequuntur, quae immediatius attingunt ultimum finem.

em que tendem a Deus por meio de sua operação, o que é próprio apenas das criaturas racionais que podem conhecer e amar a Deus – nisso, aliás, consiste a beatitude¹⁹⁷.

Em primeiro lugar, portanto, a criatura tende ao bem a modo de perfeição. A Divina Bondade, como afirma Santo Tomás, pode ser adquirida pela criatura racional como uma perfeição, que é o objeto da operação, desde que a criatura tenha a possibilidade de viver e amar a Deus. Deste modo particular, Deus é o fim para o qual tende a criatura racional, além do caminho comum pelo qual toda criatura tende a Ele, na medida em que toda criatura deseja algum bem, que é uma certa semelhança da Bondade Divina¹⁹⁸.

Além disso, a criatura tende ao bem de modo intelectual, por seu conhecer. Como afirma Santo Tomás, para que a semelhança de Deus se desse perfeitamente nas coisas pelos modos possíveis, foi necessário que a Bondade Divina se comunicasse às coisas por semelhança, não só pelo ser, mas também pelo conhecer. Mas apenas o intelecto pode conhecer a Bondade Divina e, portanto, foi necessário que existam criaturas intelectuais¹⁹⁹.

3.1.4 O bem comum do anjo

Dentro da ordem do universo, o anjo é a mais perfeita das criaturas intelectuais. Os textos de Santo Tomás tratam da existência dos anjos e do modo como existem, dado que, por não serem materiais, não são corruptíveis. Por outro lado, eles não se diversificam segundo a matéria: neles, um indivíduo esgota toda a espécie²⁰⁰. Enquanto parte do universo, ainda que sejam dele parte suprema, não

¹⁹⁷ *De ver.* 5, 6 ad 4: Omnium creaturarum ipse Deus est finis, sed diversimode: quarumdam enim creaturarum dicitur esse finis in quantum illae creaturae participant aliquid de Dei similitudine; et hoc est commune omnibus creaturis: quarumdam vero est finis hoc modo quod ipsae creaturae pertingunt ad ipsum Deum per suam operationem; et hoc est solum creaturarum rationabilium, quae possunt Deum cognoscere et amare, in quo earum beatitudo consistit.

¹⁹⁸ 2 *Sent.* 1, 2, 2: Sed tamen ipsamet divina bonitas potest acquiri a creatura rationali ut perfectio, quae est obiectum operationis, in quantum rationalis creatura possibilis est ad vivendum et amandum Deum. Et ideo singulari modo Deus est finis in quem tendit creatura rationalis praeter modum communem, quo tendit in ipsum omnis creatura, in quantum scil. omnis creatura desiderat aliquod bonum, quod est similitudo quaedam divinae bonitatis.

¹⁹⁹ SCG, 2, 46: Ad hoc igitur quod similitudo Dei perfecte esset in rebus modis possibilibus, oportuit quod divina bonitas rebus per similitudinem communicaretur non solum in essendo, sed cognoscendo. Cognoscere autem divinam bonitatem solus intellectus potest. Oportuit igitur esse creaturas intellectuales.

²⁰⁰ SCG, 2, 93: Substantiae separatae sunt perfectiores quam corpora caelestia. Sed in corporibus caelestibus, propter eorum perfectionem, non invenitur nisi unum individuum unius speciei...quia in uno individuo est perfecte virtus speciei ad complendum illud in universo ad quod illa species

deixam de ser parte integrante e, por isso, também se encontram ordenados de modo hierárquico.

Nesse sentido, pode se encontrar como premissa dos textos do Aquinate o fato de que, para a perfeição do universo, é necessário que existam criaturas intelectuais (JOFRÉ, 2022, p. 118). Ou seja: dado que todo efeito tende a ser assimilado à sua causa e Deus cria com Intellecto e Vontade, é necessário que também existam criaturas puramente intelectuais. O texto é bastante explícito (I, 50)²⁰¹:

Pois o que Deus pretende principalmente nas coisas criadas é o bem que consiste na assimilação a Deus. Mas o efeito tende a uma perfeita assimilação com a causa e isso acontece quando o efeito imita a causa segundo aquele pelo qual a causa produz o efeito; como quando algo quente torna algo quente. Agora então, Deus produz a criatura pelo intelecto e pela vontade, então para a perfeição do universo é necessário que haja algumas criaturas intelectuais. Mas o entendimento não pode ser um ato do corpo, nem de nenhuma virtude corpórea, porque todo corpo é determinado pelo aqui e agora. Portanto, é necessário sustentar, para que o universo seja perfeito, que exista alguma criatura incorpórea.

E o anjo deve ser considerado parte integrante do universo²⁰². Essa consideração, como sentencia Tomás, deve ser ainda mais levada em conta, dado

ordinatur, sicut praecipue patet in sole et luna. Multo igitur magis in substantiis separatis non invenitur nisi unum individuum in una specie.

De Spirit. Creat. 8 ad 5: Cum affectio sequatur cognitionem, quanto cognitio est universalior, tanto affectio eam sequens magis respicit commune bonum; et quanto cognitio est magis particularis, tanto affectio ipsam sequens magis respicit privatum bonum; unde et in nobis privata dilectio ex cognitione sensitiva exoritur, dilectio vero communis et absoluti boni ex cognitione intellectiva. Quia igitur Angeli quanto sunt altiores, tanto habent scientiam magis universalem... ideo eorum dilectio maxime respicit commune bonum. Magis igitur diligunt se invicem, si specie differunt, quod magis pertinet ad perfectionem universi, ut ostensum est, quam si in specie convenirent, quod pertineret ad bonum privatum unius speciei.

ST, I, q. 50, a. 4, ad 3: Bonum speciei praeponderat bono individui. Unde multo melius est quod multiplicentur species in Angelis, quam quod multiplicentur individua in una specie.

²⁰¹ Original em latim: Id enim quod praecipue in rebus creatis Deus intendit est bonum quod consistit in assimilatione ad Deum. Perfecta autem assimilatio effectus ad causam attenditur, quando effectus imitatur causam secundum illud per quod causa producit effectum; sicut calidum facit calidum. Deus autem creaturam producit per intellectum et voluntatem (...) Unde ad perfectionem universi requiritur quod sint aliquae creaturae intellectuales. Intelligere autem non potest esse actus corporis, nec alicuius virtutis corporeae, quia omne corpus determinatur ad hic et nunc. Unde necesse est ponere, ad hoc quod universum sit perfectum, quod sit aliqua incorporea creatura.

²⁰² De potentia 3, 18: Angeli enim non solum sunt considerandi absolute, sed etiam in quantum sunt pars universi; et haec consideratio eorum intantum est magis attendenda, in quantum bonum universi praeeminet bono cuiuslibet creaturae particularis, sicut bonum totius praeeminet bono partis. Secundum autem quod considerantur Angeli ut partes universi, competit eis quod simul cum creatura corporali sint conditi. Unius enim totius una videtur esse productio.

ST, I, q. 61, a. 3: Angeli enim sunt quaedam pars universi, non enim constituunt per se unum universum, sed tam ipsi quam creatura corporea in constitutionem unius universi conveniunt. Quod

que o bem do universo prevalece sobre o bem de qualquer criatura particular²⁰³. Os anjos, assim, não constituem um universo por si mesmos: eles e as criaturas corpóreas se arranjam na constituição de um único universo. E isso se manifesta, segundo o Aquinate, pela ordem de uma criatura a outra, pois a ordem das coisas entre si é o bem do universo²⁰⁴. E a ordem das criaturas não se dá apenas entre as corpóreas e as incorpóreas, mas na própria hierarquia dos anjos²⁰⁵.

E diferentes dos homens, que estão entre as criaturas corruptíveis e são uma parte diminuta do universo, os anjos pertencem à parte suprema do universo²⁰⁶.

3.1.5 O bem comum do homem

Aqui se anotarão as teses extraídas dos textos de Santo Tomás acerca do bem comum do homem, mas apenas sob os pontos de vista metafísico e antropológico. O bem comum humano, desde o ponto de vista das ciências práticas, e especialmente o bem comum político, será analisado em capítulo próprio. E partindo desse recorte, são basicamente três as grandes perspectivas de Santo Tomás: i) o homem enquanto criatura racional, ii) o fim do homem e iii) o homem enquanto animal social.

Aqui se mostra o homem como criatura racional e suas operações e, em especial, a captação do bem por meio de suas faculdades. Também se trata do fim

apparet ex ordine unius creaturae ad aliam, ordo enim rerum ad invicem est bonum universi. Nulla autem pars perfecta est a suo toto separata. Non est igitur probabile ut Deus, cuius perfecta sunt opera, ut dicitur Deut. XXXII, creaturam angelicam seorsum ante alias creaturas creaverit.

ST, I, q. 61, a. 3, ad 2: Deus non est aliqua pars universi, sed est supra totum universum, prae habens in se eminentiori modo totam universi perfectionem. Angelus autem est pars universi.

²⁰³ *De potentia* 3, 18: Angeli enim non solum sunt considerandi absolute, sed etiam in quantum sunt pars universi; et haec consideratio eorum intantum est magis attendenda, in quantum bonum universi praeeminet bono cuiuslibet creaturae particularis, sicut bonum totius praeeminet bono partis.

Secundum autem quod considerantur Angeli ut partes universi, competit eis quod simul cum creatura corporali sint conditi. Unius enim totius una videtur esse productio.

²⁰⁴ ST, I, q. 61, a. 3: Angeli enim sunt quaedam pars universi, non enim constituunt per se unum universum, sed tam ipsi quam creatura corporea in constitutionem unius universi conveniunt. Quod apparet ex ordine unius creaturae ad aliam, ordo enim rerum ad invicem est bonum universi. Nulla autem pars perfecta est a suo toto separata. Non est igitur probabile ut Deus, cuius perfecta sunt opera, ut dicitur Deut. XXXII, creaturam angelicam seorsum ante alias creaturas creaverit.

²⁰⁵ 2 Sent. 9, 1, 6: Sicut enim universi partes ad invicem ordinatae sunt, in quantum una alteram iuvat ad consecutionem sui finis et etiam ad ultimum bonum, quod est finis totius universi, ita etiam conexio hierarchiarum.

2 Sent. 9, 1, 3: (Archangeli) dicuntur maiora nuntiare, quia bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis, secundum Philosophum in I Metaph.

²⁰⁶ *De Spirit. Creat.* 8 ad 11: Homines continentur inter creaturas corruptibiles, quae sunt infima pars universi, in qua inveniuntur aliqua ordinata non solum per se, sed etiam per accidens..., secus autem est in Angelis, qui sunt suprema pars universi.

natural do homem, que é a felicidade e sobre o fim sobrenatural do homem, que é a beatitude. Por fim, aborda o tema da sociabilidade natural do homem.

3.1.5.1 O homem enquanto criatura racional

Enquanto criatura racional, no homem se encontra mais bem expressada a semelhança divina que nas coisas que não são racionais. Ou seja: por ser racional, o homem é imagem de Deus²⁰⁷. Assim como Deus é maximamente simples, também mais convém com Ele um efeito universal que de algum modo represente essa unidade: e isso ocorre na natureza humana²⁰⁸.

Sob a forma de verdade, todas as coisas convêm ao homem. Ainda que, a rigor, sua operação seja distinta, já que a razão do homem procede por composição: do simples ao composto, por se ele mesmo algo composto não simples como Deus²⁰⁹. E sob a forma de bem, todas as coisas convêm ao homem por seu apetite. Daí que, diferente das criaturas irracionais, que são conduzidas ao fim, o homem deve se conduzir a si mesmo até o fim, tendo a razão como guia (JOFRÉ, 2022, p. 123).

Por essa razão, a beatitude (= perfeição última) do homem corresponde antes a um ato do intelecto especulativo do que do intelecto prático (JOFRÉ, 2022, p. 126). E isso é assim porquanto o bem que alcança por conhecimento o intelecto especulativo é mais comum que o alcançado pelo intelecto prático, dado que o intelecto especulativo está mais separado do particular. Nesse sentido, Santo Tomás afirma o seguinte:

O bem, ao qual o intelecto especulativo está unido pelo conhecimento é mais comum do que o bem ao qual o intelecto prático está unido, na medida

²⁰⁷ 3 Sent. 2, 1, 1, 3: In humana enim natura invenitur expressior similitudo divina quam in aliqua creatura irrationali; quia homo secundum quod habet mentem, ad imaginem Dei factus dicitur, cum in creaturis irrationalibus non nisi similitudo vestigii inveniatur.

3 Sent. 2, 1, 1, 3 ad 1: Quamvis Deus sit causa universalis, est tamen maxime simplex. Et ideo cum eo magis convenit effectus universalis unitus, scil. humana natura, in qua omnes naturae quodammodo congregantur, quam effectus universalis non simpliciter unitus, sicut est universum, ex cuius partibus non efficitur unum simpliciter, cum remaneant distinctae in actu.

²⁰⁸ 3 Sent. 2, 1, 1, 3 ad 1: Quamvis Deus sit causa universalis, est tamen maxime simplex. Et ideo cum eo magis convenit effectus universalis unitus, scil. humana natura, in qua omnes naturae quodammodo congregantur, quam effectus universalis non simpliciter unitus, sicut est universum, ex cuius partibus non efficitur unum simpliciter, cum remaneant distinctae in actu.

²⁰⁹ *Polit.* Prol. 3-4: Procedit autem natura in sua operatione ex simplicibus ad composita; ita quod in eis quae per operationem naturae fiunt, quod est maxime compositum est perfectum et totum et finis aliorum, sicut apparet in omnibus totis respectu suarum partium. Unde et ratio hominis operativa ex simplicibus ad composita procedit tamquam ex imperfectis ad perfecta.

em que o intelecto especulativo está mais separado do particular do que o intelecto prático, cujo conhecimento se aperfeiçoa na operação, consistindo em coisas singulares. Mas isto é verdade: que a consecução de fins a que tende o intelecto prático pode ser própria e comum, na medida em que pelo intelecto prático alguém dirige a si mesmo e aos outros para o fim, como se manifesta no governante da multidão. No entanto, pelo intelecto especulativo, aquele que especula dirige-se individualmente para o fim da especulação. Mas o fim mesmo do intelecto especulativo prevalece tanto sobre o do intelecto prático quanto sua realização excede a realização comum do bem do intelecto prático. E, portanto, a beatitude mais perfeita consiste no intelecto especulativo.²¹⁰

Nesse sentido, o intelecto especulativo é mais perfeito em si mesmo do que o intelecto prático e se aperfeiçoa ainda mais à medida em que comunica sua perfeição aos demais²¹¹. E como já afirmamos, sob a forma de bem, todas as coisas convêm ao homem por seu apetite – mais especificamente, por sua vontade, que capta o bem²¹². Nesse sentido, Santo Tomás afirma que algo só determina sua

²¹⁰ 4 *Sent.* 49, 1, 1, 3 ad. 1: Bonum, cui intellectus speculativos coniungitur per cognitionem, est comunius bono, cui coniungitur intellectus practicus, inquantum intellectus speculativos magis separatur a particulari quam intellectus practicus, cuius cognitio in operatione perficitur, quae in singularibus consistit. Sed hoc est verum, quod assecutio finis, quem intellectus practicus intendit, potest esse propria et communis, inquantum per intellectum practicum aliquis se et alios dirigit in finem, ut patet in rectore multitudinis; sed aliquis ex hoc, quod speculator, ipse singulariter dirigitur in speculationis finem. Ipse autem finis intellectus speculativi tantum praeminet bono intellectus practici, quantum singularis assecutio eius excedit communem assecutionem boni intellectus practici. Et ideo perfectissima beatitudo in intellectu speculativo consistit.

²¹¹ 4 *Sent.* 49, 1, 1, 3 ad 2: Perfectius est habere aliquam perfectionem et transfundere ipsam in alterius, quam solum habere eam in seipso... Contingit autem maiorem esse perfectionem alicuius, prout in se perfectum est, quam secundum quod est causa alterius, quando non eadem perfectionem communicat vel non tantam, sicut habet; sicut maior est perfectio, quae consideratur in Deo, secundum quod in se consistit, quam secundum quod alia causat. (...) Et sic maior est perfectio speculatoris, inquantum in se in speculando perfectus est, quam fabri, inquantum facit cultellum. Perfectior autem esset ille, qui speculando alios speculatores aequaliter sibi constitueret, quam ille, qui ipse solus posset speculari.

²¹² *De ver.* 22, 4: Quanto enim aliqua natura est Deo propinquior, tanto expressior in ea divinae dignitatis similitudo invenitur. Hoc autem ad divinam dignitatem pertinet ut omnia moveat et inclinet et dirigat, ipse a nullo alio motus vel inclinatus aut directus. Unde, quanto aliqua natura est Deo vicinior, tanto minus ab alio inclinatur et magis nata est seipsam inclinare. (...) Sed natura rationalis, quae est Deo vicinissima, non solum habet inclinationem in aliquid sicut habent inanimata, nec solum movens hanc inclinationem quasi aliunde eis determinatam, sicut natura sensibilis; sed ultra hoc habet in potestate ipsam inclinationem, ut non sit ei necessarium inclinari ad appetibile apprehensum, sed possit inclinari vel non inclinari. Et sic ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio, sed a seipsa (...) Quod autem aliquid determinet sibi inclinationem in finem, non potest contingere nisi cognoscat finem, et habitudinem finis in ea quae sunt ad finem: quod est tantum rationis. Et ideo talis appetitus non determinatus ex aliquo alio de necessitate, sequitur apprehensionem rationis; unde appetitus rationalis, qui voluntas dicitur, est alia potentia ab appetitu sensibili.

De ver. 22, 5: Duplex est necessitas: necessitas scilicet coactionis, et haec in voluntatem nullo modo cadere potest; et necessitas naturalis inclinationis, (...) et tali necessitate voluntas aliquid de necessitate vult. (...) Et ideo in voluntate oportet invenire non solum id quod voluntatis est, sed etiam quod naturae est. Hoc autem est cuiuslibet naturae creatae, ut a Deo sit ordinata in bonum, naturaliter appetens illud. Unde et voluntati ipsi inest naturalis quidam appetitus boni sibi convenientis. Et praeter hoc habet appetere aliquid secundum propriam determinationem, non ex necessitate; quod ei

inclinação para o fim se conhecer o fim e a razão do fim nas coisas que se dirigem ao fim – e isso corresponde apenas à razão. O apetite, desse modo, não se determina por outra coisa senão ele mesmo e, por isso, segue necessariamente a apreensão da razão. Por esse motivo, o apetite racional (= vontade) é uma potência diferente do apetite sensível²¹³.

3.1.5.2 O fim do homem

Existem dois fins do homem: i) um fim natural e ii) um fim sobrenatural. O fim ao que todo homem tende naturalmente é a felicidade, o estado de plenitude de sua natureza, ou enteléquia. Existe no homem uma tendência natural para a felicidade, que constitui, por isso, um certo bem comum específico (JOFRÉ, 2022, p. 131). O texto de Santo Tomás é muito explícito ao afirmar isso:

Mas a felicidade é o fim da espécie humana: dado que todos os homens naturalmente a desejam. Portanto, a felicidade é um certo bem comum capaz de chegar a todos os homens, a menos que suceda a alguém algum impedimento pelo qual seja privado dela.²¹⁴

Na medida em que a felicidade é o fim último, a ela corresponde um estado de repouso, o qual não pode ser alcançada apenas pelas virtudes práticas, que sempre se ordenam a um fim ulterior. Eis Santo Tomás:

competit in quantum voluntas est. (...) Et ideo, sicut natura est voluntatis fundamentum, ita appetibile quod naturaliter appetitur, est aliorum appetibilium principium et fundamentum.

De ver. 22, 13: Intentio est actus voluntatis: quod quidem manifeste apparet ex eius obiecto. Oportet enim potentiam et actum in obiecto convenire, cum potentia non ordinetur in obiectum nisi per actum; oportet enim potentiae visivae et visionis esse idem obiectum, scilicet colorem. Cum ergo obiectum huius actus qui est intentio, sit bonum, quod est finis, quod etiam est obiectum voluntatis, oportet intentionem actum voluntatis esse.

²¹³ *De ver.* 22, 4: Quanto enim aliqua natura est Deo propinquior, tanto expressior in ea divinae dignitatis similitudo invenitur. Hoc autem ad divinam dignitatem pertinet ut omnia moveat et inclinet et dirigat, ipse a nullo alio motus vel inclinatus aut directus. Unde, quanto aliqua natura est Deo vicinior, tanto minus ab alio inclinatur et magis nata est seipsam inclinare. (...) Sed natura rationalis, quae est Deo vicinissima, non solum habet inclinationem in aliquid sicut habent inanimata, nec solum movens hanc inclinationem quasi aliunde eis determinatam, sicut natura sensibilis; sed ultra hoc habet in potestate ipsam inclinationem, ut non sit ei necessarium inclinari ad appetibile apprehensum, sed possit inclinari vel non inclinari. Et sic ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio, sed a seipsa (...) Quod autem aliquid determinet sibi inclinationem in finem, non potest contingere nisi cognoscat finem, et habitudinem finis in ea quae sunt ad finem: quod est tantum rationis. Et ideo talis appetitus non determinatus ex aliquo alio de necessitate, sequitur apprehensionem rationis; unde appetitus rationalis, qui voluntas dicitur, est alia potentia ab appetitu sensibili.

²¹⁴ *SCG*, 3, 39: Felicitas autem est finis humanae speciei: cum omnes homines ipsam naturaliter desiderant. Felicitas igitur est quoddam commune bonum possibile provenire omnibus hominibus, nisi accadat aliquibus impedimentum quo sint orbat.

À felicidade, que é o fim último, lhe compete maximamente o repouso, que não se encontra nas operações das virtudes práticas, as quais são principalmente aquelas que consistem em assuntos políticos, pois estão ordenadas ao bem comum, que é diviníssimo.²¹⁵

Nesse sentido, a felicidade não pode ser encontrada nas operações das virtudes morais. Santo Tomás, nesse sentido, afirma que entre todas as ações das virtudes morais se destacam as políticas e as guerreiras, pois tendem ao máximo bem, que é o bem comum. Mas essas operações se fazem em razão do apetite de outro fim e não são elegíveis por si mesmas, razão por que não possuem repouso em si mesmas²¹⁶.

O fim sobrenatural do homem, por outro lado, é a beatitude²¹⁷. Santo Tomás ensina que o homem, ao viver segundo a virtude, se ordena a um fim ulterior: a fruição divina. E é necessário que o fim da multidão de homens seja o mesmo de um homem só. Por isso, o fim da multidão congregada não é viver segundo a virtude, mas alcançar a fruição divina por meio da vida virtuosa²¹⁸. E esse bem da alma não está ordenado a nenhum outro bem melhor ou superior²¹⁹. A rigor, de modo claro e

²¹⁵ *Eth.* 10, 11, 2099: Felicitati, quae est ultimus finis, maxime competit vacatio. Quae quidem non invenitur in operationibus virtutum practicarum, quarum praecipue sunt illae quae consistunt in rebus politicis, utpote ordinantes bonum commune, quod est divinissimum.

²¹⁶ *Eth.* 10, 11, 2102: Si igitur inter omnes actiones virtutum moralium excellunt politicae et bellicae, tam pulchritudine, quia sunt maxime honorabiles, quam etiam magnitudine, quia sunt circa maximum bonum, quod est bonum commune; cum huiusmodi operationes non habeant in seipsis vacationem, sed agantur propter appetitum alterius finis et non sint eligibiles propter seipsas, non erit in operationibus virtutum moralium perfecta felicitas.

²¹⁷ *De Regno* 1, 15: Sicut autem ad vitam, quam in caelo speramus beatam, ordinatur sicut ad finem vita qua hic homines bene vivunt; ita ad bonum multitudinis ordinantur sicut ad finem quaecumque particularia bona per hominem procurantur... Quia igitur vitae, qua in praesenti bene vivimus, finis est beatitudo caelestis, ad regis officium pertinet ea ratione vitam multitudinis bonam procurare secundum quod congruit ad caelestem beatitudinem consequendam.

ST, I-II, q. 21, a. 4, ad 3: Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua, et ideo non oportet quod quilibet actus eius sit meritorius vel demeritorius per ordinem ad communitatem politicam. Sed totum quod homo est, et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum, et ideo omnis actus hominis bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti apud Deum, quantum est ex ipsa ratione actus.

SCG, 4, 54: Quamvis autem quantum ad aliquas conditiones homo aliquibus creaturis existat inferior: ac etiam infimis creaturis in quibusdam assimiletur: tamen secundum ordinem finis, nihil homine existit altius nisi solus Deus, in quo solo perfecta hominis beatitudo consistit.

²¹⁸ *De Regno* 1, 14: Sed quia homo vivendo secundum virtutem ad ulteriorem finem ordinatur, qui consistit in fruitione divina [...] oportet eundem finem esse multitudinis humanae qui est hominis unius. Non est ergo ultimus finis multitudinis congregatae vivere secundum virtutem, sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam. Siquidem autem ad hunc finem perveniri posset virtute humanae naturae, necesse esset ut ad officium regis pertineret dirigere homines in hunc finem.

²¹⁹ ST, I-II, q. 87, a. 8: Poenae vero spirituales non sunt medicinales tantum, quia bonum animae non ordinatur ad aliud melius bonum.

explícito: o Bem Divino prevalece sobre qualquer bem humano e, nos bens humanos, o bem público prevalece sobre o privado²²⁰.

3.1.5.3 O homem enquanto animal social

Esse fim a que todo homem tende naturalmente, esse estado de plenitude de sua natureza, não pode ser alcançado senão em uma sociedade na qual, por ser autárquica, se encontrem todas as coisas suficientes para a vida humana e cuja perfeição é o bem comum político ao que o todo social deve se dirigir como a seu fim. Segundo Santo Tomás, nesse sentido, o homem é naturalmente um animal político e social²²¹.

E isso simplesmente porque um homem, sozinho e por si mesmo, não pode viver suficientemente²²², tampouco pode prover-se de tudo o que é necessário para a vida²²³. E a cidade, nesse sentido, é uma comunidade perfeita na qual existe tudo

²²⁰ ST, II-II, q. 117, a. 6: Omnibus (virtutibus) praeferuntur virtutes quae ordinant in bonum divinum. Nam bonum divinum praeeminet cuilibet bono humano; et in bonis humanis bonum publicum praeeminet bono privato.

²²¹ *Polit.* I, I, 35: Sed si aliquis homo habeat, quod non sit civilis propter naturam, aut nequam est, utpote cum hoc contingit ex corruptione naturae humanae, aut est melior quam homo, inquantum scilicet habet naturam perfectiorem aliis hominibus communiter, ita quod per se sibi possit sufficere absque hominum societate; sicut fuit in Ioanne Baptista et beato Antonio heremita.

ST, I-II, q. 72, a. 4: Triplex autem ordo in homine debet esse. Unus quidem secundum comparisonem ad regulam rationis, prout scilicet omnes actiones et passionis nostrae debent secundum regulam rationis commensurari. Alius autem ordo est per comparisonem ad regulam divinae legis, per quam homo in omnibus dirigi debet. Et si quidem homo naturaliter esset animal solitarium, hic duplex ordo sufficeret, sed quia homo est naturaliter animal politicum et sociale, ut probatur in I *Polit.*, ideo necesse est quod sit tertius ordo, quo homo ordinetur ad alios homines, quibus convivere debet.

²²² SCG, 3, 85: Homo naturaliter est animal politicum, vel sociale. Quod quidem ex hoc apparet quod unus homo non sufficit sibi si solus vivat [...] sed ordo providentiae non aufert alicui rei quod est sibi naturale, sed magis unicuique providetur secundum suam naturam... Non igitur per ordinem providentiae sic est homo ordinatus ut vita socialis tollatur.

²²³ SCG, 3, 131: Homo naturaliter est animal sociale, ut supra dictum est. Societas autem inter homines conservari non posset nisi unus alium iuaret. Est igitur naturale hominibus quod unus alium in necessitatibus iuvet.

Quod. 7, 17: In his enim quae pertinent ad speciem, omnes homines computandi sunt quasi unus homo: participatione enim speciei plures homines sunt unus homo, ut dicit Porphyrius in cap. de specie. Sicut autem homo unus habet diversa membra, quibus occupatur in diversis officiis ordinatis ad tollendum proprium defectum, quae non possunt omnia per unum membrum exerceri, sicut oculus videt totum corpus, et pes totum corpus portat; ita oportet esse in his quae ad totam speciem pertinent. Non enim sufficeret unus homo ad exercenda omnia quibus humana societas indiget; et ideo diversis officiis oportet occupari diversos.

De Regno 1, 1: Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens, magis etiam quam omnia alia animalia, quod quidem naturalis necessitas declarat... Nam unus homo per se sufficienter vitam transigere non posset. Est igitur homini naturale quod in societate multorum vivat.

SCG, 3, 129: Est autem homini naturale quod sit animal sociale: quod ex hoc ostenditur, quia unus homo solus non sufficit ad omnia quae sunt humanae vitae necessaria. Ea igitur sine quibus societas humana conservari non potest, sunt homini naturaliter convenientia.

o que é necessário para a vida²²⁴. E a linguagem é signo da sociabilidade natural do homem, por meio do que a verdade que alguém concebe pela inteligência pode ser manifestada a outros²²⁵, o que constitui verdadeiro preceito de lei divina²²⁶.

3.2 O bem comum político

3.2.1 Considerações gerais sobre o bem comum

Nesta parte destacamos, a título de introdução, alguns textos relacionados ao bem comum político encontrados ao longo da obra de São Tomás. Suas principais teses gerais dizem respeito: i) à relação entre a perfeição do bem comum e do bem particular, ii) a relação entre a comunicabilidade e a perfeição do bem e iii) a relação de ordem existente entre bem particular e bem comum.

Nesse sentido, afirma o Aquinate, que o bem comum é mais perfeito do que o bem particular²²⁷. E isso é assim, entre outras razões, na medida em que é mais divino ser uma causa de boas ações para si mesmo e para os outros do que apenas para si mesmo²²⁸. No entanto, muito embora o bem comum seja mais divino, o bem particular é o primeiro na ordem da geração²²⁹.

²²⁴ *De Regno* 1, 1: De ratione regis est quod sit unus, qui praesit, et quod sit pastor commune multitudinis bonum, et non suum commodum quaerens. Cum autem homini competat in multitudine vivere, quia sibi non sufficit ad necessaria vitae si solitarius maneat, oportet quod tanto sit perfectior multitudinis societas, quanto magis per se sufficiens erit ad necessaria vitae. Habetur siquidem aliqua vitae sufficientia in una familia domus unius, quantum scilicet ad naturales actus nutritionis, et prolis generandae, et aliorum huiusmodi; in uno autem vico, quantum ad ea quae ad unum artificium pertinent; in civitate vero, quae est perfecta communitas, quantum ad omnia necessaria vitae.

²²⁵ SCG, 3, 147: Datus est etiam ei loquelae usus, per cuius officium veritatem quam aliquis mente concipit, alteri manifestare possit; ut sic homines seipsos iuvent in cognitione veritatis, sicut et in aliis rebus necessariis vitae, cum sit homo animal naturaliter sociale.

ST, II-II, q. 114, a. 2, ad 1: Quia homo naturaliter est animal sociale, debet ex quadam honestate veritatis manifestationem aliis hominibus, sine qua societas hominum durare non posset. Sicut autem non posset vivere homo in societate sine veritate, ita nec sine delectatione (...) Et ideo homo tenetur ex quodam debito naturali honestatis ut homo aliis delectabiliter convivat.

²²⁶ SCG, 3, 117: Cum homo sit naturaliter animal sociale, indiget ab aliis hominibus adiuvari ad consequendum proprium finem. Quod convenientissime fit dilectione mutua inter homines existente. Ex lege igitur Dei, quae homines in ultimum finem dirigit, praecipitur in nobis mutua dilectio.

SCG, 3, 128: Homo enim naturaliter est animal sociale: indiget enim multis quae per unum solum parari non possunt. Oportet igitur quod ex lege divina instituat homo ut secundum ordinem rationis se habeat ad alios homines.

²²⁷ ST, II-II, q. 26, a. 4, ad 3: Semper autem commune bonum est magis amabile unicuique quam proprium bonum, sicut etiam ipsi parti est magis amabile bonum totius quam bonum parziale sui ipsius.

²²⁸ 3 *Sent.* 35, 1, 3, 1 ad. 2: In hoc ipso quod homo aliorum saluti et regimini studet, se plus diligit et sibi meliorem partem reservat; quia divinius est et sibi et aliis causam bonae operationis esse, quam sibi tantum, sicut dicit Philosophus in X Eth.

²²⁹ 4 *Sent.* 2, 1, 3 ad 3: Quamvis bonum commune sit divinius, tamen bonus singulare est prius in via generationis. Et ideo etiam Philosophus monasticam politicae praemisit, ut patet in X Eth.

O bem comum, além disso, deve sempre ser preferido ao bem particular²³⁰. Aliás, segundo sentencia Santo Tomás, o bem comum é mais amável para cada uma das partes do que o seu bem próprio²³¹, de modo que é perfeitamente lícito pospor o bem de algo particular sempre que prevaleça uma necessidade superior – como da Igreja ou da República²³².

O fato, no entanto, é que, seguindo aos textos de Santo Tomás, deve-se afirmar que quanto mais comum um bem é, mais perfeito será²³³. Eis o texto:

De duas maneiras se diz que algo é comum. De um modo por predicação, e desse modo o comum não se encontra em igual número nas diferentes coisas e desse modo tem comunidade o bem do corpo. De outro modo, algo é comum pela participação de um e a mesma coisa pelo número e essa comunidade pode ser encontrada maximamente nas coisas que correspondem à alma, porque por ela são levadas ao que é bem comum para todos, como Deus.²³⁴

O bem particular, nesse contexto, se ordena ao bem comum como seu fim²³⁵.

²³⁰ 4 *Sent.* 19, 2, 2, 1: Semper enim bonum multorum debet praeferri bono unius. Unde etiam fama unius negligi debet, ut innocentia vel fama multitudinis conservetur.

SCG, 3, 125: Non enim propter bonum unius debet praetermitti bonum multorum, cum bonum multitudinis semper sit divinius quam bonum unius. Ne tamen defectus qui in aliquo uno posset accidere, omnino absque medela remaneat, residet apud legislatores, et eis similes, auctoritas dispensandi in eo quod communiter est statutum.

ST, I-II, q. 105, a. 3, arg. 5: Bonum commune secundum virtutem est bono privato praeferendum ab unoquoque. Sed in bello quod committitur contra hostes, quaeritur bonum commune. Inconvenienter igitur mandatur Deut. XX, quod, imminente proelio, aliqui domum remittantur.

²³¹ ST, II-II, q. 26, a. 4, ad 3: Semper autem commune bonum est magis amabile unicuique quam proprium bonum, sicut etiam ipsi parti est magis amabile bonum totius quam bonum partiale sui ipsius.

²³² 4 *Sent.* 15, 2, 4, 1: Illud quo subtracto non potest servari decentia status aliquo modo sui vel suorum, non debet aliquis in eleemosynas expendere... nisi necessitas alia praeponderet... Ecclesiae vel reipublicae, quia bonum gentis est divinius quam bonum unius.

²³³ *De Perfectione Vitae Spiritualis* 13: Sunt autem alii qui bona spiritualia et divina supra naturam et rationem existentia proximis largiuntur: scilicet doctrinam divinorum, manuductionem ad Deum, et spiritualium sacramentorum communicationem ... Huiusmodi autem bonorum collatio ad singularem quandam perfectionem pertinet fraternae dilectionis: quia per haec bona homo ultimo fini coniungitur... Additur autem ad hanc perfectionem, si huiusmodi spiritualia bona non uni tantum vel duobus, sed toti multitudini exhibeantur: quia, etiam secundum philosophos, bonum gentis perfectius est et divinius quam bonum unius.

2 *Sent.* 11, 1, 2, c s.: Minima sunt quae ad singulares personas pertinent, quia quantum bonum est communius tanto est divinius, secundum Philosophum in I Eth. cap. I. Ergo videtur quod illi, qui singulis hominibus praesunt, sunt tantum de ordine angelorum.

²³⁴ 4 *Sent.* 49, 1, 1, 1, ad 3: Dupliciter dicitur aliquid esse commune. Uno modo per praedicationem. Huiusmodi autem commune non est idem numero in diversis repertum; et hoc modo habet bonum corporis communitatem. Alio modo est aliquid commune secundum participationem unius et eiusdem rei secundum numerum: et haec communitas potest maxime in his, quae ad animam pertinent inveniri, quia per ipsam attingitur ad id, quod est commune bonum omnibus, scil. Deum. Et ideo ratio non procedit.

²³⁵ (4 *Sent.* 19, 2, 1 ad 6) (I - II 19, 10)

3.2.2 O bem comum político

Trata-se agora do bem comum na comunidade política. E sobre isso se pode dividir o tema em sete aspectos: i) a Política enquanto ciência, ii) a comunidade política, iii) a forma da comunidade política e sua relação com o bem comum, iv) o governo da comunidade política, v) bem comum e bem particular na comunidade política, vi) o conteúdo do bem comum e vii) o bem comum das comunidades anteriores ao Estado.

Santo Tomás define a sociedade como uma *adunatio* dos homens para a realização (ou perfeição) de algo e assim, dependendo do que se pretende alcançar, as sociedades distinguem-se umas das outras. Essa sociedade ou essa comunidade em que tudo o que é necessário para a vida é alcançado será a comunidade perfeita, e esta é a comunidade política.

3.2.2.1 A Política enquanto ciência

Santo Tomás ensina que a vida ativa, na medida em que tende à salvação dos próximos, é mais útil do que a vida contemplativa, mas a vida contemplativa é mais digna, pois a dignidade significa a bondade de algo em relação a si mesmo, enquanto a utilidade significa bondade para com os outros²³⁶. E assim como o bem de um consiste na ação e na contemplação, assim também ocorre com relação ao bem da multidão. Mas o bem da multidão se chega por governo da vida ativa, o que demonstra que a vida ativa é mais útil enquanto a vida contemplativa é mais digna²³⁷. No entanto, muito embora a vida contemplativa seja mais digna do que a

²³⁶ 3 *Sent.* 35, 1, 4, 1: Duplex est ratio boni. Aliquid enim dicitur bonum, quod propter seipsum est desiderandum. Et sic vita contemplativa simpliciter melior est quam activa, inquantum magis assimilatur illi vitae, ad quam per activam et contemplativam nitimur pervinere. Unde et contemplativa est finis activae et fini ultimo vicinior. Aliquid vero dicitur bonum quasi propter aliud eligendum; et in hac vita activa praeminet contemplativae. Vita enim contemplativa non ordinato ad aliquid aliud in ipso in quo est; quia vita aeterna non est nisi quaedam consummatio contemplativae vitae, quae per vitam contemplativam in praesenti quodammodo praelibatur; unde non restat quod ordinetur ad aliud, nisi secundum quod bonum unius hominis ordinatur ad bonum multorum, ad quod propinquius se habet vita activa quam contemplativa. Unde activa, quantum ad hanc partem, quae saluti proximorum studet, est utilior quam contemplativa, sed contemplativa est dignior, quia dignitas significat bonitatem alicuius propter seipsum, utilitas vero propter aliud.

²³⁷ 3 *Sent.* 35, 1, 4, 1 ad 2: Sicut bonum unius consistit in actione et contemplatione ita et bonum multitudinis, secundum quod contingit multitudinem contemplationi vacare. Sed ad bonum multitudinis pervenitur per regimen activae vitae; unde ex hoc non probatur, quod activa sit dignior, sed utilior.

vida ativa e o amor de Deus seja mais digno do que o amor ao próximo, o bem comum deve ser preferido ao bem de alguém²³⁸.

Nesse sentido, no gênero das ciências práticas a Política deve ser entendida como a principalíssima das ciências, porque considera o fim último do homem. Santo Tomás diz assim:

Mas é preciso saber que se diz que a política é principalíssima, não simplesmente (simpliciter), senão no gênero das ciências práticas, que correspondem às coisas humanas, cujo fim último considera a política. Pois o fim último de todo o universo é considerado pela ciência divina, que é principalíssima com relação a todas as coisas. Portanto, à política corresponde a consideração do último fim da vida humana.²³⁹

Nesse sentido, a Felicidade é o fim da política, ou seja, a operação segundo a virtude. E a política recorre a essa doutrina principalíssima para fazer leis, entregar prêmios e punições, para fazer cidadãos bons e operadores do bem – ou seja: que obrem segundo a virtude²⁴⁰. A cidade, portanto, é das coisas mais importante que a razão humana pode constituir, pois todas as comunidades humanas se referem a ela²⁴¹. Santo Tomás, aliás, ensina o seguinte:

Em qualquer multidão há uma ordem dupla, como se diz em XI Metaf.: uma pela qual toda a multidão é ordenada ao fim comum e outra pela qual singularmente as partes da multidão se ordenam umas às outras de acordo com seus próprios fins; desta forma, a política tem duas partes: uma que corresponde ao rei da cidade que deve velar pelo bem comum de toda a multidão, à qual se denomina governativa, que é "a experiência de quem deve governar a multidão sem causar danos", ou lei positiva, como se diz no livro VI da Ética. Outra parte é aquela que compete a qualquer um dos cidadãos, segundo estejam ordenados ao bem comum; e isso se chama

²³⁸ ST, II-II, q. 185, a. 2, ad 1: Quamvis, simpliciter et absolute loquendo, vita contemplativa potior sit quam activa, et amor Dei quam dilectio proximi; tamen ex alia parte bonum multitudinis praeferendum est bono unius.

²³⁹ *Eth.*, 1, 2, 31: Sciendum est autem, quod politicam dicit esse principalissimam, non simpliciter, sed in genere activarum scientiarum, quae sunt circa res humanas, quarum ultimum finem politica considerat. Nam ultimum finem totius universi considerat scientia divina, quae est respectu omnium principalissima. Dicit autem ad politicam pertinere considerationem ultimi finis humanae vitae.

²⁴⁰ *Eth.* 1, 14, 174: Posuimus enim ibi quod optimum humanorum bonorum, scilicet felicitas, sit finis politicae, cuius finis manifeste est operatio secundum virtutem. Politica enim ad hoc praecipuum studium adhibet ferendo leges et praemia, et poenas adhibendo, ut faciat cives bonos et operadores bonorum. Quod est operari secundum virtutem.

²⁴¹ *Polit.* 1, 1, 11: Est enim civitas principalissimum eorum quae humana ratione constitui possunt. Nam ad ipsam omnes communitates humanae referuntur. Rursumque omnia tota quae per artes mechanicas constituuntur ex rebus in usum hominum venientibus, ad homines ordinantur, sicut ad finem. Si igitur principalior scientia est quae est de nobiliori et perfectiori, necesse est politicam inter omnes scientias practicas esse principaliores et architectonicam omnium aliarum, utpote considerans ultimum et perfectum bonum in rebus humanis.

política. E assim diz o Filósofo em VI Eth, que "a lei positiva é arquitetônica", porque ordena os fins próximos ao fim comum.²⁴²

3.2.2.2 A comunidade política

Segundo ensina Santo Tomás, a sociedade é uma adução de homens para uma perfeição una e, assim, a sociedade se ordena segundo as muitas coisas a serem alcançadas²⁴³. A cidade, nesse contexto, é autárquica – ou seja: nela se encontram todas as coisas necessárias para a vida boa do homem e, por isso, é a comunidade perfeita²⁴⁴.

Nessa *polis*, assim como no universo, a multiplicidade das partes que a compõem formam uma unidade, por força da ordem que as rege. E essa ordem também é dupla: há uma ordem das partes entre si e outra ordem das partes para o bem do todo, que é o bem comum, entendido como a perfeição da vida social. Santo Tomás o afirma de modo explícito:

Pelos preceitos da lei divina, os homens se ordenam suficientemente nesta vida. No entanto, assim como no exército, como diz o Filósofo em XII Metaph, há uma ordem dupla: uma pela qual todo o exército é ordenado ao general e outro pelo qual os membros do exército se ordenam entre si; assim também no comércio desta vida, para todos aqueles que se reúnem em alguma comunidade há uma ordem dupla: uma ao prelado e outra dos singulares entre eles; por isso cada ordem deve ser instituída por preceito da lei divina. A ordem dos prelados aos súditos consiste no seguinte: que todos os sujeitos tendem ao bem comum para o qual o prelado deve fazê-los tender e que o prelado os dirija até ele. Por outro lado, a ordem dos singulares entre si é que cada um ajude os outros a alcançar seu próprio bem.²⁴⁵

²⁴² 3 *Sent.* 33, 3, 1, 4: Quia in qualibet multitudine est duplex ordo, ut in XI Metaph. dicitur: unus quo ordinatur tota multitudo ad finem communem, alius quo singulariter partes multitudinis ordinantur ad invicem secundum fines proprios; ideo politica habet duas partes: unam quae regi civitatis competit cuius est bonum commune totius multitudinis coniectare, et haec dicitur regnativa, quae est “experientia eius quod est gubernare multitudinem innocue”, vel legis positiva, ut in VI Eth. dicitur. Alia est quae competit cuilibet de civitate, secundum quod ad bonum commune ordinatur; et haec politica dicitur, nomen commune retinens. Et ideo dicit Philosophus in VI Eth. quod “legis positiva est architectonica”, quia fines proximi ordinantur ad finem commune.

²⁴³ *Contra impugn.* 3: Est enim societas, ut dictum est, adunatio hominum ad aliquid unum perficiendum, et ideo, secundum diversa ad quae perficienda societas ordinatur, oportet societates distingui et de eis iudicari, cum iudicium uniuscuiusque rei praecipue sumatur ex fine.

²⁴⁴ *Polit.* 1, 1, 31: Cum omnis communicatio omnium hominum ordinetur ad aliquid necessarium vitae, illa erit perfecta communitas, quae ordinatur ad hoc quod homo habeat sufficienter quicquid est necessarium ad vitam: talis autem est communitas civitatis. Est enim de ratione civitatis, quod in ea inveniantur omnia quae sufficiunt ad vitam humanam, sicut contingit esse. ST, I-II, q. 90, a. 3, ad 3: Sicut homo est pars domus, ita domus est pars civitatis, civitas autem est communitas perfecta, ut dicitur in I Politic. Et ideo sicut bonum unius hominis non est ultimus finis, sed ordinatur ad commune bonum; ita etiam et bonum unius domus ordinatur ad bonum unius civitatis, quae est communitas perfecta.

²⁴⁵ 4 *Sent.* 19, 2, 2, 1: Per legis divina praecepta homines sufficienter in hac vita ordinantur. Sicut autem in exercitu, ut Philosophus dicit in XII Metaph, est duplex ordo, unus quo totus exercitus ad

A relação que existe entre comunidade e sujeitos é uma relação de todo e partes. Esse todo possui uma unidade apenas de ordem – ou seja: não se trata de algo uno *simpliciter*. Desse modo, as partes podem possuir operações próprias, operações que não são do todo. É o caso do soldado que opera sozinho. Mas o todo também possui operações que, propriamente, não são de alguma de suas partes, como é o caso da batalha travada por todo o exército²⁴⁶. De qualquer forma, o todo é naturalmente anterior à parte, e a cidade é anterior ao homem, na medida em que cidade é para o homem como o todo é para a parte²⁴⁷. O bem da parte, nesse sentido, não pode existir sem o bem do todo, e, por consequência, o bem do homem não pode existir sem a cidade²⁴⁸.

ducem ordinatur, alias quo singuli de exercitu ordinantur ad invicem, ita et in conversatione huius vitae, omnium qui in aliqua comunitate congregantur est duplex ordo: unus ad praelatum, alius singulorum ad invicem. Unde uterque ordo debet praecepto divinae legis institui. Ordo autem praelati ad subditum in hoc consistit ut omnes subditi ad bonum commune quod praelatus intendere debet tendant, et quod praelatus eos ad hoc dirigat. Ordo autem singulorum ad invicem est ut unusquisque alteri auxilium praebeat ad bonum suum consequendum.

²⁴⁶ *Eth.*, 1, 1, 5: Sciendum est autem, quod hoc totum, quod est civilis multitudo, vel domestica familia habet solam ordinis unitatem, secundum quam non est aliquid simpliciter unum; et ideo pars huius totius potest habere operationem, quae non est operatio totius, sicut miles in exercitu habet operationem quae non est totius exercitus. Habet nihilominus et ipsum totum aliquam operationem, quae non est propria alicuius partium, sed totius, puta conflictus totius exercitus.

²⁴⁷ *Polit.* I, 1, 39: Sic igitur patet, quod totum est prius naturaliter quam partes materiae, quamvis partes sint priores ordine generationis. Sed singuli homines comparantur ad totam civitatem sicut partes hominis ad hominem. Quia sicut manus aut pes non potest esse sine homine, ita nec unus homo est per se sibi sufficiens ad vivendum separatus a civitate. Si autem contingat, quod aliquis non possit communicare societate civitatis propter suam pravitatem, est peior quam homo, et quasi bestia. Si vero nullo indigeat, et quasi habens per se sufficientiam, et propter hoc non sit pars civitatis, est melior quam homo... Relinquitur ergo ex praemissis, quod civitas est prius secundum naturam quam unus homo.

ST, I-II, q. 21, a. 3: Est autem considerandum quod unusquisque in aliqua societate vivens, est aliquo modo pars et membrum totius societatis. Quicumque ergo agit aliquid in bonum vel malum alicuius in societate existentis, hoc redundat in totam societatem sicut qui laedit manum, per consequens laedit hominem.

ST, II-II, q. 58, a. 9, ad 3: Bonum commune est finis singularum personarum in communitate existentium, sicut bonum totius finis est cuiuslibet partium. Bonum autem unius personae singularis non est finis alterius.

²⁴⁸ *Ethic.* 6, 7, 1206: Et dicit quod proprium bonum uniuscuiusque singularis personae non potest esse sine economia, id est recta dispensatione domus, neque sine urbanitate, id est recta dispensatione civitatis, sicut nec bonum partis potest esse sine bono totius. Unde patet quod politici et oeconomici non intendunt circa aliquid superfluum, sed circa id quod ad seipsos pertinet.

ST, I-II, q. 92, a. 1, ad 3: Bonitas cuiuslibet partis consideratur in proportionem ad suum totum, unde et Augustinus dicit, in III Confess., quod turpis omnis pars est quae suo toti non congruit. Cum igitur quilibet homo sit pars civitatis, impossibile est quod aliquis homo sit bonus, nisi sit bene proportionatus bono communi, nec totum potest bene consistere nisi ex partibus sibi proportionatis. Unde impossibile est quod bonum commune civitatis bene se habeat, nisi cives sint virtuosos, ad minus illi quibus convenit principari. Sufficit autem, quantum ad bonum communitatis, quod alii intantum sint virtuosos quod principum mandatis obediant.

3.2.2.3 A forma da comunidade política e sua relação com o bem comum

Sendo um todo prático, a forma da comunidade política é a ordem até o fim e, assim, as comunidades políticas podem se diversificar entre justas e injustas, dependendo de tenderem ou não para o fim que lhes é próprio. O mesmo pode ser observado em relação ao governo da sociedade política, que também será justo ou injusto conforme tende ao bem comum dos governados ou ao próprio bem do governante. Finalmente, o mesmo pode ser dito das partes, na medida em que o bem comum prevalece sobre o seu próprio bem. Santo Tomás o afirma de modo muito claro:

Se, pois, a multidão de homens livres é ordenada ao bem comum pelo regente, será um regime reto e justo, o que convém aos livres. Mas se o regime não se ordena ao bem comum da multidão, senão ao bem privado do governante, será um regime injusto e perverso (...) Pois os pastores devem buscar o bem do gado, e os reitores o bem da multidão que governam.²⁴⁹

Um regime, então, se torna injusto ao se afastar do bem comum da multidão e buscar o bem privado do governante. Portanto, quanto mais se afasta do bem comum, tanto mais injusto é o regime²⁵⁰.

3.2.2.4 O governo da comunidade política

Em toda comunidade política deve haver um governante encarregado de cuidar do que é comum. Como ensina o Aquinate, na medida em que é natural que o homem viva em sociedade de muitos, é necessário existir algo pelo qual esses muitos sejam governados. Havendo muitos homens e cada um deles provendo o

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

²⁴⁹ *De Regno* 1, 1: Si igitur liberorum multitudo a regente ad bonum commune multitudinis ordinetur, erit regimen rectum et iustum, quale convenit liberis. Si vero non ad bonum commune multitudinis, sed ad bonum privatum regentis regimen ordinetur, erit regimen iniustum atque perversum... Bonum siquidem gregis pastores quaerere debent, et rectores quilibet bonum multitudinis sibi subiectae.

²⁵⁰ *De Regno* 1, 3: Per hoc regimen fit iniustum, quod spreto bono communi multitudinis, quaeritur bonum privatum regentis. Quanto igitur magis receditur a bono communi, tanto est regimen magis iniustum. Plus autem receditur a bono communi in oligarchia, in qua quaeritur bonum paucorum, quam in democratia, in qua quaeritur bonum multorum; et adhuc plus receditur a bono communi in tyrannide, in qua quaeritur bonum tantum unius.

que é apropriado para si mesmo, a multidão se dispersaria a menos que alguém cuidasse do que corresponde ao bem da multidão²⁵¹. Nesse ponto, Santo Tomás ainda distingue o que é próprio e o que é comum:

Não é o mesmo o que é próprio e o que é comum. De fato, de acordo com o que é apropriado, segundo o que é próprio as coisas diferem e segundo o que é comum se unem. Mas coisas diversas são causas da diversidade. Portanto, é necessário que, além daquilo que move ao bem próprio de cada um, exista algo que mova o bem comum de muitos. Em razão disso, também em todas as coisas que se ordenam a algo uno encontramos algo que é regente dos demais.²⁵²

Nesse sentido, para instituir uma boa vida, o governante deve observar três coisas: i) primeiro, que a multidão se funde na unidade da paz; ii) segundo, que a multidão se una pelo laço da paz e se volte para um bom trabalho; e iii) terceiro, que pela diligência daquele que reina exista uma quantidade suficiente das coisas necessárias para uma boa vida²⁵³.

O fim é mais digno em bondade do que aquelas coisas que se dirigem ao fim²⁵⁴. E o modo de ordenar-se ao fim depende do grau de proximidade com o governante²⁵⁵, a quem corresponde amar o bem da cidade mais do que o seu

²⁵¹ *De Regno* 1, 1: Si ergo naturale est homini quod in societate multorum vivat, necesse est in hominibus esse aliquid per quod multitudo regatur. Multis enim existentibus hominibus et unoquoque id, quod est sibi congruum, providente, multitudo in diversa dispergeretur, nisi etiam esset aliquis de eo quod ad bonum multitudinis pertinet curam habens; sicut et corpus hominis et cuiuslibet animalis deflueret, nisi esset aliqua vis regitiva communis in corpore, quae ad bonum commune omnium membrorum intenderet.

²⁵² *De Regno* 1, 1: Non enim idem est quod proprium et quod commune. Secundum propria quidem differunt, secundum autem commune uniuntur. Diversorum autem diversae sunt causae. Oportet igitur, praeter id quod movet ad proprium bonum uniuscuiusque, esse aliquid quod movet ad bonum commune multorum. Propter quod et in omnibus quae in unum ordinantur, aliquid invenitur alterius regitivum.

²⁵³ *De Regno* 1, 15: Ad bonam vitam multitudinis instituendam tria requiruntur. Primo quidem, ut multitudo in unitate pacis constituatur. Secundo, ut multitudo vinculo pacis unita dirigatur ad bene agendum... Tertio vero requiritur ut per regentis industriam necessariorum ad bene vivendum adsit sufficiens copia. Sic igitur bona vita per regis officium in multitudine constituta, consequens est ut ad eius conservationem intendat.

²⁵⁴ *Metaph.* 12, 12, 2630: Sicut videmus in exercitu: nam bonum exercitus est et in ipso ordine exercitus, et in duce, qui exercitui praesidet: sed magis est bonum exercitus in duce, quam in ordine: quia finis potior est in bonitate his quae sunt ad finem: ordo autem exercitus est propter bonum ducis adimplendum, scilicet ducis voluntatem in victoriae consecutionem; non autem e converso, bonum ducis est propter bonum ordinis.

²⁵⁵ *Metaph.* 12, 12, 2633: Sed quod omnia non sic sint similiter ordinata, manifestatur per quoddam exemplum. In aliqua enim domo vel familia ordinata inveniuntur diversi gradus, sicut sub patrefamilias est primus gradus filiorum, alius autem gradus est servorum, tertius vero gradus est bestiarum, quae serviunt in domo, ut canes, et huiusmodi animalia. Huiusmodi enim gradus diversimode se habent ad ordinem domus, qui imponitur a patrefamilias gubernatore domus. Filiis enim non competit ut faciant aliquid casualiter et sine ordine; sed omnia, aut plura eorum quae faciunt, ordinata sunt. Non autem ita est de servis aut bestiis, quia parum participant de ordine, qui est ad commune. Sed multum invenitur

próprio bem privado²⁵⁶. Aliás, alguém governa retamente a outro quando o dirige a seu próprio bem e ao bem comum²⁵⁷. Por conseguinte, o governante possui uma dupla potestade: uma para o bem especial e outra para o bem comum²⁵⁸.

3.2.2.5 Bem comum e bem particular na comunidade política

O bem da cidade e o bem singular não se distinguem de acordo com a quantidade, não se trata de uma relação de muito ou de pouco – distinguem-se em razão de diferença formal. Nas palavras de Santo Tomás:

O bem comum da cidade e o bem singular de uma pessoa não diferem apenas de acordo com o muito e o pouco, mas de acordo com uma diferença formal, uma vez que a razão do bem comum e do bem singular é diferente, como também é diferente a razão de todo e parte.²⁵⁹

E o bem comum, nessa relação, é superior ao bem particular²⁶⁰. E como o bem comum da cidade é superior ao bem de cada um de seus membros, é permitido

in eis de eo quod contingit, et casualiter accidit. Et hoc ideo quia parvam affinitatem habent cum rectore domus, qui intendit bonum domus commune.

²⁵⁶ *De Caritate*, 2: Amare autem bonum alicuius civitatis ut habeatur et possideatur, non facit bonum politicum; quia sic etiam aliquis tyrannus amat bonum alicuius civitatis ut ei dominetur: quod est amare seipsum magis quam civitatem; sibi enim ipsi hoc bonum concupiscit, non civitati. Sed amare bonum civitatis ut conservetur et defendatur, hoc est vere amare civitatem; quod bonum politicum facit: in tantum quod aliqui propter bonum civitatis conservandum vel ampliandum, se periculis mortis exponant et negligant privatum bonum.

De ver., 5, 3: Providentia Dei, qua res gubernat, est similis... providentia paterfamilias gubernat domum et rex civitatem aut regnum. In quibus gubernationibus hoc est commune, quod bonum commune est eminentius quam bonum singulare, sicut bonum gentis est eminentius quam civitatis vel familiae vel personae, ut habetur in principio *Ethic*. Unde quilibet provisor plus attendit, quid communitati conveniat, si sapienter gubernat, quam quid uni tantum.

²⁵⁷ ST, I, q. 96, a. 4: Tunc vero dominatur aliquis alteri ut libero, quando dirigit ipsum ad proprium bonum eius qui dirigitur, vel ad bonum commune. Et tale dominium hominis, ad hominem in statu innocentiae fuisset, propter duo. Primo quidem, quia homo naturaliter est animal sociale, unde homines in statu innocentiae socialiter vixissent. Socialis autem vita multorum esse non posset, nisi aliquis praesideret, qui ad bonum commune intenderet, multi enim per se intendunt ad multa, unus vero ad unum. Et ideo philosophus dicit, in principio *Politic.*, quod quandocumque multa ordinantur ad unum, semper invenitur unum ut principale et dirigens.

²⁵⁸ 4 *Sent.*, 24, 3, 2, 3: Ubicumque sunt multa ordinata in unum, oportet esse aliquod universale regimen supra particularia regimina... Bonum autem commune divinius est quam bonum speciale. Et ideo super potestatem regitivam, quae coniectat bonum speciale, oportet esse potestatem regitivam universalem respectu boni communis: alias non posset esse colligatio in unum.

²⁵⁹ ST, II-II, q. 58, a. 7, ad 2: Bonum commune civitatis et bonum singulare unius personae non differunt solum secundum multum et paucum, sed secundum formalem differentiam, alia enim est ratio boni communis et boni singularis, sicut et alia est ratio totius et partis.

²⁶⁰ 4 *Sent.*, 49, 5, 3, 2 arg 11: Bonum commune est potius boni particulari. Sed si aliquis pro conservatione reipublicae moriatur in bello iusto, non debetur ei aureola. Ergo etiam si occidatur pro conservatione fidei in seipso. Et sic martyrio aureola non debetur.

sacrificar um de seus membros se isso convier ao bem do todo²⁶¹. Nas palavras claras do Aquinate:

O bem comum é melhor do que o bem particular. Portanto, o bem particular deve ser adiado para que o bem comum seja preservado. Mas a vida de algumas pessoas perversas impede o bem comum, que é a concordância da sociedade humana. Portanto, esses homens devem ser removidos da sociedade dos homens pela morte.

Mas o médico amputa bem o membro apodrecido e útil, se ele evita a corrupção do corpo. Portanto, de forma justa e sem pecado o reitor da

ST, I, q. 108, a. 6: (Principatus) sunt primi in executione divinatorum ministeriorum, utpote praesidentes gubernationi gentium et regnorum, quod est primum et praecipuum in divinis ministeriis; nam bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis.

ST, II-II, q. 42, a. 2: Seditio opponitur et iustitiae et communi bono. Et ideo ex suo genere est peccatum mortale, et tanto gravius quanto bonum commune, quod impugnatur per seditionem, est maius quam bonum privatum, quod impugnatur per rixam.

²⁶¹ *De Regno* 1, 9: Si virtutis est, ut per eam opus hominis bonum reddatur, maioris virtutis esse videtur quod maius bonum per eam aliquis operetur. Maius autem et divinius est bonum multitudinis quam bonum unius: unde interdum malum unius sustinetur si in bonum multitudinis cedat, sicut occiditur latro ut pax multitudini detur. Et ipse Deus mala esse in mundo non sineret nisi ex eis bona eliceret ad utilitatem et pulchritudinem universi. Pertinet autem ad regis officium ut bonum multitudinis studiose procuret. Maius igitur praemium debetur regi pro bono regimine quam subdito pro bona actione.

Polit. I, 4, 80: Cum bonum commune sit melius quam bonum proprium unius, non est infringendum quod convenit bono publico, quamvis non conveniat alicui privatae personae.

ST, II-II, q. 31, a. 3, ad 2: Bonum commune multorum divinius est quam bonum unius. Unde pro bono communi reipublicae vel spiritualis vel temporalis virtuosum est quod aliquis etiam propriam vitam exponat periculo.

ST, II-II, q. 32, a. 6: Nisi forte casus immineret ubi, subtrahendo sibi, daret alicui magnae personae, per quam Ecclesia vel respublica sustentaretur, quia pro talis personae liberatione seipsum et suos laudabiliter periculo mortis exponeret, cum bonum commune sit proprio praeferendum.

ST, II-II, q. 33, a. 6: Duplex est correctio delinquentis. Una quidem pertinens ad praelatos, quae ordinatur ad bonum commune, et habet vim coactivam. Et talis correctio non est dimittenda propter turbationem eius qui corripitur. Tum quia, si propria sponte emendari non velit, cogendus est per poenas ut peccare desistat. Tum etiam quia, si incorrigibilis sit, per hoc providetur bono communi, dum servatur ordo iustitiae, et unius exemplo alii deterrentur.

ST, II-II, q. 40, a. 4: Multo autem magis est conservanda salus reipublicae, per quam impediuntur occisiones plurimorum et innumera mala et temporalia et spiritualia, quam salus corporalis unius hominis.

ST, II-II, q. 64, a. 6: Occisio peccatoris fit licita per comparisonem ad bonum commune, quod per peccatum corrumpitur. Vita autem iustorum est conservativa et promotiva boni communis, quia ipsi sunt principalior pars multitudinis. Et ideo nullo modo licet occidere innocentem.

ST, II-II, q. 65, a. 1: Quia ipse totus homo ordinatur ut ad finem ad totam communitatem cuius est pars (...) potest contingere quod abscisio membri, etsi vergat in detrimentum totius corporis, ordinatur tamen ad bonum communitatis, inquantum alicui infertur in poenam ad cohibitionem peccatorum. Et ideo sicut per publicam potestatem aliquis licite privatur totaliter vita propter aliquas maiores culpas, ita etiam privatur membro propter aliquas culpas minores. Hoc autem non est licitum alicui privatae personae, etiam volente illo cuius est membrum, quia per hoc fit iniuria communitati, cuius est ipse homo et omnes partes eius.

ST, II-II, q. 102, a. 3, arg. 2: Illi qui sunt in dignitate constituti curam gerunt boni communis.

Consanguinei autem pertinent ad bonum privatum, quod est propter bonum commune contemnendum, unde laudabiliter aliqui seipsos pro bono communi periculis mortis exponunt.

ST, III, q. 42, a. 2: Salus multitudinis est praeferenda paci quorumcumque singularium hominum. Et ideo, quando aliqui sua perversitate multitudinis salutem impediunt, non est timenda eorum offensio a praedicatore vel doctore, ad hoc quod multitudinis saluti provideat

cidade mata os homens maus para que a paz da cidade não seja perturbada.²⁶²

Explicando essa afirmação, se pode afirmar que cada parte é ordenada para o todo como o imperfeito se ordena o perfeito. E, assim, cada parte existe naturalmente por causa de tudo. Se para a saúde de todo o corpo humano é necessário expulsar algum membro, como quando ele é podre e corrompe os outros, é louvável e saudável que seja amputado. Desse modo, se qualquer homem fosse perigoso para a comunidade e a corrompesse por causa de algum pecado, seria louvável e saudável para ele ser morto, para que o bem comum possa ser preservado²⁶³.

2.2.6. O conteúdo do bem comum.

O conteúdo do bem comum constitui a paz. Paz, no entanto, entendida como a tranquilidade da ordem, sem a qual o bem comum não é possível, e da boa vida, conceito com o qual Santo Tomás se refere à vida segundo a virtude. Nesse sentido, Santo Tomás afirma o seguinte:

Parece que o bem da multidão é a ordem e a paz, que é a tranquilidade da ordem, como diz Agostinho no capítulo XIX da cidade de Deus. Mas o mundo consiste em uma certa multiplicidade de coisas. Portanto, o fim do governo do mundo é uma ordem pacífica, encontrada nas próprias coisas. Portanto, não é fim da regra das coisas um certo bem extrínseco.²⁶⁴

E essa paz à qual o governante deve tender consiste na concórdia ordenada da cidade²⁶⁵. A finalidade da cidade, nesse sentido, não é apenas que os homens

²⁶² SCG, 3, 146: Sicut medicus in sua operatione intendit sanitatem, quae consistit in ordinata concordia humorum, ita rector civitatis intendit in sua operatione pacem, quae consistit in civium ordinata concordia.

²⁶³ ST, II-II, q. 64, a. 2: Omnis autem pars ordinatur ad totum ut imperfectum ad perfectum. Et ideo omnis pars naturaliter est propter totum. Et propter hoc videmus quod si saluti totius corporis humani expediat praecisio alicuius membri, puta cum est putridum et corruptivum aliorum, laudabiliter et salubriter abscinditur. Quaelibet autem persona singularis comparatur ad totam communitatem sicut pars ad totum. Et ideo si aliquis homo sit periculosus communitati et corruptivus ipsius propter aliquod peccatum, laudabiliter et salubriter occiditur, ut bonum commune conservetur.

²⁶⁴ ST, I, q. 103, a. 2, arg. 3: Bonum multitudinis videtur esse ordo et pax, quae est tranquillitas ordinis. Ut Augustinus dicit XIX de Civ. Dei. Sed mundus in quadam rerum multitudine consistit. Ergo finis gubernationis mundi est pacificus ordo, qui est in ipsis rebus. Non ergo finis gubernationis rerum est quoddam bonum extrinsecum.

²⁶⁵ SCG, 3, 146: Sicut medicus in sua operatione intendit sanitatem, quae consistit in ordinata concordia humorum, ita rector civitatis intendit in sua operatione pacem, quae consistit in civium ordinata concordia.

vivam (= *bios* biológicos), mas também que eles vivam bem (= *bios* práticos). Tanto a paz como a vida segundo a virtude asseguram que o homem possa dedicar-se também à busca da verdade e de Deus (= *bios* teórico), a que se ordenam como seu fim. A vida boa ou virtuosa é o fim de toda congregação humana²⁶⁶. Como afirma o Aquinate:

[A cidade] está em primeiro lugar feita em razão de viver, para que os homens possam encontrar onde possam viver suficientemente: mas acontece que nela os homens não só vivem, mas vivem bem, na medida em que pelas leis da cidade a vida dos homens é ordenada às virtudes.²⁶⁷

E o propósito da comunidade política, portanto, não é apenas permitir que o homem viver, mas que viva bem²⁶⁸. Viver bem, aqui, significa a plena satisfação, em sua ordem, dos três *bioi* ou três níveis de vida do homem aos quais nos referimos. O

SCG, 4, 76: Nulli dubium esse debet quin Ecclesiae regimen sit optime ordinatum... Optimum autem regimen multitudinis est ut regatur per unum: quod patet ex fine regiminis, qui est pax; pax enim et unitas subditorum est finis regentis; unitatis autem congruentior causa est unus quam multi.

De Regno 1, 2: Bonum autem et salus consociatae multitudinis est ut eius unitas conservetur, quae dicitur pax, qua remota, socialis vitae perit utilitas... Hoc igitur est ad quod maxime rector multitudinis intendere debet, ut pacis unitatem procuret... Quanto igitur regimen efficacius fuerit ad unitatis pacem servandam, tanto erit utilius. Hoc enim utilius dicimus, quod magis perducit ad finem.

²⁶⁶ *De Regno* 1, 14: Idem autem oportet esse iudicium de fine totius multitudinis, et unius. Si igitur finis hominis esset bonum quodcumque in ipso existens, et regendae multitudinis finis ultimus esset similiter ut tale bonum multitudo acquireret et in eo permaneret; et si quidem talis ultimus sive unius hominis sive multitudinis finis esset corporalis, vita et sanitas corporis, medici esset officium. Si autem ultimus finis esset divitiarum affluentia, oekonomus rex quidam multitudinis esset. Si vero bonum cognoscendae veritatis tale quid esset, ad quod posset multitudo pertingere, rex haberet doctoris officium. Videtur autem finis esse multitudinis congregatae vivere secundum virtutem. Ad hoc enim homines congregantur ut simul bene vivant, quod consequi non posset unusquisque singulariter vivens; bona autem vita est secundum virtutem; virtuosa igitur vita est congregationis humanae finis.

²⁶⁷ *Polit* 1, 1, 23: Est enim primitus facta gratia vivendi, ut scilicet homines sufficienter invenirent unde vivere possent: sed ex eius esse provenit, quod homines non solum vivant, sed quod bene vivant, inquantum per leges civitatis ordinatur vita hominum ad virtutes.

²⁶⁸ *Eth.*, 1, 1, 4: Sciendum est autem, quod quia homo naturaliter est animal sociale, utpote qui indiget ad suam vitam multis, quae sibi ipse solus praeparare non potest; consequens est, quod homo naturaliter sit pars alicuius multitudinis, per quam praestetur sibi auxilium ad bene vivendum. Quo quidem auxilio indiget ad duo. Primo quidem ad ea quae sunt vitae necessaria, sine quibus praesens vita transigi non potest: et ad hoc auxiliatur homini domestica multitudo, cuius est pars... Alio modo iuvatur homo a multitudine, cuius est pars, ad vitae sufficientiam perfectam; scilicet ut homo non solum vivat, sed et bene vivat, habens omnia quae sibi sufficiunt ad vitam: et sic homini auxiliatur multitudo civilis, cuius ipse est pars, non solum quantum ad corporalia... sed etiam quantum ad moralia.

Polit. 3, 5, 387: Homo naturaliter est animal civile; et ideo homines appetunt adinvicem convivere et non esse solitarii, etiam si in nullo unus alio indigeret ad hoc quod ducerent vitam politicam: sed tamen magna utilitas est communis in communione vitae socialis. Et hoc quantum ad duo. Primo quidem quantum ad bene vivere: ad quod unusquisque affert suam partem, sicut videmus in qualibet communitate, quod unus servit communitati de uno officio, alius de alio, et sic omnes communiter bene vivunt. Hoc igitur, scilicet bene vivere, maxime est finis civitatis vel politicae et communiter quantum ad omnes et sigillatim quantum ad unumquemque. Secundo utilis est vita communis etiam propter ipsum vivere, dum unus in communitate vitae existentium alii subvenit ad sustentationem vitae et contra pericula mortis.

homem se aperfeiçoa na virtude segundo a lei e as virtudes, e isso só pode acontecer na comunidade política²⁶⁹, onde deve haver paz²⁷⁰.

3.2.2.7 O bem comum das comunidades anteriores ao Estado

Comunidades anteriores ao Estado são as comunidades infra-políticas, como é o caso das famílias. E são anteriores ao Estado do mesmo modo que a parte é anterior ao todo. Santo Tomás o afirma do seguinte modo:

As coisas que são anteriores e mais necessárias parecem corresponder à natureza; mas a sociedade doméstica, à qual corresponde a união do homem e da esposa, é anterior à sociedade civil da mesma forma que a parte é anterior ao todo. Também é mais necessária, pois a sociedade doméstica ordena os atos necessários para a vida, como geração e nutrição. Portanto, é evidente que o homem é mais naturalmente um animal conjugal do que político.²⁷¹

Todas as demais comunidades que, ao lado da família, constituem as comunidades infra-políticas, devem ser ordenadas à cidade, uma vez que a comunidade política é a comunidade mais importante²⁷².

²⁶⁹ *Polit* I, I, 40-41: Ille autem qui primo instituit civitatem, fuit causa hominibus maximorum bonorum. Homo enim est optimus animalium si perficiatur in eo virtus, ad quam habet inclinationem naturalem. Sed si sit sine lege et iustitia, homo est pessimum omnium animalium... Unde manifestum est, quod ille qui civitatem instituit, abstulit hominibus quod essent pessimi, et reduxit eos ad hoc quod essent optimi secundum iustitiam et virtutes.

²⁷⁰ *Ethic.* 10, 11 2101: Magis est decens, quod per civilem conversationem aliquis velit acquirere felicitatem sibi ipsi et civibus, ita quod huiusmodi felicitas, quam intendit aliquis acquirere per politicam vitam, sit altera ab ipsa politica vita; sic enim per vitam politicam, quaerimus eam quasi alteram existentem ab ipsa. Haec est enim felicitas speculativa, ad quam tota vita politica videtur ordinata; dum per pacem, quae per ordinationem vitae politicae statuitur et conservatur, datur hominibus facultas contemplandi veritatem.

Polit. 2, 1, 170: Notandum est autem quod ad optimam politicam pertinere dicit, ut homines vivant quam maxime ad votum, sc. secundum hominum voluntatem; quia voluntas hominis principaliter est de fine humanae vitae, ad quem ordinatur tota politica conversatio. Unde secundum quod homines diversimode existimant de fine humanae vitae, secundum hoc diversimode homines existimant de conversatione civitatis... Qui vero finem praesentis vitae ponunt in bono quod est praemium virtutis, existimant illam civitatem esse optime dispositam in qua homines maxime pacifice et secundum virtutem vivunt.

²⁷¹ *Ethic.* 8, 12, 1720: Ea quae sunt priora et necessaria magis videntur ad naturam pertinere: societas autem domestica, ad quam pertinet coniunctio viri et uxoris, est prior quam societas civilis sicut pars est prior toto. Est etiam magis necessaria, quia societas domestica ordinatur ad actus necessarios vitae, scilicet generationem et nutritionem. Unde patet quod homo naturalius est animal coniugale quam politicum.

²⁷² *Polit.* 1, 1, 11: Est enim communitas quoddam totum: in omnibus autem totis, talis ordo invenitur quod illud totum quod in se includit aliud totum sit principalius... Manifestum est autem quod civitas includit omnes alias communitates. Nam et domus et vici sub civitate comprehenduntur; et sic ipsa communitas politica est communitas principalissima. Est ergo coniectratix principalissimi boni inter omnia bona humana: intendit enim bonum commune quod est melius et divinius quam bonum unius, ut dicitur in principio Ethicorum.

4 Analogia do bem comum

4.1 Analogia do ente

Aristóteles mesmo já denominava a *Metafísica* Filosofia Primeira (por cuidar das primeiras causas e dos primeiros princípios) ou Teologia (por cuidar de Deus). Muito embora trate de Deus, que é de tudo a Causa primeira, o sujeito da *Metafísica*, a rigor, para toda a tradição clássica aristotélico-tomista é o ente enquanto ente, e não Deus. E isso simplesmente porquanto nenhuma ciência pode ter por sujeito algo cuja essência não nos é dado conhecer nesta vida, como é o caso de Deus.

De modo rigoroso, o homem não conhece a essência senão dos gêneros, de modo potencial e imperfeito, e de uma única espécie especialíssima: o homem. Por outro lado, a afirmação de que não nos é dado conhecer nesta vida a essência de Deus levou teólogos importantes a não ver que conhecemos, sim, já nesta vida, algo quiditativo ou essencial de Deus.

No entanto, não O conhecemos univocamente, mas por certo modo, superior, de equivocidade – a analogia (MAS, 2003, p. 129-131). Como já afirmava Aristóteles, de modo muito explícito, o ente se conhece de muitas maneiras – ou seja: o ente se conhece por analogia. E o ente se conhece, a rigor, por uma analogia de atribuição intrínseca²⁷³. Como já anotamos, a analogia pode ser de dois modos gerais: i) de razão simples ou atribuição, em que os analogados secundários guardam uma razão proporcional a um primeiro e principal; ou ii) de razão composta ou proporcionalidade, em que a razão de dois termos é proporcional à razão de dois outros.

No primeiro caso, a quididade significada pelo nome se dá de modo primeiro e *simpliciter* no analogado principal, ao passo que os outros analogados recebem o nome enquanto mantêm determinada relação proporcional com o primeiro. No segundo caso, no entanto, o nome só indica em cada um dos analogados certa relação de quididades proporcionalmente semelhantes, razão por que aqui não se dá atribuição *simpliciter*. Sucede ademais que o conceito de ente se reporta primeiramente, propriamente e *simpliciter* à substância, devendo tudo o

²⁷³ O filósofo argentino Octavio Nicolás Derisi (DERISI, 1965), comentando a tese apresentada por Bernard Montagnes, O. P., no Instituto Superior de Filosofia de Louvain (MONTAGNES, 1963), afirma que a analogia de atribuição intrínseca pode também ser compreendida como uma analogia por *unidade de ordem*.

mais, suas partes e acidentes, referir-se à substância. Por isso, parece correto afirmar que a analogia do ente é de atribuição, e não de proporcionalidade.

Mas a analogia de atribuição pode ainda ser extrínseca ou intrínseca. No primeiro caso, os analogados secundários recebem seu nome por denominação extrínseca a partir do primeiro analogado. No segundo, os analogados secundários recebem seu nome por aquilo mesmo que são. Mas tudo o que é de qualquer modo e pode, pois, ser distinguido e apreendido pelo intelecto deve dizer-se ente por aquilo mesmo que ele é. Sendo assim, é inescapável a conclusão de que a analogia do ente é de atribuição intrínseca.

Caetano, no entanto, afirma que a analogia do ente é de atribuição extrínseca. Por isso, se na analogia do ente a substância é analogado principal, mas há predicação intrínseca em todos os modos, é porque no mesmo ente sucedem as duas analogias de atribuição (extrínseca) e de proporcionalidade.

Ou seja: enquanto se dá analogia de atribuição (extrínseca), a substância é o analogado principal, mas os outros modos não se dizem entes pelo que eles mesmos são de fato, e sim tão somente enquanto são algo da substância. Além disso, os acidentes e outros modos secundários se dizem propriamente e intrinsecamente entes na medida em que se dá também uma analogia de proporcionalidade – uma vez que todo ente só tem ser em proporção à sua essência.

No entanto, esta doutrina de Caetano “não se ajusta à doutrina fundamental do ente *primum cognitum*, segundo a qual ambos os membros de toda distinção que o intelecto estabeleça caem própria e absolutamente sob o conceito de ente, e não por denominação extrínseca nem por proporção de aspectos; porque o intelecto nada pode conhecer senão sob este conceito [de ente]” (CALDERÓN, 2020).

A analogia do ente é de atribuição intrínseca porque Deus, o analogado principal, é causa primeira e absoluta do ente – ou seja: pelo próprio fato de existir verdadeira relação causal entre os analogados²⁷⁴. Essa afirmação poderia suscitar uma objeção: não seria Deus também ente? Nosso intelecto tenta definir o ente compondo, ou seja, como *id quod est*, aquilo que é, ou seja, aquilo que tem ser. Só

²⁷⁴ Apontamento do autor, baseado em anotações de aulas ministradas por Félix Adolfo Lamas no Seminário de Metafísica 2023 da Universidad Católica Argentina – UCA, das quais participou com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES por meio de financiamento com Bolsa do Programa Institucional de Doutorado Sanduiche no Exterior - PDSE (Edital nº 10/2022).

que Deus, a rigor, não é ente que tenha ser, mas é o próprio Ser subsistente. Isso significa que Deus é Ente, mas não do mesmo modo como são entes os entes criados. Diferentemente dos entes criados, Deus não tem ser, mas é o Ser. E por isso, aliás, pode criar *ex nihilo* os demais entes. E este, parece, é o fundamento último e mais propriamente metafísico da analogia de atribuição intrínseca do ente.

4.2 Coextensibilidade entre ente e bem

Segundo Santo Tomás, ao investigar que é o ente, a inteligência humana elabora cinco conceitos, cinco propriedades gerais do ente, que na Idade Média serão chamadas propriedades transcendentais, por possuírem essa qualidade de transcender todas as categorias. As propriedades transcendentais possuem um significado diverso e que enriquece o conceito de ente, pois mostram um aspecto de sua realidade: um aspecto conceitualmente distinto, mas que tem a mesma extensão do conceito de ente. São, por isso, *coextensíveis* com o conceito de ente²⁷⁵.

Isso significa que embora a significação seja distinta – que a propriedade transcendental adicione um aspecto inteligível distinto ao conceito de ente –, a referência (= a coisa a que se refere, a *supositio*) é a mesma. Entre essa propriedade transcendental e o conceito de ente, nesse sentido, existe apenas uma distinção de razão, e não uma distinção real, como afirma Santo Tomás²⁷⁶.

O bem, desse modo, é estudado como um transcendental – um modo interno que distingue o ser necessária e universalmente. Sendo assim, bem e ente são convertíveis: o bem implica a razão de apetibilidade do ente, existente na coisa. Ele é, assim, a abertura do ente para o ser desejado – e não moralmente desejado, mas enquanto metafisicamente bom. A rigor, o bem não se encontra, propriamente, na alma – como o verdadeiro se encontra no intelecto –, mas na coisa (FARRET, 2022).

Como já afirmamos em trabalho anterior, a essência do bem consiste em fazer algo apetecível – sendo apetecível aquilo que é perfeito, na medida em que os entes desejam a própria perfeição, e o amor que cada ente tem por sua própria

²⁷⁵ Apontamento do autor, baseado em anotações de aulas ministradas por Félix Adolfo Lamas no Seminário de Metafísica 2023 da Universidad Católica Argentina – UCA, das quais participou com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES por meio de financiamento com Bolsa do Programa Institucional de Doutorado Sanduíche no Exterior - PDSE (Edital nº 10/2022).

²⁷⁶ ST, I, q. 5, a. 1: *bonum et ens sunt idem secundum rem, sed differunt secundum rationem tantum*.

perfeição é causado por Deus mesmo, de modo perfeitamente análogo ao amor que Deus tem de si mesmo (VALDES, 1983). O ente é o estar em ato das coisas. Santo Tomás o demonstra afirmando que a existência é o estar em ato de toda forma ou natureza, ao passo em que a bondade ou a humanidade estão em ato quando as supomos existentes²⁷⁷.

Sendo assim, se o ente é perfeito na medida em que está em ato, será bom na medida em que é ente – pois o ente é o estar em ato das coisas. Portanto, bem e ser são realmente idênticos – *secundum rem*, apenas –, mas o bem acrescenta ao ser a noção de apetecível – de apetibilidade –, o que lhe é estranho²⁷⁸. A noção de bem, nesse sentido, possui dois elementos: i) a ideia da perfeição e ii) a ideia de apetibilidade.

Todo ente criado é um composto de ato e potência – dado que apenas Deus é ato puro. E a noção de ato puro, para Lamas²⁷⁹, é mais precisa e inteligível que a de ser infinito. A noção de ato puro destaca a distância abismal entre Deus e os entes. A enteléquia, nesse sentido, é ato absoluto – o que não significa infinito ou mesmo Deus, e sim que não depende, no ser, de outro coisa. Absoluto é aquilo que se desligou. Nesse sentido, todos os entes, em certo sentido, são absolutos, embora mantenham uma relação com seu fim. Quando alcançam seu fim, são bons em absoluto. *Bonum simpliciter loquendo*, nesse sentido, é o mesmo que *bonum absoluto*.

4.3 Analogia do bem

Dizer que o ente e que suas propriedades transcendentais são coextensíveis significa, a rigor, afirmar que possuem a mesma referência, que se referem à mesma coisa – ou, em vocabulário lógico-medieval, possuem a mesma *supositio* – e se distinguem apenas intelectualmente. E isso nos permite afirmar que a analogia do

²⁷⁷ ST, I, q. 3, a. 4: *esse est actualitas omnis formae vel naturae, non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse*.

²⁷⁸ ST, I, q. 5, a. 1: *manifestum est quod bonum et ens sunt idem secundum rem, sed bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens*.

²⁷⁹ Apontamento do autor, baseado em anotações de aulas ministradas por Félix Adolfo Lamas no Seminário de Metafísica 2023 da Universidad Católica Argentina – UCA, das quais participou com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES por meio de financiamento com Bolsa do Programa Institucional de Doutorado Sanduíche no Exterior - PDSE (Edital nº 10/2022).

bem, a rigor, segue a analogia do ente, de modo que tudo aquilo que se disse sobre um deve-se também se dizer sobre outro.

A relação causal existente entre Deus e os entes nos permite afirmar existir uma analogia de atribuição intrínseca entre o conceito de ente e o conceito de Deus. Essa relação causal, no entanto, não se limita ao ente, estendendo-se a todas as suas propriedades transcendentais. Por essa razão, a analogia do bem é, também, analogia de atribuição intrínseca: Deus, analogado principal, é causa primeira e absoluta do bem – ou seja: existe verdadeira relação causal entre os analogados²⁸⁰. Desse modo, assim como o ente, o bem se predica por analogia de atribuição intrínseca.

Além disso, convém destacar que “como tudo se reduz de algum modo a Deus, e como algo quiditativo de Deus se conhece por analogia de atribuição intrínseca, há que pôr que tanto a analogia de proporcionalidade – ao menos a própria, mas talvez a mesma imprópria – como a analogia de atribuição extrínseca não de reduzir-se de algum modo à analogia de atribuição intrínseca (NOUGUÉ, 2023, p. 421-422). O bem, assim, se diz com relação ao apetite de muitas maneiras. Sobre o transcendental verdadeiro: em primeiro lugar, como adequação dos conceitos com relação às coisas, razão por que dizemos que o intelecto “é verdadeiro” quando pela simples apreensão ele se assimilou à quididade ou essência da coisa: por exemplo, quando concebe de homem: animal racional.

Também se diz que o intelecto conhece o verdadeiro quando, julgando-se a si mesmo, considera-se como adequado em seu conhecimento ao real: O homem é animal racional. Além disso, como adequação das palavras com relação às coisas. Com efeito, quando expressamos qualquer proposição, dizemos que é verdadeira se de fato corresponde à realidade significada. Não basta que corresponda ao que pensamos; tem de adequar-se ao que as coisas são verdadeiramente.

Nesses muitos modos se dá muito diversamente a razão de apetibilidade a que se reporta a noção de bem, motivo pelo qual temos aqui uma analogia de proporcionalidade. No entanto, referida razão se dá nos sentidos e na vontade, enquanto a coisa em si é o que é segundo seu modo de ser e essência. Mas a razão

²⁸⁰ Apontamento do autor, baseado em anotações de aulas ministradas por Félix Adolfo Lamas no Seminário de Metafísica 2023 da Universidad Católica Argentina – UCA, das quais participou com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES por meio de financiamento com Bolsa do Programa Institucional de Doutorado Sanduiche no Exterior - PDSE (Edital nº 10/2022).

de apetibilidade se dá precisamente quando a essência se encontra no intelecto e o reduz a cognoscente em ato, pelo que se pode dizer que o bem é o objeto próprio que define e especifica a potência afetiva.

A analogia do bem é, com efeito, uma analogia de atribuição cujo primeiro analogado é o bem conhecido, isto é, o que se dá no segundo verbo mental ou cordial: a obra da segunda e propriamente reflexiva operação do intelecto.

4.4 Bem e bem comum

4.4.1 Aproximação platônica e crítica aristotélica

Em um pequeno artigo publicado na revista italiana L'Ircocervo, escrito em homenagem a Francesco Gentile – um autodenominado platônico – com o fim de demonstrar a relação de continuidade existente entre os pensamentos de Platão e Aristóteles, Félix Adolfo Lamas parece ter encontrado a relação precisa entre as noções de bem e de bem comum. Partindo dessa perspectiva, afirma ser evidente que, em *A República*, de Platão, o bem comum que opera como fim e princípio é Deus mesmo (LAMAS, 2006).

Ainda que a crítica aristotélica ao pensamento de Platão tenha muitos planos e razões, Aristóteles não nega que exista um bem absoluto, separado e transcendente. Essa é a própria interpretação de Santo Tomás. Segundo Lamas, a questão toda, partindo de um esquema atualizado pelo vocabulário escolástico do Aquinate, pode ser apresentado a partir das quatro seguintes afirmações:

i) Em Platão não está clara a distinção entre a ordem transcendental (ideia de Bem, do Uno, os princípios etc.) e a ordem categorial. E assim como na *Metafísica* Aristóteles aponta que o platonismo não distingue entre a unidade matemática ou numérica e a unidade que é propriedade de tudo o que é (ou seja: *unum* enquanto propriedade transcendental do ente), também na *Ética a Nicômaco* o Estagirita o afirma, mas no que toca ao bem. Entre o bem separado (= Deus) e o bem categorial (= o bem humano, por exemplo, em seu duplo aspecto, ôntico e moral; ou mesmo a bondade ontológica de uma rosa), existe uma distância infinita, e uma frágil e dialética identidade analógica.

ii) Portanto, não existiria uma ideia geral de bem, se se entende geral no sentido predicamental – ou seja: não existe uma ideia que signifique essência comum de bem. Nesse sentido, Aristóteles antecipa com sua crítica a invalidade da

nova tentativa – consumada pela chamada filosofia dos valores – de ressuscitar a ideia de um bem essencial (= o valor) e participável pelos entes, como princípio constitutivo de sua bondade ou de seu valor.

iii) Não se deve confundir o bem em geral (= *bonum in comune*) como conceito análogo comum, que significa o perfeito e apetecível por qualquer apetite, com o bem comum, que pode ser transcendente (= Deus) ou imanente e categorial.

iv) Também não se deve confundir a ideia geral²⁸¹ do bem com Deus, como bem infinito e absoluto, do qual todos os entes participam seu ser, bondade, unidade etc. (generalidade real-causal).

4.4.2 Bem em geral

Bom, ensina Santo Tomás, é o perfeito e, em razão de sua perfeição, amável – apetecível (ST, I, q. 5, a. 5). Essa noção²⁸² é constituída por duas notas que descrevem com a máxima precisão possível a índole geral do bem: i) a perfeição: opera como seu substrato; e ii) amabilidade – apetibilidade: funciona como nota formal.

Perfeito, para Aristóteles, possui três sentidos: i) aquilo fora do qual não possível encontrar nada, nem uma parte sequer, ii) o que não é superado por nada em seu gênero quanto a excelência e bondade, e iii) as coisas que alcançaram a plenitude do fim, sendo esse bom²⁸³. A análise de Aristóteles parte da proximidade semântica entre perfeição e totalidade e se resolve na noção de ato. Santo Tomás, por sua vez, enuncia de maneira muito mais clara e genérica²⁸⁴. Em seu comentário, o Aquinate formula uma distinção do perfeito extremamente relevante para o conceito de bem: i) o perfeito em si mesmo (*secundum se*) e; ii) o perfeito com relação a outro (*per respectum ad aliud*).

E o perfeito em si mesmo se subdivide em: i.i) o que é universalmente perfeito, ou seja, aquilo que é maximamente perfeito sem que nada, em absoluto, possa superá-lo em excelência – o que corresponde apenas a Deus –; i.ii) o que é perfeito com relação a um gênero de coisas determinado, ou seja, aquilo que não

²⁸¹ Com generalidade predicamental.

²⁸² Trata-se de uma noção que está além da ordem categorial e, por isso, não pode se traduzir em uma definição (CARDONA, 1966, p. 13), o que exigiria a presença de dois elementos anteriores: gênero e diferença específica.

²⁸³ ARISTÓTELES, Metafísica, L. V, c. 16, 1021b12-1022a3.

²⁸⁴ ST, I, q. 5, a. 5: *Perfectum autem dicitur, cui nihil deest secundum modum suae perfectionis*.

admite em seu gênero ou ordem nada mais excelente, embora possa haver em outro gênero ou ordem – por exemplo: na ordem das substâncias materiais, não existe nada mais excelente que o homem.

Mas além disso tudo, o bem, em razão dessa nota de perfeição, não é apenas amável (= apetecível), mas também é perfectivo com relação a algo que lhe seja perfectível – ou seja: com relação a algo que ainda não alcançou a sua perfeição, mas é capaz de alcançá-la. Essa fórmula ainda pode ser expressa, segundo Lamas, a partir do binômio potência-ato: algo é perfeito em potência, mas, para passar ao ato de sua perfeição, necessita de algo que seja já perfeito em ato (LAMAS, 2006). Existem, portanto, dois diferentes amores. Algo é amado por ser perfeito ou por ser perfectivo com relação ao amante. E esses dois diferentes amores causam duas diferentes amizades.

De forma mais ou menos esquemática, seguindo as teses apresentadas por Félix Lamas (2006): i) Algo é bom enquanto é perfeito, ou seja, enquanto está em ato. ii) A plenitude do estar em ato consiste na realização perfeita ou acabada da forma. iii) A bondade, entendida como razão formal do bom (= o que faz com que algo seja bom), pode ser visualizada a partir de dois extremos: i) primeiro e principalmente, a bondade que se identifica com a perfeição final ou entelêquia; ii) em segundo lugar, a bondade radical, que é o ato ou a perfeição radical de um ente pelo que se diz que uma coisa existe em ato – ou seja: o ato de ser (*esse ut actus*). iv) O que é perfeito em certo sentido²⁸⁵ será também bom apenas em certo sentido – seguindo à terminologia escolástica, se diz *bonum secundum quid*. e) O que é plenamente perfeito segundo a sua ordem entitativa²⁸⁶ se diz que é simplesmente bom, sem nenhuma restrição – ou *bonum simpliciter loquendo* (ST, I, q. 5, a. 5, ad 1). vi) O que é bom em si mesmo (*bonum vel perfectum secundum se*) é fim. vii) O que é bom em relação a outro (*bonum vel perfectum per respectum ad aliud*) é meio, pois sua bondade deriva de sua ordenação ao bom em si. viii) Bem em absoluto, separado, é apenas Deus, pois Ele é o mesmo ato de ser subsistente (*ipsum esse subsistens*). i) As criaturas, inclusive o homem, são boas apenas por participação, na ordem e na medida de sua essência finita.

²⁸⁵ Como, por exemplo, um ente que, ainda que exista, dado que sua forma substancial está atualizada pelo esse (= ato de ser), não alcançou sua perfeição última mediante a totalidade dos acidentes que lhe competem por sua própria forma ou natureza – ou seja: que tem algum defeito.

²⁸⁶ A substância determinada pela totalidade dos acidentes que lhe competem como perfeição própria.

4.4.3 A ordem do bem

Para discernir claramente a ordem hierárquica do mundo, ensina Lamas, é necessário compreender dois conceitos que formam uma verdadeira pedra angular: dignidade (ἁξίωμα, *dignitas*) e autarquia (αὐτάρκεια, *perfectio*).

A dignidade é o máximo valor relativo de algo que é bom em si. Aristóteles, assim, denominava *axiomata* aos primeiros princípios – ao que os tradutores latinos denominaram *dignitates*. E, para Lamas, a ordem da dignidade segue a ordem do bem. E assim como o bem e o ente se dizem de muitas maneiras, pois se predicam com analogia de coisas essencialmente distintas, assim também o conceito de dignidade (LAMAS, 2006).

Existem, portanto, diferentes dignidades – a saber: ontológica, epistemológica, moral etc. –, as quais não devemos confundir. A dignidade ontológica de um santo e de um assaltante é a mesma, embora não a seja sua dignidade moral. E em razão da perfeição de sua natureza, um anjo, inclusive o demônio, possui dignidade ontológica superior à de qualquer homem, ainda que um grande santo. Mas a dignidade moral, embora se funde na ontológica, requer como elemento formal específico o mérito. E por essa razão um homem pode cair em uma profunda indignidade moral, em que pese sua dignidade ontológica.

Autárkeia, por sua vez, para Platão, é a propriedade do bem em si mesmo, enquanto é perfeição plenária autosubsistente: daquele que alcançou a felicidade, por consequência. Seguindo essa linha de ideias, Aristóteles entende *autárkeia* como o bem perfeito, o que é apetecível por si mesmo, o fim último e a felicidade, que se identifica com o ato perfeito de contemplação e amor daquilo que é em si mesmo o mais perfeito: Deus (LAMAS, 2006).

No entanto, para Aristóteles, não é a natureza humana que é autárquica, mas o fim do homem enquanto é espiritual – ou seja: enquanto existe nele algo separado: o *noûs*. A *autárkeia* é, portanto, a autossuficiência e perfeição do fim (enteléquia) da substância espiritual. Isso implica que sempre tem razão de fim e não de meio. Requer meios, mas os transcende e é a razão da sua perfeição, e não se pode reduzir à imanência da soma de suas perfeições. A um só tempo, é perfeição de um todo – o homem, o mundo ou a *polis* – e, nessa mesma medida, é perfectivo das partes desse todo (LAMAS, 2006).

4.4.4 Difusividade do bem: distinção entre bem e bem comum e uma aproximação nocional

O bem, por ser perfeito, é difusivo de si mesmo, principalmente como causa final²⁸⁷. Essa capacidade perfectiva cresce em intensidade e extensão proporcionalmente à posição da perfeição do bem dentro de uma ordem hierárquica de perfeições cujo ápice é o Bem Absoluto ou separado. A essa posição se denomina, precisamente, dignidade (LAMAS, 2006).

Na medida em que o bem implica sempre totalidade, sua virtualidade perfectiva ou causal sempre se exerce sobre um todo e, conseqüentemente, sobre suas partes. Quando essas partes, além de serem partes integrativas de um todo, forem elas próprias sujeitos, ou estiverem constituídas por sujeitos, então o bem recebe a qualificação de geral ou comum (LAMAS, 2006). Esses todos, aos quais corresponde um bem comum, podem ser cada uma das espécies, consideradas não em seu sentido meramente lógico, mas como totalidades reais (FABRO, 1963, p. 177), e as unidades de ordem (= as comunidades humanas, as comunidades angélicas, se houver, e o universo).

O bem comum, como perfeição última de um todo, pode ser, em relação a esse todo, imanente ou transcendente. Estritamente falando, só Deus é Bem Comum Transcendente. E não apenas porque seja o bem absoluto, mas porque, em razão de sua absoluta simplicidade, Ele não é um todo nem é parte de um todo. Somente Ele é transcendente a qualquer forma de totalidade, pela mesma razão que Ele é transcendente em relação a toda composição (LAMAS, 2006). Para Lamas, portanto, todos os demais bens comuns (finitos) o são por participação na bondade absoluta do Bem em si em uma medida intensiva finita. Entre a bondade comum de Deus, que é causa e princípio último do universo e de cada substância singular, e os muitos bens comuns finitos, existe uma distância infinita. Portanto, existem aqui duas ordens de analogia: i) a analogia entre o Bem em si e os bens finitos, comuns ou não; e ii) a analogia dos bens finitos entre si (LAMAS, 2006).

No âmbito da analogia entre os muitos bens finitos entre si, Félix Lamas afirma que, embora se possa e se deva comparar e considerar imediatamente cada termo da comparação, em última análise todos devem ser comparados de acordo

²⁸⁷ Lamas ensina que a tese metafísica da difusividade do bem possui origem no neoplatonismo e foi recebida na Escolástica, especialmente em Santo Tomás de Aquino, por meio de Pseudo-Dionísio.

com sua participação na mais alta dignidade e autarquia absoluta. Disso se conclui não só a analogicidade da noção de bem em geral, proporcional à analogicidade dos demais transcendentais (*ens, verum, unum, res, aliquid*), mas, em particular, a analogicidade da noção de bem comum, de acordo com a maior ou menor intensidade da participação constitutiva – ou seja: de acordo com sua autarquia. Nesse sentido, nas precisas palavras de Félix Lamas, a analogia do conceito de bem comum se funda também na diversidade essencial de todos e, mais profundamente, na diversidade de planos ou gêneros perfectivos dos que compõem as muitas totalidades (LAMAS, 2006).

Com base nisso tudo e atento a todas as ressalvas necessárias, Lamas conceitua²⁸⁸ o bem comum como a perfeição de um todo composto por partes subjetivas e, nessa qualidade, por elas participável (LAMAS, 2006).

4.5. Bem e fim²⁸⁹: a ordem no amor

Santo Tomás conceitua a noção de bem em razão da sua relação com o apetite – *bonum sit quod omnia appetunt* –, revelando o fato de que a ordem do bem e a ordem da finalidade coincidem perfeitamente (FARRET, 2022). Essa é uma das principais teses do pensamento de Santo Tomás: a noção de bem consiste em que algo seja perfectivo de outro a modo de fim²⁹⁰, de modo que, em tudo aquilo em que se encontra a noção de fim, encontra-se também a noção de bem²⁹¹. A noção de finalidade nos revela que a causa final só pode corresponder a um bem, e que, inversamente, todo bem é um fim.

Portanto, aquilo que pode ser desejado o é a título de causa final e não pode ser para o sujeito senão um bem – inversamente, todo bem pode ter razão de causa final (GARDEIL, 2013, p. 376). Ou seja: o bem age como causa final suscitando o desejo. Do ponto de vista da atividade ou do ser em tendência, todo agente age em vista de um fim, o que é a própria fórmula do princípio de finalidade – *omne agens agit propter finem*. A mais profunda razão metafísica para a necessidade de um fim em toda ação é encontrada no fato de que um agente, que, do ponto de vista de sua

²⁸⁸ Dado ser impossível definir propriamente o bem comum.

²⁸⁹ Para Guido Soaje Ramos, não se encontra em Santo Tomás, *expressi verbis*, a afirmação de um primeiro princípio *per se notum* de finalidade, embora se encontre em sua obra um finalismo universal (RAMOS, 1983).

²⁹⁰ *De ver.*, q. 21, a. 2: *ratio boni in hoc consistat quod aliquid sit perfectivum alterius per modum finis*.

²⁹¹ *De ver.*, q. 21, a. 2: *omne illud quod invenitur habere rationem finis, habet etiam rationem boni*.

atividade, está em potência, carece, para agir, de ser determinado. Ele só agirá se for determinado a algo certo, que tenha função de fim. Nas palavras de Santo Tomás:

O agente porém só move visando um fim, pois se não fosse determinado a certo efeito não produziria antes um de preferência a outro. Ora, para produzir um determinado efeito, necessário é que seja determinado a algo certo como natureza de fim.²⁹²

Essa perspectiva dinâmica da causalidade final, que possui fundamentos na noção de bem, dá origem ao que autores como Julio Raúl Méndez denominam ordem do amor (MÉNDEZ, 1997). Discípulo de Cornelio Fabro e, por isso, estreitamente apegado à denominada metafísica da participação, Méndez destaca que o Ser Puro e Infinito contém em Si todas as perfeições (a denominada “pré-contenção intensiva”) e que o fundamento operacional que produz o que denomina disrupção metafísica é o amor. Ao tratar da ordem do amor, Santo Tomás descreve uma certa hierarquia ou disposição correta do amor segundo a razão e a vontade, orientadas para o bem. Em suas palavras:

Mesmo quanto à afeição, é preciso que o nosso amor ao próximo seja maior por um do que por um outro. E a razão é que, sendo Deus e o que ama o princípio do amor, necessariamente o sentimento de dileção há de ser maior segundo a maior proximidade a um desses princípios. Pois, como já foi dito, onde existe um princípio, a ordem se mede em relação a este princípio.²⁹³

Méndez afirma que o conhecimento possui uma intencionalidade imanente, enquanto o amor possui uma intencionalidade transcendente, afirmando seu fim em si mesmo, em sua própria realidade amada (MÉNDEZ, 1997). O amor é o princípio eficaz que produz a participação *ad extra*, de modo que apenas pelo amor *bonum est diffusivum sui* como Causa Primeira (Eficiente) universal e não apenas como causa final.

²⁹² ST, I-II, q. 1, a. 2: Agens autem non movet nisi ex intentione finis. Si enim agens non esset determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc quam illud, ad hoc ergo quod determinatum effectum producat, necesse est quod determinetur ad aliquid certum, quod habet rationem finis.

²⁹³ ST, II-II, q. 26, a. 6: Et ideo dicendum est quod etiam secundum affectum oportet magis unum proximorum quam alium diligere. Et ratio est quia, cum principium dilectionis sit Deus et ipse diligens, necesse est quod secundum propinquitatem maiorem ad alterum istorum principiorum maior sit dilectionis affectus: sicut enim supra dictum est, in omnibus in quibus invenitur aliquod principium, ordo attenditur secundum comparisonem ad illud principium.

4.6 Teses tomistas acerca do bem comum

A partir de tudo o que se disse até agora, parece correto afirmar que, na obra de Santo Tomás de Aquino, o conceito de bem comum aponta primeiro e principalmente para Deus, ou, mais precisamente, para Deus enquanto Bem Comum Transcendente Incausado, apetecível sob todo e qualquer aspecto e diante do qual nenhum apetite não pode senão o amar. Deus apetecido por todas as criaturas como Bem Universal é causa de toda bondade criada, a qual se diz boa precisamente na medida em que participa da Bondade Divina. E esses muitos bens comuns participam da bondade do Bem Comum segundo uma ordem, uma sucessão hierárquica.

Apenas ao Bem Universal convém a razão de bondade de modo absoluto: aos muitos bens comuns essa razão de bondade convém apenas parcialmente. Por essa relação causal, existe também uma verdadeira relação de dependência entre o Bem Comum Universal e os outros muitos bens comuns criados, os quais nada seriam sem sua relação com o Bem. Ou seja: o Bem Universal dá forma às demais bondade, impõe ativamente sua forma nelas.

4.7 Elementos constitutivos da analogia: relação causal, semelhança e distinção – dimensões ontológica e conceitual

Como afirmou Ramirez, ao tratar da analogia de atribuição intrínseca, se temos em consideração a descida desde o primeiro, a *attributio* significa a predicação de uma razão segundo uma ordem de prioridades, desde aquele a quem mais perfeitamente convém dita razão. Nisso se reflete perfeitamente a unidade do termo de referência e, a um só tempo, a pluralidade essencial que é própria dos termos análogos (*De analogia*, IV, 1668-1669). O conceito formal (segunda intenção) de dita proporção é múltiplo e diverso, enquanto cada analogado tem uma definição diferente, que o especifica nesse ou naquele gênero; mas a um só tempo é uno e idêntico, pois o mesmo termo formal se atribui a todos os analogados de igual nome.

Disso se segue que a analogia de atribuição sempre deve possuir três elementos: i) Um primeiro termo que é maximamente o que o nome significa, ou seja, que apenas a ele convém toda a razão significada pelo nome. ii) Outro ou outros termos secundários, ordenados segundo um antes e um depois sob o primeiro analogado, e aos quais convém a razão análoga apenas parcialmente. iii) Finalmente, deve também intervir a dependência, enquanto ao nome e à razão dos

secundários com relação ao primeiro, ao qual todos dizem ordem ou relação (*De analogia*, IV, 1661 e II, 985).

Com relação à analogia de atribuição intrínseca, Gamba destaca as seguintes notas próprias: i) Um dos analogados deve ser primeiro e principalmente o que designa o nome, embora também os restantes cumpram intrinsecamente, ainda que de forma reduzida, a razão comum. ii) O analogado principal deve ser a causa dos demais analogados. iii) Esses analogados secundários devem participar do primeiro segundo um antes e um depois. iv) O analogado principal deve dar a forma aos inferiores, na medida em que a impõe ativamente e formalmente se encontra em todos eles. v) O analogado principal deve se inserir na definição dos restantes.

O bem comum não se distingue essencialmente do bem. Em um esforço de distinções, pode-se afirmar que se trata da perfeição de um todo composto por partes subjetivas e, nessa qualidade, por elas participável (LAMAS, 2006). Por isso, se predica, assim como o bem, de modo analógico, em uma analogia de atribuição intrínseca. A analogia pode ser ontológica, conceitual e nominal. A noção de bem comum é analógica conceitual e ontologicamente (= essencialmente ou, ainda, realmente). Existe analogia entre as coisas mesmas que são esses bens e os seus conceitos²⁹⁴. Ontológica e conceitualmente, a semelhança entre as muitas realidades e os muitos conceitos de bem comum consiste em sua bondade (por conseguinte, em sua perfeição e apetibilidade), e o que distingue os muitos bens comuns uns dos outros é o todo a que se refere.

4.8 Os muitos bens comuns: ordem absoluta e ordem temporal

Como já tivemos a oportunidade demonstrar em apresentações sobre o tema em Seminários científicos, essa analogia ocorre em duas ordens: na ordem absoluta e na ordem temporal. Na ordem absoluta: i) Deus é o analogante absoluto – o bem comum *per se primo*; ii) o bem comum do universo é o primeiro análogo – o bem comum *per secundo*; iii) o bem comum político é o segundo análogo – o terceiro bem comum em si. Na ordem temporal, o bem comum político é o analogante e é primeiro em relação ao homem. Os outros bens, na ordem temporal, são bens comuns apenas *secundum quid*, por analogia²⁹⁵.

²⁹⁴ Tese extraída do Seminário apresentado Pensamento Político de Santo Tomás.

²⁹⁵ Tese extraída do Seminário Pensamento Político de Santo Tomás.

É possível examinar e definir cada um desses elementos. Nesse sentido, Deus é o primeiro analogante. Só Deus é o Bem Comum Transcendente. Ele não é um todo nem faz parte de nenhum todo. Ele é transcendente a qualquer forma de totalidade. Os outros bens comuns participam de sua bondade absoluta em uma intensidade finita. Na analogia do bem comum, Deus é o primeiro analogante e não é um análogo. É o bem comum absoluto, *per se primo*. Se refere a todo o universo, a tudo o que foi criado. E transcende toda a criação. É separado da criação. Todos os bens finitos são bens por semelhança e por participação de sua bondade.

O bem comum do universo, por sua vez, consiste na distinção e na ordem das partes. E essa ordem é dupla: i) das partes entre si e ii) das partes para o bem do todo. A segunda ordem é a principal e é o critério de ordenação do universo. Portanto, o bem do todo é um bem comum para as partes. Para São Tomás, o fim do universo é um bem existente em si mesmo, como a ordem do próprio universo, mas este bem não é o fim final, mas é ordenado para o bem extrínseco como seu fim final. Isso significa que o bem do universo, na ordem absoluta, é análogo em relação a Deus, participa de sua bondade. Mas é imanente ao universo. E é analogante com relação ao bem humano. O bem do universo é o bem comum *per se secundo*.

Se restringirmos o todo a que se refere o bem comum, desde o universo até homem, podemos considerá-lo na cidade, em sua vida social, ou sem intermediários, diretamente ao seu fim último. Assim considerado, o bem comum do homem pode ser natural ou sobrenatural. O bem comum natural de cada homem é a felicidade, o estado de plenitude de sua natureza, ou entelêquia, o ato perfeito da natureza humana. Essa perfeição segue a complexidade do homem e, portanto, atinge as três dimensões da vida humana: a vida sensível, a vida prática e a vida teórica. Além disso, São Tomás ensina que não é o objetivo final da multidão montada viver de acordo com a virtude, mas alcançar pela vida virtuosa a fruição divina. Fruição divina, a beatitude, é seu bem comum sobrenatural. E o fim sobrenatural assume o natural. Os justos alcançam o Bem Universal de uma forma eminente, de uma maneira de que implica tudo o que o homem consegue em sua ordenação a Deus como um fim natural.

Por fim, um homem sozinho não pode prover para si mesmo todas as coisas que são necessárias para a vida humana e o seu bem não pode ser alcançado

senão em sociedade. Por isso se diz que o homem é naturalmente um animal político e social.

A vida social tem muitas formas. E cada forma atinge níveis desiguais de perfeição. Acima dessas formas todas (família, municípios, regiões, associações e corporações), a *polis* – a comunidade de comunidades autárquica – é a única que pode alcançar e garantir a autarquia da vida humana. A *pólis* abrange e excede todas essas formas. A cidade é autárquica. Nele são encontradas todas as coisas necessárias para a boa vida do homem e, portanto, é a comunidade perfeita. Seu bem, o bem comum político, é autárquico no sentido aristotélico. É uma dimensão do bem humano e é o fim último *secundum quid* do homem. Consiste na vida social perfeita.

Esse seu caráter análogo é projetado no seu conteúdo e, portanto, reflete as dimensões da vida humana. Seu conteúdo inclui: i) suficiência material (que corresponde à vida sensível), ii) a ordem ético-jurídica (que corresponde à vida prática) e iii) a ordem sapiencial e religiosa (que corresponde à vida especulativa).

O bem político comum é bem *per se*. Na ordem absoluta, é análogo em relação ao bem do universo e em relação a Deus, por sua semelhança e participação. Na ordem temporal, em relação ao homem, é o primeiro analogante. Os bens comuns da família, do município, das corporações são bens por semelhança e participação em sua bondade perfectiva. São bens comuns *secundum quid* e por analogia. Eles se ordenam à cidade, já que a comunidade política é a comunidade principalíssima. O bem particular e o bem comum não se opõem como opostos porque são em diferentes planos de dignidade.

4.9 Relação entre os conceitos de bem comum e fim último

Como já destacamos, Santo Tomás conceitua a noção de bem em razão da sua relação com o apetite, de modo que a ordem do bem e a ordem da finalidade coincidem perfeitamente (FARRET, 2022). A noção de bem consiste em que algo seja perfectivo de outro a modo de fim, de modo que, em tudo aquilo em que se encontra a noção de fim, encontra-se também a noção de bem. A noção de finalidade significa, precisamente, que a causa final só pode corresponder a um bem, e que, inversamente, todo bem é um fim. Essa relação se estende, naturalmente, às noções de bem comum e de fim último.

Santo Tomás explica que o fim último de uma multidão congregada parece ser o viver segundo a virtude – afinal, a vida boa é a que se dá segundo a virtude; logo, a vida virtuosa seria o fim da congregação humana²⁹⁶. Com essa afirmação, o Aquinate parece delimitar o que se compreende pelo bem comum imanente, fim da sociedade humana. Todavia, não se pode deixar de considerar que o homem, ao viver segundo a virtude, se ordena a um fim ulterior: a fruição divina, o bem comum transcendente. Por conseguinte, diz Santo Tomás, é necessário que o fim da multidão humana seja o mesmo que o fim de um só homem. Sendo assim, o fim último da multidão congregada não é viver segundo a virtude, mas mediante uma vida virtuosa alcançar a fruição divina²⁹⁷.

Nesse sentido, aliás, é curioso que, segundo Maritain, a ética só fornece as regras da conduta humana na ordem natural, e em relação ao fim último do homem tal qual seria se o homem tivesse por fim uma beatitude natural. Tendo o homem, como fim último, um fim sobrenatural – Deus possuído não pelo conhecimento imperfeito da razão humana, mas pela visão beatífica e deificante da essência divina –, e devendo os seus atos serem regrados em relação a esse fim sobrenatural e de maneira a conduzi-lo a esse fim, a ética é insuficiente para lhe ensinar tudo o que deve saber para bem agir. Ela deve ser completada e superelevada pelos ensinamentos da Revelação (MARITAIN, 1948, p. 175-176). Nesse sentido, parece impossível se falar bem comum sem que exista uma vida virtuosa – quer dos súditos quer dos governantes.

As noções de bem comum e fim último, nesse sentido, parecem manter uma curiosa relação de equivocidade nominal, pois são expressões absolutamente distintas, mas que, no entanto, designam realidades perfeitamente idênticas, em uma espécie de univocidade conceitual e ontológica.

²⁹⁶ *De regno*, 1, 15: Videtur autem finis esse multitudinis congregatae vivere secundum virtutem. Ad hoc enim homines congregantur ut simul bene vivant, quod consequi non posset unusquisque singulariter vivens; bona autem vita est secundum virtutem; virtuosa igitur vita est congregationis humanae finis.

²⁹⁷ *De regno*, 1, 15: Sed quia homo vivendo secundum virtutem ad ulteriorem finem ordinatur, qui consistit in fruitione divina, ut supra iam diximus, oportet eundem finem esse multitudinis humanae qui est hominis unius. Non est ergo ultimus finis multitudinis congregatae vivere secundum virtutem, sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam.

Considerações finais

Em nosso projeto de pesquisa proposto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas, propomos, como hipótese geral de trabalho, que a noção de bem comum, na obra de Santo Tomás, é uma noção analógica, tendo o Ser absoluto por seu primeiro analogado, o qual deve ser considerado princípio ordenador das noções de bem comum e de fim último, assim como da vida virtuosa. Essa hipótese que, em um primeiro momento, nos pareceu de difícil demonstração, acabou por se mostrar o centro de nossa investigação e, uma vez identificada, se tornou o próprio centro do tema e do trabalho.

De fato, em um primeiro momento, nos debruçamos sobre os textos de Santo Tomás para neles encontrar o que escrevera sobre analogia. Dispomos os seus textos em comentários, de um lado, e escritos de primeira mão – os quais subdividimos em sumas, questões e opúsculos –, de outro. Dentro de cada grupo, procuramos ordenar os textos em ordem cronológica, a fim de identificar uma possível evolução no modo com que tratou o tema. Com base nesses textos é que pudemos então dar algum contexto ao problema da analogia, enfrentando a questão dos predicáveis, a polêmica sobre os conceitos universais e a disputa sobre a natureza da analogia – se lógica ou metafísica.

Munidos então desse farto material, pudemos avançar ao encontro de uma possível teoria da analogia. A tarefa, embora árdua, foi enfrentada por muitos comentadores de Santo Tomás, que sempre encontraram dificuldades na ausência de um tratado sobre o tema da pena do Aquinate. E, nesse contexto, se destaca a obra do padre Santiago Ramirez, que parece ter sido fiel ao texto de Santo Tomás e dele ter extraído uma verdadeira teoria tomista da analogia, ou seja, baseada e construída sobre os próprios escritos do Aquinate. A escolha por apoiar-se no texto de um comentador se deveu antes a uma questão metodológica: a ausência de uma teoria bem delineada nos textos de Santo Tomás exige que o investigador trabalhe sem um vocabulário preciso. Por outro lado, ao adotarmos uma obra dedicada ao tema de modo teórico, conseguimos manusear os conceitos utilizando sempre os mesmos nomes para apontar às mesmas coisas. Foi apoiado em grande parte sobre a obra de Ramirez que apresentamos uma noção teórica geral sobre a analogia e, em seguida, a dividimos em seus diferentes tipos: analogia de desigualdade, analogia de atribuição e analogia de proporcionalidade.

Em seguida, nos dedicamos a buscar, nos textos de Santo Tomás, o que havia ele dito sobre o bem comum. Nesse momento, no entanto, em vez de seguir cronologicamente as suas obras, tentamos antes encontrar as suas teses sobre o bem comum, identificando nas suas muitas obras os momentos e textos em que utiliza a expressão em seus muitos sentidos. Dividimos, assim, essa parte em duas grandes partes: o bem comum de um ponto de vista metafísico e o bem comum político. Metafisicamente, tratamos de Deus como Bem Comum, do bem comum do universo, do bem comum na criatura intelectual ou racional, do bem comum do anjo, e do bem comum do homem.

Finalmente, depois de fartamente documentar o que escrevera Santo Tomás sobre analogia e sobre bem comum, pareceu-nos possível então relacionar as questões para tentar demonstrar o modo analógico como se predica a noção de bem comum. Começamos por demonstrar a analogia da noção de ente – que se predica por uma analogia de atribuição intrínseca – para logo em seguida destacar a coextensibilidade existente entre o ente e o bem, sua propriedade transcendental. Essa ideia, tomada por premissa, permite falar então em analogia do bem, igualmente de atribuição intrínseca.

A noção de bem comum, no entanto, não se confunde com a de bem: o bem comum se difunde, como causa final, sobre um todo composto por partes subjetivas. Esses elementos, aliás, é que poderiam nos aproximar da noção de bem comum – dado que, por ser propriedade transcendental e não se submeter à ordem das categorias, o bem é indefinível. De qualquer sorte, a causalidade final que exerce o bem comum é o princípio de uma verdadeira ordem no amor, no apetite do bem.

A partir disso tudo, pareceu-nos correto afirmar que, na obra de Santo Tomás de Aquino, o conceito de bem comum aponta primeiro e principalmente para Deus, ou, mais precisamente, para Deus enquanto Bem Comum Transcendente Incausado, apetecível sob todo e qualquer aspecto e diante do qual nenhum apetite não pode senão o amar. Deus apetecido por todas as criaturas como Bem Universal é causa de toda bondade criada, a qual se diz boa precisamente na medida em que participa da Bondade Divina. E esses muitos bens comuns participam da bondade do Bem Comum segundo uma ordem, uma sucessão hierárquica. Apenas ao Bem Universal convém a razão de bondade de modo absoluto: aos muitos bens comuns essa razão de bondade convém apenas parcialmente. Por essa relação causal, existe também uma verdadeira relação de dependência entre o Bem Comum

Universal e os outros muitos bens comuns criados, os quais nada seriam sem sua relação com o Bem, ou seja: o Bem Universal dá forma às demais bondades, impõe ativamente sua forma nelas.

O bem comum, assim, não se distingue essencialmente do bem. Em um esforço de distinções, pode-se afirmar que se trata da perfeição de um todo composto por partes subjetivas e, nessa qualidade, por elas participável. Por isso, se predica, assim como o bem, de modo analógico, em uma analogia de atribuição intrínseca. A analogia pode ser ontológica, conceitual e nominal. A noção de bem comum é analógica conceitual e ontologicamente (= essencialmente ou, ainda, realmente). Existe analogia entre as coisas mesmas que são esses bens e os seus conceitos. Ontológica e conceitualmente, a semelhança entre as muitas realidades e os muitos conceitos de bem comum consiste em sua bondade (por conseguinte, em sua perfeição e apetibilidade), e o que distingue os muitos bens comuns uns dos outros é o todo a que se refere.

Essa analogia ocorre em duas ordens: na ordem absoluta e na ordem temporal. Na ordem absoluta: i) Deus é o analogante absoluto – o bem comum *per se primo*; ii) o bem comum do universo é o primeiro análogo – o bem comum *per se secundo*; iii) o bem comum político é o segundo análogo – o terceiro bem comum em si. Na ordem temporal, o bem comum político é o analogante e é primeiro em relação ao homem. Os outros bens, na ordem temporal, são bens comuns apenas *secundum quid*, por analogia.

Por fim, com alguma pretensão, afirmamos que as noções de bem comum e fim último parecem manter uma relação de equivocidade nominal, pois são expressões absolutamente distintas, mas que designam realidades perfeitamente idênticas, em uma univocidade conceitual e ontológica.

As hipóteses específicas, assim, não foram todas integralmente confirmadas. Parece possível afirmar, com base nas investigações, que podem ser encontradas duas diferentes ordens de analogia na noção de bem comum: a primeira, entre o Bem em si, absoluto, e os bens finitos; a segunda entre os diversos bens finitos entre si, confirmando nossa hipótese a. Por outro lado, não se pode afirmar, pelo menos não integralmente, que as noções de bem comum e de fim último só podem ser compreendidas em toda sua profundidade em relação com a analogia do bem comum, o que constituiria nossa hipótese b. É certo, no entanto, que, na analogia do bem comum, o primeiro analogado é o Bem Comum transcendente, o Ser absoluto,

ao qual se referem todos os outros bens comuns, inclusive o bem comum imanente da multidão congregada, o que confirma a hipótese c, assim como que o fim último da multidão congregada não é apenas viver segundo a virtude, mas mediante uma vida virtuosa alcançar a fruição de Deus, nossa hipótese d.

Acreditamos, assim, ter alcançado o objetivo de demonstrar, a modo de tese, que, na obra de Santo Tomás de Aquino, a noção de bem comum é uma noção analógica, tendo o Ser absoluto por seu primeiro analogado, o qual deve ser considerado princípio ordenador das noções de bem comum e de fim último. Além disso, foram identificadas muitas, senão todas, passagens em que as expressões bem comum, fim último e beatitude são encontradas na *Suma Teológica*. Examinamos, também, os diferentes significados das expressões bem comum, fim último e beatitude na *Suma Teológica*, na *Suma Contra os Gentios* e no *De regno* de Santo Tomás, e nos seus *Comentários à Ética à Nicômaco*, à *Política* e ao *De anima de Aristóteles*, sem mencionar ter investigados outras fontes de especialistas.

No entanto, não nos parece termos alcançado, possivelmente por limitações metodológicas próprias de uma tese acadêmica como esta, construir uma relação interpretativa das noções de bem comum e de fim último, na obra de Santo Tomás, tendo em conta a distinção entre o bem comum imanente, fim da multidão e o bem comum transcendente. Essa parece ser uma boa linha de continuação desta investigação.

Bibliografía

ALTHAUS, A. R. **La teoría como fin de la ciudad en Antonio Millán Puelles**. Semana Tomista. Intérpretes del pensamiento de Santo Tomás, XXXVI. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras. 2011.

ANDERSON, J. F. **Reflections on the analogy of being**. The Hague: Martinus Nijhoff, 1967.

ARISTÓTELES. **Opera omnia, expositione illustrata a Silvestro Mauro, S.J.** Paris: Lethielleux, 1885.

ARISTÓTELES. **Ethica Nicomachea**. London: I. Bywater, Oxonii, 1957.

ARISTÓTELES. **Obras completas**. Madrid: Aguilar, 1967.

ARISTÓTELES. **Metafísica de Aristóteles - Edición trilingüe por Valentín García Yebra**. Madrid: Gredos, v. I, 1970.

ARISTÓTELES. **Metafísica de Aristóteles - Edición trilingüe por Valentín García Yebra**. Madrid: Gredos, v. II, 1970.

ARISTÓTELES. **Poética**. Buenos Aires: Barlovento, 1977.

ARISTÓTELES. **Tratados de Lógica (Órganon) I - Categorías - Tópicos - Sobre las refutaciones sofísticas**. Madrid: Editorial Gredos, 1982.

ARISTÓTELES. **Tratados de Lógica (Órganon) II - Sobre la interpretación - Analíticos primeros - Analíticos segundos**. Madrid: Editorial Gredos, 1988.

ARISTÓTELES. **Física**. Madrid: Gredos, 1995.

AVICENA. **Perhypatetici philosophi ac medicorum facile primi, Opera in luce redacta ac nuper quantum ars niti potuit per canonicos emendata**: logyca; sufficientia; de celo y mundo; de anima; de animalibus; de intelligentus; alfarabius de intelligentus 1508. Frankfurt am Main: Minerva, 1961.

BASTIT, M. Dialectique et métaphysique. In: LAMAS, F. A. **La dialéctica clásica: la lógica de la investigación**. Buenos Aires: Instituto de Estudios Filosóficos Santo Tomás de Aquino, 2008. p. 43-58.

BELLERATE, B. **L'analogia tomista nei grandi commentatori di S. Tommaso**: estratto dalla dissertazione di laurea. Roma: Scuola grafica Borgo ragazzi di d. Bosco, 1960.

BERGOMO, P. D. **Tabula Aurea - In opera Sancti Thomae Aquinatis Index**. Roma: Editiones Paulinae, 1960.

BEUCHOT, M. **Metafísica: la ontología aristotélico-tomista de Francisco de Araújo**. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1987.

BEUCHOT, M. Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación. **Facultad de filosofía y Letras**, México, 2009. 45.

BEUCHOT, M. **Hermenéutica analógica, símbolo y ontología**. Ciudad de México: Universidad Autónoma del Estado de México, 2010.

BEUCHOT, M. **Introducción a la lógica**. Ciudad de México: Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial - UNAM, 2011. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/read/394216773/Introduccion-a-la-logica>>. Acesso em: 13 Julho 2020.

BLANCHE, F. A. Les mots signifiant la relation dans la langue de saint Thomas d'Aquin. **Revue de Philosophie** 32, 1925. 363-388.

BONI, L. A. D. **Estudios sobre Tomás de Aquino**. Pelotas: NEPFIL Online, 2018.

BOSSINI, L. A. **La verdad del derecho: justicia, orden y bien común**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Instituto de Estudios Filosóficos Santo Tomás de Aquino, 2020.

BOSSINI, L. A. **La ley natural según Santo Tomás de Aquino. Tres consideraciones y tres conceptos**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Instituto de Estudios Filosóficos Santo Tomás de Aquino, 2022.

BOUCHET, R. C. **Sobre las causas del orden político**. Buenos Aires: Nuevo Orden, 1976.

BOUCHET, R. C. El sistema del mundo de acuerdo con Santo Tomás. **Philosophica - Revista del Instituto de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso**, Valparaíso, v. VII, p. 234, 1984. ISSN 0716-1913.

BRAVO, R. S. **Diccionario de Ciencias Sociales**. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1978.

BRITO, A. G. La tópica o dialéctica en la ciencia de los juristas romanos. In: LAMAS, F. A. **La dialéctica clásica: la lógica de la investigación**. Buenos Aires: Instituto de Estudios Filosóficos Santo Tomás de Aquino, 2008. p. 59-116.

CAIETANUS - THOMAS DE VIO CARDINALIS. **Commentaria in Praedicamenta Aristotelis**. Roma: Angelicum, 1939.

CALDERÓN, Á. **Umbral de la filosofía: cuatro introducciones tomistas**. Mendoza: Corredentora, 2011.

CALDERÓN, Á. **El Reino de Dios: la Iglesia y el orden político**. Buenos Aires: Ediciones Corredentora, 2017.

CALDERÓN, Á. **El orden sobrenatural: una inmersión en el tomismo profundo**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ediciones Corredentora, 2020.

CÁRDENAS, A. C. **Breve tratado sobre la analogía**. Buenos Aires: Club de Lectores, 1970.

CARDONA, C. **La metafísica del bien común**. Madrid: RIALP, 1966.

CASAUBÓN, J. A. **Palabras, Ideas, Cosas - El problema de los universales**. Buenos Aires: Candil, 1984.

CAYETANO. **Sobre la Analogía de los Términos. Acerca del Concepto de Ente.** Mendoza: Instituto de Filosofía (UNCuyo), 1949.

CURA, A. D. Sobre la analogía. Síntesis del pensamiento del padre Santiago Ramírez. **Estudios Filosóficos**, **22(59)**, Valladolid, 1973. 79-119.

DERISI, O. N. La analogía del ser en Santo Tomás de Aquino. **Sapientia**, a. **20**, n. **75**, Jan-Mar 1965. 40-43.

D'ETTORE, D. **Analogy after Aquinas.** Washington: Catholic University of America Press, v. 11, 2018.

DUCOIN, G. Saint Thomas commentateur d'Aristote. **Archives de Philosophie**, v. **XX**, n. **3**, Paris, Juillet-Septembre 1957. 392-445.

FABRO, C. **La nozione metafisica di partecipazione (secondo S. Tommaso D'Aquino).** Torino: SE Internazionale, 1963.

FAHEY, D. **El Cuerpo Místico de Cristo y la Reorganización de la Sociedad.** Waterford: Browne y Nolan, 2009.

FARRET, J. R. **Analogía del bien común.** XXIV Jornadas Abiertas de Profundización y Discusión de la Universidad Católica Argentina. Buenos Aires: Instituto de Estudios Filosóficos Santo Tomás de Aquino. 2021.

FARRET, J. R. **Primeiros elementos para uma introdução à filosofia do direito: três abordagens sobre o bem comum.** São Paulo: Dialética, 2022.

FARRET, J. R. **El conocimiento del universal como manifestación del espíritu a partir de la experiencia humana.** IV Giornata italo-argentina di topica e filosofia del diritto - Le radici spirituali della ragione, della legge e del diritto. La teoria dello spirito e le sue falsificazioni. Roma: Università Europea di Roma. 2023.

FARRET, J. R.; BENEDETTI, B.; LOBO, T. C. B. Lei, direito e justiça: definições a partir de Santo Tomás de Aquino e de comentadores da tradição clássica de direito natural. **Boletim Científico da Escola Superior do Ministério Público da União**, v. **1**, 2022. 273-287.

FRAILE, G. **Historia de la filosofía I - Grecia y Roma.** 1ª. ed. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956.

FRAILE, G. **Historia de la Filosofía III Del Humanismo a la Ilustración (siglos XV-XVIII).** Madrid: BAC, 1966.

FRAILE, G. **Historia de la Filosofía II (1º) El cristianismo y la filosofía patristica. Primera escolástica.** 3. ed. Madrid: BAC, v. 1, 1975.

FRAILE, G. **Historia de la Filosofía II (2º) Filosofía judía y musulmana. Alta escolástica: desarrollo y decadencia.** 4. ed. Madrid: BAC, v. 2, 1986.

FRAILE, G. **Historia de la Filosofía I Grecia y Roma.** Madrid: BAC, 1990.

FROELICH, G. The Equivocal Status of Bonun Commune. **The New Scholasticism**, 1989. 38-57.

FROELICH, G. On the Common Goods. **The Aquinas Review**, Santa Paula - CA, 2008. 1-28.

GAMBRA, J. M. **La analogia en general**: síntesis tomista de Santiago Ramirez. Navarra: EUNSA, 2002.

GARDEIL, H.-D. **Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino**: introdução, lógica, cosmologia. São Paulo: Paulus, 2013.

GARDEIL, H.-D. **Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino**: psicologia, metafísica. 1ª. ed. São Paulo: Paulus, 2013.

GENTILE, F. **Ordenamiento jurídico entre virtualidad y realidad**: ¿control social y/o comunicación interpersonal? Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Instituto de Estudios Filosóficos Santo Tomás de Aquino, 2008.

GILSON, E. La possibilité philosophique de la philosophie chrétienne. **Revue des sciences religieuses** 32-2, 1958. 168-196.

GILSON, É. **Ser e essência**. 1ª. ed. São Paulo: Paulus, 2016.

GIRALT, E. F. Principios fundamentales de la filosofía política de Santo Tomás. **El pensamiento político en la Edad Media**, Madrid, p. 93-112, 2010. ISSN 0003-6064.

GODOY, L. A. Analogías en ciencias. ¿Facilitadoras u obstaculizadoras en la construcción de conocimientos? In: LAMAS, F. A. **La dialéctica clásica**: la lógica de la investigación. Buenos Aires: Instituto de Estudios Filosóficos Santo Tomás de Aquino, 2008. p. 117-142.

GOYETTE, J. J. St. Thomas Aquinas on the Family and the Political Common Good. **The Aquinas Review**, Santa Paula, 2018. 21-49.

GOYTISOLO, J. B. V. D. **Metodología de las leyes**. Madrid: EDERSA, 1991.

GREDT, I. **Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae**. 13. ed. Barcelona: Herder, v. II, 1961.

HIRSCHBERGER, J. Filosofía Escolástica. In: HIRSCHBERGER, J.; RIU, A. M.; GABÁS, R. **Historia de la filosofía I**. Barcelona: Herder, 2015. p. 407.

HOCHSCHILD, J. **The Semantics of Analogy**: Rereading Cajetan's De Nominum Analogia. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2010.

HOCHSCHILD, J. Aquinas's Two Concepts of Analogy and a Complex Semantics for Naming the Simple God. **The Thomist: A Speculative Quarterly Review** 83.2, Washington, 2019. 155-184.

HUGON, É. **Os princípios da filosofia de São Tomás de Aquino**: as vinte e quatro teses fundamentais. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

IVANOV, A. **A noção do belo em Tomás de Aquino**. Campinas: [s.n.], 2006. 156 p. Disponível em: <http://repositorio.unicamp.br/bitstream/REPOSIP/280210/1/Ivanov_Andrey_D.pdf>. Acesso em: novembro 2020.

JOÃO DE SANTO TOMÁS - IOANNIS A SANCTO THOMA. **Ars logica seu de forma et materia ratiocinandi**. Torino: Marietti, 1930.

JOFRÉ, A. Y. **El bien común en la obra de Santo Tomás de Aquino**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Instituto de Estudios Filosóficos Santo Tomás de Aquino, 2022.

JOLIVET, R. **Curso de filosofia**. Tradução de Eduardo Prado de Mendonça. 6ª. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1963. 474 p.

KLUBERTANZ, G. P. **St. Thomas Aquinas on Analogy: A Textual Analysis and Systematic Synthesis**. Chicago: Loyola University Press, 1960.

KONINCK, C. D. On the Primacy of the Common Good - Against the Personalists and The Principle of the New Order, Santa Paula - CA, IV, 1997. Disponível em: <<https://emmilco.files.wordpress.com/2014/06/de-koninck-common-good.pdf>>. Acesso em: 26 Agosto 2020.

LAMAS, F. A. **La experiencia jurídica**. Buenos Aires: Instituto de Estudios Filosóficos Santo Tomás de Aquino, 1991.

LAMAS, F. A. La Ética o Ciencia Moral: Una introducción a la lectura de la Ética Nicomaquea. **Revista Circa Humana Philosophia - I.E.F. - Nº 1**, 1er semestre 1997. 32.

LAMAS, F. A. El bien común político. **L'Irococervo**, Pádua, 2006.

LAMAS, F. A. La dialéctica platónica. In: LAMAS, F. A. **La dialéctica clásica: la lógica de la investigación**. Buenos Aires: Instituto de Estudios Filosóficos Santo Tomás de Aquino, 2008. p. 25-42.

LAMAS, F. A. Validez y vigencia del Derecho. In: MADRID, R. R.; WIDOW LIRA, F. **Jornadas Internacionales de Derecho Natural Chile 2005-2007**. Buenos Aires: Educa, 2009. p. 61-81.

LAMAS, F. A. **El hombre y su conducta**. Buenos Aires: Instituto de Estudios Filosóficos "Santo Tomás de Aquino", 2013.

LAMAS, F. A. **Dialéctica y concreción del derecho**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Instituto de Estudios Filosóficos Santo Tomás de Aquino, 2022.

LAMAS, G. B. H. D. **La ciencia de la educación: curso de filosofía de la educación**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Instituto de Estudios Filosóficos Santo Tomás de Aquino, 2016.

LASANTA, P. J. **Diccionario Teológico y Doctrinal de Santo Tomás de Aquino. Tomo I e II**. Logroño: Horizonte, 2010.

LIRA, F. W. Forma y fin de la sociedad política. La ley como intención cognoscitiva del bien común. **Anuario de Filosofía Jurídica y Social**, Valparaíso, 2005.

LONERGAN, B. **Verbum: word and idea in Aquinas**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1967.

LONG, S. **Analógia Entis**: On the Analogy of Being, Metaphysics, and the Act of Faith. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2011.

MAGNAVACCA, S. **Léxico Técnico de Filosofía Medieval**. 1ª. ed. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2005.

MANZANO, J. **Miniléxico Término Escolásticos de Referencia**. Santa Fe: El Cid Editor, 2006.

MARITAIN, J. **Introdução geral à filosofia**. Rio de Janeiro: Agir Editora, 1948.

MARITAIN, J. **A pessoa e o bem comum**. Lisboa: Livraria Moraes Editora, 1962.

MARITAIN, J. **A filosofia moral**: exame histórico e crítico dos grandes sistemas. Rio de Janeiro: Agir, 1973.

MARITAIN, J. **Elementos de filosofia II**: a ordem dos conceitos, lógica menor (lógica formal). 8ª. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1977.

MARITAIN, J. **Introducción a la Filosofía**. Buenos Aires: Club de Lectores, 1985.

MARITAIN, J. **A filosofia da natureza**: ensaio crítico sobre suas fronteiras e seu objeto. São Paulo: Loyola, 2003.

MAS, D. **Disputación metafísica sobre el ente y sus propiedades (1587)**. Navarra: EUNSA, 2003.

MAYNEZ, E. G. **Introducción a la lógica jurídica**. México: F.C.E., 1951.

MAYNEZ, E. G. **Introducción a la lógica jurídica**. México: Fondo de Cultura Económica, 1951.

MCCANLES, M. Univocalism in Cajetan's Doctrine of Analogy. **The New Scholasticism** 42. 34-42.

MCGOVERN, T. The Logic of the First Operation. **Laval théologique et philosophique** 12 (1), Laval, 1956. 52-74.

MCINERNY, R. **The logic of analogy**: An Interpretation of St Thomas. The Hague: Martinus Nijhoff, 1961.

MCINERNY, R. **Aquinas and Analogy**. Washington: Catholic University of America Press, 1996.

MÉNDEZ, J. R. El amor como principio metafísico. **Studium**, v. XXXVII, f. 2, 1997. 327-336.

MODDE, A. Le Bien Commun dans la philosophie de saint Thomas. **Revue Philosophique de Louvain**, Lovaina, 1949. 221-247.

MONDIN, B. **Dizionario Enciclopedico del Pensiero di San Tommaso D'Aquino**. 2ª. ed. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2000.

MONTAGNES, B. **La Doctrine de L'Analogie de L'Etre D'Après Saint**. Louvain: Publications Universitaires, 1963.

- MORA, J. F. **Diccionario de Filosofía**. Buenos Aires: Sudamerica, 1956.
- NASCIMENTO, C. A. R. D. TOMÁS DE AQUINO E A METAFÍSICA. **Revista Filosófica de Coimbra**, Coimbra, 13 outubro 2017. 233-254.
- NOUGUÉ, C. **No Frigor da Batalha- A Disputa Nossa de Cada Dia (O tomismo do Cardeal Caetano)**. Formosa: Edições Santo Tomás, 2023.
- OCHOA, H. R. La libertad segun Santo Tomás de Aquino. **Philosophica - Revista del Instituto de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso**, Valparaíso, v. VII, p. 234, 1984. ISSN 0716-1913.
- O'ROURKE, F. **Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas**. Indiana: University of Notre Dame Press, 2005.
- OUSSET, J. **Para que El reine**. 3ª. ed. Buenos Aires: Dómine, 2011.
- PÈGUES, T. **Commentaire Français Littéral de la Somme Théologique de Saint Thomas d'Aquin**. Toulouse: Imprimerie et Librairie Édouard Privat, v. IX, 1914.
- PIEPER, J. **Scholasticism: Personalities And Problems Of Medieval Philosophy**. Londres: Faber & Faber, 1960.
- PIEPER, J. **Introducción a Tomás de Aquino: doce lecciones**. Madri: Rialp, 2005.
- RAMÍREZ, S. **De analogia secundum doctrinam Aristotelico-thomisthcam**. Madrid: Ciencia Tomista, 1922.
- RAMIREZ, S. En torno a un famoso texto de Santo Tomás sobre la analogía. **Sapientia 8**, Buenos Aires, 1953. 166-192.
- RAMIREZ, S. **Pueblo y Governantes al Servicio del Bien Común**. Madri: Euramerica, 1956.
- RAMIREZ, S. **Opera omnia (t. II): De analogia**. Madrid: Instituto de Filosofia Luis Vives, v. II, 1970.
- RAMIREZ, S. et al. **Suma Teológica de Santo Tomas de Aquino - Tomo I - Introduccion General**. Madri: La Editorial Catolica SA, 1947.
- RAMOS, G. S. Santo Tomás y el llamado principio de finalidad. **Philosophica - Revista del Instituto de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso**, Valparaíso, v. VI, 1983. ISSN 0716-1913.
- ROLAND-GOSSELIN, M.-D. Le 'De Ente et Essentia' de S. Thomas. Texte établi d'après les manuscrits parisiens. Introduction, notes et études historiques. **Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques**, v. VIII, Bibliothèque Thomiste, Le Saulchoir, Kain, 1926. 220.
- SANGUINETI, J. J. **Logica**. Pamplona: EUNSA, 1989.
- SANTOS, L. M. D. M. A comunidade moral em Tomás de Aquino. **Cadernos do PET Filosofia, Vol. 6. Nº 12, Jul-Dez 2015**, 2015. 1-10.

SERTILLANGES, A.-G. **La philosophie morale de Saint Thomas d'Aquin**. 12^a. ed. Paris: Librairie Félix Alcan, 1922.

SERTILLANGES, A.-G. **Grandes teses da filosofia tomista**. 1^a. ed. Sertanópolis: Calvariae Editorial, 2019.

STREFLING, S. R. O antropocentrismo de Tomás de Aquino segundo Metz. **Revista Teocomunicação**, Porto Alegre, 1998.

STREFLING, S. R. **A prudência política em Tomás de Aquino**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

STREFLING, S. R. Graça e Natureza em Tomás de Aquino. **Revista de Teocomunicação**, Porto Alegre, 2004.

STREFLING, S. R. O pecado da Ira em Tomás de Aquino. **Sei em quem confiei - Festschrift em homenagem a Noberto Francisco Rauch**, Porto Alegre, p. 320, 2004. ISSN 8574304816.

STREFLING, S. R. **A pessoa humana enquanto consciência e liberdade em Tomás de Aquino**. Pelotas: Disertatio, 2020.

STREFLING, S. R. **As virtudes principais em Tomás de Aquino**. Pelotas: Nepfil UFPel, 2020.

SUÁREZ, F. **Disputaciones metafísicas**. Madrid: Gredos, v. IV, 1962.

THOMPSON, A. Francisco Suarez's Theory Of Analogy And The Metaphysics Of St. Thomas Aquinas. **Angelicum** v. 72(3), Roma, 1995. 353-362.

TOMÁS DE AQUINO. **Quaestiones Disputatae accedit liber De ente et essentia - Tomus Tertius De veritate I-XX**. Paris: Sancti Pauli, 1883.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teologica**. Madrid: BAC, 1947.

TOMÁS DE AQUINO. **Quaestiones disputatae v. II - De potentia - De anima - De spiritualibus creaturis - De unione verbi incarnati - De malo - De virtutibus in communi - De caritate - De correctione fraterna - De spe - De virtutibus cardinalibus**. Torino: Marietti, 1949.

TOMÁS DE AQUINO. **Opuscula Philosophica**. Torino: Marietti, 1954.

TOMÁS DE AQUINO. **Opuscula theologica: De re spirituali - In Boetii De trinitate et Hebdomadibus expositio**. Torino: Marietti, v. II, 1954.

TOMÁS DE AQUINO. **In Aristotelis libros Peri Hermeneias et Posteriorum Analyticorum**. Torino: Marietti, 1964.

TOMÁS DE AQUINO. **In duodecem libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio (cura et studio P. Fr. Raymundi M. Spiazzi, O. P.)**. Torino-Roma: Marietti, 1964.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma contra los gentiles**. Madri: BAC, 1967.

TOMÁS DE AQUINO. **Opera omnia (Tomus XL):** Contra errores graecorum, De rationibus fidei, De forma absolutionis, De substantiis separatis, Super decretalem. Roma: Sanctae Sabinae, 1969.

TOMÁS DE AQUINO. **Opera omnia (Tomus XLI):** Contra impugnantes Dei cultum et religionem, De perfectione spiritualis vitae, Contra doctrinam retrahentium a religione. Roma: Sancta Sabinae, 1970.

TOMÁS DE AQUINO. **Opera omnia (Tomus XLII):** Compendium theologiae, De articulis fidei et ecclesiae sacramentis, Epistola ad Ducissam Brabantiae, De emptione et venditione ad tempus, Epistola ad Bernardum Abbatem Casinensem, De regno ad regem Cypri, De secreto. Roma: Di San Tommaso, 1979.

TOMÁS DE AQUINO. **O ente e a essência.** Rio de Janeiro: Presença, 1981.

TOMÁS DE AQUINO. **Opera omnia (Tomus I*1):** Expositio libri Peryermenias. Paris: J. Vrin, 1989.

TOMÁS DE AQUINO. **De veritate.** Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1996.

TOMÁS DE AQUINO. **Opera omnia (Tomus XXV):** Quaestiones de quolibet. Paris: Du Cerf, v. I, 1996.

TOMÁS DE AQUINO. **Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles.** Pamplona: EUNSA, 2000.

TOMÁS DE AQUINO. **Comentario a la Física de Aristóteles.** Pamplona: EUNSA, 2001.

TOMÁS DE AQUINO. **Comentario a la Política de Aristóteles.** Pamplona: EUNSA, 2001.

TOMÁS DE AQUINO. **Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo v. I/1 El misterio de la Trinidad.** Navarra: EUNSA, 2002.

TOMÁS DE AQUINO. **Comentario al libro de Aristóteles sobre generación y la corrupción - Los principios de la naturaleza - Y otros opúsculos cosmológicos.** Navarra: EUNSA, 2005.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica.** 2ª. ed. São Paulo: Loyola, 2005.

TOMÁS DE AQUINO. **Questões disputadas sobre a virtude - As virtudes morais - Questões 1 e 5.** Campinas: Ecclesiae, 2012.

TOMÁS DE AQUINO. **Onze lições sobre a virtude:** Comentário ao Segundo Livro da Ética de Aristóteles. Campinas: Ecclesiae, 2013.

TOMÁS DE AQUINO. **Questões disputadas sobre o poder de Deus - O poder de Deus - Questões 1 a 3.** Campinas: Ecclesiae, 2013.

TOMÁS DE AQUINO. **Sobre os prazeres - Comentário ao Décimo Livro da Ética de Aristóteles.** Campinas: Ecclesiae, 2013.

TOMÁS DE AQUINO. **Questões disputadas sobre o poder de Deus - A criação, a conservação e o governo do mundo - Questões 4 a 6.** 1ª. ed. Campinas: Ecclesiae, 2014.

TOMÁS DE AQUINO. **Questões disputadas sobre a verdade - A sindérese e a consciência - Questões 16 e 17.** Campinas: Ecclesiae, 2015.

TOMÁS DE AQUINO. **Questões disputadas sobre a verdade - O apetite do bem e a vontade - Questão 22.** São Paulo: Edipro, 2015.

TOMÁS DE AQUINO. **Questões disputadas sobre a verdade - O bem - Questão 21.** 1. ed. Campinas: Ecclesiae, 2015.

TOMÁS DE AQUINO. **Questões disputadas sobre a verdade - O livre-arbítrio - Questão 24.** São Paulo: Edipro, 2015.

TOMÁS DE AQUINO. **Comentário à metafísica de Aristóteles I-IV.** Campinas: Vide Editorial, v. 1, 2016.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica.** 4ª. ed. Niterói: Permanência, 2016.

TOMÁS DE AQUINO. **Comentário à metafísica de Aristóteles V-VIII.** Campinas: Vide Editorial, v. 2, 2017.

TOMÁS DE AQUINO. **Do reino e outros escritos.** São Luis: Livraria Resistência Cultural Editora, 2017.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma contra os gentios.** 2ª. ed. Campinas: Ecclesiae, 2017.

TOMÁS DE AQUINO. **Comentário ao Sobre a interpretação de Aristóteles.** Campinas: Vide Editorial, 2018.

TOMÁS DE AQUINO. **Comentário à metafísica de Aristóteles IX-XII.** Campinas: Vide Editorial, v. 3, 2020.

TOMÁS DE AQUINO. **Corpus thomisticum.** [S.l.]: [s.n.]. Disponível em: <<https://www.corpusthomisticum.org/>>. Acesso em: novembro 2020.

TURBAYNE, C. M. **The myth of metaphor.** Yale: Yale University Press, 1962.

URDANOZ, T. **Historia de la Filosofía IV Siglo XIX: Kant, idealismo y espiritualismo.** Madrid: BAC, 1975.

URDANOZ, T. **Historia de la Filosofía V Siglo XIX: Socialismo, materialismo y positivismo. Kierkegaard y Nietzsche.** Madrid: BAC, 1975.

URDANOZ, T. **Historia de la Filosofía VII Siglo XX: Filosofía de las ciencias, neopositivismo y filosofía analítica.** Madrid: BAC, 1984.

URDANOZ, T. **Historia de la Filosofía VIII Siglo XX: Neomarxismos. Estructuralismo. Filosofía de inspiración cristiana.** Madrid: BAC, 1985.

URDANOZ, T. **Historia de la Filosofía VI Siglo XX: De Bergson al final del existencialismo.** 2. ed. Madrid: BAC, 1988.

UTZ, A. F. **Ética Social I Principios de la doctrina social**. Barcelona: Herder, v. I, 1961.

UTZ, A. F. **Ética Social II Filosofía del Derecho**. Barcelona: Herder, v. II, 1965.

UTZ, A. F. **Ética Social III El orden social**. Barcelona: Herder, v. III, 1988.

VALDES, J. C. O. Realización personal y bien común. **Philosophica - Revista del Instituto de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso**, Valparaíso, v. VI, 1983. ISSN 0716-1913.

VAZ, H. C. D. L. **Escritos de Filosofia VII: Raízes da Modernidade**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

WALSHE, S. Fidelissimus Discipulus Ejus: Charles De Koninck's Exposition of Aquinas' Doctrine on the Common Good. **The Aquinas Review**, Santa Paula, 2013-2014. 1-21.

WHEELWRIGHT, P. **Metaphor and reality**. Indiana: Indiana University Press, 1968.

WIDOW, J. A. Autoridad y libertad. **Philosophica - Revista del Instituto de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso**, Valparaíso, v. VI, 1983. ISSN 0716-1913.

WIDOW, J. A. Los entes intelectuales, objeto próprio de la metafísica. **Philosophica - Revista del Instituto de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso**, Valparaíso, v. VII, p. 234, 1984. ISSN 0716-1913.

WIDOW, J. A. Las virtudes morales en la vida intelectual. **Philosophica - Revista del Instituto de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso**, Valparaíso, v. VIII, p. 258, 1985. ISSN 0716-1913.

WIDOW, J. A. **El hombre, animal político**. Buenos Aires: Nueva Hispanidad, 2007.

WIDOW, J. A. **Curso de Metafísica**. 1ª. ed. Santiago: Globo Editores, 2012.