Editora UFPel

Estudos Sobre Tomás de Aquino

Luis Alberto De Boni

DISSERTATIO
FILOSOFIA

ESTUDOS SOBRE TOMÁS DE AQUINO

Série Dissertatio Filosofia

ESTUDOS SOBRE TOMÁS AQUINO

Luis Alberto De Boni

DISSERTATIO
FILOSOFIA
Pelotas, 2018

Editora UFPel

REITORIA
Reitor: Pedro Rodrigues Curi Hallal
Vice-Reitor: Luís Isaías Centeno do Amaral
Chefe de Gabinete: Taís Ullrich Fonseca
Pró-Reitor de Graduação: Maria de Fátima Cóssio
Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação: Flávio Fernando Demarco
Pró-Reitor de Extensão e Cultura: Francisca Ferreira Michelon
Pró-Reitor de Planejamento e Desenvolvimento: Otávio Martins Peres
Pró-Reitor Administrativo: Ricardo Hartlebem Peter
Pró-Reitor de Infraestrutura: Julio Carlos Balzano de Mattos
Pró-Reitor de Assuntos Estudantis: Mário Renato de Azevedo Jr.
Pró-Reitor de Gestão Pessoas: Sérgio Batista Christino

CONSELHO EDITORIAL DA EDITORA DA UFPEL
Presidente do Conselho Editorial: João Luis Pereira Ourique
Representantes das Ciências Agronômicas: Guilherme Albuquerque de Oliveira Cavalcanti
Representantes da Área das Ciências Exatas e da Terra: Adelir José Strieder
Representantes da Área das Ciências Biológicas: Marla Piumbini Rocha
Representante da Área das Engenharias e Computação: Darci Alberto Gatto
Representantes da Área das Ciências da Saúde: Claiton Leoneti Lencina
Representante da Área das Ciências Sociais Aplicadas: Célia Helena Castro Gonsales
Representante da Área das Ciências Humanas: Charles Pereira Pennaforte
Representantes da Área das Linguagens e Artes: Josias Pereira da Silva

EDITORA DA UFPEL
Chefia: João Luis Pereira Ourique (Editor-chefe)
Seção de Pré-produção: Isabel Cochrane (Administrativo)
Seção de Produção: Gustavo Andrade (Administrativo)
Anelise Heidrich (Revisão)
Ingrid Fabiola Gonçalves (Diagramação)
Seção de Pós-produção: Madelon Schimmelpfennig Lopes (Administrativo)
Morgana Riva (Assessoria)

NEPFIL online

CONSELHO EDITORIAL
Prof. Dr. João Hobuss (Editor-Chefe)
Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo (Editor-Chefe)
Prof. Dr. Alexandre Meyer Luz (UFSC)
Prof. Dr. Rogério Saucedo (UFSM)
Prof. Dr. Renato Duarte Fonseca (UFSM)
Prof. Dr. Arturo Fatturi (UFFS)
Prof. Dr. Jonadas Techio (UFRGS)
Profa. Dra. Sofia Albornoz Stein (UNISINOS)
Prof. Dr. Alfredo Santiago Culleton (UNISINOS)
Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich (PUCRS)
Prof. Dr. Manoel Vasconcellos (UFPEL)
Prof. Dr. Marco Antônio Caron Ruffino (UNICAMP)
Prof. Dr. Evandro Barbosa (UFPEL)
Prof. Dr. Ramón del Castillo (UNED/Espanha)
Prof. Dr. Ricardo Navia (UDELAR/Uruguai)
Profa. Dra. Mónica Herrera Noguera (UDELAR/Uruguai)
Profa. Dra. Mirian Donat (UEL)
Prof. Dr. Giuseppe Lorini (UNICA/Itália)
Prof. Dr. Massimo Dell'Utri (UNISA/Itália)

COMISSÃO TÉCNICA (EDITORAÇÃO)
Prof. Dr. Lucas Duarte Silva (Diagramador)
Profa. Luana Francine Nyland (Assessoria)
Acad. Vinícius Berman (Webmaster)

DIREÇÃO DO IFISP
Prof. Dr. João Hobuss

CHEFE DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo

Série Dissertatio Filosofia

A Série Dissertatio Filosofia, uma iniciativa do Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia (sob o selo editorial NEPFIL online) em parceira com a Editora da Universidade Federal de Pelotas, tem por objetivo precípuo a publicação de estudos filosóficos relevantes que possam contribuir para o desenvolvimento da Filosofia no Brasil nas mais diversas áreas de investigação. Todo o acervo é disponibilizado para download gratuitamente. Conheça alguns de nossos mais recentes lançamentos.

Estudos Sobre Tomás de Aquino
Luis Alberto De Boni

Do Romantismo a Nietzsche: Rupturas e Transformações na Filosofia do Século IXI
Clademir Luís Araldi

Didática e o Ensino de Filosofia
Tatielle Souza da Silva

Michel Foucault: As Palavras e as Coisas
Kelin Valeirão e Sônia Schio (Orgs.)

Sobre Normatividade e Racionalidade Prática
Juliano do Carmo e João Hobuss (Orgs.)

A Companion to Naturalism
Juliano do Carmo (Organizador)

Ciência Empírica e Justificação
Rejane Xavier

A Filosofia Política na Idade Média
Sérgio Ricardo Strefling

Pensamento e Objeto: A Conexão entre Linguagem e Realidade
Breno Hax

Agência, Deliberação e Motivação
Evandro Barbosa e João Hobuss (Organizadores)

Acesse o acervo completo em:
wp.ufpel.edu.br/nepfil

© Série Dissertatio de Filosofia, 2018

Universidade Federal de Pelotas
Departamento de Filosofia
Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia
Editora da Universidade Federal de Pelotas

NEPFil online
Rua Alberto Rosa, 154 – CEP 96010-770 – Pelotas/RS

Os direitos autorais dos colaboradores estão de acordo com a Política Editorial do NEPFil online. A revisão ortográfica e gramatical foi realizada pelos organizadores.

Primeira publicação em 2018 por NEPFil online e Editora da UFPel.

Dados Internacionais de Catalogação

N123 Estudos sobre Tomás de Aquino.
[recurso eletrônico] Autor: Luis Alberto De Boni – Pelotas: NEPFIL Online, 2018.

154p. - (Série Dissertatio Filosofia).

Modo de acesso: Internet
<http://nepfil.ufpel.edu.br>
ISBN: 978-85-67332-57-4
1. Filosofia Medieval. 2. Tomás de Aquino. 3. Filosofia. I. De Boni, Luis Alberto.

COD 120

creative commons br
BY NC ND

ABEC BRASIL
Associação Brasileira de Editores Científicos

Para maiores informações, por favor visite nosso site wp.ufpel.edu.br/nepfil

Prefácio

Pedem-me a palavra de abertura, para os cinco artigos, aqui apresentados, do realmente merecedor, Professor Emérito, Luis Alberto De Boni. Faço-o com prazer, que sou, à distância, estudioso de seus escritos e seguidor como ele de São Tomás, teólogo da Idade Média e grande luminar da Filosofia.

Bem fazem seus amigos do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas, ao propor, para nós, do sul do Estado, o que os discípulos do Professor De Boni podem manusear com mais frequência e ouvir de viva voz, no seu magistério da Capital.

Quem dos medievalistas não conhece o trabalho vultoso deste pesquisador, que enriquece os seus leitores, com tantas descobertas valiosas, no conhecimento da pessoa e da obra de Tomás de Aquino e seus contemporâneos? Reparem-se – e este é só um exemplo, entre tantos – as ricas sessenta e quatro notas, apostas ao primeiro escrito sobre São Tomás e ensinando sobre as duas felicidades. Depois, que Casa Editora não se orgulharia de ter publicado a Suma Teológica, preparada com esmero e apresentada, com o notável conhecimento da obra, por De Boni?

Quero destacar duas pérolas, nos seus escritos, entre as mais, que desfrutarão aqui os seus leitores:

A primeira, na *Apresentação da Suma Teológica*, quando fala das dificuldades que se apresentavam, no magistério de Tomás: *"A seus opositores escapou a realidade: Tomás não era um aristotélico, mas um gênio, capaz de uma nova síntese, acima tanto do servilismo como do irenismo fácil"* (p.50).

À genialidade de Tomás deve-se, ter ele feito – e De Boni explica isto com sabedoria- que a doutrina do ato e potência e o hilemorfismo aristotélico, polido e completado com a distinção real da essência e do ato de ser, sejam a base da sua metafísica. Tomás usa do hilemorfismo – e aqui está a minha segunda pérola – quando explica, e De Boni o capta magistralmente no quarto escrito, que a alma

separada, forma substancial do composto uno, que é o homem, conserva, na sua sobrevivência, uma relação transcendental com o corpo-matéria, mesmo separada*. Foi marcada por essa relação e busca a matéria que informou (p. 118). Está posto o substrato necessário para o teólogo Tomás: a ressurreição está indiretamente postulada. Mas também é inexorável excluir, antropologicamente, a reencarnação.

Que a coletânea dos escritos tomasianos do Professor Emérito, Luis Alberto De Boni, alcancem o objetivo que se propõem, é meu mais vivo desejo. Que os nossos jovens reencontrem, na Filosofia do *Doctor Communis*, o guia espiritual, a satisfazer sua busca da Verdade, a minha melhor recompensa.

Pe. Aldo S. Lorenzoni

* Apreciável a análise da questão 89, artigo primeiro, da primeira parte da *Summa Theologiae*, em *Intelecto e homem, A antropologia cristã de Tomás de Aquino*. O final, a meu ver, de especial interesse, para os nossos dias.

Sumário

Prefácio 4

Pe. Aldo S. Lorenzoni

1. Tomás de Aquino: vida – obras – Felicidade 8

1.1- A vida 8

1.2- A obra 12

1.3- O texto sobre *A Felicidade* 17

1.3.1- As fontes 18

1.3.2- O encontro de tradições 21

1.3.3- A metafísica do ser 23

1.3.4- A prioridade do bem sobre o fim 26

1.3.5- Natureza e razão 28

1.3.6- As duas felicidades 30

2. Apresentando a *Suma Teológica* 35

3. O *De Lege* de Tomás de Aquino: relendo as questões sobre a lei divina 50

3.1- Introdução 50

3.2- Trabalhando com números 51

3.3. O porquê do tratado *De lege* 57

3.4- A comunidade dos homens em relação a Deus 59

3.5- A racionalidade da lei divina 63

3.6- Lei divina, lei natural, lei positiva 67

4. Intelecto e Homem – a antropologia cristã de Tomás de Aquino 78

4.1- Tomás de Aquino sobre o intelecto humano 79

4.2- Intelecto agente e alma individual 85

4.3- Averróis, 'o depravador', e seus três erros 90

4.4- Os averroístas 97

4.5- O conhecimento da alma separada 110

5. Entre a Urbe e o Orbe - o D*e Regno* no contexto do pensamento político de Tomás de Aquino 120

5. 1- Introdução 120

5.2- A busca da felicidade: Aristóteles ou Agostinho? 124

5.3- Os dois fins do homem 128

5.4- A Ética tomista: além da *pólis*, a humanidade 132

5.5- Conclusão 140

Referências 143

1

TOMÁS DE AQUINO
VIDA – OBRAS – FELICIDADE

1.1- A vida

Tomás de Aquino é um dos pensadores a respeito do qual mais se escreveu. Basta consultar os meios eletrônicos, como, por exemplo, a *Bibliographia Thomistica,* para comprovar o que acabamos de afirmar[1].

Descendente de família nobre, Tomás nasceu em Roccasecca, próximo à localidade de Aquino, em 1224/1225. Dentro da antiga tradição de encaminhar um filho para a vida religiosa, ainda pequeno foi doado como oblato ao mosteiro de Monte Cassino, tendo lá permanecido de 1230 até 1239.

---

[1] Sobre a vida e a obra de Tomás de Aquino atemo-nos principalmente ao texto de J.-P. TORRELL. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino - Sua pessoa e obra.* 3.ed. São Paulo: Loyola, 2011 (original francês 1993). Trata-se de estudo minucioso, que leva em consideração as pesquisas feitas anteriormente por outros historiadores. Cf. também J. A. WEISHEIPL. *Friar Thomas D'Aquino: his life, thought, and work.* Oxford: Blackwell, 1974. Para uma introdução sucinta e bem feita conferir C. A. R. DO NASCIMENTO. *Um mestre no ofício, Tomás de Aquino.* São Paulo: Paulus, 2011 (esse texto retoma e complementa o que o autor escreveu em: *Tomás de Aquino - O boi mudo da Sicília.* São Paulo: Educ, 1992). E, para os leitores de língua portuguesa, permanece viva a obra de J. AMEAL. *S. Tomás de Aquino. Iniciação ao estudo da sua figura e da sua obra* (prefácio de J. Maritain), Porto: Tavares Martins, 1938. Em data mais recente, com alguns dados numéricos interessantes, cf. A. KENNY. "Tomás de Aquino". In: _____. *Uma nova história da Filosofia Ocidental.* vol. II. Filosofia Medieval. São Paulo: Loyola, 2008 (original inglês 2005), p.84-100. Acaba de ser lançado, e não pode deixar de ser mencionado, o importante volume: C. JOSAPHAT. *Paradigma Teológico de Tomás de Aquino.* São Paulo: Paulus, 2012. Sabe-se que há divergências a respeito de algumas datas na vida de Tomás de Aquino, e na datação de alguns de seus textos, como pode ser constatado nas obras de J. A. Weisheipl e J. P. Torrell, acima citados. Não é propósito dessa apresentação descer a minúcias a respeito.

Entre 1239 e 1244 estudou Artes (Filosofia) na universidade de Nápoles, há pouco fundada por Frederico II. Nela trabalhara Miguel Scotus († 1235), grande tradutor de Aristóteles, e nela Tomás tomou o primeiro contato não só com o pensador grego, mas também com a Filosofia árabe.

Os pais esperavam ver um dia o filho como monge em Monte Cassino, mas ele, em 1244, resolveu tomar o hábito dos frades dominicanos, o que significava fazer voto de pobreza rigorosa, andar de pés descalços, viajar a pé, morar em conventos pobres. Mas isso era demais para uma família nobre. O superior da casa, em Nápoles, temendo a reação dos parentes, enviou Tomás para Bolonha, onde se realizaria o capítulo geral da Ordem. Pelo caminho, porém, ele foi aprisionado pelos parentes e levado para Roccasecca, onde ficou detido por pouco mais de um ano. Conta-se que, a fim de dissuadi-lo do propósito de ser frade, familiares introduziram em seu quarto uma meretriz. Ele não hesitou e, tomando do fogão uma madeira em brasa, afugentou-a. No verão de 1245, resignada, os seus o libertaram.

Entre 1245 e 1248 Tomás esteve em Paris. Nesta cidade concluiu sua formação filosófica e ouviu preleções teológicas de Alberto Magno, seu mestre. Supõe-se, também, que em Paris tenha feito seu ano de noviciado.

Entre 1248 e 1252 esteve em Colônia, para onde Alberto fora enviado a fim de criar naquela cidade um *studium generale*. É provável que nesse período tenha sido ordenado sacerdote. Em Colônia, na qualidade de assistente de Alberto, redigiu seu primeiro texto teológico, o *Comentário sobre Isaías*.

Em 1252 voltou a Paris, onde haveria de permanecer até 1259. Foi enviado para a grande universidade por indicação de Alberto, a quem o ministro geral da Ordem solicitara que apontasse o nome de um frade que pudesse ser nomeado bacharel, isto é, que se preparasse para o que hoje seria o doutorado. De início, conforme prescrito, comentou os *Quatro livros das Sentenças* de Pedro Lombardo. Redigiu, também, alguns outros textos, entre os quais um opúsculo que se tornou célebre: *De ente et essentia*[2].

[2] Sobre a importância desse texto em língua portuguesa, cf. nota. 12, abaixo.

Em 1256, tendo, portanto, entre 31 e 32 anos, recebeu ele a *venia legendi*, com a qual estava autorizado a assumir uma cátedra de Teologia. Ora, as determinações estatutárias da Universidade diziam que o mestre deveria ter no mínimo 35 anos completos. A exceção, nesse caso, proveio do renome que o jovem dominicano adquirira nos meios acadêmicos. Mas, devido à querela entre os mestres seculares e os mendicantes, só em 1257, por imposição do papa Alexandre IV e do rei Luis IX, Tomás e Boaventura foram admitidos no grupo dos mestres de Paris. Na qualidade de professor, presidiu às *Questões disputadas sobre a verdade*, constituídas por 29 questões, com um total de 253 artigos (o que significa dizer que por cerca de 253 dias esteve envolvido com os alunos tratando a respeito desse tema). Ao mesmo período pertencem, entre outros, também os *Quodlibetais* VII-XI, o *Comentário sobre Boécio De trinitate* e alguns comentários bíblicos, bem como os textos polêmicos em defesa da vida dos mendicantes.

Em 1259 frei Tomás foi enviado à Itália, onde haveria de permanecer por uma década. Engana-se aquele que, olhando para a imensa produção desse período, pensasse que ele passou os dias de todo entregue à vida acadêmica. Pelo contrário, coube-lhe organizar os estudos da Ordem em diversas localidades, pregou missões, foi assessor da cúria papal, e ocupou cargos de direção entre os dominicanos, o que o levou seguidamente a se deslocar de um lugar para outro.

Os dois primeiros anos de Itália, supõe-se, passou-os em Nápoles, onde revisou os primeiros capítulos da *Summa contra gentiles*, escritos em Paris, e prosseguiu na redação da obra. Entre 1261 e 1265 esteve em Orvieto, no convento dominicano, no qual ministrou aulas aos frades, tendo concluído a *Summa contra gentiles*. Nesse período foi assessor da cúria romana, então instalada nesta localidade, e redigiu alguns pareceres importantes como o *Contra errores Greaecorum.*

Em 1265 foi enviado a Roma, onde haveria de permanecer até 1268. Sua missão era a de fundar uma casa de estudos naquela cidade. Iniciadas as aulas, percebeu a dificuldade de comentar o *Livro das Sentenças* a alunos de pouco preparo intelectual e, por isso, resolveu redigir um texto novo, voltado para os principiantes. Ironia do destino: esse texto para principiantes chamou-se *Summa theologiae*, sem dúvida sua obra mais importante e, não só isso, também a mais

importante obra filosófico-teológica da Idade Média e das mais importantes de todos os tempos! A primeira parte dela foi concluída em Roma, onde também concluiu a *Catena aurea*, o *Compêndio de Teologia* e redigiu as *Questões disputadas de potentia.*

Em 1268, devido ao agravamento da situação na universidade de Paris, por causa das divergências ente teólogos e filósofos quanto ao modo de recepção de Aristóteles e do pensamento árabe e judaico, Tomás foi enviado novamente para aquele grande centro, onde permaneceria até 1272. Tomando parte no debate, escreveu dois pequenos, mas importantes textos: *Sobre a unidade do intelecto – contra os averroístas*, e *Sobre a eternidade do mundo*. Além disso, demonstrando uma capacidade extraordinária de trabalho, concluiu toda a segunda parte da *Suma Teológica* e iniciou a terceira parte; redigiu os *Quodlibetos* I-VI e XII, bem como diversas questões disputadas, entre as quais a *De malo.* A esse período pertencem também quase todos os 12 comentários à obra de Aristóteles, bem como comentários bíblicos, sermões e diversas respostas a consultas.

Na primavera de 1272, Tomás deixou Paris e se encaminhou para Nápoles, a fim de lecionar no *studium generale* dos dominicanos. Lá prosseguiu com a terceira parte da *Suma Teológica*, indo até o tratado da penitência; comentou as *Epístolas de são Paulo* e alguns *Salmos* e completou alguns comentários a Aristóteles. Mas, aos poucos, foi se afastando do trabalho. Em início de dezembro de 1273, contou a Reginaldo de Piperno, seu secretário, que tivera uma visão do céu e, depois disso, compreendeu que tudo o que escrevera era palha a ser queimada. E após este acontecimento nada mais escreveu. Tendo partido em direção a Lyon, para onde fora convocado a fim de participar do Concílio Geral, e tendo se agravado o estado de saúde, deteve-se no mosteiro cisterciense de Fossa Nova, no qual veio a falecer em 7 de março de 1274.

Em 18 de julho de 1323 foi canonizado pelo papa João XXII. Em 15 de abril de 1567 Pio V o declarou Doutor da Igreja.

1.2- A obra

A obra de Tomás de Aquino é imensa. Se considerarmos que percorreu a pé mais de 10 mil quilômetros em longas viagens (pois aos frades era proibido andar a cavalo); que, na Ordem e na Igreja desempenhou diversos ofícios, que não estavam voltados propriamente ao ensino e à pesquisa; e que sua produção acadêmica limitou-se a pouco mais de duas décadas (de 1252 a 1273), tendo ele falecido aos 49/50 anos de idade – constataremos que foi mais fecundo que Ch. Wolff, falecido aos 75 anos de idade; que E. Husserl, falecido aos 79 anos, e que M. Heidegger, aos 85 anos, para citarmos alguns dos pensadores que mais escreveram.

Seguindo a divisão tradicional, elencamos as principais obras de Tomás de Aquino, indicando os tomos segundo a Edição Leonina. A não indicação de tomo significa que a obra, em sua edição crítica, ainda não foi publicada. Em notas apontamos as traduções existentes em língua portuguesa[3]:

1. **Sínteses teológicas**

   Comentário aos livros das Sentenças.
   Suma contra os Gentios[4], tomos 13-15.
   Suma Teológica[5]*,* tomos 4-11.

---

[3] Para o catálogo completo das obras de Santo Tomás, com um comentário e anotações críticas, cf. J.-P. TORRELL, op. cit*.,* p.386-418. Indicamos, aqui, após o título da obra, o número do tomo da edição leonina, quando já publicado, cabendo observar que há tomos com diversos volumes.

[4] SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Suma contra os gentios* (bilíngue). Jaspers, L. e Moura, O. (trad.); e De Boni, L. A. (rev.). Porto Alegre: EST/Sulina/Edipucrs, 1990 e 1996.

[5] SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica.* Bilíngue. A. Correa, (trad.) R. Costa, e L. A. De Boni, (rev. e coord.). Porto Alegre/Caxias do Sul: Est/Sulina/Educs, 11 vol., 1980ss. (1ª ed. São Paulo: Odeon, 1934ss.; 2ª ed. São Paulo: Sedes Sapientiae, 1945ss.). Quando da edição de 1980, o texto português foi submetido a uma revisão. Não se tratou de corrigir o trabalho do tradutor, e sim o dos revisores das edições anteriores. O Prof. Alexandre Correa possuía grande domínio da língua portuguesa e, segundo o Prof. Guilhermino Cesar, escritor e crítico literário, a tradução portuguesa da *Suma Teológica* é um monumento de nossa língua. O texto apresentado no presente volume é o do Prof. Correa, devidamente revisto, o que significa que algumas correções e modificações, a nosso ver

2. **Questões disputadas**

Questões disputadas sobre a verdade, tomo 22, 3 vols.
Questões disputadas sobre a potência
Questão disputada sobre a alma[6]*,* tomo 24, 1.
Questões disputadas sobre as criaturas espirituais, tomo 24, 2

Questões disputadas sobre o mal[7]*,* tomo 23.
Questões disputadas sobre as virtudes.
Questão disputada sobre a união do Verbo Encarnado.
Questões de Quodlibet I-XI, tomo 25, 2 vols.

3. **Comentários bíblicos**

Comentários sobre Jó, tomo 26.
Comentário sobre Isaías, tomo 28.
Não se encontram editados: *Glosa contínua sobre os Evangelhos* (*Catena aurea*),*Comentários sobre Jeremias e Trenos, Catena aurea sobre os Evangelhos, Leitura sobre Mateus, Leitura sobre João, Exposição sobre as Epístolas de São Paulo, Apontamento sobre os Salmos.*

necessárias, foram feitas, respeitando sempre o estilo do tradutor. Há uma tradução mais recente dessa obra: SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica* (bilíngue). C. J. Pinto de Oliveira, (coord.). São Paulo: Loyola, 9 vol. 2001ss.

[6] SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Questões Disputadas Sobre a Alma*. L. Astorga, (trad.). São Paulo: É Realizações, 2013.

[7] SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Sobre o mal.* vol. I. C. A. Nougué (trad.). Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2005.

4. **Comentários a Aristóteles**[8]

Comentário ao Sobre a alma, tomo 45/1.
Comentário ao De sensu et sensato, tomo 45/2.
Comentário à Física, tomo 2.
Comentário aos Meteoros, tomo 3.
Comentário ao Peryermeneias, tomo 1/1.
Comentário aos Analíticos Posteriores, tomo 1/2.
Comentário à Ética, tomo 47, 2 vols.

[8] A edição leonina reserva a esses comentários 8 dos 50 tomos da *Opera Omnia* de Tomás de Aquino. Isto está a indicar a importância dada pelo autor à obra do Estagirita, ainda mais se levarmos em conta que esses 12 comentários são fruto dos últimos anos de vida de Tomás. Não se trata, pois, do trabalho de um jovem estudioso: quem está comentando é um filósofo do mesmo estofo do comentado. O estudo dos prólogos dos comentários (Cf. *Thomas von Aquin – Prologe zu den Aristoteles-Kommentaren* [bilíngue]. F. Cheneval e R. Imbach [introd. e trad.], Frankfurt: V. Klostermann, 1993) mostra como Tomás coloca cada obra dentro do contexo do pensamento aristotélico, tanto que inicia o Prólogo de uma delas apelando para o texto de outra obra de Aristóteles. É assim, por exemplo, que ele inicia o *Comentário à Metafísica*: "Como ensina Aristóteles em sua Política, quando muitas coisas se ordenam a uma, é necessário que uma delas seja reguladora ou regente, e as demais sejam reguladas ou regidas. Isso se manifesta na união entre a alma e o corpo, pois a alma naturalmente impera e o corpo obedece. O mesmo acontece entre as potências da alma, pois, pela ordem natural, a irascível e a concupiscível são regidas pela razão. Ora, todas as ciências e artes se ordenam a um só objetivo, isto é, à perfeição do homem, que é a sua felicidade. Por onde, é necessário que uma delas seja a dirigente de todas as demais, e ela reivindica retamente o nome de sabedoria. De fato, cabe ao sábio ordenar os demais" (ibid., p.98). De modo semelhante inicia ele o *Comentário ao De anima*: "[...] Como o Filósofo ensina no IIº livro Sobre os animais, em todo o gênero de coisas é necessário considerar inicialmente o que é comum e só depois o que é próprio de cada gênero. E esse modo de trabalhar Aristóteles observa na Filosofia primeira. De fato, na Metafísica ele primeiro trata das coisas comuns do ente enquanto ente, e as considera, e depois considera o que é próprio de cada ente. Isto se fundamenta no fato de que, se não agisse assim, haveria de se repetir muitas vezes. Ora, há um certo gênero que abrange todas as coisas animadas e, por isso, na consideração das coisas animadas é necessário considerar, em primeiro lugar aquilo que é comum a todos os animados e, depois, o que é próprio de cada ser animado. Ora, comum a todos os seres animados é a alma, pois nisso convêm todos os animais" (ibid., p.50).

Tabela (tabula) sobre a Ética, tomo 48b.
Comentário sobre a Política, tomo 48.
Comentário à Metafísica.
Comentário sobre O céu e o mundo, tomo 3.
Comentário sobre A geração e a corrupção, tomo 3.

5. **Outros comentários**

Comentário ao Sobre a Trindade de Boécio[9]*,* tomo 50.
Exposição ao De hebdomadibus de Boécio, tomo 50.
Comentário ao Sobre os nomes divinos de Dionísio.
Comentário ao Livro sobre as causas.

6. **Escritos polêmicos**

Contra os que impugnam o culto divino, tomo 41, 1.
Sobre a perfeição da vida espiritual, tomo 41, 2.
Contra a doutrina dos que dissuadem a entrar na religião, tomo 41, 3.
Sobre a unidade do intelecto contra os averroístas[10]*,* tomo 43.
Sobre a eternidade do mundo[11]*,* tomo 43.

---

[9] Sobre essa obra cf. C. A. R. DO NASCIMENTO. *Tomás de Aquino – Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio – q.5 e 6.* São Paulo: Unesp,1998. Além de uma importante introdução, o autor complementa a tradução com partes de outros comentários de Tomás a obras de Aristóteles.
[10] SANTO TOMÁS DE AQUINO. *A unidade do intelecto – Contra os averroístas* (bilíngue). M. S. de Carvalho (trad.). Lisboa: Edições 70, 1999.
[11] SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De aeternitate mundi/Sobre a eternidade do mundo.* J. M. Costa Macedo, (trad.). *Mediaevalia* 9 (1996), p.10-29. O restante da revista (p.31-149) traz um estudo do tradutor sobre a obra. - Tomás de Aquino. *A eternidade do mundo.* (bilíngue). P. Faitanin (trad.). *Opúsculos filosóficos* I, São Paulo: SITA-Brasil, 2009, p.299-322. - Tomás de Aquino. *Sobre a eternidade do mundo.* Disponível em: <www.permanencia.org.br/drupal/ node/1466>.

7. **Tratados**

Sobre o ente e a essência[12], tomo 43.
Os princípios da natureza[13], tomo 43.
Compêndio de Teologia[14], tomo 42.
O regime dos príncipes[15], tomo 42.
Sobre as substâncias espirituais[16], tomo 40.

8. **Cartas e pareceres**

São 18 obras, das quais existem traduzidas para o português:
Exposição sobre o Credo[17], tomo 42.

---

[12] Esse pequeno texto é o que possui maior número de traduções em língua portuguesa. Ao que nos consta, são elas: SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Sobre o ente e a essência*. J. Cretella Jr (trad.). São Paulo, Revista dos Tribunais, 1952. _____. *O ente e a essência* (col. *Os pensadores,* vol. VIII). L. J. Baraúna (trad.). São Paulo: Abril Cultural, 1.ed. 1973; p.7-22. _____. *O ente e a essência*. O. Moura (trad.). Rio de Janeiro: Presença, 1981. _____. *O ser e a essência* (Opúsculos Selectos da Filosofia Medieval) .A. S. Pinheiro (trad.). Braga, Faculdade de Filosofia, 1988 (3.ed. 1990). _____. *O ente e a essência. De ente et essentia*.. C. A. R. do Nascimento (trad.). Petrópolis: Vozes, 1995. 7.ed. 2011). _____. *O ente e a essência*. M. A. S. de Carvalho (trad.). Porto: Contraponto, 1995. _____. *O ente e a essência*. M. J. Figueiredo (trad.), Lisboa: Piaget, 2000. _____. *Os princípios da realidade natural: o ente e a essência*. H.P. Rema (trad.). Porto: Elementos Sudoeste, 2003.

[13] SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Princípios da Natureza*. R. D. B. de Meneses, (trad.). Porto: Porto Editora, 2001. _____. *Os princípios da natureza.* (bilíngue). P. Faitanin (trad.). *Opúsculos filosóficos* I, São Paulo: SITA-Brasil, 2009, p.83-122. _____. *Os princípios da natureza.* E. P. Giachini (trad.). *Scintilla* v.8, n.2, p.233-249, 2011.

[14] SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Compêndio de Teologia.* O. Moura (trad.). São Paulo: Presença, 1977.

[15] SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Do governo dos príncipes ao Rei de Cipro.* In*: Filosofia Política de Santo Tomás de Aquino* (bilíngue). A. V. dos Santos (trad.). São Paulo: José Bushatsky, 1955 (1.ed., São Paulo: Editora Anchieta, 1936), p.19-186. _____. *Do governo dos príncipes.* C. A. R. do Nascimento, (trad. Valendo-se da edição leonina, o tradutor fez uma revisão da tradução de Veiga dos Santos). In: F. B. Souza Neto. *Escritos políticos de Santo Tomás de Aquino.* Petrópolis: Vozes, 2011 (1. ed. 1998).

[16] SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Sobre os Anjos (Tratactus De substantiis separatis).* L.Astorga (trad.). Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2006.

Do governo dos judeus à Duquesa de Brabante[18]*,* tomo 42.
A mescla dos elementos[19], tomo 43.
As operações ocultas da natureza[20]*,* tomo 43.
A consulta aos astros[21]*,* tomo 43.

9. **Obras litúrgicas e sermões**

Traduzidos para o português:
Comentário ao Pai-Nosso[22]*.*
Comentário à Ave-Maria[23].

1.3- O texto sobre *A Felicidade*

A pergunta sobre a felicidade, em Tomas de Aquino, mereceu atenção especial nos tratados sobre a Ética tomista, desde a Segunda Escolástica, cabendo citar, entre outros, o *Comentário* do cardeal Tomás de Vio Caietano, incorporado à Edição Leonina da *Suma Teológica*. E em nossos dias permanece viva essa pergunta. Procuraremos, nessa introdução, desenvolver alguns tópicos

[17] SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Exposição sobre o Credo.* O. Moura (trad.). São Paulo Presença, 1. ed. 1975 (_____. *Exposição sobre o Credo.* O. Moura (trad.). ed. São Paulo: Loyola, 1.ed.,1981. _____. *O Credo*. A. Trevisan (trad.). Petrópolis: Vozes, 2006).
[18] SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Do governo dos judeus à Duquesa de Brabante.* In*: Filosofia Política de Santo Tomás de Aquino* (bilíngue). A. V. dos Santos (trad.). São Paulo: José Bushatsky, 1955 (1.ed.1937), p.187-253.
[19] SANTO TOMÁS DE AQUINO. *A mescla dos elementos.* (bilíngue). P. Faitanin (trad.). *Opúsculos filosóficos* I, São Paulo: SITA-Brasil, 2009, p.67-82.
[20] SANTO TOMÁS DE AQUINO. *As operações ocultas da natureza.* (bilíngue). P. Faitanin (trad.). *Opúsculos filosóficos* I, São Paulo: SITA-Brasil, 2009, p.83-122.
[21] SANTO TOMÁS DE AQUINO. *A consulta dos astros*. (bilíngue). P. Faitanin (trad.). *Opúsculos filosóficos* I. São Paulo: SITA-Brasil, 2009, p.323-333.
[22] SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Comentário ao Pai-Nosso*. O. J. Moraes Jr. (trad.). Teresópolis: Lótus do Saber, 2002.
[23] SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Comentário à Ave-Maria*. O. J. Moraes Jr, (trad.). São Paulo: Musa, 2010.

do pensamento tomista, a fim de situar esse tratado no contexto da obra do Aquinate.

1.3.1- As fontes

Tomás de Aquino inicia a Segunda Parte da *Suma Teológica* (*STh* I-II, q.1-5), que se reporta ao agir humano, perguntando-se a respeito da felicidade. Dedica ao tema cinco questões, concatenadas entre si dentro da costumeira lógica. Não por acaso, cada questão se compõe de oito artigos, num total, portanto, de 40 artigos.

Saber de que fonte os autores medievais se valeram nem sempre é fácil. Diferente das regras seguidas (ou que deveriam ser seguidas) hoje em dia, não se costumava, naquela época, citar pessoas vivas ou falecidas há pouco tempo. Ao ser apresentada a opinião de alguma delas, era hábito dizer, quando muito, *quidam* (alguém, alguns), ou *aliqui* (alguns), sem mencionar o nome. O dominicano padre M. D. Chénu, grande conhecedor de Tomás de Aquino, trouxe um exemplo desse procedimento[24], ao mostrar que seu confrade, ao redigir o próprio *Comentário às Sentenças,* tinha ante os olhos o texto homônimo de são Boaventura, sem, no entanto, fazer sequer uma menção expressa de seu colega franciscano. Mas também os autores antigos nem sempre eram citados, principalmente quando se tratava de texto sobejamente conhecido. A esse respeito recordo uma conversa que tive em Colônia, 30 anos lá vão, com a saudosa Profa. Ingrid Craemer-Ruegenberg, a qual comentava as dificuldades encontradas em descobrir as fontes de que se valia santo Tomás numa obra em que ela estava trabalhando. Dizia-me ela que santo Tomás era como uma vaca que escondia o leite! E quem diria que o conhecido texto dele sobre as cinco vias, demonstrando a existência de Deus, depende claramente de Maimônides?[25] Isto não significa,

[24] M.-D. CHÉNU. *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin.* Montréal: Publications de l'Inst.d'Et. Méd., 1950, p.235.

[25] Cf. a respeito F. B. SOUZA NETTO,"Moshê Ben Maimon e a formação do pensamento de Tomás de Aquino". In: E. Stein e L. A. De Boni (org.). *Dialética e Liberdade – Festschrift em homenagem a Carlos Roberto Cirne Lima.* Petrópolis/Porto Alegre: Vozes/ E. da UFRGS, 1993, p.117-130.

porém, que Tomás e os demais medievais fossem plagiadores: eles estavam apenas seguindo as regras de sua época no que se refere ao uso das fontes.

* * *

Examinando agora o texto em tela em tela, comecemos a considerá-lo sob o aspecto quantitativo. Se deixarmos de lado as 61 citações da Bíblia (cujo incomparável valor probatório, a elas atribuído por Tomás, as distingue das demais citações), e outras 20 em que remete às próprias obras, constatamos que Aristóteles é citado 65 vezes, Agostinho 40, Boécio 9, Dionísio Areopagita 8, Gregório Magno 3, e João Damasceno, Ambrósio, Sêneca, Orígenes e o *Liber de Causis* uma vez cada.

Sem nos adentrarmos na pergunta pela maior ou menor importância dos textos de autores citados menos de três vezes, verificamos que, quanto aos demais, há nove citações do *De Consolatione Philosophiae* (A Consolação da Filosofia), de Severino Boécio, importante no que se refere à definição de felicidade e ao especificar o que não a constitui, e oito citações de obras de Dionísio Areopagita, relacionadas com o conhecimento, a iluminação divina e a difusão do bem.

Restam, pois, os dois pensadores mais citados, sem dúvida os dois mais importantes: Aristóteles e Agostinho. Do primeiro, a *Ética a Nicômaco* é citada 36 vezes, isto é, constitui mais da metade das citações desse autor. Mas Tomás não se ateve somente a ela. Ele compreendeu a *Ética* dentro do conjunto da obra aristotélica e, por isso, valeu-se também da *Metafísica*, da *Física*, do *Sobre a alma* e de outros livros. Esses números são mais que suficientes para mostrar o peso da obra do Filósofo no pensamento de Tomás, ainda mais se levarmos em consideração que quase metade das citações se encontram nos *Sed et contra* (Mas, em contrário) e nos *Respondeo* (resposta). Mas as citações não se distribuem regularmente pelas questões, e nisso há uma lógica: Enquanto a primeira questão, que versa sobre o fim último do homem, apresenta nove citações de Aristóteles, das quais apenas duas no *Respondeo*, a terceira questão, que pergunta em que consiste a felicidade, apresenta 19, das quais oito se encontram no *Respondeo*. Ora, é evidente que, para um teólogo-filósofo, falar do que vem a

ser o fim último do homem é algo que está bem mais próximo da revelação cristã que da Filosofia pagã; mas, para responder à pergunta sobre o que vem a ser a felicidade, nada melhor do que o apelo à *Ética a Nicômaco*.

Com Agostinho, porém, surge algo inesperado. Seria de supor que a obra mais citada do Bispo de Hipona fosse o *De beata vita* (Sobre a vida feliz), um diálogo no qual discute o que vem a ser a felicidade. Mas essa obra não é mencionada uma única vez. Aliás, percorrendo o índice onomástico da *Suma Teológica*, onde Agostinho é citado cerca de 2.500 vezes, constata-se que o *De beata vita* se encontra ausente, como também se encontra ausente na *Suma contra os gentios*. Isso poderia fazer supor que esse livro não era conhecido de Tomás de Aquino. Cremos, porém, que o motivo é outro, qual seja a da proximidade que o *De beata vita*, obra do recém-convertido Agostinho, mantém com o estoicismo[26]. Tomás se vale então do *De Trinitate* (Sobre a Trindade), com nove citações; *De civitate Dei* (Sobre a cidade de Deus), com sete citações; *De Doctrina Christiana* (Sobre a Doutrina Cristã) e *Super Genesim ad Litteram* (Sobre

[26] É mais provável que Tomás não se tenha valido do *De beata vita* por outro motivo. Acontece que Agostinho, nesse diálogo, em vez de seguir a argumentação aristotélica – que devia desconhecer – desenvolve o debate valendo-se da argumentação estoica (cf. a respeito o Prólogo de A. RODRIGUEZ HUESCAR. In: *San Agustín: De la vida feliz.* trad. de A. Herrera Bienes. Buenos Aires: Aguilar, 1980, p.9-48), inspirando-se principalmente em Sêneca. Sem dúvida, já no c. II, (n. 2.11-2.12) ele diz que "Quem possui a Deus é feliz [...] E nada nos resta averiguar a não ser qual é o homem que possui a Deus, porque este, sem dúvida, será feliz" (Deum igitur, inquam, qui habet, beatus est [...] : Nihil ergo, nobis iam quaerendum esse arbitror, nisi quis hominum habeat Deum; beatus enim profecto is erit). Esse texto, lido dentro de um esquema estoico, não deixa perceber que, na realidade, está rompendo com o estoicismo, ao colocar Deus como aquele que sacia todo o desejo humano. Onde, porém, Tomás poderia encontrar uma afirmação que de todo fecha com seu pensamento, é no final do livro, quando Agostinho, deixando de lado o esforço humano, aponta para a verdadeira felicidade, dizendo: "Aquela é, pois, a plena saciedade das almas, isto é, a vida feliz, que consiste em saber piedosa e perfeitamente por quem és guiado para a verdade, de que verdade desfrutas e por qual vínculo te unes ao Sumo Bem" (Illa est igitur plena satietas animorum, hoc est beata vita, pie perfecteque cognoscere a quo inducaris in veritatem, qua veritate perfruaris, per quid connectaris summo modo. *De beata vita*, 4-35). Em obras posteriores, porém, ao retomar o tema, Agostinho se aproxima bem mais do interesse de Tomás de Aquino, ao acentuar a transcendência divina que salva gratuitamente e que constitui a plenitude da felicidade quando contemplada em si mesma, o que só acontecera na outra vida.

o Gênesis tomado literalmente), cada um com quatro citações. Esses quatro livros são responsáveis, pois, por mais da metade das citações de Agostinho, e constituem o núcleo da argumentação tomasiana a respeito da transcendência da felicidade.

1.3.2- O encontro de tradições

As questões sobre a felicidade são paradigmáticas. Poucos tópicos, dentro da imensa obra de Tomás de Aquino, deixam tão claros, de um lado, o legado da tradição antiga e, de outro, o contraste entre esta tradição e a leitura cristã da existência. Aliás, isso não é algo original. A tradição religiosa monoteísta - a judaica, a cristã e a muçulmana –, toda ela, desde sempre se defrontou com este problema.

Os judeus alexandrinos foram os primeiros, e entre eles destacou-se o nome de Filon[27]. Ao se deparar com o pensamento grego de cariz peripatética, neoplatônica e estoica, Filon percebeu-lhe a grandeza, mas também os limites. Dialogou com ele, dele se valeu para redigir suas obras, mas, ante a palavra revelada da *Torah*, foi levado a transcendê-lo. Para tanto, entre outras coisas, na classificação das ciências, retirou o tratado sobre a divindade da área da *Física*, transportando-o para a *Ética*; introduziu a noção de criação *ex-nihilo* como atribuição do *Lógos*, modificando, com isso, a leitura do *Timeu*; desenvolveu a noção de eternidade, contrapondo-a à de temporalidade; considerou Deus como providência, onipotência, inefabilidade e perfeição absoluta, e defendeu a leitura alegórica do texto bíblico. E se os gregos se valiam das outras ciências para fazer Filosofia, ele, de sua parte, valeu-se da Filosofia para fazer Teologia e, com isso, deu início à tradição que, por séculos, considerou a Filosofia como serva da Teologia.

No neoplatonismo que se seguiu – incluindo Plotino –, bem como no pensamento patrístico, no judaico, no árabe e no escolástico ecoam as ideias filonianas.

---

[27] Cf. N. BENTWICH, *Philo-Judæus of Alexandria*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1910. D. T. RUNIA, "Philo of Alexandria and the Beginnings of Christian Thought, Alexandrian and Jew". In: *Studia Philonica Annual* 7, p.143-160, 1995.

Confrontar as tradições filosóficas pagãs com a Revelação cristã foi problema com o qual também Tomás de Aquino e seus contemporâneos se depararam. Mas, entrementes, a História havia feito um longo percurso, e a relação entre o saber filosófico e a sabedoria cristã encontrava-se em uma situação nova e diferente. Com Agostinho e a Patrística o pensamento neoplatônico fora assumido pela tradição cristã. Depois, através dos árabes e judeus, ou diretamente do mundo grego, a Filosofia aristotélica foi aos poucos penetrando no Ocidente e, por fim, impondo-se como dominante nos meios acadêmicos. Tornava-se, pois, necessário redefinir os parâmetros dessa relação entre saberes tão diversos. Não se tratava de negar o passado e recomeçar do zero, mas era preciso incorporar ao legado cristão proveniente da Bíblia, sem conciliações baratas e superficiais, a Filosofia peripatética, bem como a judaica e a árabe e, além disso, repensar o neoplatonismo agostiniano. Os teólogos dos séculos XIII e XIV, em suas obras, tiveram que necessariamente se haver com esse problema, ao qual cada um tentou dar sua resposta. Examinando-as, torna-se questionável o tradicional recorte que se costuma fazer dos medievais, dividindo-os entre 'aristotélicos' e 'agostinianos', pois todos eles foram devedores a ambas as tradições e, por vezes, tem-se mesmo a surpresa de ver, por exemplo, Boaventura sendo mais aristotélico que Tomás, ou Tomás sendo mais agostiniano que Boaventura, ao tratar de determinado assunto.

Mas, sem dúvida, coube a Tomás dar as tintas definitivas ao que Agostinho, em seu tempo, já havia proposto[28]. Se tomarmos como modelo a questão da felicidade, que aqui nos interessa, concordamos com o saudoso Padre Lima Vaz, ao dizer:

> O problema fundamental da liberdade e da beatitude, na concepção de santo Tomás, articulou-se […] entre dois polos: de um lado, a noção aristotélica de 'natureza', ou seja, de um princípio interno de movimento dos seres que lhes confere sua consistência própria num universo ordenado […]; e a visão neoplatônica do movimento de processão e retorno dos seres

[28] Cf., a respeito, M. A. DE OLIVEIRA, "O Ocidente enquanto encontro entre a metafísica da natureza e a metafísica da liberdade". In: H. Feltes, e U. Zilles, (org.) *Jayme Paviani. Filosofia: Diálogo de Horizontes*. Caxias do Sul: Educs. 2001, p.219-235.

> com relação ao seu princípio. Do outro lado, a moral evangélica, cujo teocentrismo opera como que uma 'descentração' do homem do ponto de vista da ética antiga, arrancando-o ao círculo lógico de sua definição no sentido aristotélico e à necessidade como que dialética da 'conversão' no sentido neoplatônico[29].

1.3.3- A metafísica do ser

Tomás inicia o tratado sobre a felicidade com uma frase que, à primeira vista, pode parecer simplesmente introdutória: "Como diz Damasceno, o homem é considerado como feito à imagem de Deus, pois a imagem significa a *inteligência, o livre-arbítrio* e o *poder sobre si mesmo.* Ora, como já se tratou do exemplar, que é Deus, e do que procede do poder divino, segundo sua vontade, resta considerar-lhe a imagem, isto é, o homem, segundo ele também é o princípio de suas obras, por ter livre-arbítrio e ser senhor de seus atos"[30].

Se considerarmos, porém, o plano geral das duas *Sumas*, constatamos que o texto acima já fora enunciado no início de cada uma delas. Assim, na *Contra Gentiles*, ao tratar do modo de proceder, diz ele que, valendo-se da razão para ajudar a elucidar a fé nas verdades referentes a Deus, passa a estudar, em primeiro lugar, as verdades que convêm ao próprio Deus; depois, a processão das criaturas, que provêm de Deus e, enfim, "a ordenação das criaturas para Deus, enquanto nele têm seu fim"[31]. Na *Suma Teológica*, após explanar o que seja a ciência teológica, diz que seu principal intento é

> transmitir o conhecimento de Deus, não somente enquanto existente em si, mas ainda como princípio e fim dos seres, e especialmente da criatura

---

[29] H. C. DE LIMA VAZ. "Tomás de Aquino e o nosso tempo: O problema do fim do homem". In: *Escritos de Filosofia - Problemas de Fronteira*. São Paulo Loyola, 1986, p.39. Cf. Marcelo F. de AQUINO, "A remodelação da Ética clássica greco-romana por Tomás de Aquino". In: *Filosofia Unisinos* v.2, n.3, p.235-290, Jul/ 2001.

[30] TOMÁS DE AQUINO. *STh I-II*, Prólogo.

[31] "Intendentibus igitur nobis per viam rationis prosequi ea quae de Deo ratio humana investigare potest, primo, occurrit consideratio de his quae Deo secundum seipsum conveniunt; secundo, vero, de processu creaturarum ab ipso; tertio, autem, de ordine creaturarum in ipsum sicut in finem" (*SCG* I, c. 9).

> racional [...] Ora, pretendendo fazer a exposição desta doutrina trataremos 1. de Deus; 2. do movimento da criatura racional para Deus; 3. de Cristo que, enquanto homem, é via para tendermos a Deus[32].

Tomás inicia, pois, pelo estudo de Deus, mas com isso não está afirmando que Deus seja o primeiro conhecido. Pelo contrário, o que por primeiro é conhecido pelo homem, diz ele, é o ser; a primeira coisa que se constata é que algo existe em ato. Embora não tenha redigido um tratado específico sobre o tema – nem mesmo o *De ente et essentia* pode ser considerado como tal -, contudo, a noção-chave de sua Filosofia e de sua Teologia é a noção de ser. Como afirma N. A. Pichler, "A filosofia do ser sustenta, une e harmoniza toda a estrutura do edifício da síntese tomista"[33]. E prossegue o mesmo autor: "Toda a metafísica de Tomás de Aquino possui uma estrutura de fundo, isto é, a afirmação do *actus essendi*. É o reconhecimento do ser como a expressão primeira do movimento de toda a realidade, seja das coisas materiais ou do espírito"[34]. É através dela que se chega ao conhecimento de Deus como ser primeiro. De fato, e agora fala Tomás: "A primeira coisa que o intelecto do homem apreende é o ser"[35], que "é o que se encontra no mais íntimo de todas as coisas e o que de mais profundo existe nelas"[36].

O percurso percorrido pela argumentação de Tomás é claramente aristotélico. O homem constata que há seres em ato, seres que existem de fato. Considerando-os, porém, percebe que eles não se explicam por si mesmos, pois

---

[32] "Quia igitur principalis intentio huius sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturae, [...]; ad huius doctrinae expositionem intendentes, primo tractabimus de Deo; secundo, de motu rationalis creaturae in Deum; tertio, de Christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum" (*STh* I, q. 2, introd.).

[33] N. A. PICHLER. *A felicidade na filosofia moral de Tomás de Aquino.* Passo Fundo: Méritos Editora, 2011, p.27.

[34] N. A. PICHLER. *A felicidade na filosofia moral de Tomás de Aquino.* Passo Fundo: Méritos Editora, 2011, p.32.

[35] "nam primo in intellectu cadit ens, ut Avicenna dicit" (*In Metaph.* lib. 1, l.2, n.11; lib.10, l.4, n.15).

[36] "Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest" (*STh* I, q.8, a.1, c).

começaram a existir e um dia não existirão mais. Eles receberam a existência de outro, que é sua causa. Mas na linha das causas necessárias não se pode regredir ao infinito. É necessário, pois, estacionar em uma causa primeira, que é a causa de todas as demais, e que possui a existência por si mesma.

Esse é o caminho trilhado ao tratar das cinco vias de demonstração da existência de Deus. A terceira via, por exemplo, que parte das coisas contingentes, diz que seres que podem ser e não ser não podem existir sempre. E se todos fossem assim, então, em certo momento, nenhum existiria. Por isso, conclui-se que um ser necessário deve ser forçosamente admitido, ser esse que não tem fora de si sua causa, sendo antes a causa da necessidade dos demais[37]. Esse ser primeiro é o próprio *actus essendi*, o ato de existir, e não um simples conceito. Deus é, pois, por sua essência, o próprio ato de existir e, como tal, é causa de todos os demais existentes[38], que dele participam e a ele tendem como a seu fim.

Tendo colocado, no núcleo de sua teoria sobre o ser, a noção de criação, com ela Tomás abre o caminho para uma nova Antropologia, dentro da qual homem, à luz do saber racional, compreende-se como aberto para o infinito e como apto a, para além da imperfeita felicidade terrena, alcançar a *perfecta beatitudo*, a felicidade perfeita, no momento em que contemplar esse Ser primeiro, não em seu conceito, mas em sua concretude, face a face, sabendo que jamais o perderá. Então estarão realizados seus desejos.

---

[37] "Tertia via est sumpta ex possibili et necessario, quae talis est. Invenimus enim in rebus quaedam quae sunt possibilia esse et non esse, cum quaedam inveniantur generari et corrumpi, et per consequens possibilia esse et non esse. Impossibile est autem omnia quae sunt, talia esse, quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset, quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est; si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse, et sic modo nihil esset, quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possibilia, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis quae habent causam suae necessitatis, sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est. Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis, quod omnes dicunt Deum" (*STh* I, q.2, a.3 c.).

[38] "Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus eius" (*STh* I, q.8, a.1, c).

Entretanto, não nos devemos iludir quanto ao aristotelismo de Tomás de Aquino. Facilmente se engana quem, *tout court*, toma o Aquinate como aristotélico. Ele possui uma capacidade extraordinária de argumentação, que lhe permite, valendo-se de premissas aristotélicas, chegar a conclusões bem distantes daquelas do Filósofo. Como bem observa J. Owens, embora Tomás se valha do vocabulário aristotélico, há uma diferença radical entre o pensamento dos dois autores. As mesmas expressões carregam conteúdos muito diferentes. E a noção de ser, exatamente esta, a noção-chave da metafísica, separa claramente os dois pensadores, que acabam discordando em pontos fundamentais, como, por exemplo, no estudo das quatro causas, atribuindo funções diferentes à causa eficiente e à final[39].

1.3.4- A prioridade do bem sobre o fim

Outro ponto a ser ressaltado é o da prioridade do bem sobre o fim. Para Tomás, o bem e o fim de certo modo se confundem. Diz ele: "Cada coisa deseja sua perfeição como seu próprio bem"[40]. E também diz: "Toda a coisa deseja sua perfeição como seu próprio fim"[41].

Contudo, os dois, bem e fim, não se equiparam. Há uma prioridade do bem sobre o fim, como também sobre o objeto do apetite. Nesse sentido, diz ele na *Contra Gentiles*: "Nenhuma coisa tende para algo como para seu fim senão enquanto este é bom; portanto, é necessário que o bem, enquanto bem, seja o fim"[42]. E, a seguir, na mesma obra, falando da bondade divina que é causa da bondade em todos os bens, conclui: "Logo, é também a causa de todo o fim para que seja fim, pois tudo o que é fim, é tal enquanto é bom"[43]. Há, pois, na ordem das coisas, uma prioridade objetiva do bem sobre o fim. Noutras palavras, algo é

---

[39] J. OWENS. "Aristotle and Aquinas". In: N. KRETZMAN, e E. STUMP, (org.) *The Cambridge Companion to Aquinas.* Cambridge: CUP, 1993, p.38-59.

[40] "unumquodque suam perfectionem appetit sicut proprium bonum (*Contra Gentiles,* I, c.37.2).

[41] "quaelibet enim res appetit suam perfectionem sicut suum finem" (*De Caelo,* II. 4. 5).

[42] "Si enim nihil tendit in aliquid sicut in finem nisi inquantum ipsum est bonum, ergo oportet quod bonum inquantum bonum sit finis" (*Contra Gentiles* III, c.17, 1).

[43] "Ergo et est causa cuiuslibet finis quod sit finis: cum quidquid est finis, sit huismodo inquantum est bonum" (*Contra Gentiles* III, c. 17, 2).

desejado como fim porque é bom, e não é bom porque é desejado como fim[44]. Por isso: "buscando cada ser a sua perfeição, o que alguém deseja como último fim deseja como bem perfeito e completivo de si próprio"[45], pois "o bem […] é perfectivo de outro pelo modo de fim"[46].

Ora, sabemos que as coisas só tendem para algo como para seu fim, enquanto esse fim é bom, o que significa dizer que o bem, enquanto bem, sempre se identifica com o fim. "Por conseguinte, o que é o sumo bem será o fim supremo de todas as coisas. Mas o sumo bem é um só, que é Deus. Logo, todas as coisas se ordenam, como para seu fim, para um só bem, que é Deus"[47]. O motivo interior da inclinação da vontade para o bem, o qual pode ser observado em ação na motivação atual de uma boa pessoa, é a ordenação da pessoa boa para a mais alta semelhança com Deus, que consiste em reconhecer e amar. "Mas por que essa semelhança é boa? Porque Deus é bom"[48].

Torna-se necessária, porém, uma importante clarificação dos termos. É possível que alguém, quando fala a respeito do fim - e D. von Hildebrand é um deles[49] -, tenha em mente, em primeiro lugar, a relação entre meios instrumentais e fim, como, por exemplo, a medicina como meio para a saúde. Os meios, porém, não possuem a mesma bondade do fim, pois não são causas finais, mas apenas causas eficientes e imperfeitas. Ora, se compararmos essa posição com a de Tomás de Aquino, vemos que este, na trilha de Aristóteles, entende a palavra "fim" de um modo muito mais amplo, como quando, por exemplo, diz que o bem do intelecto é a verdade, que é seu fim e sua perfeição. Inúmeras vezes ele afirma

---

[44] M. WALDSTEIN, "Dietrich von Hildebrand and St.Thomas Aquinas on Goodness and Happiness". In: *Nova et Vetera.* English Edition, vol.1, n.2, p.403–464, 2003. Aqui refiro-me a página 414.

[45] "Cum unumquodque appetat suam perfectionem, illud appetit aliquis ut ultimum finem, quod appetit, ut bonum perfectum et completivum sui ipsius" (*ST* I–II, q. 1, a. 5 c.).

[46] "[...] perfectivum alterius per modum finis" (*De ver.* XXI.1 c.).

[47] "Si enim nihil tendit in aliquid sicut in finem nisi inquantum ipsum est bonum, ergo oportet quod bonum inquantum bonum sit finis. Quod igitur est summum bonum, est maxime omnium finis. Sed summum bonum est Deus, [...]. Omnis igitur ordinantur sicut in finem in unum solum bonum, quod est Deus" (*Contra Gentiles,* 3, 17.1).

[48] M. WALDSTEIN, op. cit., p.417.

[49] Cf. Id., op. cit., p.443-444.

que o bem do intelecto é a verdade, como quando diz: "O verdadeiro é o bem do intelecto, pois um intelecto é chamado de bom porque conhece a verdade"[50]. "A verdade é o bem do intelecto, pois é sua perfeição"[51]. E noutro texto:

> O fim, pois, do intelecto, é o fim de todas as ações humanas. Ora o fim e o bem do intelecto é o verdadeiro e, por consequência, o primeiro verdadeiro é o ultimo fim. Portanto, o último fim de todo homem e de todas as operações e de todos os desejos, é conhecer o primeiro verdadeiro, que é Deus[52].

1.3.5- Natureza e razão

Tomás recebeu da tradição filosófica a noção aristotélica de 'natureza', como o princípio interno que faz com que cada ser seja aquilo que ele é; mas recebeu também a noção neoplatônica de participação, afirmando que os seres procedem de um princípio e a ele retornam. Seu desafio era, pois, articular essa tradição filosófica com a leitura teológica, em cujo centro se encontrava Deus, e não o homem[53].

Quando ele diz que por natureza o homem procura o bem, torna-se necessário ter presente o que ele, no caso, entende por natureza. Se a tendência para o bem provém da natureza, isso quer dizer, para o teólogo Tomás, que a razão primeira dessa inclinação se encontra em Deus-Criador e, por isso, há um referencial único para toda a natureza, que é sua proveniência de Deus e sua tendência a voltar para ele. Entre as criaturas, porém, são diversos os modos

---

[50] "Verum est bonum intellectus**:** ex hoc enim aliquis intellectus dicitur bonus quod verum cognoscit" (*SCG* 1 c.71. n.4.).

[51] "Verum est bonum intellectus**,** cum sit eius perfectio (*STh* II-II, q.4, a.5. ad.1um).

[52] "Finis igitur intellectus est finis omnium actionum humanarum. Finis autem et bonum intellectus est verum: et per consequens ultimus finis primum verum. Est igitur ultimus finis totius hominis, et omnium operationum et desideriorum eius, cognoscere primum verum, quod est Deus" (*SCG* 3, c.25, n.10). Cf. também: "Virtus intellectualis consistit in hoc quod attingat verum, quod est bonum intellectus. Veritas autem intellectus humani regulatur et mensuratur ab essentia rei (*De virtutibus* q.4, a.1, ad.7.); "Oportet igitur ultimum finem universi esse bonum intellectus**.** Hoc autem est veritas"(*SCG* 1, q.1, n.4).

[53] Cf. H. C. DE LIMA VAZ, "Tomás de Aquino e o nosso tempo: O problema do fim do homem". In: *Escritos de Filosofia - Problemas de Fronteira*. São Paulo: Loyola, 1986, p.39.

como elas, por natureza, tendem para Deus. De fato, as plantas e os seres inanimados, sem nenhum conhecimento, têm uma tendência natural para o bem, que chamamos de "apetite natural". Os animais, porém, buscam o bem com algum conhecimento, não no sentido de conhecerem a razão mesma (*ipsam rationem*) do bem, mas conhecendo algum bem particular ao qual chegam pelos sentidos; e a inclinação que segue a este conhecimento é chamada de "apetite sensível". Já os seres dotados de inteligência, como os anjos e os homens, por conhecerem a natureza mesma do bem, buscam-no não por meio de outrem, ou como bem particular, mas como bem universal, e o buscam através de uma decisão livre da vontade[54].

Há, pois, uma grande diferença entre a tendência natural do homem e a dos demais seres. Tomás de Aquino, ante o legado estoico que colocava como ideal humano o *vivere secundum naturam*, não hesitou em assumi-lo, especificando, porém, o que entendia, no caso, por 'natureza', e para tanto transformando a frase em *vivere secundum rationem*[55]. O homem não é, pois, um ser que automaticamente se lança à procura da própria perfeição. Como observa Dietrich von Hildebrand:

---

[54] "considerandum est quod, cum omnia procedant ex voluntate divina, omnia suo modo per appetitum inclinantur in bonum, sed diversimode. Quaedam enim inclinantur in bonum, per solam naturalem habitudinem, absque cognitione, sicut plantae et corpora inanimata. Et talis inclinatio ad bonum vocatur appetitus naturalis. Quaedam vero ad bonum inclinantur cum aliqua cognitione; non quidem sic quod cognoscant ipsam rationem boni, sed cognoscunt aliquod bonum particulare; sicut sensus, qui cognoscit dulce et album et aliquid huiusmodi. Inclinatio autem hanc cognitionem sequens, dicitur appetitus sensitivus. Quaedam vero inclinantur ad bonum cum cognitione qua cognoscunt ipsam boni rationem; quod est proprium intellectus. Et haec perfectissime inclinantur in bonum; non quidem quasi ab alio solummodo directa in bonum, sicut ea quae cognitione carent; neque in bonum particulariter tantum, sicut ea in quibus est sola sensitiva cognitio; sed quasi inclinata in ipsum universale bonum. Et haec inclinatio dicitur voluntas" (*STh* I, q.59, a.1 cor).

[55] "Bonum hominis est secundum rationem vivere et voluntarie operari" (*De veritate*, q.13, a.1, arg.5); "[proprium hominis bonum] quod est vivere secundum rationem" (*Contra gentiles* III, c.162, n.3); "Intellectus et ratio est potissime hominis natura, quia secundum eam homo in specie constituitur" (*STh* I-II, q.33, a. cor).

> Enquanto tomarmos o homem como diferindo dos outros seres somente pelo fato de que sua tendência teleológica objetiva assume nele o caráter de consciência, não estamos percebendo a natureza verdadeira do homem como pessoa. A característica típica do homem não é um movimento imanente, seja ele consciente ou inconsciente. Sem dúvida, isto também se encontra na natureza do homem, tanto na esfera física como na psíquica. Mas o caráter específico pessoal do homem como sujeito se manifesta na sua capacidade de transcender a si mesmo[56].

Cada ser deseja, pois, por natureza, sua perfeição, mas o homem a deseja racionalmente[57]. A ação do animal se volta imediatamente para o fim ao qual a natureza inclina. A ação humana segue uma intenção, e esta pode variar. Pode-se dar esmolas tocando trombeta, como diz Jesus, e então a esmola não está sendo dada por amor a Deus e ao próximo, mas por jactância ante os homens. Do mesmo modo, o padre que faz um lindo sermão tanto pode pensar em anunciar a palavra de Deus como em mostrar seus dotes oratórios. E a enfermeira que cuida do paciente tanto pode fazer seu trabalho para satisfazer seu instinto materno, como para cuidar do próximo e aliviar-lhe o sofrimento[58].

No homem, portanto, a natureza é racional, é livre. E só são atos humanos aqueles marcados com o timbre da liberdade.

1.3.6- As duas felicidades

O século XIII foi o século do que poderíamos classificar como "o do triunfo de Aristóteles": concluiu-se a tradução da obra dele para o latim; tornou-se - ao lado de Agostinho e, por vezes, até mesmo precedendo-o - o autor mais citado entre os teólogos; e dominou por completo a Faculdade de Artes, transformando-a numa verdadeira Faculdade de Filosofia. Com isso, aos poucos, os professores da Faculdade de Artes começaram a perfilar-se no meio universitário. Opondo-se à

---

[56] D. v. HILDBRAND *apud* M. WALDSTEIN, "Dietrich von Hildebrand and St.Thomas Aquinas…", p.404.

[57] "Sicut unaquaeque res appetit suam perfectionem, ita et intellectualis natura naturaliter appetit esse beatam" (*ST* I, q.26, a.2 c.).

[58] Cf. M. WALDSTEIN, op. cit. p.408.

tradição, segundo a qual a Filosofia era considerada a serva da Teologia (*Philosophia ancilla Theologiae*), eles almejavam a autonomia acadêmica, isto é, defendiam o direito de atendo-se de, em seu trabalho, ater-se à argumentação estritamente filosófica.

Ora, por vezes uma conclusão filosófica perfeita parecia discordar do que a Teologia ensinava, como por exemplo, que os mortos haverão de ressuscitar: segundo Aristóteles, o corpo que se desfaz jamais voltará a ser o que fora, reunindo os elementos de que era composto; já os teólogos, seguindo a Revelação, diziam o contrário. Tal era também o caso da pergunta sobre a felicidade do homem. A argumentação dos filósofos, na trilha de Aristóteles, defendia que todo o ser tende por natureza para o próprio fim, o qual, no caso humano, é a felicidade do intelecto. A maior felicidade que o homem pode alcançar neste mundo – e só dessa pode tratar a Filosofia – requer alguns pressupostos para tanto, tais como uma sólida vida econômica, saúde, bons amigos, e também a sorte. Esses bens possibilitam-lhe dedicar-se à contemplação intelectual do que há de mais perfeito. Essa é, portanto, a felicidade perfeita, visto que, se não o fosse, a natureza teria feito algo em vão, isto é, teria criado o homem para a felicidade, mas não lhe oferecia os meios para alcançá-la. Assim pensavam muitos filósofos, alguns anteriores a Tomás, outros contemporâneos ou posteriores. Dois opúsculos – que fazem parte do presente volume – retratam com clareza o que diziam os defensores dessa posição: o *De summo bono*, de Boécio de Dácia, e a *Quaestio disputata de felicitate*, de Tiago de Pistoia[59].

Opondo-se a eles, encontrava-se, entre outros, o mais importante pensador da época: Tomás de Aquino. Como vimos acima, em seus estudos sobre a felicidade como fim último do homem, ele se apoiou em dois grandes pensadores. O primeiro deles, Aristóteles - de quem comentou a *Ética* palavra por palavra, como o fez, aliás, com outras 11 obras do Estagirita -, forneceu-lhe as bases teóricas para definir o que vem a ser a felicidade[60]. O pensador grego, atendo-se à

[59] A respeito da posição dos 'filósofos', cf. o texto introdutório ao *De summo Bono* de Boécio de Dácia, no presente volume.

[60] Cf. R. MCINERNY. *Ethica Thomistica. The Moral Philosophy of Thomas Aquinas.* Washington: The Catholic University of America, 2.ed. 1997, p.12-34; D. J. M. BRADLEY. *Aquinas on the Twofold*

vida terrena, e partindo do pressuposto que todos desejam a felicidade, afirma que, presentes alguns pressupostos, para a maioria dos homens, a felicidade consiste na prática das virtudes cívicas. Porém, prossegue ele, para os filósofos, há uma felicidade ainda maior, aliás, a maior que o homem pode alcançar neste mundo: a da *theoría*, a felicidade da vida contemplativa.

O segundo autor em quem Tomás se apoiou foi Agostinho, que repete com Aristóteles – e também com Sêneca -, que todos nós queremos ser felizes. Mas aqui acontece uma espécie de *ethical turn,* uma "virada ética". Para os pagãos, o "ser feliz" se limitava à existência terrena (*in hac vita*); para Agostinho e para a tradição cristã, a felicidade não se alcança em sua plenitude nesta vida, pois, aqui na terra, não atingimos o grau supremo da beatitude, que é o de contemplar a divindade tal qual ela é; e só então nosso desejo estará plenamente satisfeito.

Tomás, em diversas obras, abordou esse tema. Reservou a ele, por exemplo, no *Compêndio de Teologia,* livro I, os capítulos 149-171. Na *Suma contra os Gentios*, dedicou toda a primeira parte do livro III (capítulos II-LXIII)[61]. E na *Suma Teológica* (I-II, q.1-5)*,* encerrou o tema com um fecho de ouro.

Tomás era um teólogo. Ora, um bom teólogo precisa ser também um bom filósofo, e ele sabia que "é impossível produzir uma boa Teologia, sem ser um bom filósofo"[62]. Com razão, pois, antes de redigir as questões iniciais da Primeira Parte da Segunda Parte da *Suma Teológica*, ele havia comentado literalmente a *Ética a Nicômaco*[63]. Trata-se de um comentário estritamente filosófico, que deixa de lado

Human Good. Washington: The Catholic University of America, 1997, p.102-137. Entre tantos outros textos sobre a Ética tomista cabe salientar: J. FINNIS. *Aquinas – Moral, Political and Legal Theory.* Oxford: OUP, 1998. L. J. ELDERS. *The Ethics of St. Thomas Aquinas.* Frankfurt: Peter Lang, 2005.

[61] Além dos textos mencionados nas duas Sumas, devem-se acrescentar os do *Compêndio de Teologia* c. 104-110; 148-150 e 255.

[62] R. IMBACH e I. FOUCHE. *Thomas d'Aquin e Boèce de Dacie – Sur Le Bonheur.* Paris: Vrin, 2005, p.11. Esse volume, além de apresentar textos de Tomás e Boécio de Dácia, conta com uma introdução na qual ressalta a importância do comentário de Tomás à *Ética* aristotélica.

[63] O modelo de trabalho de Tomás foi seguido por dois confrades seus R. GAUTHIER e J. Y. Jolif (Cf. Aristotle. *L'Ethique a Nicomaque.* Introduction, Traduction et Commentaire par René Antoine Gauthier et Jean Yves Jolif . 2 volumes. Louvain: Publications Universitaires, 1958/1959; 2. ed. Louvain/Paris:

os dados da Revelação, podendo ser aceito por qualquer professor da então Faculdade de Artes. O que transparece do teólogo é a repetida menção, tomada de Aristóteles, de que está tratando da felicidade dos homens nesta vida (*in hac vita*)[64]. Partindo, pois, de noções aristotélicas, ele conclui, com Agostinho e a tradição cristã, dizendo que a felicidade última do homem consiste na contemplação da verdade, não enquanto conhecimento de princípios abstratos ou da ciência das coisas inferiores, mas enquanto conhecimento da Sabedoria personificada, que é Deus, ao qual não se chega nem pelo esforço intelectual, nem pela fé, mas pela contemplação dele em sua essência. Essa tomada de posição, porém, impede Tomás de aceitar a existência de duas felicidades perfeitas. Neste mundo, diz ele, se alcançamos alguma felicidade, ela é imperfeita e momentânea, porque, por nossas próprias forças, não conseguimos contemplar o Bem Supremo em sua essência, naquilo que ele é. O *homo viator* (o homem a caminho) alcança, pois, apenas uma felicidade imperfeita. A felicidade perfeita é aquela que, uma vez obtida, satisfaz plenamente a pessoa, a ponto de se lhe esvaírem os desejos. Além disso, quem nela se encontra, tem a certeza de que jamais a perderá. De fato, quem ainda possui desejos é porque não alcançou tudo aquilo que o tornaria plenamente feliz; e quem não tem certeza de que permanecerá para sempre na felicidade, não é de todo feliz, pois vive no temor de perdê-la. Desejos não realizados e temor de perda, tal é a *conditio humana*.

* * *

Enfim, concluindo, convém recordar que Tomás viveu num momento de grandes debates acadêmicos, e por isso chama a atenção o modo não polêmico de trabalho no texto em tela. Ele insiste na distinção entre esta vida e a vida futura, entre a felicidade imperfeita desta vida, e a perfeita da outra, onde o homem contemplará a Deus face a face. Mas o faz como se nada estivesse acontecendo

Public. Univers./Nauwelaerts, 1970). Essa obra, que reflete o pensamento de Tomás de Aquino, continua sendo modelo de comentário ao texto aristotélico.

[64] Segundo o *Index Thomisticus* (*http://www.corpusthomisticum.org/*), Tomás utiliza esta expressão 486 vezes em sua obra, sendo 48 delas na *Summa contra Gentiles*, livro III; 29 vezes na *Suma Theologiae* I-II, q.1-5; e 14 vezes na *Sententia libri Ethicorum.*

em seu entorno. Mais que discordar de Aristóteles, assume-o e o complementa: Aristóteles tratou da felicidade nesta vida, e foi muito feliz em seus escritos; os cristãos, graças à revelação - algo que Aristóteles não conheceu - sabem que há uma vida futura na qual nos espera uma felicidade perfeita. Mas ele não faz nenhuma menção a pensadores árabes, nenhuma crítica direta aos professores da Faculdade de Artes, contra os quais, pela mesma época, estava redigindo o *De aeternitate mundi* e o *De unitate intellectus contra averroistas.* A única posição polêmica, única também porque só nela é mencionado o oponente, tem como alvo um cristão, o grande Orígenes, o maior pensador da Patrologia Grega, devido à afirmação deste de que os eleitos, que contemplam a Deus, poderiam, por própria culpa, vir a perder a felicidade.

2

APRESENTANDO A *SUMA TEOLÓGICA*[*]

A um empreendimento de envergadura editorial e científica, como a edição bilíngue da *Suma Teológica*, convém uma explicação por parte de quem o planejou. Não se trata de uma introdução sistemática ao pensamento de Tomás de Aquino, para a qual o leitor encontrará subsídios em léxicos especializados, em obras de História da Filosofia e em vasta bibliografia atinente ao tema[65]. Não

---

[*] Texto originalmente publicado In: TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 2ed. De Boni; Rovílio Costa. (Org.). Porto Alegre: Est/Educs/Sulina, 1980, v.1, p.9-16.

[65] Além de léxicos de trabalhos de História da Filosofia medieval, citem-se, entre outras as seguintes obras sobre Tomás de Aquino, nas quais nos baseamos a fim de preparar o presente texto: CHENU, M. D. *Introduction à l'etude de Saint Thomas d'Aquin*. 2ª ed. Montreal-Paris, 1954; COMBLIN, J. "A atualidade de Santo Tomás de Aquino". In: REB. Petrópolis, 1974. p.600-640; DE BRUYNE, E. *Saint Thomas d'Aquin. Le milieu, l'homme, la vision du monde*. Paris, 1928; GILSON, E. *The Christian Philosophy of Saint Thomas*. Nova Iorque, 1956; GRABMANN, M. *Introdução à Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*. Petrópolis, 1944 (este texto está transcrito na presente edição, como introdução histórico-literária); id. *Thomas von Aquin gestern und heute*. Frankfurt, 1954; LAFONT, G. *Structures et méthode dans la Somme théologique de Saint Thomas d'Aquin*. Bruges, 1961. MARECHAL, J. *Le point de départ de la metaphysique*, V: *Le thomisme devant la philosophie critique*. Bruxelas, 2ª. ed. 1949; MARITAIN , J. *Le Docteur Angelique*. Paris, 1930; METZ, J. B. *Christliche Anthropozentrik*. Munique, 1962; MEYER, H. *Thomas von Aquin. Sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung*. Paderbom, 2ª ed. 1961; MUELLER, M. "Einleitung", in: - *Thomas von Aquin Gott und seine Schöpfung*. Friburgo-Basiléia-Viena, 1963, p.11-32; OLGIATI, F. *L'anima di San Tommaso*. Milão, 1924; PEILLAUBE, E. *Initation à la philosophie de Saint Thomas*. Paris, 1926; PETITOT, L. H. *Saint Thomas d'Aquin*. Paris, 1923; PIEPER, J. *Hinführung zu Thomas von Aquin*. Munique, 1958; RAHNER, K. *"Bekenntnis zu Thomas von Aquin"* in: - *Schriften zur Theologie* X. Zurique-Einsiedeln-Colônia, 1972. p.11-20; id. *Geist in Welt*. Munique, 2ª. ed. 1957; RIOUX, B. *L'Être et la Verité chez Heidegger et Saint Thomas d'Aquin*. Montreal-Paris, 1963; SIEWERTH, G. *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas von Aquin zu Heidegger*. Einsiedeln, 1959; TOSO, A. *Tommaso d'Aquino e il suo tempo*. Roma, 1941; VÁRIOS. *Saint Thomas d'Aquin aujourd 'hui*. Paris, 1963; WALZ , A. *San Tommaso d'Aquino*. Roma, 1945. Quanto à história sócio-econômica da Idade

pretendemos apresentar um trabalho inovador, ou dirigido a especialistas. Nem nos deteremos em um ponto que consideramos primordial: que toda e qualquer recepção do pensamento exige uma atitude crítica a levar em consideração a própria estrutura interna, pois só assim será possível articular um verdadeiro discurso filosófico O que desejamos é apenas apresentar um esboço do que entendemos seja o contexto, dentro do qual o Aquinate deve ser lido.

Por que a Suma Teológica? Não se encontra ela a sete séculos de distância, imersa num passado longínquo? O mundo moderno não se apresenta como antípoda do medieval? Não se mostraram mais ou menos inúteis e infrutíferas as diversas tentativas do tomismo de equiparar o pensamento de Santo Tomás ao atual? Tem ainda cabimento em falar no grande clássico da Escolástica num mundo cujos percussores – Kant, Hegel, Feuerbach, Comte, Marx, Freud e Nietzsche, entre outros – recusaram decididos o pensamento e os pressupostos do pensamento medieval? Em sua luta emancipatória, o mundo moderno defrontou-se com uma tradição sociocultural adversa, da qual foi forçado a desfazer-se, como condição para poder afirmar a própria identidade. Esta tradição reportava-se arquétipos de compreensão do mundo na Idade Média, com seu pensamento metafísico, sua visão teológica da existência, sua concepção sacral de política, sua aversão à empiria, sua carência de um esquema capaz de enquadrar a dinâmica da História no âmbito da ciência. Como símbolo e síntese deste mundo medieval projetava-se a obra de Tomás de Aquino.

Uma abordagem menos preconceituosa, quando se tem um melhor conhecimento, da Idade Média, mostraria que o juízo do século XIX, a respeito dela, assumido em grande parte pelo século XX, é unilateral e, seguido, improcedente. Com isso não se invalida a premissa de que a Idade Média se encontra em um passado histórico distante, cuja linguagem não é mais a nossa, e cuja compreensão de mundo, subjacente a esta linguagem não é mais a nossa, e

---

Média seguimos: KULISCHER, J. *Algemeine Wirstschftsgeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*. Munique-Berlim, 1928-29. 2 vols; LE MENÉ, M. *A Economia Medieval*, Rio de Janeiro, 1979; PIRENE, H. *História Econômica e Social da Idade Média*. São Paulo, 3ª ed. 1966; VOLPE, G. IL medioevo. Florença, 1926. Sobre os movimentos religiosos da época, atemo-nos a GRUNDMANN, H. *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*. Darmstadt, 3ª ed. 1970.

conta, sob certos aspectos, apenas como ilustração histórica. É também inegável que, durante muito tempo, parte do pensamento católico, ligada a uma ordem política e social ultrapassada, contrapôs, como única alternativa ante todas as formulações filosóficas – e mesmo teológicas – modernas, a síntese doutrinária medieval, tal como Tomás de Aquino, melhor que qualquer outro, elaborou. Conseguiu-se, com isto, transformar em manual, um pensamento outrora palpitante, e foi mesmo possível catalogar em duas dezenas de teses o que se interpretou como o lídimo pensamento do Aquinate. E, por uma destas ironias da História, elevou-se a fonte de doutrina restauracionista aquele que, em vida e logo após a morte, passara por suspeito, devido ao caráter corajoso e inovador de sua obra.

Lento tem sido o processo da consciência católica, através do qual Tomás de Aquino recua mais no tempo, passando a ser considerado como um dos Padres da Igreja, como merecedor, juntamente com Aurélio Agostinho, de consideração especial, mas como figura do passado, não na qualidade de contemporâneo. Sua atualidade não se encontra nos manuais que mecanicamente compilam-lhe textos, nem nos seguidores que, de forma ahistórica, repetem-lhe as palavras, mas no fato de que, morto, se devidamente interrogado, é capaz de falar aos pósteros, pois seu passado transforma-se em presente, quando a compreensão histórica coloca-se naquela atitude, graças à qual, no dizer de E. Bloch, os "outros se transformam, os mortos retornam, seu gesto revive ainda entre nós". Então, voltar-se para Tomás de Aquino não é uma tentativa de reinstaurar o passado; é antes a compreensão e superação do presente em favor de um futuro diferente, no qual esta ausente a plausibilidade absurda do real. A importância e atualidade de Tomás de Aquino não promanam da possibilidade de que algumas de suas ideias possam ser favoravelmente comparadas com as ideias modernas, enquanto outras se transformam em arcaicas. Tomás de Aquino é atual na medida em que, juntamente com Francisco de Assis, como ninguém outro, encarou o renascimento natural cultural de sua época. Sua atualidade é de uma civilização e de uma cultura que se encontram constitutivas nos albores de nossa cultura e de nossa civilização. É atual, não na medida em que disse algo de moderno, mas na medida

de plenitude de seu espírito medieval, assim como foram medievais e atuais os templos góticos, os tercetos de Dante e a pessoa de São Francisco.

Quando Tomás de Aquino lecionou em Paris, encontrava-se no apogeu o surto de crescimento que, a partir do século XI, atingiu a Europa. Após um longo período de estagnação e mesmo regressão, durante o qual se desagregara a organização socioeconômica herdada do império romano, a Idade Média entrou em um processo acelerado e mudanças. O velho mundo feudal, com estruturas agrárias de subsistência, com o poder central esfacelado e diluído, vegetando num sistema de troca de gêneros dentro de uma economia de microrregiões mais ou menos autônomas, foi abalado por uma nova ordem de coisas. À medida que se retomou o comércio marítimo através do Mediterrâneo, constatou-se uma modificação no sistema de transportes, a moeda readquiriu a antiga importância nas transações comerciais, voltou-se a utilizar o ouro na cunhagem, os negócios avultaram, os contatos com o Oriente tornaram-se fator de expansão econômica, máquinas movidas a água e os ventos facilitaram os processos de moagem e tecelagem, surgiram feiras em diversos países, o sistema financeiro começou a aparecer com técnicas inovadoras, a divisão do trabalho reanimou a vida urbana e a população europeia cresceu a taxas bem mais elevadas que nos séculos anteriores.

Um novo tipo de homem surgiu na época. Fugindo dos esquemas rígidos da ordem feudal, deixara o trabalho e a servidão da terra, e fora dar vida ao burgo, à cidade. Sua proveniência nem sempre era conhecida: podia ser um aventureiro com passado suspeito, ou um pequeno artesão, um comerciante, um servo que se libertara, um evadido de campos longínquos, etc. Para todos os efeitos, era um homem novo, diferente, que não sintonizava com a ordem antiga e que tinha consciência dos direitos e da liberdade que conquistara. Por isso mesmo, procurou organizar-se, formou uma corporação com os colegas de trabalho e, com todos os demais habitantes do burgo, compartilhava da consciência de que era comum a causa na qual estavam empenhados. A cidade, consequência de uma nova ordem econômica, acabava contagiando com a nova ordem aqueles que a ela se dirigiam. Respirava-se aquele ar de liberdade. Como diziam os alemães: *die Stadtluft macht frei*.

Dentro desta nova ordem de coisas também a vida cultural se reanimou. No período anterior, as abadias, espelho da imobilidade feudal, empenhadas basicamente em transmitir aos monges os conhecimentos fundamentais da vida religiosa, haviam sido os grandes centros intelectuais do Ocidente. Depois, em pouco tempo, os mosteiros passaram a segundo plano, perdendo a secular importância que os celebrizara. As ideias fervilhavam agora no mundo novo da cidade – era vitória póstuma de Abelardo sobre São Bernardo. Percebia-se uma fome de saber, fome esta que não se satisfazia com repetir o já conhecido, interessando-se também em recuperar o pensamento filosófico e teológico do passado. Da mesma forma como, no século IX, com Carlos Magno, ressurgira, de forma um tanto utópica, a consciência da unidade imperial romana, e como, nos séculos XVI e XVII, as letras e as artes da ocidental, assim, nos séculos XII e XIII, o legado filosófico do mundo grego conheceu também seu renascimento, integrando-se ao pensamento medieval.

Uma turba diferente, provinda dos mais diversos pontos da Europa, internacionalizava o ambiente intelectual das principais cidades. Professores e alunos, à maneira dos demais moradores do burgo, uniram-se na defesa de seus próprios interesses, criando também a própria corporação, cujo prestígio intelectual e religioso fez com que os reis e papas a acumulassem de privilégios. Protegidos por salvo-conduto, não passíveis da pena de excomunhão, livres de tributos, de impostos e serviço militar, dirigidos por regulamentos próprios, numa ilha de liberdade fechada à ação policial, mestres e alunos criaram talvez a mais original das instituições medievais, a universidade – *a universitas magistrorum et scholarium*, como dizia Inocêncio III, ao instaurar a Universidade de Paris. Entre povos que, por sua concepção teológica da existência, sentia-se chamados à unidade; entre nações que professaram a mesma fé cristã e diziam-se pertencer a um único reino de Cristo, a universidade é um retrato fiel da catolicidade do mundo medieval.

Com a universidade, surgia no mundo cultural cristão uma figura mais ou menos desconhecida, cujo equivalente encontrava-se na velha Escola de Alexandria: o professor de Teologia. Os Padres da Igreja eram, acima de tudo, pastores de almas, e suas obras provinham de polêmicas eventuais ou de

trabalhos para a instituição de fiéis em geral. Na universidade, ao contrário, o *magister* dedicava-se *ex professo* a fundamentar, de modo científico, a fé cristã. Nem todo o argumento era aceito por um auditório ávido, treinado no manejo da lógica e da dialética, e em contato com correntes filosóficas não cristãs.

No auge do desenvolvimento intelectual do século XIII, no maior centro cultural da Idade Média, em Paris, Tomás de Aquino – que fora aluno de Alberto Magno em Colônia - iniciou suas atividades docentes, atividades estas que se desenvolveram posteriormente também em Nápoles e Roma, na Itália. Tanto na elaboração técnica como na tentativa de releitura do passado para formular uma nova síntese, diversas obras antecederam à do Aquinate, com maior ou menor sucesso, mas preparando-lhe o caminho. Precederam-no inúmeras inovações expositivas na *lectio*, na *disputatio*, no *commentarium*, na *quaestio,* até que nele, principalmente com a Suma Teológica, a técnica escolar medieval encontrou o equilíbrio de expressão. O mesmo sucedeu com a elaboração de seu pensamento. Em seus estudos universitários em Nápoles, Paris e Colônia, entrou em contato com a tradição cristã. Defrontou-se, também, com os clássicos da Antiguidade. Foi-lhe importante igualmente o confronto com o pensamento árabe-judaico que, através da Espanha e do siul da Itália, havia atingido o ocidente. Todo esse material, que desde o inicio do século XIII vinha sendo assimilado pelos mestres universitários, encontraria em Tomás quem melhor o sintetizou.

Ao contrário do que se poderia supor, Tomás de Aquino não é um peripatético puro, mas um pensador original, dono de sua própria síntese intelectual. De Aristóteles haverá de receber as doutrinas da analogia e transcendência do ser, da matéria e forma, de substância e acidentes, das quatro causas e, principalmente, de ato e potência; dos neoplatônicos, a da simplicidade absoluta do Uno; de Avicena, o conceito de essência e existência. Esta metafísica encontra-se, porém, envolta em uma visão concreta de homem, como chamado pela graça divina à salvação em Cristo – e nisso está presente a interpretação teológica de Agostinho, patrimônio comum do pensamento medieval. Percebe-se um desenvolvimento intelectual, durante os vinte anos de atividade do Aquinate, mas o arcabouço de suas ideias permanecerá praticamente inalterado. O jovem autor do *De ente et essentia* dirige-se pelos mesmos princípios que o maduro

professor do *De substantiis separatis*, que a morte não permitiu concluir. Seus trabalhos, transpassados pela humildade de quem dispensa a grandiloquência para afirmar-se, causam uma primeira impressão de carência de originalidade e de concordismo, parecendo adaptar a patrística ao paripatetismo, o que ainda mais se acentua com sua *expositio reverentialis*. Num segundo momento, porém, impõe-se o valor intrínseco da obra: Tomás de Aquino possui um pensamento próprio e vigoroso, através do qual se confronta com todos os demais autores, aceitando-os, completando-os, corrigindo-os, recusando-os, conforme o caso, com uma serena independência que não admite transigir com o que lhe parece ser verdade. E surge daí um todo lógico e coeso, uma linguagem nova, na qual a clareza e a simplicidade seguido escondem a novidade a pujança.

Remetendo o leitor aos inúmeros textos sobre Tomás de Aquino, atemo-nos aqui a três aspectos de sua vida, unidos entre si por uma coesão interna. São eles: (a) a opção pela ordem mendicante dos dominicanos; (b) a recepção de Aristóteles e, (c) o antropocentrismo como esquema formal de pensamento. Com isso queremos salientar o aspecto revolucionário de um homem com quem a posteridade, qualificando-o de *doutor communis* e de inspirador da *filosofia perennis*, nem sempre foi justa.

Entrar para a ordem dos frades dominicanos não era de bom tom para as famílias tradicionais, por volta de 1240. Tomás de Aquino, nascido em berço nobre, fora enviado pelos pais para a célebre abadia de Monte Cassino, a mãe do monarquismo ocidental, onde deveria fazer seus estudos e, posteriormente, vestir o hábito beneditino. Apesar da oposição da família – que chegou a mantê-lo prisioneiro por um ano – o jovem tornou-se frade da nova Ordem dos Dominicanos, optando por uma forma de vida que, a além de carente da grandeza histórica da vida monástica, parecia, a muitos, suspeita de heresia.

Desde fins do século XI sopravam pela cristandade os ventos da renovação. Os novos tempos que se prenunciavam na economia, na política e na cultura, atingiam também a vida religiosa. Movimentos, cuja origem não está de todo explicada, surgiram quase simultaneamente por toda a Europa. Interessava-lhes primordialmente não a ordem da salvação e o ensinamento da Igreja, não o dogma ou a tradição, mas a vida cristã em seu dia-a-dia. Tomando os argumentos

de Gregório VII a respeito da simonia e da vida desregrada do clero, partiram para uma crítica radical à Igreja e, posteriormente, para o anúncio de uma outra era dentro da cristandade. Não havia entre estes movimentos uma coordenação maior; entretanto, a situação histórica com que se depararam fez com que chegassem às mesmas respostas, que se resumiam no desejo de viver a *vida apostólica* e a *pobreza cristã*. Tomando as indicações do Evangelho como única norma, cônegos, prelados, padres, monges, juntamente com leigos de todas as proveniências – homens e mulheres, comerciantes e camponeses, professores e iletrados, nobres e plebeus – saíram a pregar pelo mundo, falando ao povo em língua vernácula, lendo-lhe em vernáculo a Bíblia, vivendo da caridade pública e clamando contra a corrupção existente na Igreja.

A autoridade eclesiástica, tomada de surpresa, mostrou-se inicialmente indecisa. Tratava-se, porém, de um sério perigo para a instituição, pois os pregadores ambulantes afirmavam o direito de qualquer fiel, e não só do clérigo juridicamente autorizado, pregar ao povo; negavam a validade dos sacramentos ministrados por sacerdotes indignos; criticavam a corrupção de certos meios eclesiásticos, onde imperava a simonia e o concubinato. Abria-se, assim, o caminho para uma Igreja concorrente, cuja voz era ouvida com felicidade e acolhida com entusiasmo, e que, em alguns casos, passava a ser também valioso apoio político a senhores feudais, descontentes com o poder econômico de bispos e abades. Daí a tendência de inúmeros prelados e da cúria romana de tratar como hereges – como negadores de dogmas cristãos – aos que prosseguissem neste modo de vida (na verdade, excetuando os cátaros, os demais hereges terminaram como tais não por opção inicial do movimento, mas por apelo a uma superestrutura ideológica que os distinguisse da Igreja). Solução oficial proposta para todos os casos era submeter-se ao juízo eclesiástico e, para os que os desejavam viver a vida apostólica, ingressar em uma das maiores ordens monacais constituídas. Oferecia-se, pois, uma resposta antiga para problemas novos. Uns aceitaram, outros se separaram da comunhão eclesial, sendo que muitos destes pagaram com a vida a fidelidade a seu ideal.

À beira de um cisma, o tino político de Inocêncio III percebeu a força vital de tais movimentos e procurou canalizá-la para renovação da vida cristã. Tarefa

ingente, a que o pontífice se propôs: os bispos e até elementos da própria cúria pontifícia nem sempre partilhavam de sua visão histórica, como ficou demonstrado em inúmeras decisões restritivas do IV Concílio de Latrão (1215). O momento crítico, contudo, já fora superado: quando Francisco de Assis decidiu-se a viver a mais estrita pobreza e a vida apostólica, porém em obediência à Igreja. Recusou tomar como norma a regra de uma ordem monástica, por parecer-lhe mais que suficiente o texto do Evangelho. Ao mesmo tempo, Domingos de Gusmão fundava sua Ordem, também com o ideal de seguir a pobreza e a vida apostólica. Franciscanos e dominicanos acabaram sendo os homens da Igreja em uma nova era, com outro espírito e falando outra linguagem.

Seu modo de vida, porém, destoava do que a época, por muitos de seus representantes tradicionais, julgava condizente com o estado religioso. Não moravam nas abadias, entregando-se à santificação pessoal e à solene liturgia do culto; não possuíam a estabilidade do lugar, não se dedicavam ao amanho da terra. Numa palavra, afastavam-se da vida dos mosteiros, por tantos motivos beneméritos na história europeia. Com um governo centralizado, elegendo superiores pelo voto, recrutando aos milhares novos membros entre a gente jovem, pregando ao povo nas cidades, em vez de devotar-se à contemplação em abadias, esvaziando os movimentos heréticos ao oferecer-lhes a opção de viver a vida apostólica e a pobreza cristã dentro da Igreja, as ordens mendicantes, num primeiro momento, assemelhavam-se por demais aos hereges. Prudência e temor fizeram com que, mesmo após o Concílio de Latrão, até alguns cardeais manifestassem ressalvas a seu modo de vida. Na Itália, os franciscanos foram considerados, às vezes, como loucos ou velhacos. Em Paris, os primeiros frades que lá aportaram, em 1219, provocaram suspeitas dos professores e do bispo, e foram presos e torturados e, dois anos mais tarde, juntamente com os dominicanos, sofreram, por parte do clero de Colônia, a acusação de heresia. Anos depois, após 1250, na universidade Paris, quando da disputa entre seculares e mendicantes, foram estes acusados de pseudo-apóstolos e hereges, e só a intervenção papal os livrou da exclusão da universidade. Entretanto, foram estes frades, com sua vida pobre, suas missões populares e sua abertura intelectual, que haveriam de tornar-se o vinho novo para os novos odres da sociedade urbana.

Sua vocação leva-os para as cidades e, na mais importante delas, em Paris, construíram suas casas de estudos junto à universidade, e, desde então, os grandes nomes dos professores de Teologia foram, quase sem exceção, nomes de mendicantes. Não foi, pois, por uma simples questão de simpatia que Tomás de Aquino tanto lutou para tornar-se frade dominicano: por trás disso encontrava-se a coerência profunda de uma existência sob todos os aspectos inovadora.

O mundo ocidental, que conservara diversas obras aristotélicas de Lógica e Retórica, entrara em contato com as demais obras do Estagirita através dos comentaristas gregos e dos árabes. Quanto Tomás de Aquino, na metade do século XIII, se deparou em aula com o *corpus* aristotélico, já há mais de 50 anos boa parte de tais textos era conhecida pelos cristãos. Acontecia, porém, que os teólogos de então haviam recebido o pensador grego num esquema de justaposição, harmonizando-o com Platão e, mais ainda, com o neo-platonismo de Plotino, vigente nas escolas através de Santo Agostinho. O próprio Alberto Magno, conhecido por seu pioneirismo em comentar os livros de um autor proibido, permaneceu fundamentalmente um plotiniano. Na maioria dos casos, faltara a esta primeira geração uma noção mais clara da divisão entre Filosofia e Teologia, bem como um maior aprofundamento da Filosofia enquanto tal. Preocupados com a Teologia, baseada no pensamento agostiniano, os autores careciam de um arcabouço filosófico definido, parecendo-lhes normal valer-se das mais diferentes fontes filosóficas, quer tomando-as fora do contexto, quer forçando-as a uma aparente concordância entre si. E acabavam enxertando Aristóteles em um tronco platônico.

Elaborar a mensagem cristã em termos diferentes, a partir do Estagirita, não era, porém, empresa fácil e recomendável. Desde os Santos Padres, Platão, em sua versão plotiniana, adquirira certo foro de cidadania dentro da Igreja. Uma Teologia que pretendesse valer-se de outra Filosofia haveria de encontrar dificuldades e oposições. Já é lugar comum afirmar que Aristóteles estava no mínimo tão longe do cristianismo quanto Marx séculos depois. As noções fundamentais da fé eram-lhe de todo desconhecidas e, seguido, seu pensamento chegou a conclusões opostas às da revelação. Assim, sua compreensão de Deus, como ato puro, implicava a não vinculação com o mundo, negando, pois, a

Providência; o mundo, a matéria, tinha-os como eternos, ignorando a criação *ex-nihilo* e no tempo; a redenção como disposição gratuita de Deus, a graça como fundamento da justificação, o pecado como recusa de Deus, a vida eterna como visão beatífica, eram temas que de todo lhe escapavam. Além disso, Aristóteles chegava ao Ocidente através dos árabes. Era natural o sentimento de animosidade ante ideias apresentadas pelo inimigo, contra o qual se organizavam as cruzadas. Mais ainda: inúmeras vezes ocorriam sérias falhas técnicas nas obras, já que o texto grego teve seus percursos até chegar ao latim. Houve casos em que fora inicialmente traduzido para o sírio, desde para o árabe e, só então, do árabe para o latim. Enfim, o que se tinha em mãos eram apenas os textos do Estagirita, pois eles vinham com o séquito de seus comentadores árabes e judeus.

Temendo desvios doutrinários, a autoridade eclesiástica olhava com certa desconfiança para tais inovações. Em 1210, ao serem condenadas heresias panteístas de alguns professores, proibia-se, ao mesmo tempo, o ensino de toda a filosofia natural de Aristóteles. Em 1215, reforçou-se a condenação, atingindo também os comentadores árabes e judeus. Em 1231, o próprio Papa foi chamado a interferir, e ordenou que as obras de Aristóteles só fossem usadas em aula depois de devidamente expurgadas. Seguiram-se inúmeras outras intervenções neste sentido até que enfim, em 1277, promulgou-se a grande condenação devido ao averroísmo de Síger de Brabante, e na qual se incluíram várias teses do Aquinate, então já falecido. Por vezes, nas manifestações anti-aristotélicas, juntamente com o temor de heresias, havia também espanto ante o fato de que se procurasse expor a doutrina cristã não com os métodos herdados da patrística, mas valendo-se de um esquema diferente, apoiado na Filosofia de um autor pagão, o que, para os mais cautelosos, parecia moda e frivolidade, havendo mesmo certa conotação pejorativa dada à palavra *filósofo*, atribuída no caso aos professores que se valiam de ideias de pagãos para explicação da doutrina cristã.

Mas Aristóteles não foi ignorado. Já antes de 1250, encontram-se citações de seus livros de Metafísica em todos os professores da Faculdade de Teologia de Paris. Com Tomás de Aquino modificou-se o panorama. Não se limitou ele a citar Aristóteles, mas reconhecendo-lhe a superioridade da síntese filosófica sobre a então dominante, e percebendo a irredutibilidade entre ambas, desfez-se dos

esquemas gnosiológicos e metafísicos neo-platônicos. Sua atitude contrariava uma longa tradição na Igreja, mas isto não o perturbava, pois, em questões filosóficas, aceitava a validade de um argumento não pela autoridade da fonte de quem provinha, e sim por sua conformidade com a razão. *Studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserit, sed qualiter se habeat veritas rerum* (*De caelo et mundo* I, 22). Abria-se assim a perspectiva para uma ciência filosófica autônoma. Não lhe interessava encontrar pontos de concordância entre Aristóteles e a Revelação, e sim reelaborar a Teologia sobre um esquema racional mais coerente, mesmo que proveniente, em sua inspiração inicial, de um pagão. Hoje, tem-se por vezes a impressão de que é impossível separar a verdade cristã da mediação filosófica aristotélico-tomista, mas não foi esta a impressão causada na época. Para muitos, Tomás era algo assim como um livre-pensador, para quem Aristóteles, em Filosofia, parecia estar mais bemmais informado que os Santos Padres. Não estaria Tomás paganizando a Teologia – os reformadores do século XVI ainda falarão nisso -, ao valer-se do suspeito Aristóteles para explicar a mensagem cristã? Certas teses deste não encerravam consequências teológicas inaceitáveis, como bem o demonstrava o averroísmo da Faculdade de Letras?

Combatido pelos conservadores como inovador aristotélico perigoso, combatido pelos averroistas por não levar até às últimas consequências seu pensamento, Tomás de Aquino nem por isso deixou-se abalar. A seus opositores escapou a realidade: Tomás não era um aristotélico, mas um gênio, capaz de uma nova síntese, acima tanto do servilismo como do irenismo fácil. Tomando o peripatetismo a partir de sua contextura interior, recusava-lhe contudo os pontos que pareciam inaceitáveis, completava e concluía o que julgava ter ficado a meio-caminho, utilizava a técnica, mas no final não se tinha uma reedição de Aristóteles, e sim um pensamento original, falando sua própria linguagem.

O pensamento moderno distingue-se do grego não tanto pela temática que, seguidamente, é a mesma, mas principalmente pelo modo fundamental de encarar o real, pela forma, por isso que, em linguagem kantiana, pode ser chamado de princípio formal, por conferir a um pensamento, como tal e enquanto todo, a forma e a unidade interior, pelo horizonte ontológico, no qual se situa a compreensão do

homem. Por isso que, usando uma expressão heideggeriana, permanece como "o não expresso em toda a expressão".

O pensamento grego abarca o ser e o homem dentro de um esquema cósmico e objetivista. Seu modelo formal para a compreensão das características do ser é regido pelo arquétipo da objetividade cósmica, derivando dela todos os outros modos de compreensão. O ser é uma coisa, algo natural, ocupando um determinado lugar. O próprio homem fica enquadrado neste esquema, pois também ele é uma coisa de dimensão natural e situado no cosmos. Como indivíduo, é a realização de um universal, assim como outros indivíduos semelhantes a ele, e dele distintos numericamente. Trata-se de um esquema onde é difícil captar a dignidade que provém da singularidade da pessoa. Já para o Antropocentrismo, o pensar moderno, a representação primeira de ser é determinada pelo modo de ser do homem, dependendo a compreensão de mundo desta subjetividade que esclarece e determina. O que o homem possui de único e incomparável não é subsumido como um caso dentro do horizonte da compreensão do ser enquanto coisa; pelo contrário, o homem é arquétipo básico para a compreensão do ser-coisa. Ser homem não é apenas um fragmento do ser, mas determinada forma privilegiada de autopresença do ser.

Tomás de Aquino é o primeiro filósofo em que se pode vislumbrar este antropocentrismo, característico dos tempos modernos. Não se pode negar que sua obra esteja repleta de interpretações cosmocêntricas, como quando define a alma como *res animata* e a vontade como *natura*. Quanto mais seu texto se aproxima da Filosofia grega, mais se percebe nele o esquema universal-particular, a prioridade do espaço sobre o tempo, o uso do modelo categorial aristotélico. Para cada citação em que se detecta o antropocentrismo, podem ser arroladas dezenas de outras, de cunho cosmocêntrico. Isto se explica se considerarmos Tomás de Aquino como um pensador colocado no divisor de águas da Filosofia, por haver vivido naquele momento em que a reflexão metafísica, deixando de lado o modelo formal antigo, começava a ser determinada pela subjetividade. Fonte primeira desta inspiração tomasiana foi a visão bíblica da realidade, na qual o mundo da natureza situa-se dentro do esquema mais amplo do diálogo entre o

homem e Deus. Por isso, é nas obras de caráter mais teológico onde melhor se percebem estes prenúncios de antropocentrismo moderno.

Tomás cita e comenta o texto aristotélico que afirma *anima quodammodo est omnia*. Assumindo este pensamento, e transportando-se para outro nível, em um texto da *Summa contra Gentiles* (IV, 11), faz com que o desenvolvimento das modalidades do ser tome um cunho claramente subjetivo, ao dizer que o ente possui o ser na medida em que se volve sobre si mesmo, indefectivelmente, de forma reflexa e, mediante esta autorreflexão, está em si mesmo e se pertence a si mesmo. Ser não é, pois, primordialmente, uma coisa estaticamente situável, mas autopresença e autopertencer-se. A subjetividade não se apresenta como algo situado fora do ser e confrontando-se com ele posteriormente, mas como o momento em que o ser se manifesta, já que este subsiste na medida em que é consciente: *Redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa* (*De ver* 2,2 ad 2). O homem não é compreendido, então, como uma individualização do ser em geral, ao qual se aplica o conceito de analogia como indicador da incapacidade de captar, num esquema cosmocêntrico, o que não é côisico-natural; o homem, enquanto subjetividade revelada pelo pensamento, torna-se o local privilegiado da manifestação do ser. Ser não é tanto estar em um lugar, mas pensar e querer. *Anima verius habet suum esse ubi amat quam ubi est* (a alma tem mais verdadeira seu ser onde ama do que onde se encontra. *Sent.* 15, 5, 3 ad 2).

À luz de uma compreensão subjetiva do ser, abre-se caminho para que a dignidade irrepetível do indivíduo situe-se corretamente, num esquema ontológico. Tomás será o primeiro a afirmar, por exemplo, que a consciência do indivíduo é algo supremo e inviolável, tanto que uma consciência errônea, em certas circunstâncias, pode obrigar de modo absoluto (*De ver*. 17,4). O indivíduo surge, pois, como um absoluto *em si*, não reduzível ao universal, o que Tomás apenas vislumbra quanto ao homem, pois somente dos anjos afirma categórico que se distinguem entre si não numérica, mas *especificamente*.

Seus textos sobre o mundo, Deus e a graça apontam também, em diversos tópicos, para uma compreensão antropocêntrica. Antropocêntricas são igualmente suas ideias teológicas a respeito da substância. Por isso, abandonando o

fundamento espacial-estático desta última, como o de aquilo que permanece em um lugar, Tomás se refere a ela como a modo de ser relacionado com a vontade do homem. Assim, por exemplo, diz ele, contrariando o pensamento da época, que a obstinação eterna do homem no mal é um efeito intrínseco do livre afastamento do homem ante Deus, em virtude do qual o homem alcança um estado que se torna para ele uma natureza (*Summa* I – II, 78,2). O mesmo dirá quanto à situação paradisíaca do homem: não se tratava de um lugar pré-existente, e no qual o homem entrou, mas de um estado interior do homem, aberto radicalmente para Deus. O que permanece, a substância, não tem, pois, como modelo conceptual, a dimensão de espaço, mas está ancorado na determinação livre do homem. Ora, uma filosofia que compreende a substância a partir da liberdade é a Filosofia que superou o esquema cosmocêntrico, e abre espaço para a História.

Neste contexto também pode haver fidelidade ao pensamento de Tomás de Aquino, mas esta, então, não se limitará a repetir-lhe palavras e ideias – o que, quando muito, representa informação e ilustração. Será uma fidelidade que o ultrapassa, que o transcende, a ele que muito bem percebeu que, na Bíblia, a verdadeira tradição é a da superação contínua de tradições, em favor de um futuro diferente, onde o Espírito torna nova todas as coisas.

3

O *DE LEGE* DE TOMÁS DE AQUINO: RELENDO AS QUESTÕES SOBRE A LEI DIVINA*

3.1- Introdução

Escrever um texto sobre o *De lege* (*STh* Ia-IIae, q.90-108) de Tomás de Aquino e pretender apresentar algo de novo é ousadia ou ingenuidade. Dispersos pelas bibliotecas de todo o mundo há alguns milhares de trabalhos a respeito.

Não me considerando ousado ou ingênuo, volto-me para o tema por parecer-me que boa parte dos estudos modernos permitem que se possa retomá-lo, não tanto para apresentar novidades, mas para, numa leitura do conjunto, fazer algumas correções de rumo no que se constituiu, se assim podemos chamar, a leitura canônica do mesmo.

Com isso, não pretendo desqualificar as análises de outros pesquisadores, ou entrar em polêmica com eles; busco tão somente abordar algumas facetas um pouco transcuradas, a fim de nuançar os enfoques costumeiros. Para tanto, a fim de evitar mal-entendidos, julgo pertinente enunciar dois princípios hermenêuticos que considero quase de senso-comum, mas que nem sempre são levados na devida consideração. O primeiro deles: a leitura é uma espécie de diálogo e toma como pressuposto que há uma comunidade de compreensão ao tratarmos de determinado tema, isto é, meu interlocutor e eu supomos que as leituras diferentes que possamos fazer possuem algo em comum, graças ao qual nos podemos

---

* Uma versão deste texto foi publicada anteriormente em *De Abelardo a Lutero - Estudos sobre Filosofia Prática na Idade Média*. 1. ed. Porto Alegre: Edipucrs, 2003, p.77-102. E também como: "El tratado De lege de Tomás de Aquino: una relectura de las cuestiones sobre la ley divina". In: *Patristica Et Mediaevalia*, Buenos Aires, v. xxi, n.1, p.59-75, 2000.

comunicar; que compartilhamos de noções comuns, capazes de tornar nossa conversa algo mais do que um diálogo entre surdos. Em segundo lugar: não se pode esquecer que um texto, ao ser entregue ao público, cria vida própria, torna-se independente, permite níveis de leitura diferentes, cuja validade não pode ser apreciada tão somente a partir do que se poderia chamar de intenção do autor.

Ora, por uma série de motivos, ao estudar-se o *De lege*, há uma compreensível tendência em ater-se às questões 90-97. De fato, ao se procurar elaborar uma teoria da lei, de cunho filosófico e/ou jurídico, não há dúvida que elas são as que mais interessam e não por nada, depois das cinco vias para demonstrar a existência de Deus, constituem o texto mais lido de Tomás. Eu mesmo, ao dar parecer a uma editora a respeito da publicação de textos políticos de Tomás de Aquino, sugeri que fossem estas as questões selecionadas, e assim foi feito[66]. E, no entanto, parece-me que ignorar as demais questões, ou relegá-las a um segundo plano, significa também ignorar a riqueza do texto e, além disso, passar à margem do plano de conjunto do autor ao escrevê-lo.

3.2- Trabalhando com números

Na edição brasileira da *Suma Teológica*, por mim preparada, o *De lege* encontra-se no volume IV, entre as páginas 1731 e 1949. Como a página inicial e a final são incompletas, consta, portanto, de pouco mais de 216 páginas. Examinando o texto, perceberemos que, embora o autor distinga expressamente quatro diversas formas de lei, contudo, por trás desta distinção permanece sempre o modelo da lei humana, o que, aliás, é coerente com seu modo 'aristotélico' de trabalhar. Mesmo os enunciados gerais sobre a lei são elaborados a partir da análise da lei humana, cabendo tão somente de modo análogo às demais formas de lei. Assim sendo, o tratado poderia até ser reorganizado sem maiores acréscimos ou supressões, dividindo-se em duas partes: a primeira contendo o estudo da lei humana; a segunda, o modo como as demais leis podem ser tidas como tais, quando cotejadas com as noções elaboradas anteriormente. Sem

[66] Cf. C. A. R. do NASCIMENTO e F. B. de SOUZA NETO (org.).*Tomás de Aquino – Escritos políticos.* Petrópolis: Vozes, 1996.

dúvida, com isso Tomás evitaria duas críticas que costumeiramente lhe são feitas: a de falta de precisão terminológica e a de uso de forma análoga de alguns conceitos fundamentais da perícope.

Portanto, o texto é passível de uma divisão quadripartida, na qual os artigos todos se ordenam, possibilitando uma visão quantitativa do conjunto, a fim de tirarem-se posteriormente algumas conclusões. Arredondando números, e seguindo a ordem da divisão do próprio autor, podem-se construir as seguintes tabelas:

Tabela 1

Lei eterna

q. 91	1 artigo (n.1)	1 página
q. 93	6 artigos	9 páginas
Total	**7 artigos**	**10 páginas**

Tabela 2

Lei natural

q. 91	2 art. (2 e 6)	3 páginas
q. 94	6 art.	9 páginas
Total	**8 art.**	**12 páginas**

Tabela 3

Lei humana

q. 90	4 art.	4,5 páginas
q. 91	1 art. (n. 3)	1,5 páginas
q. 92	2 art.	3 páginas
q. 95	4 art.	7,5 páginas
q. 96	6 art.	8 páginas
q. 97	4 art.	6 páginas
Total	**21 artigos**	**30,5 páginas**

Tabela 4

Lei divina

q. 91	2 art. (n 4 e 5)	3 páginas
q. 98-105	46 art.	133 páginas
q. 106-108	12 art.	27 páginas
Total	**60 art.**	**163 páginas**

Se examinarmos as quatro espécies de lei, teremos então as seguintes proporções no total do texto:

Tabela 5

Percentagem no texto

Lei divina	163 páginas	75,46%
Lei humana	30,5 páginas	14,12%
Lei natural	12 páginas	5,55%
Lei eterna	10 páginas	4,62%

Subdividindo a lei divina, constatamos:

Tabela 6

Lei divina

Em geral	3 páginas	1,38%
Lei antiga	133 páginas	61,57%
Lei nova	27 páginas	12,50%

Se dividirmos o número de páginas de cada uma das partes, pelo número de artigos, verificamos:

Tabela 7

Número de páginas por artigo

Lei humana	30: 21 = 1,42 p. por artigo
Lei eterna	10: 7 = 1,42 p. por artigo
Lei natural	12: 8 = 1,50 p. por artigo
Lei divina	163: 60 = 2,71 p. por artigo

Subdividindo a lei divina e calculando a extensão dos artigos, constatamos:

Tabela 8

Lei divina: número de páginas por artigo

Em geral	3 : 2 = 1,50 p. por artigo
Lei nova	27 : 12 = 2,25 p. por artigo
Lei antiga	133 : 46 = 2,89 p. por artigo

Além disso, o tamanho dos artigos, no tratado da lei antiga, varia muito, podendo-se observar que cinco deles, entre 46, abarcam mais de um terço do total. Vale a pena deter-se um pouco mais neles para analisar-lhes a composição material. Esses artigos são os de número 3-6 da questão 102, e o de número 2 da questão 105. Os quatro primeiros tratam das leis cerimoniais, enquanto o último refere-se aos preceitos judiciais:

Tabela 9

Artigos mais extensos

Artigo	**nº de páginas**	**nº de objeções**	***Respondeo***
102,3	7,5	14	1 página
102,4	11	10	0,5 página
102,5	14,5	10	0,5 página
102,6	7	11	0,25 página
105,2	10	12	1,5 páginas
Total	**50 páginas**	**57**	**3,75 páginas**
Média p. artigo	**10 páginas**	**11,4**	**0,75 página**

Estas tabelas mostram, já à primeira vista, algumas coisas: Em primeiro lugar, a amplidão da análise das quatro espécies de lei encontra-se na ordem inversa da importância que lhes é concedida, e segundo a qual elas são apresentadas na obra. Tomás considera a lei eterna como fundamento de toda a lei, e por isso a examina por primeiro, concedendo-lhe 10 páginas; já a lei divina, a ser analisada por último, fica com 163 páginas. Em segundo lugar, ao examinar a lei divina, o tratado geral é sucinto (3 páginas), a lei nova, que é a mais importante para o autor, recebe 27 páginas, enquanto à lei antiga são reservadas 133 páginas – o que eqüivale a quase dois terços do total de páginas de todo o tratado.

3.3. O porquê do tratado *De lege*

Atenhamo-nos aqui tão só a algumas obviedades, que por vezes não são tão óbvias.

A primeira delas é que a *Suma Teológica,* é especificamente um tratado de Teologia. Por isso, dentro do esquema geral da obra, o *De lege* encontra-se colocado *teologicamente* entre os tratados do pecado e da graça. Ao iniciá-lo, o autor, como de costume, dá uma pequena, mas fundamental explicação a respeito do encadeamento lógico da perícope no conjunto da obra. Diz ele:

> Devemos, consequentemente, tratar dos princípios exteriores dos atos. Ora, o princípio externo, que inclina para o mal, é o diabo, de cuja tentação já tratamos na Primeira Parte. E o princípio externo, que move para o bem, é Deus, que nos instrui pela lei e nos ajuda pela graça[67].

Não era este o esquema da *Suma contra os gentios,* onde a ordem fora: lei – pecado – graça, influenciada certamente pela leitura paulina, que associava a lei ao pecado. Tem-se agora uma divisão de cunho mais filosófico, baseada nos princípios externos dos atos humanos. Mas como o interesse fundamental não é alterado, ela é seletiva e parcial, não levando em conta, por exemplo, os outros homens, que também são princípios exteriores de nossos atos.

Em segundo lugar, as Sumas anteriores, no século XIII, já haviam reservado espaço ao *De lege*, e Tomás deve muito a seus antecessores,

[67] *STh* I-II, q 90, introd.

principalmente Guilherme de Auxerre e João de la Rochelle. Contudo, se a preocupação do Aquinate não fosse acima de tudo teológica, ele, que acabara de ler a *Política*, haveria de aristotelicamente jogar o *De lege* para um texto sobre a Política. Era-lhe também possível haver procedido por partes, encaixando as diversas espécies de lei em diversos lugares da obra. Assim, por exemplo, a lei eterna fora já bosquejada no estudo de Deus enquanto criador e providência; a lei natural, ao tratar da criação do homem e do pecado dos primeiros pais; a lei humana encontraria um amplo espaço um pouco mais à frente, no tratado sobre a justiça, que constitui para ele – tal como para Aristóteles – a virtude específica ao redor da qual gira a lei[68]. Já a Lei nova poderia inserir-se sem dificuldade no tratado sobre a graça, que se segue, e poderia mesmo ser toda ela abordada naquele lugar, pois o que a especifica não são os preceitos, que nela são secundários, e sim a graça, pois

> o que há de principal na lei do Novo Testamento, e no que consiste toda sua virtude, é a graça do Espírito Santo, dada pela fé em Cristo [...] Por onde devemos dizer que a lei nova é uma lei infusa; e, secundariamente, uma lei escrita[69].

Um pouco mais difícil seria encontrar um lugar específico em que fosse tratada toda a Lei antiga, com as subdivisões em preceitos morais, legais e judiciais. Mas não foi o que aconteceu. Pelo contrário, em sua empresa inovadora de elaborar, no interior da *Summa*, um tratado, onde fosse compreendido tudo o que se refere ao agir humano (enquanto retorno do homem para Deus), o plano geral de trabalho reservou espaço à lei, lançando nele tudo o que a ela se

---

[68] Cf., por exemplo: "[...] sola justitia inter alias virtutes importat rationem debiti. Et ideo moralia intantum sunt lege determinabilia, inquantum pertinent ad iustitiam" (*STh* I-II, q.99, a.5, ad 1um). "Lex enim humana ordinatur ad communitatem civilem; quae est hominum ad invicem. Homines autem ordinantur ad invicem per exteriores actus, quibus homines sibi invicem communicant. Huiusmodi autem communicatio pertinet ad rationem iustitiae, quae est proprie directiva communitatis humanae" (*STh* I-II, q 100, a 2, in corp.).

[69] "Id autem quod est potissimum in lege novi testamenti, et in quo tota virtus eius consistit est gratia Spiritus Sancti, quae datur per fidem Christi [...]. Et ideo dicendum est quod, principaliter, lex nova est lex indita; secundario autem, est lex scripta" (*STh* I-II, q.106, a.1, in corp.).

referisse, evitando assim a duplicação de questões sobre um mesmo tema. De fato, como acontece em toda a obra, Tomás não repete artigos de um tratado em um outro e, por isso, propositadamente, não adentrou-se pelas questões específica do *De lege*, quando podia tê-lo feito alhures. Assim, concedeu à lei um espaço privilegiado, dentro do qual podia deter-se mais demoradamente também nas dificuldades teóricas e nas especificações punctuais relativas à lei antiga, à qual obrigou-se, por isso, a dedicar dois terços de todo o tratado.

Observe-se, enfim, que certos argumentos deste só têm valor dentro do contexto teológico em que ele foi escrito. Uma leitura meramente filosófica poderia com facilidade mostrar-lhes a falácia. Assim, por exemplo, ao perguntar-se sobre a racionalidade dos preceitos cerimoniais do Antigo Testamento, o *Sed et contra*, confirmado depois no corpo do artigo, após citar um texto bíblico, diz: "Ora, os preceitos cerimoniais são de Deus. Logo são claros [isto é racionais]"[70]. A premissa maior subentendida do silogismo é: "Tudo o que provém de Deus é racional". Por trás de tal afirmação encontra-se, a dar-lhe consistência, todo o tratado sobre Deus da Primeira Parte da *Suma*. Contudo, a nível puramente filosófico, é necessário convir que o argumento peca por a *petitio principii*, sendo evidente o círculo vicioso.

Portanto, a inserção numa obra de Teologia, a forma teológica de argumentar e o amplo espaço concedido à Lei antiga acentuam o caráter essencialmente teológico do tratado.

3.4- A comunidade dos homens em relação a Deus

Uma noção fundamental e revolucionária do Aquinate, ao elaborar sua teoria política, é a de que o homem possui uma dupla relação: para com seus semelhantes, e para com Deus. É célebre seu texto: "todas as coisas que procedem de Deus possuem uma ordenação entre si e para com o próprio Deus"[71].

---

[70] "Sed caerimonialia sunt preaecepta Dei. Ergo sunt lucida; quod non essent nisi haberent rationalem causam" (*STh* I-II, q.102, a.1, *sed et contra*).

[71] "Quaecumque autem sunt a Deo, ordinem habent ad invicem et ad ipsum Deum" (*STh* I, q.47, a.4 ad 3um). Cf. *STh* I, q.21, a.1, in corp.: "Est autem duplex ordo considerandum in rebus. Unus, quod

Com isso, está abrindo caminho para um tratado autônomo sobre a Política, baseado na ordem natural das coisas e, ao mesmo tempo, valendo-se da analogia, está lançando os fundamentos para o estudo da lei divina, enquanto lei de uma comunidade.

A afirmação, comum aos medievais, da transcendência da pessoa sobre a instituição[72], somada ao individualismo moderno - também em sua forma de pietismo - não podem passar por cima da premissa de que a lei, para Tomás, somente existe quando há um povo apto a recebê-la. Ela, por definição, é uma "ordenação da razão, em vista do *bem comum,* promulgada pelo chefe da *comunidade*"[73]. Ao enquadrar a lei divina dentro dos parâmetros gerais da lei, Tomás é levado a transpor, sem ignorar, o plano individual da relação de cada pessoa com Deus, elevando-se ao da comunidade. Há um paralelo entre a lei humana e a divina, distinguindo-se elas entre si por possuírem fins diferentes, pois enquanto aquela visa a ordenar os homens entre si, esta os ordena para Deus[74]. Ele insiste mesmo em dizer que "o fim da lei humana é a tranquilidade da cidade", enquanto o da lei divina, em sua perfeição, é o de tornar "o homem totalmente capaz de participar da felicidade eterna"[75]. Mas para que tanto uma como outra possam ser chamadas de lei, requer-se um substrato que as possa receber: que haja um povo ao qual se apliquem. Elas possuem em comum o fato de existirem porque os homens podem comunicar-se. Ambas ordenam indivíduos, enquanto membros de uma coletividade. A lei humana destina-se à vida presente, na qual

aliquid creatum ordinatur ad aliud creatum, sicut partes ordinantur ad totum [...] Alius ordo, quo omnia creata ordinantur in Deum".

72 "[...] homo non ordinatur ad communitatem civilem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua [...] sed totum quod homo est et quod potest et habet ordinatum est ad Deum" (*STh* I, q.21, a.1, ad 3um).

73 "[Lex] nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio *ad bonum commune*, ab eo qui curam *communitatis* habet promulgata" (*STh* I-II, q.90, a.4, in corp.; itálico meu).

74 "Lex divina principaliter instituitur ad ordinandum homines ad Deum; lex autem humana, principaliter ad ordinandum homines ad invicem" (*STh* I-II, q.99, a.3, in corp).

75 "Legis enim humanae finis est temporalis tranquillitas civitatis [... ad perfectionem legis divinae] oportet quod hominem totaliter faciat idoneum ad participationem felicitatis aeternae" (*STh* I-II, q.98, a.1, in corp.).

quer não apenas que a comunidade dos homens viva, mas que viva bem, e em função deste bem-viver promulga seus preceitos. Já

> a comunidade, a que se ordena a lei divina, é a dos homens enquanto tendem para Deus, na vida presente ou na futura. Por isso, essa comunidade impõe preceitos sobre todos os atos humanos pelos quais os homens bem se ordenam à comunicação com Deus[76].

A lei antiga, portanto, só se tornou lei, só pôde ser dada, quando encontrou um povo constituído, capaz de recebê-la. O fato de Deus havê-la outorgado apenas no tempo de Moisés é interpretado pelo Doutor Angélico, dentro de uma leitura aristotélica, por ser impossível concedê-la antes, já que ou não havia povo, ou este se encontrava escravizado. No tempo dos patriarcas, quando a comunidade tinha as características de família ou de clã, só eram possíveis alguns preceitos domésticos; durante os anos de sofrimento no Egito, os hebreus eram escravos e, por isso, inaptos ao exercício da cidadania. Na caminhada pelo deserto é que eles haveriam de tornar-se um povo[77], e então poderiam ter lei.

Há, pois, duas comunidades nas quais os homens vivem: aquela na qual se relacionam entre si e aquela na qual se relacionam com Deus. Mas elas não se correspondem de forma unívoca, devendo-se, pois, levar em consideração as adaptações e analogias subjacentes. Assim, por exemplo, Deus é considerado como chefe da comunidade e, por isso, é o autor da lei que a dirige. Neste quadro, portanto, Moisés, que no artigo 2 da questão 105, ao examinar-se se era boa a constituição do poder em Israel, é tomado como a principal autoridade, na verdade não passa de um ministro do soberano divino. Mas, se a soberania cabe a Deus, surge um novo problema, pois então não se pode aventar a hipótese de o povo

---

[76] "Sed communitas ad quam ordinat lex divina, est hominum ad Deum, vel in praesenti, vel in futura vita. Et ideo lex divina praecepta proponit de omnibus illis per quae homines bene ordinentur ad communicationem cum Deo" (*STh* I-II, q.100, a.2, in corp.).

[77] "Dicendum quod lex non debet dari nisi populo: est enim praeceptum commune, ut dictum est. Et ideo tempore Abrahae data sunt quaedam familiaria praecepta, et quasi domestica, Dei ad homines. Sed, postmodum: multiplicatis eius posteris, intantum quod populus esset: et liberatis a servitute, lex convenienter potuit dari: nam servi non sunt pars populi, vel civitatis, cui legem dari competit, ut Philosophus dicit in III Politicorum" (*STh* I-II, q.98, a.6, ad 2um).

tornar-se a fonte primária do poder e dar-se a si mesmo a lei, tal como mostrara ser possível no início do tratado, ao afirmar que "legislar pertence a todo o povo ou a uma pessoa pública que o rege"[78].

Além disso, na comunidade humana, o governante e o fim da sociedade são diferentes e o bom governante é aquele que se empenha para que os cidadãos possam alcançar a finalidade a que se destina a lei, que é o bem-viver; já na comunidade de salvação, o soberano é o fim da comunidade.

Enfim, observe-se que nesta analogia entre a lei humana e a divina escondiam-se elementos capazes de subverter a ordem hierocrática medieval, na medida em que os pólos que se contrapunham não eram constituídos, de um lado, pelo rei, ou imperador (como chefe da sociedade política), e, de outro, pelo papa (como chefe da sociedade espiritual). A sociedade humana é dirigida pelo rei; a espiritual, pelo próprio Deus, de quem o papa e os bispos são meros ministros.

Tomás não tira as consequências disso – seu confrade, João Quidort[79], poucos anos depois as tirará -, pois tocou só por alto num ponto nevrálgico dos debates políticos de seu tempo, qual seja o das relações entre os dois poderes, e até hoje pergunta-se qual sua posição a respeito, podendo-se citar textos que o caracterizam tanto como guelfo, quanto como gibelino. Do mesmo modo, não escreveu um tratado *De ecclesia*, embora, a partir dos textos escriturísticos paulinos sobre o corpo místico, de algumas noções agostinianas correlatas, e da ciência política aristotélica, tenha desenvolvido toda uma fundamentação teológica e filosófica que continha *in nuce* a eclesiologia que se anunciava. Seu leitor, Tiago de Viterbo[80], também poucos anos depois, haveria de fazê-lo.

---

[78] "[...] concedere legem vel pertinet ad totam multitudinem, vel pertinet ad personam publicam quae totius multitudinis curam habet" (*STh* I-II, q.90, a.3, in corp.).

[79] JOÃO QUIDORT. *Sobre o poder real e papal* (De regia potestate et papali). Petrópolis: Vozes, 1988.

[80] TIAGO DE VITERBO. *De regimine christiano*. Ed. H. X. Arquillière (*Le plus ancien traité de l'Église*). Paris, 1926. Na realidade, um tratado intitulado *De ecclesia* deveria esperar até 1413, quando João Hus escreveu o seu (cf. João HUS. *De ecclesia*. Ed. S. H. Thomson. Cambridge: Mass., 1956). Contudo, embora lhe falte o título específico, que depois encabeçará o tratado, a obra de Tiago de Viterbo é, de fato, o primeiro texto sistemático a respeito da Igreja. Nele mostra como esta é um verdadeiro reino (uma *societas perfecta*, como dirão as definições posteriores), fundado por Jesus

3.5- A racionalidade da lei divina

Tomás abre o tratado *De lege*, afirmando que a lei é algo racional, por ser uma regra e medida dos atos humanos, dos quais a razão é o princípio primeiro, porque só esta é capaz de ordenar para um fim[81]. Da mesma forma, logo depois, ao definir a lei, inicia dizendo que ela é "uma certa ordenação da razão"[82]. Todos os intérpretes do pensamento tomasiano são concordes – e os textos do autor são claros a respeito - em afirmar que, para ele, não existe lei, se lhe faltar a conformidade com a razão. Mas a racionalidade da lei não se limita à determinação punctual de algo que deve ser feito ou evitado, ela vai mais longe: a lei é uma espécie de *ordinatio*, de ordenamento, é algo como um projeto a ser executado, de tal modo que uma lei particular só se deixa compreender plenamente quando colocada na moldura do conjunto de todas as leis, pois só então elas podem ser percebidas como um plano. Só então se evidencia plenamente como a razão está agindo em função de um ordenamento.

Ora, não faz sentido, para Tomás, delongar-se em pergunta sobre a racionalidade da lei eterna; e seria contraditório interrogar-se sobre a racionalidade da lei natural, na medida em que define tal lei como a participação da criatura racional na lei eterna[83]. Da lei humana é dito que, ao faltar-lhe a racionalidade, perde o caráter de lei. Mas o caso torna-se problemático ao tratar-se da lei divina do Antigo Testamento. Aceitando a divisão tradicional desta, em preceitos morais, cerimoniais e judiciais, percebe-se, pelo texto, que não há maiores dificuldades em

---

Cristo e congregando dois tipos de fiéis: os que ainda peregrinam neste mundo, e os que se encontram na glória; nela encontram-se quatro características que lhe sintetizam a perfeição, pois, usando os termos do Credo, ela é una, santa, católica e apostólica; ela é dirigida pelo papa, a quem, por vontade de Cristo, cabe o primado.

[81] "Dicendum est quod lex quaedam regulam est et mensura actuum [...]. Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quae est principium primum actuum humanorum. [...] rationis autem est ordinare ad finem, qui est primum principium in agendis" (*STh* I-II, q.90, a.1, in corp.).

[82] "quaedam rationis ordinatio" (*STh* I-II, q.90, a.4, in corp.).

[83] "Et talis participatio legis aeternae, in rationali creatura, lex naturalis dicitur" (*STh* I-II, q.91, a.2, in corp.).

compreender a racionalidade dos primeiros e dos terceiros, o mesmo não acontecendo, porém, com os segundos, os cerimoniais.

De fato, para um pensador, habituado ao rigor da lógica aristotélica, certas prescrições legais podem parecer exóticas, quando não absurdas. Uma delas, por exemplo, previa que, para serem perdoados os pecados do povo, uma vaca vermelha deveria ser sacrificada fora dos muros da cidade. O sacerdote que a sacrificasse ficava imundo, bem como o que a queimava e também o que juntava as cinzas, e, no entanto, as cinzas da vaca, aspergidas sobre o povo, purificavam-no do pecado. E que dizer então do bode expiatório, sobre a cabeça do qual era preso um texto, relacionando os pecados cometidos pelo povo, que ficava perdoado de seus delitos ao ser o bode mandado para o deserto?

Ante essas e outras prescrições rituais, cabe aqui voltar à tabela 9, na qual se apresentam os cinco artigos mais longos não apenas do *De lege*, mas de toda a *Suma Teológica*. Percebe-se que quatro deles se referem aos preceitos cerimoniais e um aos preceitos judiciais (sintomaticamente, o segundo conjunto de artigos mais longos encontra-se na terceira parte, questão 83, artigos 3 a 6, ao tratar de aspectos cerimoniais da Eucaristia).

Causa estranheza o fato de o corpo desses artigos ser relativamente pequeno, enquanto as objeções se multiplicam e as respostas às objeções alongam-se, acontecendo mesmo que algumas delas são maiores que a média dos artigos da *Suma,* como sucede, por exemplo, com o *ad 6um* da questão 102, artigo 4, que se estende por mais de três páginas. De fato, são raros os artigos da *Summa* com três páginas, e o número das objeções varia entre três e cinco, com poucos casos onde vão a seis ou mais. Este desvio do padrão, a meu modo de ver, não pode ser explicado por atribuir-se ao tópico um momento de grande inovação teórica, a exigir espaço maior que o costumeiro. Se assim fosse, então as questões 90-97 deveriam ser no mínimo tão extensas quanto as que tratam da lei antiga. Talvez seja elucidativa a comparação entre o tratado da lei antiga e o de Antropologia (I, q.75-89), que sabidamente constitui um dos momentos culminantes da obra. Pois bem, neste a maioria dos artigos não atinge 3 páginas e o número de objeções é o costumeiro; chama a atenção, contudo, o tamanho da solução (*respondeo*) que, em muitos casos – como, por exemplo, em vários artigos

da questão 84 – ocupa mais da metade do texto. Parece-me válido concluir-se daí que, ao tratar dos preceitos da lei do Antigo Testamento, Tomás não está fazendo inovações, mas apenas aplicando a casos particulares - alguns difíceis de serem enquadrados – os princípios gerais apresentados em questões anteriores. Noutras palavras, o que está em jogo é defender a Deus da acusação de arbitrariedade ou de decisionismo. É sintomático, aliás, que o título desses cinco longos artigos pergunte pela racionalidade das determinações divinas[84].

Os princípios gerais sobre os quais se fundamenta a racionalidade da lei divina, foram enunciados anteriormente e podem ser encontrados em três lugares: na questão 90, art.1, ao falar da lei em geral; na questão 91, art.4 e 5 ao tratar da lei divina, quando da subdivisão da lei; e nas questões 98 e 99, ao examinar a lei divina em si e em seus preceitos. É nestas últimas questões que, através de um argumento relativamente simples, a racionalidade da lei divina é demonstrada: assim como uma doutrina se comprova como verdadeira por estar de acordo com a razão, assim também uma lei se mostra boa pelo fato de ser consonante com a reta razão. Ora, tal aconteceu com a lei antiga, a qual indicou o caminho de bem e proibiu o mal[85]. Além disso, a lei divina difere da humana principalmente pelo fim a que cada uma delas se destina; e ao examinar esta diferença entre ambas, manifesta-se toda a utilidade do enunciado tantas vezes repetido de que existe uma dupla relação para o homem: uma dele para com seus semelhantes, e outra dele para com Deus:

> Assim como a intenção principal da lei humana é procurar a amizade dos homens entre si, assim a da lei divina é constituir principalmente a amizade

[84] São os seguintes os títulos dos artigos: "Se se pode assinalar uma *razão conveniente* das cerimônias relativas aos sacrifícios" (102, 3); "Se se pode dar *razão suficiente* das cerimônias da lei antiga relativas às coisas sagradas" (103, 4); "Se se podem dar as *causas convenientes* aos sacramentos da lei antiga" (102, 5); Se as observâncias cerimoniais tinham *causa racional*" (102, 6); "Se os preceitos judiciais relativos ao convívio social foram *convenientemente estabelecidos*" (105, 2) – os grifos são meus.

[85] "Sicut enim doctrina ostenditur esse vera, ex hoc quod consonat rationi; ita etiam lex aliqua ostenditur esse bona, ex hoc quod consonat rationi rectae. Lex autem vetus consonabat, quia concupiscentia reprimebat, quae rationi adversatur. [...] Ipsa etiam omnia peccata prohibebat, quae sunt contra rationem..." (*STh* I-II, q.98, a.1, in corp).

> entre o homem e Deus. [...] Ora, como a semelhança é a razão do amor, [...] é impossível haver amizade entre o homem e Deus, que é ótimo, sem que o homem se torne bom[86].

Com isso, a suprema bondade de Deus garante a racionalidade superior da lei divina.

Mas, se a lei divina foi dada pelo próprio Deus, como se pode aceitar a doutrina cristã, para a qual a lei antiga foi transitória, tendo sido substituída pela lei nova? O problema que se coloca escapa do âmbito filosófico. Na busca de solução, Tomás recorre a Dionísio, para fazer uma distinção no interior do conceito de bondade, dizendo que a bondade perfeita conduz por si mesma ao fim, enquanto a imperfeita se volta para a perfeita[87]. Isto posto, e tendo presente a noção teleológica emprestada de Aristóteles, a qual diz que a lei é instituída em vista de um fim, torna-se-lhe fácil valer-se da tradição bíblica e patrística quer para encontrar o elo de ligação entre as duas leis divinas, quer para estabelecer-lhes o fim único, determinado pela sabedoria insondável de Deus – não pela perquirição humana –: Cristo é o elo e o fim.

A este nível – o da revelação, não o da argumentação puramente racional – Tomás aceita patamares diferentes de leitura do texto bíblico, graças aos quais diversos sentidos podem ser descobertos. Digo 'a este nível' porque sabemos da aversão dele a toda espécie de alegorias e simbolismos na argumentação filosófica, o que explica suas reservas ante o platonismo. Aceitando, porém, como cristão e como teólogo, a possibilidade e a realidade da revelação divina, é coerente ao aceitar também que Deus, em sua sabedoria, tenha-se valido de fatos, de gestos, de palavras para significar uma realidade superior.

Colocados estes parâmetros, compreende-se, pois, porque é curta a 'solução' dos artigos a respeito da racionalidade da lei antiga: porque, em sua generalidade, acrescenta relativamente pouco ao enunciado teórico inicial a

---

[86] "Sicut intentio principalis legis humanae est ut faciat amicitiam hominum ad invicem; ita intentio divinae legis est ut constituat principaliter amicitiam hominis ad Deum. Cum autem similitudo sit ratio amoris [...] impossibile est esse amicitiam hominis ad Deum, qui est optimus, nisi homines efficiantur boni" (*STh* I-II, q.99, a.2, in corp.).

[87] *STh* I-II, q.98, a.1, in corp.

respeito da racionalidade da lei. Ao mesmo tempo, contudo, alongam-se as respostas às objeções, porque é preciso enquadrá-las dentro de um esquema teológico, que lhes aponte a racionalidade não evidente das disposições divinas. E então a vaca vermelha, morta fora do arraial, e cujas cinzas purificam, ou o bode, animal por todos desprezado, que leva para fora da cidade os pecados do povo, - então eles adquirem um novo significado, ou melhor, seu verdadeiro significado, qual seja o de serem símbolos, que apontam para a morte redentora de Cristo, acontecida fora das portas da cidade: *Extra portam Christus passus est* (*Hb*. 13, 12).

Se existe algo a estranhar no estudo que Tomás realiza a respeito da lei antiga, não é a leitura teológica que apresenta. O que a mim causa estranheza é que, tendo feito uma tal leitura, conhecendo tão bem a obra agostiniana, e discordando radicalmente do joaquimismo que de um modo ou de outro grassava pela Igreja, não haja composto um tratado de Teologia da História, preferindo manter-se aristotelicamente na posição de quem afirma que não existe ciência do particular e do contingente.

3.6- Lei divina, lei natural, lei positiva

Os preceitos morais, de um lado, e os cerimoniais e judiciais, de outro, relacionam-se entre si de forma análoga ao modo como a lei natural está para a lei humana. A fim de evitar mal entendidos, e tendo presente o pressuposto de que o interesse do autor não foi o de escrever um tratado filosófico ou jurídico completo, mas um tratado teológico, valendo-se para tanto de categorias filosóficas e jurídicas, inicio examinando o que o Aquinate entende, ao falar de lei natural.

À diferença do positivismo jurídico, em suas diversas nuances, para o qual as leis contingentes e diversas dos homens são as únicas existentes, Tomás argumenta que tais leis só se constituem como tais porque se fundamentam em algo que lhes é anterior: a lei natural.

Mas o conceito tomasiano de ‘lei natural’ ou de ‘direito natural’ – usados seguidamente um pelo outro -, apesar das palavras idênticas, possui muito pouco a ver com as teorias modernas. A distinção de Hobbes, Locke e Rousseau entre natureza e sociedade, que os leva, enfim, a admitir que o estado de natureza é

uma ficção, uma elaboração da mente para possibilitar a montagem de uma teoria – tal distinção não tem o menor sentido para Tomás. Para ele, a natureza humana - instituída em estado de graça, atingida pelo pecado e remida por Cristo - foi sempre a mesma, teve sempre o mesmo 'estado de natureza' e, como tal, encontrou-se desde o princípio marcada no mais fundo de si mesma pela sociabilidade. A afirmação aristotélica de que "o homem é por natureza um animal político" é válida para o homem também no estado paradisíaco, pois o pecado não significou uma desnaturação o que, aliás, equivaleria à destruição de uma criatura e à criação de uma outra, tendo a uni-las, caso ambas se chamassem "homem", apenas o significado equívoco de um mesmo vocábulo. Não existe, pois, para Tomás, nem na realidade e nem na ficção, alguém vivendo isolado a vida de natureza, um estágio humano primitivo, seguido depois, através de um pacto, por um novo estágio, o do homem 'civilizado', o homem da *civitas*. Também no paraíso o homem viveria em sociedade, o que quer dizer que lá também existiria uma forma de organização social na qual alguém haveria de presidir[88]. Natureza não significa, portanto, um modo transitório de existência, que precede a um outro e se contradistingue deste: ela é um constitutivo primeiro, aquela força interior que faz o homem realizar-se como homem.

Contudo, já é lugar comum observar que, ao tentar dizer o que é lei natural, Tomás, defrontando-se com uma longa história de diferentes proveniências, apresenta oscilações e mesmo tenta conciliar tradições inconciliáveis. Por isso, é importante, de início, precisar o fundamental de seu pensamento a respeito, tomando como texto-chave o artigo 2, questão 91, referente à diversidade das leis. Duas são as noções de que se vale para formular sua explicação: a primeira, a de providência divina que, dirigindo o mundo através da lei eterna, faz com que esta seja o fundamento de todas as demais leis; a segunda, a de participação: todas as coisas, enquanto medidas e reguladas pela lei eterna, participam dela de certo modo, enquanto são levadas a praticar aqueles atos que as inclinam para seu fim.

[88] "Et tale dominium hominis ad hominem, in statu innocentiae, fuisset [...], 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" (*STh* I, q.97, a.4, in corp).

Mas a participação do homem possui uma característica especial, pois se dá graças à razão, pela qual ele, assemelhando-se a Deus, é capaz de prover a si mesmo e aos demais, salvando-se com isso a exigência de racionalidade que entra como primeira característica na definição de lei. "E a essa participação da lei eterna pela criatura racional dá-se o nome de lei. [...] Por onde é claro que a lei natural nada mais é do que a participação da lei eterna pela criatura racional"[89]. Por esta definição fica esclarecido que os animais, por não possuírem razão, não podem ser enquadrados como participantes da lei natural, conforme é dito logo a seguir[90]. E assim abre-se caminho para a compreensão do importante artigo 2 da questão 94, onde, ao se perguntar sobre se a lei natural possui um ou vários preceitos, distingue entre as inclinações que o homem possui em comum com as demais substâncias, as que possui em comum com os animais e as que lhe são específicas. Estaria entendendo mal esta colocação quem, vislumbrando o pano de fundo da tradição estóica e de Ulpiano, fosse levado a ler a perícope como se nela fosse defendida a teoria de uma lei natural que se estende a todos os seres, mesmo aos não racionais.

Quanto ao modo como o homem chega ao conhecimento da lei natural assemelha-se àquele pelo qual chega ao conhecimento dos primeiros princípios da razão especulativa. Não se trata de um conhecimento infuso, no sentido de inato, ou de dado ao homem por uma graça especial – algo que contraria toda a teoria tomasiana do conhecimento -, nem de um conhecimento dedutivo, o qual, a partir de umas verdades conhecidas, vai descobrindo outras. Trata-se de princípios

[89] "Unde, cum omnia quae divinae providentiae subduntur, a lege aeterna regulentur et mensurentur, [...] manifestum est quod omnia participant aliqualiter legem aeternam, inquantum scilicet ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus et fines. Inter caetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, inquantum et ipsa fit providentiae particeps, sibiipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae, in rationali creatura, lex naturalis dicitur. [...] quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum, et quid malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio luminis divini in nobis. Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali criatura" (*STh* I-II, q.91, a.2, in corp.).

[90] *STh* I-II, ad 3um.

evidentes, cuja retidão a inteligência percebe de modo imediato. Assim como a razão especulativa apreende de forma imediata que o todo é maior que a parte, ou que uma coisa não pode ser e não ser ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, assim também a razão prática apreende que se deve fazer o bem e evitar o mal.[91] Este é o enunciado supremo da lei natural. A ele unem-se certos preceitos, que a razão prática percebe também de modo imediato e que, usando a linguagem dos transcendentais, poder-se-ia dizer que se convertem com ele; e tais são, por exemplo, os preceitos do decálogo, pois a todos é de evidência indemonstrável que se deve cultuar a Deus, amar os pais, não matar etc.

O que provém dos primeiros princípios por via de dedução e que, por isso, possui um grau menor de evidência – como as afirmações de que os depósitos devem ser restituídos, os pactos devem ser observados -, é classificado como pertencente ao direito das gentes; o que provém por determinação, como pertencente à lei humana. No rigor dos termos, portanto, a lei natural não possui preceitos secundários, pois estes se classificam como pertencentes ao *ius gentium.* Do mesmo modo, não lhe cabe propriamente a definição de 'determinação da razão' – o que convém ao direito positivo -, pois ela se caracteriza muito mais como descoberta por parte da razão.

De forma resumida, e com as simplificações necessariamente implicadas, isto é o que se entende aqui por lei natural. Cabe agora relacioná-la com a lei antiga.

Duas características desta têm que ser levadas em conta: o fato de ser destinada tão somente a um povo, não a toda a humanidade, e a transitoriedade. Ora, essas são características da lei positiva, não da lei natural e então poder-se-ia

[91] "Similis autem processus invenitur rationis practicae et speculativae: utraque enim ex quibusdam principiis ad quasdam conclusiones procedit. [...] sicut, in ratione speculativa, ex principiis indemonstrabilibus naturaliter cognitis producuntur conclusiones diversarum scientiarum, quarum cognitio non nobis est naturaliter indita, sed per industriam rationis inventa: ita etiam ex praeceptis legis naturalis, quasi ex quibusdam principiis communibus et indemonstrabilibus, necesse est quod ratio humana procedat ad aliqua magis particulariter disponenda" (*STh* I-II, q.91, a.3 in corp.); "[...] praecepta legis naturae hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima demonstrationum se habent ad rationem speculativam: utraque enim sunt quaedam principia per se nota" (*STh* I-II, q.94, a.2, in corp.).

dizer que a lei divina antiga é tão somente um modelo de lei positiva, correlato ao da lei humana, cabendo a ambas a especificidade de serem determinação da lei natural. Parece-me que essa leitura, com alguns arranjos, poderia ser feita sem ferir os princípios anteriormente enunciados. Mas, com razão, e de modo mais lógico, não é por este caminho que o autor envereda, e com isso evita dificuldades teóricas maiores ao analisar o conteúdo da lei antiga. Para tanto, mostra que a relação entre a lei natural e a lei antiga possui características especiais, pelo fato de provirem ambas de Deus.

Por isso, a lei divina não se limita apenas a especificar, determinando, a lei natural. Antes de tudo, ela é uma manifestação da lei natural e, enquanto tal, obriga a todos; transitório e próprio de um povo é aquilo que nela há de específico[92]. Ora, o que ela possui, a nível de princípios da lei natural, são os preceitos morais de maior evidência, e tais são os preceitos do decálogo, que versam sobre aquilo que a razão do homem pronto compreende. Valendo-se a seu modo da narrativa bíblica, o frade dominicano encontra um motivo especial para ver no decálogo o fundamento de toda a lei: é que os mandamentos foram dados diretamente por Deus, enquanto os demais preceitos foram-no só de modo indireto, através de Moisés[93]. Estes preceitos explicam os do decálogo e reduzem-se a ele, e por isso são colocados como pertencentes à lei natural. Mas por não possuírem o mesmo grau de evidência, exigem a pesquisa por parte dos prudentes. Ora, sem dúvida, esta classificação contraria, ao menos em parte, os enunciados do tratado da lei natural e de sua relação com a lei humana, pois as especificações da lei natural, feitas através de descoberta válida para todos os

[92] "[...] lex vetus manifestabat praecepta legis naturae, et superaddebat quaedam propria praecepta. Quantum igitur ad illa quae lex vetus continebat de lege naturae, omnes tenebantur ad observantiam veteris legis; non quia erant de veteri lege, sed quia erant de lege naturae" (*STh* I-II, q.98, a.5, in corp.); "[...] lex vetus distinguitur a lege naturae, non tamquam ab ea omnino aliena, sed tamquam ei aliquid superaddens" (*STh* I-II, q.99, a.2, ad 1um).

[93] "[...] praecepta decalogi ab aliis praeceptis legis differunt in hoc quod praecepta decalogi per seipsum Deus dicitur populo proposuisse; alia vero praecepta proposuit populo per Moysem" (*STh* I-II, q.100, a.3, in corp.).

grupos humanos, foram classificadas, como vimos, como pertencentes ao direito das gentes.

Colocando, pois, a chave de interpretação da lei antiga na proximidade entre os preceitos morais e a lei natural, é lógico que se atribuam aos preceitos cerimoniais e aos judiciais qualidades análogas às da lei humana. À lei antiga cabia a tarefa de ordenar a comunidade dos homens para Deus e entre si. Esta tarefa de ordenar em vista do bem comum, específica da lei, se exerce para possibilitar o que, em linguagem medieval, chamaríamos de atualização da tendência natural que os homens possuem de viver juntos, tanto na comunidade de salvação, como na comunidade política. Enquanto tendência natural, tal ordenamento se enquadra na lei natural, o que, no caso, significa que situa-se ao nível dos preceitos morais. Já as especificações no modo de constituição e de funcionamento da comunidade ficam reservadas às determinações dos preceitos cerimoniais (no que se refere à relação para com Deus) e dos judiciais (nas relações dos homens entre si)[94]. Ora, para estudar a legislação dos hebreus quanto às relações dos homens entre si, estava ao alcance da mão o modelo teórico elaborado por Aristóteles na *Política*, do qual se valeu Tomás dentro das técnicas costumeiras. Porém, quanto à legislação a respeito das relações entre os homens e Deus, tais como se manifestavam nos atos externos do culto, era bem menor o subsídio que a filosofia pagã podia oferecer. Por isso, elaboraram-se outros critérios para justificar-lhes a racionalidade, tomando como pressuposto, apenas enunciado, um princípio antropológico tão caro ao Cristianismo, o qual diz que os homens – constituídos de corpo e espírito – se ordenam a Deus não só por

[94] "[...] ad legem divinam pertinet ut ordinet homines ad invicem et ad Deum. Utrumque autem horum, in communi quidem, pertinet ad dictamen legis naturae, ad quod referuntur moralia praecepta; sed oportet quod determinetur utrumque per legem divinam vel humanam, quia principia naturaliter nota sunt communia tam in speculativa quam in activis. Sicut igitur determinatio communis praecepti de cultu divino fit per praecepta cerimonialia, sic et determinatio communis praecepti de iustitia observanda inter homines, determinatur per praecepta iudicialia" (*STh* I-II, q.99, a.4, in corp.; cf. q.101, a.1, in corp.).

atos interiores, mas também por manifestações exteriores[95]. A falta de evidência filosófica destes critérios obriga o autor a justificar punctualmente as determinações cerimoniais, o que explica porque elas se estendem por cerca da metade de todo o tratado sobre a Lei antiga.

Contudo, classificar o decálogo como pertencente à lei natural leva consigo uma dificuldade que, a meu modo de ver, não é resolvida de modo satisfatório. Pelo que foi dito da lei natural, esta, em seus primeiros princípios – que em si são os únicos princípios da lei natural – é imutável. O que poderia ser mudado eventualmente seriam os preceitos secundários dela[96].Tomando o decálogo como fundamento de toda a lei antiga e do agir humano em geral, Tomás o considera como equivalente à lei natural. Nos preceitos das duas tábuas encontra-se expressa diretamente a intenção de Deus legislador. Na primeira, enunciam-se os princípios que a razão percebe como evidentes, a respeito de como os homens ordenam-se para Deus, como para seu fim último; na segunda, estabelece-se a ordem da justiça, que lhes possibilita o ordenamento entre si. A essa luz é que devem ser entendidos os preceitos do decálogo e, por isso, "eles são absolutamente indispensáveis"[97]. Acontece, porém, que, para os medievais, alguns fatos bíblicos pareciam contradizer a teoria. Tais fatos enquadravam-se como objeções diretas ao que acabava de ser exposto. Assim, Deus mandou a Abraão que matasse seu próprio filho; Moisés ordenou aos hebreus que furtassem os bens

[95] "Ordinatur autem homo in Deum non solum per interiores actus mentis, qui sunt credere, sperare et amare, sed etiam per quaedam exteriora opera, quibus homo divinam servitutem profitetur. Et ista opera dicuntur ad cultum Dei pertinere" (*STh* I-II, q.99, a.3, in corp.).

[96] "Et sic, quantum ad prima principia legis naturae, lex naturae est omnino immutabilis; quantum autem ad secunda praecepta, quae diximus esse quasi quasdam proprias conclusiones propinquas primis principiis, sic lex naturalis non immutatur, quin ut in pluribus sit rectum semper quod lex naturalis habet [...]." (*STh* I-II, q.94, a.5, in corp.)

[97] "Praecepta autem decalogi continent ipsam intentionem legislatoris, scilicet Dei. Nam praecepta primae tabulae, quae ordinant ad Deum, continent ipsum ordinem ad bonum commune et finale, quod Deus est. Praecepta autem secundae tabulae continent ordinem iustitiae inter homines observandae, ut scilicet nulli fiat indebitum, et cuilibet reddatur debitum. Secundum hanc rationem sunt intelligenda praecepta decalogi. Et ideo praecepta decalogi sunt omnino indispensabilia" (*STh* I-II, q.100, a.8, in corp.).

dos egípcios; o Senhor mandou ao profeta Oséias que tivesse filhos com uma mulher casada com outro homem, o que equivalia a cometer adultério.

Para responder a estas perguntas, o autor, que tão claramente parecia colocar a lei natural como uma evidência primeira, classificando como pertencentes ao *ius gentium* o que dela deriva "ao modo como as conclusões derivam os princípios"[98], faz uma divisão genérica nos graus de evidência da lei natural, admitindo que existem uns primeiros princípios, a cujo nível ela é totalmente imutável; enquanto uns outros são "como que conclusões próprias, próximas aos primeiros princípios" e ao nível deles é possível, em certos casos, aliás raros, que haja mudança[99]. Voltando-se, depois, de forma específica, para a relação entre decálogo e lei natural, apela para uma tríplice divisão da evidência, dizendo que há preceitos morais tão manifestos, que dispensam a publicação, e tais são os atinentes ao amor a Deus e ao próximo, e quanto a eles não pode errar jamais o julgamento humano; já outros são mais determinados, mas o juízo de qualquer pessoa com facilidade os compreende, "e tais são os preceitos do decálogo"; outros, enfim, exigem um esforço maior da razão, e são reconhecidos como tais pelos sábios, e entre eles classificam-se os demais preceitos morais da lei antiga[100].

Baseado nessas distinções, a resposta às três objeções a respeito da mutabilidade da lei natural é feita com argumentos análogos. A respeito do sacrifício de Isaac, o ponto de partida é o débito de justiça, à luz do qual não se

---

[98] "Nam ad ius gentium gentium pertinent ea quae derivantur ex lege naturae sicut conclusiones ex principiis [...]" (*STh* I-II, q.95, a.4, in corp.).

[99] Cf. supra, nota 31.

[100] "Sed praecepta moralia ex ipso dictamine naturalis rationis efficaciam habent, etiam si numquam in lege statuantur. Horum autem triplex est gradus. Nam quaedam sunt certissima, et adeo manifesta quod editione non indigent: sicut mandata de dilectione Dei et proximi, et alia huiusmodi, ut supra dictum est, quae sunt quase fines praeceptorum. Unde in eis nullus potest errare secundum iudicium rationis. Quaedam vero sunt magis determinata, quorum rationem statim quilibet, etiam popularis, potest de facili etiam videre; et tamen, quia in paucioribus circa huiusmodi contingit iudicium humanum perverti, huiusmodi editione indigent; et haec sunt praecepta decalogi. Quaedam vero sunt quorum ratio non est adeo cuilibet manifesta, sed solum sapientibus; et ista sunt praecepta moralia superaddita decalogo, tradita a Deo populo per Moysen et Aaron" (*STh* I-II, q.100, a.11, in corp.).

qualifica como proibida a morte do malfeitor ou do inimigo público e, por semelhança, a daquele a quem Deus, senhor da vida, manda que seja morto. Do mesmo modo, quanto à apropriação dos bens dos egípcios, não se enquadra como furto o aquilo que o usurpado subtrai do usurpador. O mesmo argumento é adaptado para o caso do adultério de Oséias: Deus, autor do matrimônio, indica por ele a quem pertence uma mulher; mas o mesmo Deus, por determinação expressa, faz uma exceção, transferindo a propriedade de certa mulher de um para outro marido[101]. Vê-se, pois, que Tomás encontra algo comum nos três casos, analisando-os a partir do princípio de propriedade. Contudo, se os preceitos do decálogo forem considerados à luz da lei natural, constata-se que a consistência dos argumentos não é a mesma para cada caso. É evidente, dentro da leitura de Tomás a respeito dos bens materiais, que, pela lei natural, quem procura o que lhe pertence não é ladrão, e por isso os hebreus, mesmo sem ordem divina, podiam apropriar-se dos bens dos egípcios. Já quem mata o próprio filho por ordem divina, pratica tal ação por um ato de obediência cega a Deus, sem compreender como tal ato se coaduna com a lei natural que manda respeitar a vida do próximo. Também é difícil de compreender, como o próprio Deus, que instituiu a família, pareça estar agindo como o destruidor da mesma, na medida em que tira do marido legítimo a esposa e permite que se coloquem no mundo filhos a quem a lei não confere legitimidade. Tentando fazer enunciados genéricos, que se aproximem da lei natural, a fim de legitimar esses três casos, semelhantes na aparência, percebe-se a magnitude das diferenças entre eles. No caso do furto, haveria um enunciado de claro sabor tomasiano, não distante da lei natural: "Os bens materiais, quanto ao uso, destinam-se ao conjunto dos homens; quanto à posse, a quem os adquiriu

[101] "Dicendum quod occisio hominis prohibetur in decalogo secundum quod habet rationem indebiti: sic enim praeceptum continet ipsam rationem iustitiae. Lex autem humana hoc concedere non potest quod licite homo indebite occidatur. Sed malefactorem occidi vel hostes reipublicae, hoc non est indebitum [...] Et similiter cum alicui aufertur quod suum erat, si debitum est quod ipsum amittat, hoc non est furtum vel rapina, quae praecepto decalogi prohibentur. [...] Et similiter etiam Osee accedens ad uxorem fornicariam vel mulierem adulteram, non est moechatus nec fornicatus, quia accessit ad eam quae sua erat secundum mandatum divinum, qui est auctor institutionis matrimonii" (*STh* I-II, q.100, a.8, ad 3um).

legitimamente". No do sacrifício de Isaac, a inspiração bíblica é clara, sendo difícil, porém, encontrar um elo de ligação com a lei natural: "Deus é o senhor da vida e por sua determinação todos devem morrer". No caso de Oséias, enfim, não se percebe facilmente qual seria o enunciado geral, mas não se poderia excluir um, próximo ao referente à propriedade dos bens materiais, cuja origem teria algo a ver com a lei natural, mas nada encerraria de tomasiano ou de bíblico, soando apenas como uma teoria platônica: "As mulheres por natureza pertencem à comunidade, cabendo à instituição (divina) legal determinar a qual dos varões cada uma será destinada".

Além disso, considerando os preceitos do decálogo como de evidência secundária, e por isso sujeitos a eventuais mudanças, poder-se-ia logicamente perguntar se tal doutrina, em tese, poderia ser aplicada também aos preceitos da primeira tábua da lei, que se referem a Deus.

Duns Scotus, vivendo depois de Tomás de Aquino, percebeu muito bem a fraqueza desta solução. Por isso, insiste na imutabilidade absoluta da lei natural e, para tanto, reduz-lhe drasticamente a abrangência. Com relação aos mandamentos, são de lei natural, *stricto sensu*, aqueles que se referem à relação entre os homens e Deus, pois sendo Deus o fim último a que se dirige a comunidade humana, não se poderá jamais fazer exceção nos preceitos que mandam prestar-lhe o culto devido, visto que tal exceção encerraria em si contradição. Quanto aos outros preceitos, que prescrevem as normas gerais do relacionamento dos homens entre si, situam-se eles na ordem das coisas contingentes[102]. Há uma racionalidade intrínseca na vontade divina ao determinar que a ordem entre os homens seja esta que conhecemos; contudo, seria igualmente racional se Deus determinasse que fosse diferente o modo de os homens relacionarem-se entre si. Por isso, em sentido estrito, os mandamentos da segunda tábua não pertencem à lei natural.

Como se pôde ver no decorrer do presente trabalho, há deficiências no tratado *De lege*, tais como o uso análogo de conceitos chaves; algumas

[102] DUNS SCOTUS. *Ord.* III, suppl., d 37. *apud* A. B. WOLTER. *Duns Scotus. On Will and Morality.* Washington, p.268-287, 1986. Cf. *Ibid*. p.57-63.

oscilações; partes que, por vezes, não se integram facilmente; tentativas de conciliar tradições irredutíveis; soluções que não satisfazem, etc.

Sobre o tema da lei ainda não se escreveu um texto que se equipare ao de Tomás de Aquino.

4

INTELECTO E HOMEM – A ANTROPOLOGIA CRISTÃ DE TOMÁS DE AQUINO*

No presente trabalho procurarei reconstruir o percurso do que se poderia qualificar como a tentativa, por parte de Tomás de Aquino, de elaborar uma antropologia na qual os dados da revelação se expressassem em categorias filosóficas tidas como consistentes em seu tempo. Não haverei de cair na tentação da transposição fácil e acrítica, nem procurarei espaço para um diálogo entre Tomás e a modernidade, embora meu interesse não seja o da mera reconstrução histórica, pois, onde se fala do homem, res tua agitur, fala-se sempre de algo que nos atinge de perto.

O trabalho divide-se em cinco partes. A primeira serve como introdução ao pensamento tomasiano sobre o tema. Nas três seguintes, examina-se o que poderia se chamado de guerra em três fronts entre Tomás e alguns pensadores árabes e cristãos. Na quinta, enfim, relativizando as polêmicas, transparece o núcleo da antropologia tomasiana, visto, principalmente, a partir de seus estudos sobre o conhecimento da alma separada.

---

* Uma versão deste texto foi anteriormente publicada em M.C. Pacheco — J.F. Meirinhos (Éds.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale / Intellect and Imagination in Medieval Philosophy / Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval. Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale* (S.I.E.P.M.), Porto, du 26 au 31 août 2002, (Rencontres de philosophie médiévale, 11) Brepols Publishers, Turnhout 2006; vol. I, p.247-285.

4.1- Tomás de Aquino sobre o intelecto humano

O cristianismo não foi e não é propriamente uma filosofia, e sim uma religião com aspiração a afirmações universalmente válidas. Ao difundir-se, ele se deparou com a filosofia greco-romana, também com aspiração à validade universal de seus enunciados. Entre ambos não eram poucos os pontos de atrito, o que fez com que alguns cristãos recusassem qualquer diálogo com o filosofia, por julgarem não haver ligação alguma "entre Atenas e Jerusalém, entre a Academia e a Igreja, entre os pórticos de Salomão e a Stoa"[103]. De fato, para a filosofia grega, os cristãos se apresentavam com algumas doutrinas dissonantes, como a da criação do mundo por Deus, a da redenção de todos por Cristo e a da vocação universal dos homens à salvação.

No bojo do corpo doutrinal cristão, havia também uma singular concepção de homem, como um ser criado diretamente por Deus à sua semelhança; como criatura livre e frágil, que utilizou mal de sua liberdade e que, por isso, afastou-se de Deus, precisando ser reconciliada com ele pela mediação de Cristo; como chamado à contemplação de Deus em outra vida, consistindo nisto a eudaimonia, a felicidade perfeita. Ora, tais afirmações tinham por trás de si não somente a crença na imortalidade da alma, como também na ressurreição dos corpos e em uma vida eterna a ser fruída pela alma unida ao corpo. Esta crença bíblica na ressurreição se manifesta tão forte entre os pensadores cristãos dos primeiros tempos, que alguns dos apologetas, ao que parece, não tiveram dificuldade em admitir até mesmo a morte da alma, juntamente com a do corpo, devendo ambos ressuscitar no dia do Juízo[104].

Pois bem, a razão grega – para a qual é desconhecida a ressurreição dos mortos - encontrava dificuldade em afirmar, simultaneamente, a imortalidade da

---

[103] "Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid Academiae et Ecclesiae? Quid haereticis et christianis? Nostra institutio de porticu Salomonis est [...] Viderint qui Stoicum et Platonicum et dialecticum Christianis protulerunt" (TERTULIANUS, *De praescriptione haereticorum* 7, 9-11; PL 2, 23s).

[104] Cfr., por exemplo: JUSTINUS. *Dialogus com Tryphone Judaeo*, 6, 2, PG 6, 486s; TATIANUS, *Oratio contra Graecos*, c.13, PG 6, 834; IRINAEUS. *Adversus haereses*, II, 19, 6; 34, 1, PG 7, 774s, 834s. Cfr. C.W. BYNUM. *The Resurrection of the Body in the Western Christianity*, 200-1336, New York: Columbia Un. Press, 1995.

alma e a composição hilemórfica do homem. Ao demonstrar a imortalidade da alma, ignorava e elidia o corpo (Platão); ao afirmar a corporeidade, reduzia o homem todo, corpo e alma, à condição mortal (Aristóteles)[105]. Aliás, a pergunta sobre a alma constitui um dos problemas centrais do pensamento pagão tardio. A oposição entre o materialismo da Stoa e do epicurismo, de um lado, e, de outro, o espiritualismo neoplatônico; a pergunta sobre a possibilidade e o modo de um espírito se unir a um corpo; a interrogação sobre a proveniência da alma; a possibilidade de a alma intelectiva valer-se de dados sensíveis; a unidade substancial da alma (Stoa) e a pluralidade de suas faculdades (neoplatonismo), e tantas outras questões que aflorariam novamente no século XIII, encontravam-se já então na ordem do dia[106]. Os pensadores cristãos não poderiam deixar de se colocar estas questões, devido às consequências que acarretavam para a Cristologia e a Antropologia. Entre os gregos, foram modelares o *De anima*[107], o *De anima et resurrectione*[108] e o *De hominis opificio*[109] de Gregório de Nissa, e o *De natura hominis*[110] de Nemésio. No ocidente, coube principalmente a Agostinho o mérito de assumir a argumentação filosófica sobre a espiritualidade e a imortalidade da alma, como também é mérito seu tentar, através de noções filosófico- teológicas, compreender o homem como constituído não acidentalmente de corpo e alma[111]. Em seu trabalho, abeberou-se no neoplatonismo[112].

Quando Tomás de Aquino escreveu sua obra, no terceiro quartel do século XIII, os estudos sobre o homem haviam feito um longo percurso, durante o qual a leitura agostiniana fora sendo enriquecida com a tradução dos padres gregos e, a

---

[105] Cfr. E. GILSON. *L'esprit de la philosophie médiévale*. Paris: Vrin, 2. ed. 1978, p.183.
[106] Cfr. E. PEROLI. "Platonismo e Cristianesimo: Gregorio de Nissa ed il problema dell'alma". In: *Medioevo* 22, p.1-30, 1996.
[107] PG 45, 187-222.
[108] PG 46, 1-160.
[109] PG 44, 123-256.
[110] PG 40, 479-483.
[111] Cfr. a respeito da leitura cristã do pensamento grego sobre a alma: E.L. FORTIN. *Christianisme et culture philosophique au cinquième siècle – La querelle de l'âme humaine en Occident*. Paris: Ed. Augustiniennes, 1959.
[112] *De civ. Dei*, 8, 1-10; PL 41, 223-235.

partir de fins do século XII, com a tradução de Aristóteles e de seus comentadores pagãos e árabes[113]. O texto maior de que dispunha – que se constituiu no grande 'manual' de Psicologia e de Antropologia da Idade Média – foi, sem dúvida, o *De anima* de Aristóteles. Mas Tomás não recebeu o *De anima* pura e simplesmente: foi- lhe oferecido um texto acompanhado de leituras diversas e, por vezes, até mesmo contraditórias, resultado de cerca de um milênio de interpretações, iniciadas com Alexandre de Afrodísias e tendo como último e mais brilhante comentador o cordobês Averróis.

Tomás contou com uma tradução sem dúvida mais fiel ao original do que aquelas de que dispunham os árabes – o que se explica até mesmo pela proximidade entre o grego e o latim. E a novidade do texto aristotélico deve tê-lo entusiasmado tanto a ponto de, na *Contra gentiles*, ter elaborado seu estudo sobre o homem baseado quase que exclusivamente em Aristóteles e parecendo ignorar solenemente Agostinho. Mas seu Aristóteles é um autor cristianizado, as mesmas palavras estão sendo assumidas numa forma de pensamento que não é mais formalmente cosmocêntrica, e sim antropocêntrica. A alma de que está falando é a anima de Agostinho, criada por Deus e chamada à felicidade eterna em união com o corpo; uma alma cujo estudo se faz tendo como pano de fundo a criação. Não é, pois, a anima de Aristóteles, que se estuda nos livros da Física e a respeito da qual o pensador grego deixou tantas perguntas e dúvidas. A leitura que fez de Aristóteles não ia a contra-pelo do texto, mas em tópicos decisivos divergia da dos seus predecessores, bem como daquela que alguns de seus contemporâneos propunham. E as divergências não se resumiam a questiúnculas acadêmicas; pelo contrário, sérias implicações teológicas e filosóficas estavam em jogo.

Esta leitura, fica claro, foi feita de maneira sequenciada, indo do início para o fim e explicando as dificuldades, que vão surgindo, através do que foi esclarecido. Com isso, ao entrar em polêmica, não haverá de criar argumentos ad hoc – tentação de todo o polemista -, ele se limita apenas a tirar conclusões dos princípios antes estabelecidos. Ora, no livro II do De anima Aristóteles apresenta

[113] Cfr. a respeito: I. TOLOMIO. *Trattati sull'anima dal V al IX secolo*. Milano: Rusconi, 1979. O. LOTTIN. *Psychologie et morale au XIIme. et XIIIme. siècle*. Louvain: Duculot, 4 vols. 1942-1960.

várias formulações que descrevem o que vem a ser a alma, dizendo, por exemplo: "A alma é necessariamente entidade enquanto forma específica de um corpo natural que em potência possui vida"[114], "a alma é a enteléquia primeira de um corpo natural que em potência possui vida"[115]; "a alma é aquilo pelo qual vivemos, sentimos e raciocinamos primariamente"[116]. E, talvez a mais importante: "Se quisermos, pois, dar uma definição geral, aplicável a todas as espécies de alma, devemos então descrevê-la como a perfeição primeira de um corpo natural orgânico"[117]. Tendo presentes estas definições descritivas, e considerando-as como univocamente aplicáveis ao conceito de alma, julgou poder superar as inúmeras oscilações e aparentes contradições do texto, parecendo-lhe claro que, para Aristóteles, a alma intelectiva é forma substancial única do corpo. A partir desta certeza iluminam-se diversas perícopes de difícil leitura. A mais conhecida delas é, sem dúvida, a de De anima III, 5, 430a 10-25[118]. Nela o Filósofo fala de um intelecto que é separado, não-misturado, impassível, imortal e eterno. Mas que entende ele com estas palavras? O que é propriamente este "intelecto separado"? Uns dirão que é o intelecto agente; outros que é o intelecto possível, ou que são ambos. Tomás, de sua parte, desde seus primeiros escritos, como os Comentários às Sentenças, o De ente et essentia e o Comentário a Boécio diz que Aristóteles está se referindo ao intelecto humano.

---

[114] *De anima* II, 1, 412a 19-22.
[115] *De anima* II, 1, 412a 27-28.
[116] *De anima* II, 1, 414a 12-13.
[117] *De anima* II, 1, 414b 4.
[118] O texto latino, de que Tomás dispunha, em tradução de Guilherme de Moerbeke, diz: "Quoniam autem sicut in omni natura est aliquid, hoc quidem materia unicuique generi, hoc autem est potentia omnia illa, alterum autem causa et factivum, quod in faciendo omnia, ut ars ad materiam sustinuit necesse et in anima has esse differentias. Et est intellectus hic quidem talis in omnia fieri, ille vero in omnia facere, sicut habitus quidam, et sicut lumen. Quodam enim modo, et lumen facit potentia existentes colores, actu colores. Et hic intellectus separabilis, et impassibilis et immixtus, substantia actu ens. Semper enim honorabilius est agens patiente, et principium materiae. Idem autem est secundum actum scienti rei; quae vero secundum potentiam, tempore prior in uno est. Omnino autem neque tempore. Sed non aliquando quidem intelligit, aliquando autem non intelligit. Separatus autem est solum hoc, quod vere est. Et hoc solum immortale et perpetuum est. Non reminiscitur autem, quia hoc quidem impassibile est; passivus vero intellectus est corruptibilis, et sine hoc nihil intelligit anima".

Numa obra que o tempo não tornou de todo superada, A. C. Pegis[119] mostra como Boaventura e Alberto Magno ainda caíam em aporias ao tentarem explicar a questão da alma intelectiva como substância e como forma. Sobre o mesmo problema, R. C. Dales[120], em época mais recente, examina em detalhe diversos mestres de Artes e de Teologia, tanto de Paris como de Oxford e fala da 'confusão' reinante entre eles ao tentarem criar uma teoria sobre a alma, capaz de levar em consideração o legado de múltipla proveniência com que se deparavam. Neste ambiente, Tomás, partindo do conceito de homem como algo substancialmente uno, aprofundou a noção de alma como forma do corpo. Tomando-a como substância incompleta, nega que ela possa ser compreendida como um motor, pois que este é algo que subsiste por si mesmo; nega também que seja pessoa, pois não lhe compete a incomunicabilidade. Mas, ao negar que seja uma substância composta (de matéria e forma), que a impediria de ser forma substancial, precisa também encontrar solução para a alternativa que diz que se a alma é algo simples, que se une ao corpo, então, deve também perecer com o corpo. Sua solução é a de que aquilo que dá existência ao composto pode existir por si mesmo, sem que exista o outro componente, o que significa dizer que a alma, que dá a forma, pode existir também sem a matéria. E, além disso, prossegue ele, o ser da forma é também o ser do composto, pois a forma espiritual recebe imediatamente a existência, enquanto a matéria volta-se primeiramente para a forma que lhe dá a existência. Entretanto – e aqui se encontra a inovação maior e a posição definitiva de Tomás[121] - o fato de poder subsistir por si mesma não coloca a alma na categoria das substâncias primeiras; ela não é um hoc aliquid, visto estar essencialmente voltada para a matéria e só unida a ela é que está completa em sua espécie. Por isso, concluirá ele já em suas últimas obras, só em sentido translatício se pode dizer que a alma é a mais ínfima das substâncias separadas, pois, de fato, ela não é substância, mas apenas forma substancial, a

[119] A.C. PEGIS. *St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirtennth Century*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1934.

[120] Cfr. R.C. DALES. *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*. Leiden: Brill, 1995.

[121] Esta posição, fruto da maturidade, aparece com toda clareza somente em *De anima*, q.1, isto é, no final do período italiano.

mais elevada entre elas. Com isso, estão superados os dualismos que de um modo ou de outro marcavam teoricamente a tradição cristã e se faziam presentes tanto na Faculdade de Artes como na de Teologia[122] e, assim, esvai-se a aparante contradição entre a alma ser subsistente e ser princípio da existência do homem[123].

E, a partir desta posição, é lógico, Tomás faz um acerto definitivo de contas com Platão, enquanto, ao mesmo tempo, promove uma reabilitação de Aristóteles. Assim, pois, se, como diz Aristóteles, entre corpo e alma há uma relação de matéria e forma, sendo a alma a enteléquia primeira de um corpo natural organizado, a forma substancial e, por sê-lo, é o princípio das operações nutritivas, sensitivas, intelectuais e de movimento, então torna-se necessário afirmar que a alma intelectiva realiza todo o processo de conhecimento, não precisando de nada que lhe venha de fora. Caso contrário, teríamos que negar o axioma de que "a natureza nada faz inutilmente e não falha nas coisas necessárias"[124]. A ação específica e natural do homem é a intelecção; as demais operações, como nutrir-se, sentir e mover-se, as possui em comum, algumas com as plantas e todas com os animais. Mas se a ação natural e específica do homem fosse separada dele, o homem não poderia ser definido como um ser que intelige e raciocina[125]: aquilo que lhe é próprio pertenceria então a outro, que não ele; o homem teria uma alma intelectiva que não intelige.

Munido deste arcabouco teórico Tomás vai defrontar-se com outras posições, que podem ser reduzidas a três: a dos defensores da unidade do intelecto agente, a de Averróis e a daqueles que ele cognominou de averroístas.

---

122 Cfr. B.C. BAZÁN. "The Human Soul: Form and Substance? Thomas Aquinas' Critique of the Eclectic Aristotelianism". In: *AHDLMA* 64, p.95-126, 1997.

123 Ibid. p.120-147, onde estão devidamente indicadas as referências às obras de Tomás.

124 "Natura nihil frustra facit nec deficit in necessariis" (*De Ver.*, 10, a.6, Sed et contra 3; cfr., entre outros, STh 1, 76, 5, in corp.).

125 "In natura cuiuslibet moventis est principium sufficiens ad operationem naturalem eiusdem […] Homo autem est perfectissimus inter omnia inferiora moventia. Eius autem propria et naturalis operatio est intelligere [....] Cum igitur homo non possit intelligere nisi virtute intellectus agentis, si intellectus agens est quaedam substantia separata, sequeretur quod intelligere non sit operatio naturalis homini. Et sic homo non poterit definiri per hoc quod est intellectivus aut rationalis" (*SCG* 2, 76).

4.2- Intelecto agente e alma individual

O problema da existência de um único intelecto agente e um único possível é tratado por Tomás em diversos tópicos; quase sempre, a partir da solução dada para o caso do intelecto possível, ele elabora a resposta a respeito do intelecto agente. No decorrer do tempo, a questão do intelecto possível levará sempre mais à polêmica, enquanto a do intelecto agente passa para um segundo plano, recebendo um tratamento diferenciado, a fim de fugir do debate.

Na *Contra gentiles* II, 76, Tomás aponta o nome dos não-cristãos que teriam afirmado que existe tão somente um intelecto agente: Alexandre de Afrodísias e Avicena. Nos demais textos, examina o assunto, dizendo que alguns (*quidam*) foram de tal opinião[126]. Sabe que se encontra só, pois, no passado, quase todos os filósofos (*fere omnes philosophi*), depois de Aristóteles, julgam que o intelecto agente é uma substância separada superior, a última delas, encontrando-se relacionada com o intelecto possível assim como as inteligências superiores com as almas do mundo[127].

Ao contradizer esta posição, mais do que apresentar a argumentação dos oponentes, cita e analisa os textos aristotélicos de que eles se servem, ficando claro que sua pendência com eles é a respeito da leitura não- deturpada da obra de Aristóteles.

Acontece, porém, que o problema transcende o âmbito da filosofia greco-árabe. A afirmação do Filósofo de que o intelecto é como uma luz (*sicut lumen*), acompanhada por textos de Avicena sobre o ser como primeiro conhecido e, principalmente, por inúmeras passagens de Agostinho sobre Deus como ser primeiro, e sobre Deus como fundamento da certeza do conhecimento, levou quidam catholici doctores a afirmar que Deus seria a luz primeira – para alguns

[126] Cfr. *Comm. in De anima* III, lect. X, 734: "Occasione horum quae hic dicuntur, quidam posuerunt intellectum agentem, substantiam separatam [...]". O mesmo '*quidam*' aparece também em *Comp. theol*. c.86; STh 1, 78, 4 in corp.
[127] *In II Sent*. d.17, q.II, a.1, in corp.

seria mesmo o intelecto agente da qual fala Aristóteles[128] -, a "luz verdadeira, que ilumina todo homem que vem a este mundo" (Jo 1,9).

Os *quidam catholici doctores*, cujos nomes, conforme costume da época, não foram mencionados, deixam-se logo identificar: inúmeros teólogos de seu tempo, propugnadores de uma teoria da iluminação divina, diversos deles membros da Escola Franciscana[129], entre os quais Boaventura, que aliás, não nega que o homem possua um intelecto agente, mas acentua a ação da iluminação divina[130] e, mais ainda, Rogério Bacon[131].

---

[128] "Et ideo quidam catholici doctores, corrigentes hanc opinionem et partim sequentes, satis probabiliter posuerunt ipsum Deum esse intelectum agentem; quia per applicationem ad ipsum anima nostra beata est: et hoc confirmant per hoc quod dicitur Joan., 1,2: 'Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum'" (*II Sent*. d.17, q.2, a.1). A afirmação de que Deus é o intelecto agente, estribando-se em Agostinho e citando Jo 1, 9 é retomada em *II Sent*. d.28, q.1, a.5; *De anima*, a.4, arg.4; ibid. a.6, arg.6 e in corp.; *De spiritualibus creaturis*, a.5, arg.1 (sobre esta obra cf. a tradução de A. MALLEA. *Tomás de Aquino. El mundo de los espíritus – Cuestión disputada sobre las creaturas espirituales*. Estudio preliminar y notas de C. L. MENDOZA; Prólogo de J.E. BOLZÁN. Buenos Aires: Ed. del Rey, 1995); *STh* 1, 79, 4, arg.1.

[129] Cfr. a respeito, L.J. BROWMAN. "The Development of the Doctrine of the Agent Intelect in the Franciscan School of the Thirteenth Century". In: *The Modern Schoolman* 50, p.251-279; 1973. C. BERUBÉ. "Olivi: Critique de Bonaventure et d'Henri de Gand". In: *De l'homme à Dieu selon Duns Scot, Henri de Gand et Olivi*. Roma: Ed. S. Lorenzo, 1983, p.10-80. A Editio Leonina de *Quaestiones disputatae de anima* (Roma, Comissio Leonina, 1966, p.40s) q.5, apresenta um resumo das posições gregas, árabes e cristãs sobre a unidade do intelecto agente e como os diversos autores atribuíram a Deus esta função.

[130] Cfr. *In Sent*. II. d- 24. p. 1, a, 2, q. 4, in corp.

[131] A teoria do intelecto agente, em Rogério Bacon, sofre um desenvolvimento, passando de uma posição aristotélica, próxima à de Tomás de Aquino, em seus escritos iniciais, para a afirmação anti-averroísta da iluminação, defendendo no *Opus maius* (II, 5, J.H. BRIDGES (ed.), reprint Frankfurt: Minerva, 1964, p.38-41) – escrito por volta de 1268, isto é pouco antes do De unitate intellectus - que um intelecto que esteja sempre em ato só pode ser o intelecto divino. O texto, ao que parece, é uma tomada de posição contra Tomás de Aquino. Bacon também inicia citando Jo 1, 2, sobre 'a luz que ilumina todo homem que vem a este mundo' para, logo a seguir, com os filósofos (Alfarabi, Avicena, Aristóteles e Averróis são arrolados) distinguir entre o intelecto agente e o possível. "Et sic intellectus agens secundum maiores philosophos non est pars animae, sed est substantia intellectiva alia et separata per essentiam ab intellectu possibili; et quia istud est necessarium ad propositi persuasionem, ut ostendatur quod philosophia sit per influentiam divinae illuminationis, volo illud

Tomás poderia levar o debate para o campo estritamente filosófico, e mostrar os limites desta teoria - poucos anos depois, os franciscanos Olivi e Duns Scotus encarregar-se-iam disso -, mas não, preferiu não fazer guerra em dois fronts. Com habilidade soube evitar a reação dos conservadores, concordando com eles que o intelecto divino é *separabilis, et impassibilis et immixtus* [...] *hoc solum immortale et perpetuum*, e também que o intelecto divino encontra-se sempre em ato – algo de que nenhum teólogo haveria de discordar.

A ponte entre estas afirmações teológicas e a nova antropologia foi construída por ele sobre dois pilares: de um lado a doutrina neoplatônica da participação; de outro, a teoria peripatética da dupla atividade na geração de seres superiores.

Ante os limites do conhecimento humano, incapaz de chegar à verdade plena e à certeza tão somente através da ação abstrativa do intelecto agente, Boaventura afirmara que a imutabilidade não cabe pura e simplesmente à verdade criada, pois todo o criado é contingente e mutável[132]. Tomás concorda com seu colega. De fato, diz ele, "é necessário admitir, além da alma, a existência de um

efficaciter probare; praecipue cum magnus error invaserit vulgus in hac parte, necnon multitudinem magnam theologorum, quoniam qualis hic est in philosophia, talis in theologia esse probatur. [...] Et sic est in omni natura in qua operatur et ita in anima; et sic nullo modo sequitur quod intellectus agens sit pars animae, ut vulgus fingit; et haec sententia et tota fidelis et a sanctis confirmata. Et Augustinus dicit [...] quod non cognoscimus aliquam veritatem nisi in veritate increata et in regulis aeternis". Mais tarde, tomando partido contra os professores da Faculdade de Artes, como se deduz pelos argumentos criticados, Bacon recusa veementemente a unidade do intelecto, mas não faz a menor alusão ao intelecto agente (cfr. *Liber primus communium naturalium*, p.4, c.3, R. STEELE (ed.), Oxford: Clarendon Press, 1911, p.286-291). Sobre a datação da obra baconiana, J. HACKETT, "Roger Bacon: Leben, Werdegang und Werke". In: Florian Uhl (org.). *Roger Bacon in der Diskussion*. Fankfurt: Peter Lang, 2001, p.13-28, aqui p. 27) data o *Opus maius* entre 1266 e 1268, já as partes 3 e 4 do *Communium naturalium* situam-se visivelmente após 1268, podendo chegar até 1274. Cfr. também R.C. DALES, op. cit., p.76s.

[132] Cfr. BONAVENTURA. *Quaest. disp. De scientia Christi*, q.4, Opera V, p.17-27; *Itinerarium mentis in Deum*, c.2, n.9s e c.3, n.3, ibid. p.301s. e p.304; *Christus unus omnium magister*, n.6 e 7, ibid. p.568. Vai além do propósito do presente trabalho analisar aqui a complexa teoria bonaventurina do conhecimento e da iluminação, na qual não são ignorados, de modo algum, os dados do conhecimento sensível e as funções do intelecto agente e do possível.

intelecto superior, do qual a alma obtém a virtude de inteligir, pois o ser participante, móvel e imperfeito, sempre preexige algo de anterior a si, que por essência seja imóvel e perfeito"[133]. E a fé nos diz que só Deus pode ser aquela inteligência separada na qual encontramos a beatitude, só ele é "a luz verdadeira, que ilumina todo homem".

Contudo, dizer que Deus é luz primeira não significa dizer que ele é a única luz do conhecimento, pois, se assim fosse, os doutores católicos estariam se colocando na mesma posição dos filósofos mencionados: tanto para uns, como para outros, o intelecto agente seria uma única substância separada, com a função de extrair os inteligíveis. Parece-lhe, por isso, que os defensores da iluminação divina ficaram a meio caminho, não percebendo que Deus, a luz primeira, não age diretamente em nosso conhecimento. O conhecimento é algo próprio da natureza humana e, como tal, procede de uma cooperação entre Deus, causa primeira e geral, e o intelecto agente de cada indivíduo, causa específica. Na trilha de Aristóteles, os medievais aceitavam a teoria da dupla causalidade produzindo um só efeito. Assim, por exemplo, a geração dos animais superiores era tida como proveniente de uma dupla ação, do sol e do animal[134]. Este modelo, que além do princípio ativo geral requer um princípio ativo específico, é aplicado ao conhecimento intelectual[135]. Assim, pois, do mesmo modo como o andar possui um agente remoto, que é Deus, mas este dotou a natureza humana das devidas qualidades, não sendo necessária uma ação divina específica para cada passo a ser dado, assim também, por uma força que lhe foi dada pelo Criador, ao instituí-la

[133] "[...] considerandum est quod supra animam intellectivam humanam, necesse est ponere aliquem superiorem intellectum, a quo anima virtutem intelligendi obtineat. Semper enim quod participat aliquid, et quod est mobile, et quod est imperfectum, praeexigit ante se aliquid quod est per essentiam suam tale, et quod est immobile et perfectum" (*STh* 1, 79, a. 4, in corp). Esta afirmação é iterativa, vindo desde seus primeiros textos (Cfr. *II Sent*. d. 28, ad 1um-4um; *De spiritualibus creaturis*, a. 10, in corp.)

[134] *II Physica* 2, 194b.

[135] "[...] sicut in rebus naturalibus sunt propria principia activa in unoquoque genere, licet Deus sit causa agens prima et communis, ita etiam requiritur proprium lumen intellectuale in homine, quamvis Deus sit prima lux omnes communiter illuminans" (*De anima*, a.4, in corp. et ad 7um; Cfr. *SCG* 2, 76, 1573; *De spiritualibus creaturis*, a.10 in corp.; *STh* I, 79, 4, in corp.).

em sua natureza específica, a alma é capaz de conhecer, bastando para tanto que extraia a espécie a ser inteligida e a torne em ato. Afirmar o contrário, dizer que o intelecto de cada homem não é capaz de extrair os inteligíveis dos fantasmas, equivale a afirmar, contra o axioma que natura non deficit in necesariis, que a natureza humana é mais imperfeita – e não mais perfeita – que as outras, porque não seria suficiente a si mesma naquelas operações que lhe são naturais[136].

Ora, se o intelecto possível é pura capacidade de inteligir, é necessário algo em ato, que atualize tal potência, pois nada passa da potência ao ato a não ser por algo que se encontra em ato. Se, pois, os universais existissem por si mesmos, como queria Platão, eles seriam suficientes para atualizar o intelecto possível[137]. Não se aceitando a doutrina platônica, é necessário, então, admitir que o intelecto possível recebe as espécies inteligíveis através de uma força existente na própria alma – o intelecto agente -, capaz de extraí-las de suas condições materiais.

A existência, em nós, de um tal intelecto, é um dado imediato, algo que experimentamos, pois sabemos que somos nós que nos decidimos a conhecer[138]. Além disso, pela razão sabemos que em todo aquele que age deve haver um princípio formal, através do qual ele formalmente age. Ora, não dizemos que alguém age, quando recebe de fora o princípio de seu agir, antes dizemos que é impulsionado à ação; no caso, então, o homem não seria propriamente dono de seus atos, mas dependente de um ato vindo de outrem[139].

---

136 "[...] intellectus agens sit queadam potentia animae rationalis; e hanc [opinionem] sustinenendo, non potest rationabiliter poni quod oporteat ad cognitionem veri, talis de quo loquimur, aliquod aliud lumen superinfundi: quia ad hoc verum intelligendum sufficit recipiens speciem intelligendam et faciens speciem esse intelligibilem in actu, et utrumque est per virtutem naturalem ipsius animae rationalis, nisi forte dicatur quod intellectus agens insufficiens est ad hoc. Et ita natura humana aliis imperfectior esset, quae non sibi sufficeret in naturalibus operationibus" (*II Sent*. d. 28, a. 5, in corp.).

137 Cfr. *De anima*, a.4, ad 1um; *De spiritualibus creaturis*, a.9, in corp.; *SCG* 2, 76, 1564; *Comp. theol.*, 83, 2; STh I, 79, 3, in corp.

138 *De anima*, a.5, in corp.; *De spiritualibus creaturis*, a.. 10, in corp.; *SCG* 2, 76, 1577; *STh* 1, 79, 4, in corp.

139 "Oportet autem in unoquoque operante esse aliquod formale principium, quo formaliter operetur; non enim potest aliquid formaliter operari per id quod est secundum esse separatum ab ipso" (*De anima*, a. 5, in corp.; *SCG* 2, 77, 1559; *STh* 1, 79, 4, in corp.).

4.3- Averróis, 'o depravador', e seus três erros

Entre os não-cristãos, Averróis (1126-1198) é, depois de Aristóteles, o autor mais citado por Tomás (cerca de 500 vezes), na maior parte das vezes mencionado como 'o Comentador'. Mais da metade das citações provêm de três obras (In Sententiarum, De veritate, e Expositio in Boethium de Trinitate) da primeira estadia parisiense, anteriores, portanto, a 1260. No decorrer do tempo, diminui sintomaticamente o número de citações (são poucas na Summa theologiae), enquanto aumentam as reservas ante o pensador cordobês[140]. Ele foi o principal defensor das teorias sobre o intelecto possível como único e separado do homem. Traduzido logo para o latim (em 1230 já é citado em Paris)[141], o corpus averroístico tornara-se guia de leitura e modelo de interpretação para os ocidentais. Seu Grande comentário ao De anima aos poucos se transformara em motivo de pendengas, que em muito transcendiam o mero interesse acadêmico, tornando-se responsável pela maior contenda que se travou na universidade medieval: aquela a respeito do que se chamou de 'monopsiquismo'[142].

Ora, o debate entre Tomás e Averróis não deixa de ter seus aspectos singulares, pois se realiza em cima do texto de um terceiro, que é Aristóteles[143]. Nem um nem outro pretende ser mero comentador ou filólogo; eles foram filósofos,

---

[140] Cfr., L. ELDERS. "Averroès et saint Thomas d'Aquin". In: AA. VV. *Mediaevalia* 5-6. Porto, Fundação Eng. António de Almeida, p.219-229, 1994.

[141] Sobre a obra, a data de composição e as traduções de Averróis para o latim e o hebraico, cfr. A. BADAWI. *Averroès* (Ibn Rushd). Paris: Vrin, 1998, p.15-33. M.C. HERNÁNDEZ. *Ab, l-Walid Ibn Ru•d* (Averroes). Córdoba, 1997.

[142] Sobre o pensamento de Averróis, além das obras de A. Badawi e M.C. Hernández, acima citadas, cfr. entre outras: O. LEAMAN. *Averroes and His Philosophy*. Oxford: The Clarendon Press, 1988; M. ALONSO. *Averroes. Vida, obras, pensamiento, influencia*. Córdoba: Caja de Arrojos, 2 (ed.) 1997; M.R. HAYOUN e A. DE LIBERA. *Averroès et l'averroïsme*. Paris: PUF, 1991. Cf. também as obras coletivas: F. NIEWÖHNER e L. STURLESE (hrg.). *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*. Zürich: Spur Verlag, 1994; J.M. AYALA (org.). "Averroes y los averroismos". In: *Actas del III Congreso Nacional de Filosofía Medieval*. Zaragosa: Navarro y Navarro, 1999.

[143] Cfr. M.B. DÍEZ. "Averroes y santo Tomás leen Aristóteles". In: *Averroes y los averroismos*..., p.183-191. S. VANNI-ROVIGHI. "San Tommaso d'Aquino e Averroès". In: *L'Averroismo in Italia* (*Atti dei Convegni dei Lincei*, 40), 1977, p.221-236.

lendo e interpretando um outro filósofo, fazendo-o falar novamente. Como observa L. Elders: "*Tant Averroès que Thomas d'Aquin ont interpreté Aristote. Mais ni l'un ni l'autre n'ont écrit des commentaires purement historico-critiques. Il s'agit chez eux d'une interprétation doctrinale*"[144].

Cabe observar previamente, também, que o *De anima* de que Averróis dispôs em duas traduções para o árabe – uma das quais foi perdida – não representa o Aristóteles quimicamente puro, pois contêm erros graves de tradução e muitas intrerpolações; além disso, é precária a tradução do Grande Comentário de Averróis, feita por Miguel Scotus – mas foi dela que os latinos se valeram (e, infelizmente, perdeu-se o original árabe)[145]. Por outro lado, a crítica textual e a filologia, embora apontem pontos falhos na leitura de Averróis pelos latinos, confirmam, contudo, que o núcleo do pensamento do filósofo cordobês foi corretamente apanhado pelos ocidentais. Trata-se, pois, de um debate a respeito da correta interpretação de Aristóteles. Com estes pressupostos comumente aceitos, vejamos como Tomás, à luz da tradução latina do *De anima*, leu a tradução latina do Grande Comentário averroísta e porque o criticou.

No primeiro parágrafo do *De unitate intellectus*, resumindo o que já dissera em outras obras, o Aquinate aponta o que seriam os três erros maiores da psicologia de Averróis. Diz ele:

> Há já algum tempo que se implantou entre muita gente um erro acerca do intelecto, originado nos escritos de Averróis. Este procura demonstrar que [1] o intelecto que Aristóteles chama 'possível' – e que ele designa impropriamente pelo nome 'material' – é uma substância separada do corpo segundo o ser, [2] que de modo algum se une ao corpo como forma e, além disso, [3] que o intelecto possível é um só para todos os homens[146].

---

[144] L. ELDERS, "Averroès et saint Thomas d'Aquin"..., p.229.

[145] Sobre o que significou para Averróis comentar o *De anima* em tradução árabe, na qual estavam inseridos textos de outros pensadores, e sobre o valor da tradução de Miguel Scotus, cfr. A. DE LIBERA, *Averroès – L'intelligence et la pensée – Sur le 'De anima'*. Paris: Flammarion, 2. ed. 1998, p.7-45.

[146] "Inolevit siquidem iam dudum circa intellectum error apud multos, ex dictis Averroys sumens originem, qui asserere nititur intellectum quem Aristotiles possibilem vocat, ipse autem inconvenienti

Tomás, como vimos, baseia-se na leitura que ele próprio faz do *De anima*, considerada como um conjunto unitário, no qual as passagens obscuras do livro III devem ser esclarecidas pelos pressupostos dos dois livros anteriores. Com este substrato, monta sua crítica, a qual, à base dos textos da primeira estadia parisiense, se articula nas obras do período italiano[147] com variações pouco significativas de linguagem e conteúdo.

Averróis também faz uma leitura coerente de Aristóteles, a qual, porém, difere da de Tomás. Baseado na tentativa de definição do *De anima* II, 414b 4, ele toma a dúvida aristotélica como indicação de que a palavra 'alma' é utilizada pelo Filósofo de modo equívoco[148], o que possibilita a ele, Averróis, tratar da alma vegetativo-sensitiva e da alma racional como de duas entidades diferentes, equivocamente denominadas por uma mesma palavra.

Ambos, Tomás e Averróis, concordam que a alma intelectiva é espiritual. Mas, a partir daí surgem as divergências, que se manifestam claramente na leitura que cada um deles faz do célebre texto do livro III *De anima*, 430a 10-25, a respeito da possibilidade de algo espiritual poder unir-se a um corpo; de tal união não ser meramente acidental; de a alma intelectiva ser o intelecto separado ao qual Aristóteles atribui as funções de não-misturado, separado, eterno e sempre em ato; de ela encontrar-se individualmente multiplicada, visto que a matéria, determinada pela quantidade, é princípio de individuação.

---

nomine, materialem, esse quandam substantiam secundum esse a corpore separatam, nec aliquo modo uniri ei ut forma; et ulterius quod iste intellectus possibilis sit unus omnium hominum» (*De unitate intellectus*, n.1). Sigo, para esta obra, com pequenas modificações, a tradução de M.S. DE CARVALHO. *São Tomás de Aquino – A unidade do intelecto contra os averroístas*. Ed. bilíngüe, Lisboa: Ed. 70, 1999. Mais do que possa transparecer foram-me úteis e valiosas as notas apensas pelo Prof. Carvalho à tradução do texto. Cfr. também a tradução de R. MCINERNY. *Aquinas agains the Averroists*. West Lafayette: Purdue Un. Press, 1993, à qual seguem-se interessantes excursos no final, p.155-214.

[147] Especificamente, *Summa contra gentiles*, *De anima*, *De spiritualibus creaturis* e primeira parte da *Summa theologiae*.

[148] "Perfectio enim in anima rationali et in aliis virtutibus animae fere dicitur pura aequivocatione, ut declarabitur post. Et ideo potest aliquis dubitare, et dicere quod anima non habet deffinitionem universalem" (*Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*. Ed. Crawford, Cambridge, Mass., The Mediaeval Academy, 1953, p.138, 18-22). Cf. R. MCINERNY, op. cit., p.188-196.

Por não aceitar a união imediata entre o espiritual e o material, Averróis afirmara que o intelecto possível não pode unir-se à matéria. Tomás discorda. Seu argumento possui um evidente cunho neoplatônico, sendo citado Dionísio, quando diz que "a sabedoria divina une os fins das coisas superiores aos princípios das coisas inferiores"[149]. Por trás disso, porém, encontra-se uma metafísica, na qual as noções de criação e de participação constituem-se os pilares. Nos seres criados, observa ele, a relação da forma com a matéria possui graus diferentes, pois quanto mais elevada é a forma, tanto mais excede o ser da matéria. Assim, iniciando com as formas ínfimas, capazes apenas daquelas operações dependentes das qualidades dispositivas da matéria (como no caso do quente, do árido etc), chega-se à mais elevada de todas, a da inteligência, capaz de uma operação que se realiza fora do órgão corpóreo. O conhecimento, operação específica da alma intelectiva, precisa dos sentidos, dos quais parte necessariamente – e por isso a alma se une ao corpo -, mas independe de órgão corpóreo em sua realização. Por um lado, pois, enquanto ultrapassa em tanto o ser da matéria que pode subsistir sem ela, a alma humana é um algo espiritual; mas, por outro lado, enquanto se encontra com a matéria, é forma do corpo[150].

Averróis também admitia a composição substancial de alma e corpo no homem, mas a alma a que se referia não tinha o intelecto possível como sua faculdade, pois a união deste com o corpo, isto é, do espírito com a matéria, para o Comentador, era algo que só se dava de maneira acidental. Tomás põe-lhe na boca que "o homem diferencia-se especificamente dos irracionais pelo intelecto que Aristóteles chama de passivo"[151], não pelo intelecto possível. Por tal intelecto, que corresponde à estimativa natural dos animais, distinguem-se as intenções individuais e são preparados os fantasmas para a ação do intelecto agente. E o Aquinate prossegue dizendo que Averróis, ao procurar evitar a posição dos que afirmam a total separação entre o intelecto possível e o homem, diz que

---

[149] *De divinis nominibus* 7; PG 3, 872B.

[150] *SCG* 2, 68, 1453-1459; *De spiritualibus creaturis*, a. 2, in corp. *De anima*, a.1, in corp; *STh* 1, q.76, a.1, in corp.

[151] *SCG* 2, 60, 1370. O texto de Averróis seria aquele de In III *De anima* 20, 165- 188, pela Crawford (ed.).

> o intelecto possível, embora separado do corpo segundo o ser, encontra-se, contudo, unido ao homem pelos fantasmas [...] e assim a espécie inteligível possui um duplo sujeito: um, no qual existe segundo o ser inteligível, e este é o intelecto possível; e outro, no qual existe segundo o ser real, e este sujeito são os fantasmas. Por isso ela é uma certa continuação do intelecto possível com os fantasmas, na medida em que a espécie inteligível encontra-se de certo modo em ambos, e esta continuação explica como o homem conhece através do intelecto possível[152].

A solução do comentador evitava vários problemas, tais como: a alma ser ao mesmo tempo subsistente em si mesma e forma do corpo; de ela individuar-se pela matéria e não perder a individualidade ao separar-se do corpo; de formar uma unidade com a matéria.

Tomás julga, porém, que tal solução não se sustenta e que ela discorda do que Aristóteles afirmara. Por isso, tendo demonstrado que é possível a união entre a forma espiritual e a matéria, procura agora demonstrar que nenhuma outra teoria explica a unidade do homem, a não ser a da união substancial entre o corpo e a alma intelectiva, alma esta à qual pertencem tanto intelecto agente como o possível.

De fato, observa ele, se o intelecto passivo fosse a forma substancial do homem, se fosse aquilo que lhe confere a especificidade do ser, então o homem não se distinguiria dos animais[153]. E se, pelos fantasmas do intelecto passivo, o homem se unisse a um intelecto possível separado dele, então não seria propriamente o homem que conhece, antes o homem seria conhecido, tal como as cores que estão na parede fazem com que a parede seja conhecida, nunca, porém, que a parede conheça[154]. Disto se seguiriam diversos absurdos, como o de

---

[152] "[...] Averroes […] posuit intellectum possibilem, licet secundum esse a corpore separatum, tamen continuari cum homine mediantibus phantasmatibus […]. Sic igitur species intelligibilis habet duplex subiectum: unum in quo est secundum esse intelligibile, et hoc est intellectus possibilis; aliud in quo est secundum esse reale, et hoc subiectum sunt ipsa phantasmata. Est igitur quaedam continuatio intellectus possibilis cum phantasmatibus, in quantum species intelligibilis est quodammodo utrobique, et per hanc continuationem homo intelligit per intellectum possibilem" (*De anima*, a. 2, in corp.).

[153] *SCG*, 2, 60, 1370.

[154] *STh* 1, 76, 1, in corp.

se ter que admitir que a atividade intelectual de duas pessoas seria uma e numericamente a mesma, caso ambos conhecessem através de um único intelecto possível; ou de admitir que aquilo através do qual os diversos indivíduos de uma mesma espécie recebem a espécie seja numericamente o mesmo, pois dois cavalos que coincidissem numericamente no mesmo pelo qual recebem a espécie, seriam, na realidade, um só cavalo; ou de ter que afirmar que, com relação àquelas espécies que indivíduos do passados extraíram dos fantasmas, nós não teríamos propriamente conhecimento, mas apenas recordação, pois para elas o intelecto possível já estaria em ato[155].

Para obviar estas objeções, torna-se necessário, portanto, admitir que a alma intelectiva está unida substancialmente ao corpo, como forma à matéria, cada uma necessitando da outra para que o ser seja completo. Ora,

> em tudo que há duas coisas, das quais uma é complemento da outra, a proporção delas entre si é como a proporção do ato para a potência, porque nada se completa senão pelo seu ato próprio[156]. Mas o ato primeiro da matéria é-lhe dado pela forma substancial, pelo qual ela é constituída em seu ser específico, pois a natureza de um ser é indicada por sua operação.

---

[155] "[…] tria inconvenientia si ponatur quod sit unus intellectus possibilis omnium quo omnes intelligant. Primo quidem, quia non est possibile unius virtutis simul et semel esse plures actiones respectu eiusdem obiecti. Contingit autem duos homines simul et semel unum et idem intelligibile intelligere. Si igitur uterque intelligit per unum intellectum possibilem, sequeretur quod una et eadem numero esset intellectualis operatio utriusque; sicut si duo homines viderent uno oculo, sequeretur quod eadem esset visio utriusque. […] secundo, quia impossibile est esse unum numero in individuis eiusdem speciei illud per quod speciem sortiuntur. Si enim duo equi convenirent in eodem secundum numerum quo speciem equi haberent, sequeretur quod duo equi essent unus equus. […] Tertio sequeretur quod intellectus possibilis non reciperet aliquas species a phantasmatibus nostris abstractas, si sit unus intellectus possibilis omnium qui sunt et qui fuerunt. Quia iam cum multi homines praecesserint multa intelligentes, sequeretur quod respectu omnium illorum quae illi sciverunt, sit in actu et non sit in potentia ad recipiendum, quia nihil recipit quod iam habet. Ex quo ulterius sequeretur quod si nos sumus intelligentes et scientes per intellectum possibilem, quod scire in nobis non sit nisi reminisci" (*De spiritualibus creaturis*, a.9, in corp.; cfr. *STh* 1, 76, 2).

[156] "In quocumque inveniuntur duo quorum unum est complementum alterius, proportio unius eorum ad alterum est sicut proportio potentiae ad actum: nihil enim completur nisi per proprium actum" (*SCG* 2, 53, 1283).

> Ora, o específico do homem é a racionalidade, pela qual é definido e pela qual, por conseguinte, distingue-se dos demais animais[157]. Este é o modelo mais perfeito de união, pois não consta de um aglomeramento, nem de uma mistura, mas do encontro de duas entidades, uma como potência e outra como seu ato – não de dois atos[158] -, sendo gerado delas um só ser. Assim, a alma humana encontra-se em uma situação única, pois, de um lado, sendo espiritual, possui o ser completo, o que lhe permite manter-se no ser mesmo após a separação do corpo; mas, por outro lado, o corpo não está unido acidentalmente a ela, «porque o mesmo ser, que ela é, ela o comunica ao corpo, a fim de que seja o único ser do composto, e também porque, embora ela possa subsistir por si mesma, contudo não possui a espécie completa, sendo necessário que o corpo lhe vá ao encontro para a completude da espécie[159].

A partir disso, e tendo sido demonstrado que o espírito pode unir-se à matéria, abre-se o caminho para elucidação de temas conexos, como, por

---

[157] "[...] hic homo intelligit, quia principium intellectivum est forma ipsius.[…] sic ergo ex ipsa operatione intellectus apparet quod intellectivum principium unitur corpori ut forma. […] Natura enim uniuscuiusque rei ex eius operatione ostenditur. Propria autem operatio hominis, inquantum est homo, est intelligere: per hanc enim omnia alia animalia transcendit [...]. Oportet ergo quod homo, secundum illud speciem sortiatur, quod est huius operationis principium. Sortitur autem unumquodque speciem per propriam formam. Reliquitur ergo quod intellectivum principium sit propria hominis forma" (*STh* 1, 76, 1, in corp.). "Manifestum est enim id quo vivit corpus, animam esse, vivere autem est esse viventium. Anima igitur est quo corpus humanum habet esse actu. Huiusmodi autem forma est. Est igitur anima humana corporis forma. Ita si anima esset in corpore sicut nauta in navi, non daret speciem corpori, neque partibus eius; cuius contrariam apparet ex hoc quod recedente anima, singulae partes non retinent pristinum nomen nisi aequivoce" (*De anima*, a. 1, in corp.).

[158] *De spiritualibus creaturis*, a. 2, in corp.

[159] "[...] licet anima habeat esse completum non tamen sequitur quod corpus ei accidentaliter uniatur; tum quia illud idem esse quod est animae communicat corpori, ut sit unum esse totius compositi; tum etiam quia etsi possit per se subsistere, non tamen habet speciem completam, sed corpus advenit ei ad completionem speciei" (*De anima*, a. 1, ad 1um). "Dicendum quod anima illud esse in quo subsistit communicat materiae corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum, ita quod illud esse quod est totius compositi, est etiam ipsius animae; quod non accidit in aliis formis, quae non sunt subsistentes" (*STh*, 1, 76, 1, ad 5um) "[...] anima humana non est hoc aliquid sicut substantia completa speciem habens; sed sicut pars habentis speciem completam" (*De anima*. a. 3, ad 3um; cf. ibid. ad 4um).

exemplo, que o conhecimento do universal é próprio de cada homem individualmente, pois cada um possui seu próprio intelecto possível, no qual recebe os inteligíveis extraídos dos fantasmas pelo intelecto agente. Caso contrário, seria preciso dizer que muitos seres, numericamente diversos, possuem a mesma forma, o que significaria dizer que possuem o mesmo ser do qual a forma é o princípio[160]. E ainda, à luz da leitura contra a interpretação do texto aristotélico dada por Averróis, dizendo que o intelecto não está unido ao corpo por ser "separado, não-misturado, impassível, etc.", Tomás mantém a coerência de sua própria posição, explicando que o intelecto não se encontra separado da matéria quanto ao ser, pois é ato dela e, por isso, se viesse a separar-se, o composto deixaria de existir[161] -, mas quanto ao operar, visto que o ato de conhecer não se efetua através de órgão corpóreo.

4.4- Os averroístas

Por volta de 1270, Tomás de Aquino, novamente em Paris desde o inverno de 68-69, redige dois pequenos tratados: *De aeternitate mundi* e *De unitate intellectus contra averroistas*, tomando partido ante teorias defendidas por professores da Faculdade de Artes que ele classifica como averroístas. Na questão da eternidade do mundo, tal como antes fizera na do intelecto agente, Tomás via possibilidade de um arreglo limitado com os filósofos, e acabou aproximando-se tanto deles, a ponto de desagradar aos teólogos. Quanto à unidade do intelecto, porém, os campos continuavam irredutivelmente separados: a posição dos 'artistas' parecia- lhe mais absurda ainda que a de Averróis, e assim como antes tentara abrir uma brecha entre Aristóteles e Averróis, agora procura repetir a ação, separando Averróis dos averroístas[162].

---

[160] "Impossibile est enim plurium numero diversorum, esse unam formam; sicut impossibile est quod eorum sit unum esse, nam forma est essendi principium" (*STh* 1, 76, 2, in corp.).

[161] *De anima*, a. 1, in corp.

[162] Sem dúvida, a leitura dos 'artistas' inspirava-se em Averróis, mas cabe perguntar quão longe foi a fidelidade deles. Não sem razão O. LEAMAN pergunta-se: "Is Averroes an Averroist?" In: F. NIEWÖHNER e L. STURLESE (hrg.), *Averroismus im Miteltalter*..., p.22). A mesma pergunta é feita por J.M.A. MARTINEZ, "¿Fué Averroes un averroísta?" In: Id. (org.) *Averroes y los averroísmos*...,

Aceitando, como pressuposto, resultados do estágio atual da pesquisa, parece que Síger de Brabante foi o principal, mas não único, adversário de Tomás neste debate, como também parece ter sido o principal, mas não único, alvo das condenações de 1270 e 1277[163]. Entre os dois pensadores houve polêmica, com direito a réplica e tréplica, devendo-se levar em conta que, se havia barreiras que dificultavam a leitura de Averróis por Tomás de Aquino, o mesmo não acontecia quando este se defrontava com Síger: ambos eram contemporâneos, provenientes do mesmo ambiente intelectual, lendo as mesmas traduções para o latim[164].

---

p.257-266. Cfr. igualmente M.R. HAYOUN e A. DE LIBERA, *Averroès et l'Averroïsm....* - Para o presente estudo é sem importância a denominação que se possa dar ao que se convencionou chamar de 'averroísmo', se averroísmo, se aristotelismo ortodoxo, ou outro nome qualquer.

[163] R. HISSETTE (*Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain/Paris, Publications Universitaires/Vander-Oyez, 1977, p.184-214) mostra que nos artigos referentes ao tema do homem (art. 113-139 da ordem proposta por P. Mandonnet), de fato, Síger é quase sempre o visado, muitas vezes junto com outros, pelo decreto de E. Tempier.

[164] Não cabe aqui a pergunta sobre até que ponto Tomás levou Síger a mudar de posição, como o pretenderam alguns autores, entre os quais M. DE WULF e F. VAN STEENBERGHEN, (cfr. deste, p. ex., *Maître Siger de Brabant*, Louvain/Paris, Publications Universitaires/Vander-Oyez, 1977, p.377). Os trabalhos mais recentes colocam-se em posição diferente. Cfr. B. NARDI. "Il preteso tomismo di Sigeri di Brabante". In: *Giornale critico della filosofia italiana*, 17, p.26-35, 1936. _____. "Ancora sul preteso tomismo di Sigeri di Brabante". In: *Giornale critico della filosofia italiana,* 18, p.160-164, 1937. E. GILSON. *Dante et la philosophie*. Paris: Vrin, 1972. B.C. BAZÁN. "La unión entre intelecto separado y individuos, según Síger de Brabante". In: *Patrística et Mediaevalia*, 1, p.5-35, 1975. Por vezes, a mesma terminologia está escondendo posições diferentes e pensamento original, e tal é o caso dos textos de Síger, quando comparados aos de Tomás de Aquino. A respeito, entre outros, além dos diversos trabalhos de L. BIANCHI e A. DE LIBERA, cabe citar F.X. PUTALLAZ e R. IMBACH. *Profession: philosophe – Siger de Brabant*. Paris: Cerf, 1998. A. PETAGINE. "L'intelletto e il corpo: Il confronto tra Tommaso d'Aquino e Sigeri di Brabante". In: A. GHISALBERTI (cur.) *Dalla prima alla seconda Scolastica* – Paradigmi e percorsi storiografici. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2000, p.77-119. Tanto Síger modificou posições, como também Tomás de Aquino. Sobre este, algumas teses de E.H. WÉBER, (*L'homme en discussion à l'Universitè de Paris en 1270. La controverse de 1270 à l'Université de Paris et son retentissement sur la pensée de saint Thomas d'Aquin,* Paris, Vrin, 1970) são discutíveis e mesmo inaceitáveis. Sem dúvida, num debate que se prolonga, as posições são nuanceadas e melhor esclarecidas, mas nem por isso se pode dizer que Síger se tenha aproximado de Tomás e, menos ainda, como quer o autor, que Tomás, em muitos casos, tenha dado o braço a torcer aos averroístas.

Cerca de um ano após o retorno de Tomás a Paris, pelas datações hoje aceitas[165], publicava-se uma obra que, melhor que qualquer outra até então, compendiava o pensamento antropológico dos 'averroístas': o *Quaestiones in tertium De anima* de Síger de Brabante[166]. Provavelmente Tomás não a tinha em mãos, ao redigir o *De unitate intellectus*, mas conhecia, seguramente, diversos outros textos sigerianos de não diferente teor e, além disso, os ensinamentos orais da Faculdade de Artes eram-lhe reportados, verbalmente, ou através de anotações. Em que consistiam os erros do jovem professor brabantino?

Síger encontrara em Paris uma ainda forte tradição neoplatônico-agostiniana, para a qual a alma espiritual é uma substância completa, unida a outra substância completa, que é o corpo, formando os dois uma unidade. A isto se opunha a recente leitura tomista, baseada em Aristóteles, dizendo que a unidade corpo e alma não passa pela dualidade de substâncias, e sim pela união substancial entre alma e corpo, sendo a alma uma forma substancial. Entre estes extremos havia posições intermediárias. Cada uma destas leituras levantava seus próprios problemas. No *Quaestiones in tertium De anima*, Síger, inspirando-se em

---

165 A importante questão da datação das obras de Tomás e Síger, neste período, mostra que há divergência entre, por exemplo, P. Mandonnet, M. Grabmann, I.T. Eschmann, os editores da Editio Leonina (vol. XLIII, Opuscula IV, 1976, p.243-314), J. WEISHEIPL, (*Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*. Pamplona: Eunsa, 1994 – original inglês, 1974, p.408-458) e J.P. TORRELL, (*Iniciação a santo Tomás de Aquino*. São Paulo: Loyola, 1999 – original francês, 1993, p.385-416). Ficamos com este autor que, por ser o mais atualizado, pode confrontar os trabalhos dos anteriores com pesquisas recentes. Assim, segundo ele, teríamos para tratados de Tomás sobre o tema: *De veritate* (1256-59), *Quodlibet IX* (1256-59), *Contra gentiles* (1263-65), *De potentia* (1265-66), *De anima* (1265-66), *In De anima* (1267-68), *De spiritualibus creaturis* (1267-68), *Summa theologiae I* (até 09.1268), *In Physicorum* (1268-69), *Quodlibet 3* (1270?), *De unitate intellectus* (1270, antes das condenações pelo bispo), *In De causis* (1º. sem. 1272). Na relação entre Tomás e Síger, como propõem os editores da Leonina (p.250), teríamos, na ordem: SÍGER, *In tertium De anima* (1269-70); TOMÁS, *De unitate intellectus*; SÍGER, *De intellectu*; *Censura episcopal* (tudo em 1270); SÍGER, *De anima intellectuali* (1272); TOMÁS, *In De causis* (1272); SÍGER, *De anima intellectiva* (1272-73); SÍGER, *In De causis* (1274-76).

166 B.C. BAZÁN. *Siger de Brabant. Quaestiones in tertium De anima. De anima intellectiva. De aeternitate mundi*. Paris: Louvain, Publications Universitaires/Béatrice Nauwelaerts, 1972.

Averróis, apresenta sua própria leitura da Aristóteles, leitura que se afasta de todas as outras e o situa como um pensador capaz de vôo próprio.

Síger concorda com Tomás em dizer que o conhecimento humano é algo imaterial. Mas, aqui bifurcam-se os caminhos, pois para ele esta imaterialidade é a de uma substância separada. Ao aceitar que o intelecto é separado, Síger atribui-lhe, então, as demais qualidades apontadas no texto aristotélico, como a eternidade (e com ela o não ser gerado) e a unicidade na espécie. Não é gerado porque, não tendo matéria, não pode ser gerado[167]; situa-se acima da matéria, porque supera todas as possibilidades dela e, por isso, sendo o homem um ser corpóreo, é impossível que o intelecto possa fazer parte dele. Uma coisa, pois, é o homem, e outra, o intelecto. O homem, repete Síger muitas vezes, é composto de corpo e alma, mas esta afirmação engana: a alma a que ele, nos passos de Averróis, se refere, contém em si as potências vegetativa e sensitiva, não a intelectiva, que lhe advém posteriormente, de fora. O homem, que é gerado, é aquele que se constitui de corpo e alma vegetativo-sensitiva, pois que só o vegetativo e o sensitivo podem ser tirados da potência da matéria; depois, ao conhecer, e enquanto conhece, une-se à alma vegetativo-sensitiva a alma intelectiva, o intelecto que preexiste, independentemente dela[168]. Diz ele, logo no início da obra:

> Deve-se afirmar que o intelectivo não se radica na mesma alma simples com o vegetativo e o sensitivo, do modo como o vegetativo e o sensitivo se radicam numa mesma alma simples. Por isso, como o intelecto é simples em si mesmo, ao chegar ele se une ao vegetativo e ao sensitivo e, unindo-se eles, não constituem uma alma simples, mas composta. E assim se esclarece o que Averróis diz a respeito da opinião de Aristóteles de que o vegetativo, o sensitivo e o intelectivo constituem uma alma no sujeito,

[167] "Si immaterialis est, ingenerabilis est" (*Quaestiones in III De anima*, q.4, p.13).

[168] "[...] compositum ex intellectu et corpori non est generatum. [...] cum intellectus sit ab extrinseco, compositum ex intellectu et corpore non est generatum" (*Quaestiones in III De anima*, q.4, p.15).

> entendendo-se que se trata de uma alma composta, não de uma alma simples[169].

Com isto abre-se caminho para a resposta a uma outra questão do mesmo texto, a saber, se o intelecto é a forma substancial do corpo. Para Aristóteles, na composição substancial, onde um princípio atua como matéria e outro como forma, esses dois princípios não possuem subsistência própria, mas só subsistem no composto. Por isso, argumenta Síger, se o intelecto é separado, sendo uma entidade existente antes e independente do contato com o corpo, então há duas realidades: uma, o homem, composto de corpo e alma, a outra, o intelecto. Mas, se o intelecto subsiste separadamente, não pode ser forma substancial do corpo[170], pois a forma substancial só subsiste no composto e, no entanto, tanto Aristóteles, como Averróis e os teólogos admitem, cada qual a seu modo, que o intelecto possui ação própria, para além da corporeidade, independentemente do composto. Tentar resolver a questão – e o argumento é contra Tomás -, dizendo que a alma intelectiva é forma substancial do corpo, porém, que sua potência intelectual é separada, parece-lhe, é incorrer no absurdo de afirmar que a potência da qual procede a operação seja mais simples que a substância[171].

---

169 "Dicendum enim quod intellectivum non radicatur in eadem anima simplici cum vegetativo et sensitivo, sicut vegetativum et sensitivum radicantur in eadem simplici, sed radicatur cum ipsis in eadem anima composita. Unde cum intellectus simplex sit, cum advenit, tum in suo adventu unitur vegetativo et sensitivo, et sic ipsa unita non faciunt unam simplicem, sed compositam. Per hoc patet ad illud quod dicit Averroes quod Aristoteles opinatur vegetativum, sensitivum et intellectivum esse unam animam in subjecto. Verum est: unam compositam, non autem unam simplicem" (*Quaestiones in III De anima*, q.1, p.3).

170 "Et intelligo intellectum non esse perfectionem corporis quantum ad suam substantiam, hac ratione quod dat ei esse coniuncti, cum ab essentia fluat esse; et si det esse ipsi coniuncto, non habebit esse in se, sed solum in alio. Intelligo autem intellectum esse perfectionem quantum ad suam potestatem, quia perficit corpus quoad suam cooperationem" (*Quaestiones in III De anima,* q.7, p.22).

171 "[...] Si enim intellectus esset perfectio corporis per substantiam suam, operatio eius proportionaretur corpori. [...] potentia a qua egreditur operatio non est simplicior sua substantia. Si igitur intellectus per suam substantiam perficiat corpus, eius operatio non potest esse nisi in corpore" (*Quaestiones in III De anima*, q.7, p.22s).

Contudo, a dualidade de seres não exclui a união no operar. Ao contrário das inteligências superiores, que por si mesmas estão em ato, o intelecto, a ínfima entre elas, encontra-se em potência, e só se atualiza graças aos fantasmas que lhe são fornecidos pela sensibilidade[172]. Se, pois, se diz que o intelecto é a forma do corpo, tal noção de forma deve ser tomada em sentido amplo, não como sendo a forma substancial da qual se fala, mas como forma que está no corpo porque opera no corpo[173]. A forma substancial, que dá o ser e a espécie, esta o intelecto possui em si mesmo, enquanto separado; para o homem, tal forma é dada pela alma vegetativo- sensitiva[174]. O intelecto pode ser chamado forma enquanto

[172] "Intellectus perficit corpus non per suam substantiam, sed per suam potentiam, quia, si per suam substantiam perficeret, non esset separabilis" (*Quaestiones in III De anima*, q.7, p.23).

[173] "Si vero dicatur quod intellectus est perfectio corporis non secundum substantiam suam, sed secundum suam potestatem, tunc diceretur quod intellectus est in corpore, et exponatur alio modo hoc esse, scilicet quod intellectus est in corpore, scilicet operans in corpore" (*Quaestiones in III De anima*, q.8, p.25). No *De anima intellectiva* (c.3, p.86) esta afirmação é explicada, usando a expressão operans intrinsecus, tal como se diz dos corpos celestes que movem a si mesmos, pelo fato que a outra parte deles é movida por um movente intrínseco: "Quod cum dicitur: 'aliquid agit per suam formam', exstensive debet accipi forma, ut et intrinsecum operans ad materiam forma dicatur. Unde et ipsa corpora caelestia dicuntur movere se propter hoc quod altera pars eorum movetur ab intrinseco movente". A este respeito, o pensamento de Síger não sofreu modificações importantes, afirmando sempre que a alma intelectiva não é forma substancial do corpo e que aperfeiçoa o corpo não pelo ser, mas pelo operar. Como A. PETAGINE (2000, p.90-95) observa, esta noção de forma, que opera intrinsecamente, perpassa toda a obra de Síger, e está presente também nas Q*uaestiones super librum de causis*, onde a linguagem pode enganar, e enganou de fato a muitos: a terminologia e os argumentos tomados de Tomás estão sendo manipulados dentro dos esquemas sigerianos de compreensão. Aliás, acontece com o Síger um fato interessante: como bom dialético, serve-se dos argumentos dos adversários para voltá-los contra eles próprios. Devido a isso, pode-se constatar, pelo número das citações, que, no decorrer do tempo, ele cita sempre menos Averróis e sempre mais Tomás de Aquino e, no entanto, em sua leitura de Aristóteles, jamais abandonou a maioria dos princípios interpretativos fundamentais tomados de Averróis e, contra as aparências, manteve-se distante do Aquinate até o fim.

[174] "Dico enim quod intellectus non dat esse corpori quantum ad formam suam intellectus; immo intellectus, essentiam suam habens, esse habet in se et non in alio" (*In III De anima*, c.7, p.24). Para Síger, portanto, parece absurda a posição de Alberto Magno e Tomás de Aquino, que ele irá citar nominalmente no *De anima intellectiva* (c.3, p.81): "Per quem autem modum anima intellectiva sit unita corpori, et separata ab eodem, dicunt praecipui viri in philosophia Albertus et Thomas quod

aperfeiçoa o corpo no ato de conhecer, que é ato tanto do intelecto como do homem que conhece.

O modo como se realiza tal ato parte dos pressupostos de que o espírito não se comunica com a matéria e de que a alma intelectiva, ao contrário das outras substâncias separadas, precisa dos fantasmas para chegar ao conhecimento. Como isto acontece é algo que obriga Síger a retomar diversas vezes o tema, pois as soluções que vai elaborando não lhe parecem de todo satisfatórias. Segundo ele, o intelecto possui uma tendência 'natural' para os fantasmas, as intenções imaginadas (*intentiones imaginatae*), pois sem elas só conheceria a si mesmo. Como, porém, não pode conhecer tais *intentiones*, que são materiais e, portanto, individuadas, deve abstrair delas as formas inteligíveis, as quais agem como forma de atualidade no intelecto possível[175]. Ora, tais formas, ou intenções inteligidas (*intentiones intelectae*) unem-se a nós enquanto inteligidas, o que não quer dizer que pertencem ao todo, como pertencem as ações dos sentidos, os quais atribuímos ao todo do homem, isto é, à alma vegetativo-sensitiva e ao corpo. Elas se unem a nós porque pertencem ao intelecto que a nós está unido, e dizemos que está unido a nós porque as operações próprias do conhecer são atribuídas ao conjunto. Tal atribuição, porém, não está a indicar uma união entre forma e matéria; diz-se que conhecer pertence ao conjunto porque o ato de inteligir parte das intenções imaginadas[176]. Noutras palavras, a união entre o

substantia animae intellectivae unita est corpori dans esse eidem, sed potentia animae intellectivae separata est a corpore, cum per organum corporeum non operetur".

[175] "Et dico quod intellectus nobis copulatur eo quod intelligit ex intentionibus imaginatis: quia nobis actu copulantur intentiones, ideo intellectus, cum eas intelligit, actu nobis copulatur, ita quod non copulatur nobis per partem eius quae est materia, sicut sensus est actus corporis per partem eius quae est materia. Nec intelligo dicere quod intellectus in sui natura aliquam habeat copulationem. De natura sua solum est in potentia ut nobis copuletur"(Ibid., q.15, p.56).

[176] "[...] intentiones intellectae copulantur nobis sub ratione qua intellectae, non per hoc quod ipsae sint totius coniuncti, sicut sunt actiones quae sunt sensus, quae sunt totius coniuncti; et certe intelligere non est totius coniuncti sicut sentire. Dico autem quod immo copulantur nobis per hoc quod ipsae sunt intellectus nobis copulati. Operationes enim intellectus non sunt in nobis copulatae per organum, sed copulantur nobis, quia sunt intellectus copulati nobis, copulati inquam, non sicut forma materiae, quae copulatur coniuncto, sed copulati nobis per hoc quod intelligit ex intentionibus imaginatis" (Ibid. p.57). Como observa F. VAN STEENBERGHEN, (op. cit., p.365), no c.7 (B.C.

intelecto e o homem dá-se pelo fato de o intelecto, que é separado, realizar o ato de conhecer a partir das 'intenções imaginadas', intenções estas que se encontram na parte sensitiva. Assim, ambos, intelecto e homem, formam um todo pela operação, pois sem a ação conjunta deles não pode existir conhecimento. E o que se atribui a uma parte, atribui-se ao todo operacional. Daí, pois, e só neste sentido, poder-se dizer que o homem conhece. Síger salva, portanto, a unidade do homem, enquanto composto no ser pela alma vegetativo-sensitiva e pelo corpo, e nisto localiza o modelo de relação ato-potência, isto é, de composição hilemórfica. E depois, pela unidade no operar, procura salvar a composição entre duas substâncias completas, através de uma das quais o homem recebe a especificidade, que é o inteligir.

Enfim, afirmar que o intelecto é imaterial equivale a afirmar que ele é um só, pois a causa da multiplicidade dentro da espécie provém da matéria determinada pela quantidade. Por isso, se o intelecto se multiplicasse como se multiplicam os homens, então ele seria algo corpóreo ou unido ao corpo[177]. Se há diversidade de conhecimento entre um e outro indivíduo, tal não se atribui ao intelecto, mas ao fato de a união entre o intelecto e determinado indivíduo dar-se a partir das intenções imaginadas que este indivíduo possui, sendo que outro indivíduo possui intenções diferentes[178]. É contra estas teorias que Tomás redige o *De unitate intellectus*. A novidade encontra-se no fato de toda uma obra ser dedicada ao tema, no tom polêmico do discurso e, acima de tudo, na clara percepção de que as afirmações de Síger não são meras repetições de Averróis, mas divergem do Comentador, que foi mal-entendido ou deturpado por ele. Por se tratar de um

BAZÁN (ed.)) do *De anima intellectiva*, Síger monta um argumento que se pode resumir assim: 'A alma intelectiva é uma substância imaterial; ora, uma substância imaterial é única em sua espécie; logo, a alma intelectiva é única em sua espécie'. O autor prossegue observando que a premissa maior é tirada de Aristóteles; a premissa média, longamente desenvolvida, é tomada toda de Tomás de Aquino que, sem ser nomeado, é citado implicitamente 10 vezes; e a conclusão vem ao natural.

[177] "[...] si intellectus multiplicaretur secundum multiplicationem individuorum, esset virtus in corpore" (Ibid., q.9, p.27).

[178] "[…] diversae intentiones imaginatae sunt causa diversitatis intellectorum in diversis hominibus. Quare intentiones imaginatae sunt causa quare intellectus copulatur nobis in actu, quod verum est" (Ibid., q.15, p.57).

debate a respeito da leitura correta de Aristóteles, os dois primeiros capítulos constituem um minucioso trabalho exegético, a fim de mostrar qual o pensamento de Aristóteles, tal como os comentaristas gregos e árabes, à exceção de Averróis, o leram. Nos restantes três capítulos refutam-se o que seriam os erros dos averroístas.

Como das outras vezes, Frei Tomás volta a ler o *De anima* a partir do início, com uma coesão lógica que, sem dúvida, vai além da que se encontra no texto do Filósofo. Tomando, pois o termo 'alma' como de sentido unívoco nas definições e descrições dos dois primeiros livros, torna-se relativamente plana a leitura do livro III, permitindo-lhe concluir:

> Das palavras de Aristóteles resulta com toda evidência e sem qualquer dúvida que é esta a sua doutrina acerca do intelecto possível: é alguma coisa da alma que é ato de um corpo, isto, porém, sem que esse intelecto da alma possua qualquer órgão corporal, tal como sucede com as restantes faculdades da alma[179].

Síger não admitia que a potência fosse tomada como separada da matéria se a substância a ela estivesse unida[180]. Tomás distingue: o intelecto é separado, enquanto é faculdade que não existe no corpo (que não depende de órgão corporal); mas, ao mesmo tempo, é faculdade existente numa alma que é ato do corpo[181].

Ora, para os averroístas esta teoria parecia inconsistente, permitindo- lhes apresentar contra ela três argumentos: (1) a autoridade de Aristóteles, dizendo que

---

[179] "Manifestissime igitur apparet absque omni dubitatione ex verbis Aristotelis hanc fuisse eius sententiam de intellectu possibili, quod intellectus sit aliquid animae quae est actus corporis; ita tamen quod intellectus animae non habeat aliquod organum corporale, sicut habent ceterae potentiae animae" (*De unitate intellectus*, c.1, n.26). Pouco antes dissera: "Sic igitur patet per ea quae ex verbis Aristotelis accipere possumus usque huc, manifestum est quod ipse voluit intellectum esse partem animae quae est actus corporis physici" (*De unitate intellectus*, c.1, n.16).

[180] "Non igitur ponenda potentia separata a materia et corpore, et substantia in essendo unita" (*De anima intellectiva*, c.3, p.83)

[181] "Sic ergo intellectus separatus est quia non est virtus in corpore; sed est virtus in anima, anima autem est actus corporis" (*De unitate intellectus*, c.1, n.27).

a alma é separada por não estar sujeita à corrupção; (2) que o que é incorruptível não pode ser forma do corruptível, e (3) que as formas separadas da matéria e as unidas a ela não são da mesma espécie e, por isso, muito menos, uma forma pode estar unida à matéria num momento e separada noutro, pois no caso da destruição do corpo, ou a forma também é destruída (se é corruptível), ou passa de um corpo para outro (se é incorruptível).

Tomás tinha, pois, que se haver com estas objeções que, caso vingassem, abalariam os fundamentos de tudo quanto até então escrevera a respeito do intelecto. Em sua crítica, permanece subtendida, ao menos em parte, a compreensão de que a relação entre forma e matéria não é de todo uma relação em mão dupla. A matéria sem forma, a matéria-prima, é, para ele, um mero conceito, algo que não existe na realidade; já a forma, enquanto forma, pode existir sem matéria e, de fato, como até mesmo os averroístas afirmam, há formas que existem sem ela. Há formas, portanto, que não dependem da matéria em seu existir; esta, porém, sempre depende da forma[182]. Entre forma separada e matéria, porém, existe um momento de contato, entre a ínfima das formas e o mais perfeito dos corpos, porque esta forma, cuja existência não é eduzida da matéria, só se realiza em sua espeficidade se unida ao corpo. Ora, uma união em que se realiza a espécie só pode ser uma união substancial. E como, com Aristóteles, se deve afirmar que cada homem possui uma única alma, e não três, mantém-se então o que já foi dito contra Averróis, que a alma intelectiva, forma do homem, engloba em si também as funções inferiores da parte vegetativa e da sensitiva. Acontece, então, que, embora a alma intelectiva seja forma do corpo, uma de suas potências não se comunica com a matéria. Por isso, quando se diz que, destruindo-se o composto, destrói-se aquela forma que existe pelo ser do composto, deve-se ter presente que isso não equivale, porém, a dizer que para a destruição do composto seja necessário que se destrua a forma, por cujo ser o composto existe[183]. Há,

[182] "Forma tamen inquantum est forma, non indiget materia ad suum esse, cum ipsam formam consequatur esse; sed indiget materia, cum sit talis forma, quae per se non subsistit" (*De anima*, a. 6, ad 3um).

[183] "Forma igitur quae habet operationem secundum aliquam sui potentiam vel virtutem absque communicatione suae materiae, ipsa est quae habet esse, nec est per esse compositi tantum sicut

pois, formas que não dependem da matéria em seu existir, por não serem tiradas da potência da matéria, mas, apesar disso, por essência, para se realizarem, tendem a unir- se com o corpo. Elas começam, pois, a existir com o corpo, mas, sendo impedidas da união, como no caso da destruição do corpo, nem por isso deixam de existir e de manter sua identidade numérica, embora não exerçam sua atividade de forma do composto[184].

Ora, para Tomás, afirmar que a alma intelectiva é forma do composto humano, significa dizer que ela está para o corpo como o ato para a potência: há entre eles uma união substancial. Averróis, como vimos, explicava de outra forma a união entre o homem e o intelecto, que se daria através dos fantasmas. Vendo que esta posição oscilava, quando submetida à crítica, os averroístas (Síger parece ser o mais visado também aqui) desviaram-se do Comentador, dizendo que a união entre alma e corpo assemelha-se à existente entre motor e movido[185]. Esta inovação, que parece absurda ao Aquinate, acaba colocando-se no núcleo do debate e, por isso, Tomás prolonga-se por todo o capítulo terceiro do *De unitate* a responder a ela.

Deixando de lado a leitura platônica, excluída por ambos, dizendo que o homem é tão somente a alma, e não aceitando a teoria tomasiana, parece sobrar a Síger a explicação que um determinado homem que conhece, Sócrates, digamos,

---

aliae formae, sed magis compositum est per esse eius. Et ideo destructo composito destruitur illa forma quae est per esse compositi; non autem oportet quod destruatur ad destructionem compositi illa forma per cuius esse compositum est, et non ipsa per esse compositi" (Ibid., n.35, p.76-78).

[184] "Anima autem intellectiva, cum habeat operationem sine corpore, non est esse suum solum in concretione ad materiam; unde non potest dici quod educatur de materia, sed magis quod est a principio extrínseco" (Ibid, n.45).

[185] Em suas linhas fundamentais, a crítica deste argumento, que se estende do n.66 até o n.82, que é o final do capítulo, como observamos, encontra-se já na *Summa* I, 76, 1, in corp. A leitura deste artigo dá a impressão de que o respondeo já estava concluído, quando o autor resolveu acrescentar, à crítica a Averróis, também a crítica aos averroístas, iniciando-se a conclusão de cada uma delas com um relinquitur. Esta observação não significa, porém, aceitação da tese de E.H. WEBER (*L'homme en discussion à l'Université de Paris en 1270*...), acima citada. A respeito desta questão e dos problemas a respeito da alma como forma do corpo, cfr. P.M. CAÑAS. "Cuestiones acerca de la explicación tomasiana del alma intelectiva como forma del cuerpo". In: *Nuevo Mundo* (Hombre y naturaleza en el pensamiento medieval) 1, 2000, p.171-186.

é um composto de dois: do intelecto que move e de um corpo animado por uma alma vegetativo-sensitiva, que é movido. Mas, esta posição é um absurdo metafísico, pois o motor e o movido não constituem uma unidade de matéria e forma e, então, Sócrates não seria um – e não seria ser, pois o ser e o um convertem-se entre si. E assim como o pensar do timoneiro não é o pensar do navio, também o pensar do intelecto não seria o pensar de Sócrates; pelo contrário, o ato do intelecto estaria apenas usando o corpo de Sócrates para pensar.

E nada se modifica se se insistir em dizer que Sócrates não é só corpo, mas também uma alma vegetativo-sensitiva unida a ele, e que o conhecer é um ato enobrecedor que une esta tal alma ao intelecto. De fato, tal evasiva não altera o que já se observou, pois também neste caso a ação do intelecto não poderia ser atribuída a Sócrates. Em primeiro lugar, porque o ato de conhecer é ato não-transitivo, isto é, um ato que fica todo naquele que conhece, ao contrário das ações transitivas, quando o ato passa para o que é feito, como, por exemplo, na edificação, cujo ato está no edifício. Assim, pois, dizer que o pensamento se une a Sócrates como a um motor, não significa que o pensamento esteja em Sócrates, pois se encontra somente no intelecto, que não é Sócrates[186]. Em segundo lugar, porque a ação própria do motor não é atribuída se não metaforicamente ao instrumento ou ao que é movido e, por isso, como se diz que o artesão corta através da serra, também se deveria dizer que o intelecto pensa através de Sócrates. Em terceiro lugar, porque nos casos em que uma ação se exerce sobre outro, a ação do motor e a do movido são atribuídas de modo oposto, porque um atua e o outro é atuado e, assim, diz-se que o construtor constrói e o edifício é construído. Do mesmo modo, dever-se- ia então dizer – e já fora dito - que o intelecto pensa e que Sócrates é pensado[187]. E também se deveria acrescentar

[186] "Sic ergo, etsi ponatur intellectus uniri Sorti ut movens, nichil proficit ad hoc quod intelligere sit in Sorte, necdum quod Sortes intelligat: quia intelligere est actio quae est in intellectu tantum" (Ibid., n.70).

[187] "[…] in hiis quorum actiones in alterum transeunt, opposito modo attribuuntur actiones moventibus et motis: secundum aedificationem enim aedificator dicitur aedificare, aedificium vere aedificari. Si ergo intelligere esset actio in alterum transiens sicut movere, adhuc non esset dicendum quod Sortes

que Sócrates não quer – pois querer é ato da alma intelectiva -, mas é o intelecto separado que quer por ele.

Se, porém, for dito que Sócrates pensa, porque o intelecto lhe move de algum modo a alma, será preciso conceder que esta impressão que fica na alma de Sócrates é aquilo pelo qual Sócrates pensa, isto é: aquilo que Sócrates possui, que lhe possibilita pensar, encontra-se na alma dele como possibilidade para o pensamento, que é atuada. Ora, o primeiro porque pensamos é a forma e o ato pelo qual o homem é homem. Tal não aconteceria se o intelecto fosse apenas um motor de Sócrates, pois então Sócrates não pensaria. Do mesmo modo, a posição dos averroístas não dá conta da necessidade que se tem em classificar o homem dentro de sua própria espécie, pois é a forma que classifica os indivíduos na espécie. Ora, o específico do homem, isto é, a operação própria de sua espécie, que o distingue ante as demais, é o pensar, e o princípio pelo qual pensamos é o intelecto. Isto pressupõe, pois, que o intelecto seja a forma do homem, o qual, se assim não fosse, estaria numa espécie sem operação específica[188].

Portanto, a alma intelectiva que é forma, e o corpo que é matéria, constituem uma unidade, uma coisa só, que é o homem. Por isso, conhecer, andar, alimentar-se são, antes de mais nada, atos do homem, e não apenas da alma ou do corpo. Com admirável consistência lógica e metafísica, Tomás cria, assim, uma nova antropologia, com uma unidade estrutural jamais vista: alma e corpo não são duas substâncias primeiras subsistentes por si mesmas em sua espécie; podem chamar-se analogamente, mas são substâncias segundas, isto é, duas entidades incompletas que, unidas substancialmente, formam uma única substância completa: o homem, o qual possui na própria natureza a explicação de todas suas operações, inclusive as intelectuais, não precisando de nenhuma forma

intelligeret ad hoc quod intellectus uniretur ei ut motor, sed magis quod intellectus intelligeret et Sortes intelligeretur; aut forte quod intellectus intelligendo moveret Sortem, et Sortes moveretur" (Ibid. n.72).

[188] "Speciem autem sortitur unumquodque ex forma: id igitur per quod hic homo speciem sortitur forma est. Unumquodque autem ab eo speciem sortitur, quod est principium propriae operationis speciei; propria autem operatio hominis, inquantum es homo, est intelligere: per hoc enim differt ab aliis animalibus, [...] . Principium autem quo intelligimus est intellectus, ut Aristoteles dicit; oportet igitur ipsum uniri corpori ut formam" (Ibid., n.77, p.116-118).

de união extrínseca, ou de operação intrínseca de algo que lhe veio de fora, para ser o que é. A partir da introspecção, o homem descobre a imperfeição cognitiva do espírito humano, que precisa dos sentidos para conhecer. Esta dependência é tal, que o corpo é necessário não apenas para obtenção do conhecimento, mas também para o uso do que já se conhece. Mais ainda, até o conhecimento de nós mesmos, só o obtemos através da convertio ad phantasmata, pois sabemos que temos intelecto quando percebemos que conhecemos. É sendo informado

> por espécies abstraídas dos seres sensíveis que o intelecto passa ao ato de intelecção, graças ao qual, constituindo-se actu inteligente, torna-se presente a si. Nem deixa de ser paradoxal: é entendendo o ser material que o homem se descobre como espírito[189].

4.5- O conhecimento da alma separada

Como é possível, porém, conciliar a necessidade do corpo para o conhecimento com algo que a experiência diariamente mostra: a dissolução da unidade, devido à corrupção do corpo? Dando por pressuposto que a alma, sendo espiritual, não se corrompe com a sobrevinda da morte física, é possível que ela, sem o corpo, disponha de um modo de obter os inteligíveis, semelhante ao das substâncias separadas, que os recebem sem precisar de uma parte sensitiva? Se assim é, por que então ele veio unir-se ao corpo? E por que dizemos, então, que ela está necessariamente voltada ao corpo para conhecer, se ela pode conhecer também sem o corpo?

Colocando-se iterativamente tais questões, Tomás deixa perceber em suas respostas que, ao lado de afirmações imutáveis, houve também acentuadas nuanças e mudanças. Desde os Comentários às Sentenças ele afirma que a alma, enquanto forma, possui o ser de modo mais perfeito quando unida ao corpo, que quando dele separada[190]. O motivo é claro, pois:

---

[189] L.M. DE ALMEIDA. "A integridade da pessoa humana à luz do ato intelectivo segundo santo Tomás de Aquino". In: J.A. DE SOUZA (org.), *Pensamento Medieval*. São Paulo/Santos, Loyola/Leopoldianum, 1983, p.112.

[190] "[...] anima habet esse perfectius in corpore quam separata inquantum est forma" (IV *In Sententiarum*, d.50, ad 5um). "[…] corrupto corpore non perit ab anima natura secundum quam

> Nenhuma parte separada do todo possui a perfeição da natureza. Por isso a alma, como é parte da natureza humana, não possui a perfeição de sua natureza a não ser em união com o corpo [...] Por isso, a alma, embora possa existir e entender quando separada do corpo, contudo, não possui a perfeição de sua natureza quando se encontra separada do corpo, como diz Agostinho[191].

Do mesmo modo, repete à saciedade que a alma se une ao corpo para o bem da alma, que é forma, não para o bem do corpo.

Já quanto ao modo de conhecer, há respostas que provocam novas perguntas. Assim, por exemplo, poderia parecer lógico que as almas, separadas dos corpos, conhecerão pelos inteligíveis que abstraíram dos fantasmas durante a vida terrena. Mas, então, as crianças mortas logo após o nascimento nada conheceriam. Tal objeção pode ser obviada se, além de se admitir a conservação dos conhecimentos obtidos in via, se acrescentar que, separada do corpo, a alma terá um modo de conhecer diferente do atual. Partindo de um *sed et contra*, na *De veritate*, onde cita João Damasceno, dizendo que "nenhuma substância é destituída de sua própria operação"[192], e como a operação própria da alma é o inteligir, Tomás conclui que a alma deixaria de ser alma intelectiva se deixasse de conhecer. Ora, o ser da alma intelectiva encontra-se entre o das formas separadas

---

competit ei ut sit forma; licet non perficiat materiam actu, ut sit forma" (*De anima*, a. 1, ad 10um). "[...] anima aliquam dependentiam habet ad corpus, in quantum sine corpore non pertingit ad complementum suae speciei; non tamen sic dependet a corpore quin sine corpore esse possit" (*De anima*, a.1, ad 12um).

191 "[…] nulla pars habet perfectionem naturae separata a toto. Unde anima, cum sit pars humanae naturae, non habet perfectionem suae naturae nisi in unione ad corpus. [...] anima, licet possit esse et intelligere a corpore separata, tamen non habet perfectionem suae naturae cum est separata a corpore ut Augustinus dicit, XII super Genesim ad litteram" (*De spiritualibus creaturis*, a.2, ad 5um). "Concedimus autem quod anima humana a corpore separata non habet ultimam perfectionem suae naturae, cum sit pars naturae humanae; nulla enim pars habet omnimodam perfectionem si a toto separatur. Non autem propter hoc frustra est; non enim est humanae animae finis movere corpus, sed intelligere, in quo est sua felicitas, ut Aristoteles probat in X Ethicorum" (*De unitate intellectus* c.5, n.122).

192 "[...] nulla substantia destituitur propria operatione" (*De veritate* q.19, sc; cfr. IV *In Sententiarum*, q.50, q.1, a.1, sc).

e o das formas materiais; na presente vida, aproxima-se das formas materiais, na vida futura, conta-se entre as formas separadas[193]. Desta aproximação com um ou outro tipo de forma depende o tipo de influxo 'natural' que irá receber de Deus. Como, pois, o conhecer segue o ser, havendo modificação no modo de ser, também se modificará o modo de operar e, por isso, a alma unida ao corpo conhece através dos sentidos; mas, quando separada, não depende dos sentidos para conhecer. Para tanto valem os princípios tantas vezes enunciados da hierarquia e da participação dos seres, e o de Deus como luz primeira de toda a intelecção. Pela luz natural[194], portanto, não pela da graça, a alma, enquanto voltada para as formas materiais, enquanto forma do corpo, recebe o conhecimento intelectual dentro de uma ordenação às potências corpóreas, mas, quando está separada do corpo, pela mesma luz natural, recebe o influxo divino ao modo dos anjos, sem precisar da mediação dos sentidos[195]. Tomás retoma estas idéias e as resume na *Contra gentiles*, dizendo:

> [...] a alma humana está situada no limite dos corpos com as substâncias incorpóreas, 'como que existindo no horizonte da eternidade e do tempo' (*De causis*, prop. II, 22) e, ao se afastar do ínfimo, aproxima-se do supremo. Por isso, quando estiver totalmente separada do corpo, será perfeitamente semelhante às substâncias separadas, quanto ao modo do conhecimento intelectivo, e delas receberá um abundante influxo. Por conseguinte, o

[193] "[...] unumquodque recipit influentiam a suo superiori per modum sui esse. Esse autem animae rationali acquiritur quodam modo medio inter formas separatas et formas materiales. Formae enim separatae, scilicet angeli, recipiunt esse a Deo non dependens ab aliqua materia, nec in aliqua materia. Formae vero materiales esse a Deo accipiunt et in materia existens, et a materia dependens, quia sine materia conservari non potest. Anima vero rationalis acquirit esse a Deo in materia quidem existens, in quantum est forma corporis, ac per hoc secundum esse corpori unita [...]" (*De veritate*, q.19, a.1, in corp.).

[194] "[...] loquor de naturali influentia" (*In IV Sententiarum*, loc. cit., in corp). "[...] secundum naturalem ordinem" (*Quodlibet* III, q.9, in corp.); cfr. *De veritate*, q.19, a.1, in corp., onde diz que *naturali cognitione* a alma intelectiva, separada do corpo, pode conhecer os anjos e os demônios.

[195] "[...] quando habebit esse a corpore absolutum, tunc recipiet influentiam intellectualis cognitionis hoc modo quo angeli recipiunt sine aliquo ordine ad corpus, ut scilicet species rerum ab ipso Deo recipiat, nec oporteat ad intelligendum in actu per has species, vel per eas quas prius acquisivit, ad aliqua phantasmata converti" (*De veritate*, loc. cit.).

> nosso conhecimento intelectivo, segundo o estado da vida presente, corrompido o corpo, corromper-se-á, mas depois virá um estado de conhecimento mais elevado[196].

Pois bem, Tomás está dizendo, com todas as letras, que o modo de conhecimento dos anjos e das substâncias separadas é superior ao que o homem possui nesta vida e que a alma intelectiva, separada do corpo, haverá de conhecer como as substâncias separadas, isto é, de modo superior àquele de quando estava no corpo. Ora, como é possível conciliar esta afirmação com aquelas outras, tantas vezes repetidas, que a união entre o corpo e a alma existe para o bem da alma e não do corpo? E que a alma, deixando de informar o corpo, se encontra deficiente em sua espécie? De um lado, parece que ele afina com Aristóteles, admitindo que o intelecto só se realiza através dos sentidos, dos quais, por abstração, recebe as espécies inteligíveis; de outro, tem-se a impressão de que sua sempre repetida crítica a Platão e aos platônicos não é tão radical, aceitando que o corpo é um empecilho para a alma, a qual, sem ele, conhece melhor do que com ele. Se assim é, então, parece inexorável a conclusão de que a união entre a alma e o corpo aconteceu para nobilitar o corpo e em prejuízo da alma[197]. Ter sido criada para unir-se inicialmente ao corpo não deixou de ser um castigo para a alma, ou, ao menos, uma grande falta de sorte, ou uma decisão insondável da vontade divina. Mas Tomás jamais aceitou tais soluções.

Com a *Quaestio disputata de anima*, como vimos, o doutor Angélico inicia a revisão de posições anteriores, por exigência de um ajuste interno do sistema. Ele percebe que a tese da união para o bem da alma e a do conhecimento pelas

---

[196] "[...] anima humana [...] in confinio corporum et incorporearum substantiarum, 'quasi in horizonte existens aeternitatis et temporis', recedens ab infimo, appropinquat ad summum. Unde et, quando totaliter erit a corpore separata, perfecte assimilabitur substantiis separatis quantum ad modum intelligendi, et abunde influentiam eorum recipiet. Sic igitur, etsi intelligere nostrum secundum modum praesentis vitae, corrupto corpore corrumpatur, succedet tamen alius modus intelligendi altior" (*SCG* 2, q.81, n.1625s).

[197] Que estes questionamentos tenham sido colocados parece não restar dúvidas, principalmente pelos 21 *videtur quod non* do a.15 do *De anima*, quase todos eles batendo direta ou indiretamente no ponto fraco da argumentação de obras anteriores.

espécies abstraídas dos fantasmas não se reduzem a um denominador comum com a afirmação da existência de um conhecimento superior por espécies infusas, do qual gozaria a alma separada. Ele não questiona sua leitura metafísica da hierarquia entre os seres, à qual correspondem também diversos graus de conhecimento. Pelo contrário, é para levá-la às últimas consequências que se sente obrigado a não alargar o âmbito do conhecimento da alma separada. Na ordem dos seres, em primeiro lugar, é lógico, encontra-se Deus, que por uma única forma inteligível, que é sua essência, conhece todas as coisas. Seguem-se as substâncias espirituais inferiores que, quanto mais longe se encontram de Deus, de tantas mais formas necessitam, a fim de poderem deduzir delas o conhecimento das coisas singulares. Por fim, a alma humana, e aqui se encontra a novidade: sendo ela a última das entidades intelectuais,

> caso viesse a receber as formas de maneira abstrata e universal, ao modo das substâncias separadas, teria um conhecimento imperfeitíssimo, como que conhecendo as coisas em uma certa universalidade e confusão. E, por isso, para que seu conhecimento se efetive e seja distinto, é necessário que colija a ciência da verdade a partir das coisas individuais[198].

Há, pois, uma ruptura de argumentação. Antes, Tomás defendia para alma intelectiva a possibilidade de um conhecimento mais perfeito, baseado na universalidade das espécies; agora, ao contrário, diz que, para o homem, devido à fraqueza do intelecto humano, o conhecimento através da universalidade das espécies é inferior, pois o próprio do intelecto humano é conhecer voltado para os fantasmas. Por isso mesmo, se, unida ao corpo, a alma consegue ter apenas um

[198] "Anima ergo humana, quae est infima, si acciperet formas in abstractione et universalitate conformes substantiis separatis, cum habeat minimam virtutem in intelligendo, imperfectissimam cognitionem haberet, utpote cognoscens res in quadam universalitate et confusione. Et ideo ad hoc quod eius cognitio perficiatur, et distinguatur per singula, oportet quod a singulis rebus scientiam colligat veritatis [...] Quando ergo anima erit a corpore totaliter separata, plenius percipere poterit influentiam a superioribus substantiis, quantum ad hoc quod per huiusmodi influxum intelligere poterit absque phantasmate, quod modo non potest. Sed tamen huiusmodi influxus non causabit scientiam ita perfectam et ita determinatam ad singula, sicut est scientia quam hic accipimus per sensos" (*De anima*, a.15, in corp.).

conhecimento indireto do singular, graças aos fantasmas - separada do corpo e não podendo, portanto, voltar-se para os fantasmas, não lhe será possível conhecer o singular a partir de espécie universal, tal como o fazem Deus e os seres espirituais[199].

Com isso está sendo aberto o caminho para a questão 89 da *Suma Teológica*, onde se encontra a resposta definitiva à pergunta sobre o homem. Não deixa, aliás, de ser interessante que Tomás leva às últimas consequências a noção de união substancial não através da análise dos dados empíricos, mas por uma dedução, a partir destes dados, do que deve ser o conhecimento da alma separada do corpo.

O primeiro artigo da questão, interrogando sobre a possibilidade de a alma separada inteligir alguma coisa, constitui o texto clássico sobre o assunto. As objeções, em número de três, são as costumeiras. O *Sed et contra*, valendo-se de Aristóteles, pode enganar, pois está dizendo que a alma separada possui alguma operação própria, o que significa dizer que ela conhece também existindo fora do corpo. Mas o *respondeo* inova. Nele Tomás não está mais argumentando contra ninguém – apenas debate consigo mesmo, verifica a consistência do que até então dissera. Começa observando que, negando-se a posição de Platão e afirmando que a alma, por natureza, intelige voltando-se aos fantasmas, e afirmando que a natureza da alma não muda pela morte do corpo, então se deve admitir que a alma nada poderá inteligir, porque não tem presentes os fantasmas. Mas a isso se pode contra-argumentar que, sem mudar a natureza, um é o modo de ser da alma, quando está no corpo, e outro, quando separada dele; e como o operar segue o ser, também se deve admitir que um é o modo de a alma conhecer, quando unida ao corpo, e outro, quando dele separada. A resposta, contudo, não o satisfaz e, por isso, avança uma nova e um tanto inesperada afirmação: ele que, como se viu, tomara como natural ao homem um modo de conhecimento voltado para as espécies universais, modifica sua posição, dizendo que o natural da alma intelectiva é estar unida ao corpo e é contra a sua natureza – *praeter naturam* - estar dele separada; por isso, é-lhe natural conhecer pelos fantasmas, e é contra a

[199] Ibid. q.20, in corp.

natureza dela inteligir sem se voltar para eles[200]. Sem dúvida, de modo geral, pode-se dizer que é superior o conhecimento voltado diretamente para as formas universais, mas a ele não está apta a alma humana que, se viesse a conhecer ao modo das substâncias separadas, conheceria só de forma confusa e genérica[201], pois a alma humana é uma forma substancial e não uma substância separada.

Tomás, porém, não fica apenas nisso e prossegue inovando. Como já afirmara anteriormente, continua dizendo que a alma pode adquirir novos conhecimentos. É apta também para receber conhecimentos infusos. Pode também conservar conhecimentos que teve quando unida ao corpo, pois as espécies inteligíveis adquiridas permanecem na alma. Mas, como poderá atualizar o conhecimento que teve em vida? No *De anima*, apesar de mostrar que o hábito da ciência, para a alma humana, é obtido através dos sentidos, ainda parece aceitar que, tendo sido adquiridas as espécies inteligíveis, a alma não dependeria da espécie sensível para atualizá-las, e tal atualização seria mesmo superior à que obtivera unida ao corpo. Agora, na *Summa theologiae* dá um último passo: para a alma intelectiva, a atualização daquilo que já conheceu não se dá pelo voltar-se às espécies inteligíveis, adquiridas quando unida ao corpo, pois também a atualização precisa da *convertio ad phantasmata*. Como, pois, ao separar-se do corpo, não lhe está mais ao alcance esta possibilidade, haverá então de atualizar o conhecimento pela luz das formas inteligíveis que lhe vem do alto e que suprem a ausência dos fantasmas[202]. Mas, por isso mesmo, será um conhecimento inferior, porque não proporcionado à fraqueza do intelecto humano[203].

---

200 "Unde modus intelligendi per conversionem ad phantasmata est animae naturalis, sicut et corpori uniri; sed esse separatam a corpore est praeter rationem suae naturae, et similiter intelligere sine conversione ad phantasmata est ei praeter naturam. Et ideo ad hoc unitur corpori ut sic operetur secundum naturam suam" (*STh* 1, 89, 1, in corp.).

201 "[...] etsi intelligere per conversionem ad superiora sit simpliciter nobilius, quam intelligere per conversionem ad phantasmata [...] si animae humanae sic essent institutae a Deo ut intelligerent per modum qui competit substantiis separatis, non haberent congnitionem perfectam, sed confusam, in communi" (*STh* 1, 89, 1, in corp.).

202 "Cum igitur species intelligibiles maneant in anima separata, sicut dictum est, status autem animae separatae non sit idem sicut modo est: sequitur quod, secundum species intelligibiles hic acquisitas, anima separata intelligere possit quae prius intellexit; non tamen eodem modo, scilicet per

Preferi ater-me à tradução de Alexandre Correa e tomar *praeter naturam* como 'contra a natureza', embora talvez se devesse traduzir mais fielmente por 'não-natural'. De fato, se a alma, como conclui o texto, une-se ao corpo para operar 'conforme a natureza' (*secundum naturam suam*), parece lógico, então, que, não unida ao corpo, está operando de modo não-natural.

Com o texto da *Summa theologiae* encerra-se, pois, um árduo caminho de ajustamento interno, no fim do qual surge uma nova antropologia. Levando às últimas consequências o que significa afirmar a união substancial entre alma e corpo, Tomás chega a duas conclusões primordiais, que se constituem, por assim dizer, como que em duas faces complementares de sua antropologia. Pela primeira, descarta toda e qualquer forma de platonismo. O corpo não é cárcere aprisionador da alma, nem nave a ser dirigida pelo piloto, nem empecilho para um conhecimento mais perfeito. Corpo e alma, o homem compreende-se, então, no dizer de meu mestre Karl Rahner, *bonae memoriae*, como um "espírito no mundo", pois, "o espírito livre torna-se e tem de tornar-se sensibilidade a fim de poder ser espírito e, assim, se submete às circunstâncias da vida terrena"[204].

---

conversionem ad phantasmata, sed per modum convenientem animae separatae. Et ita manet quidem in anima separata actus scientiae hic acquisitae, sed non secundum eundem modum" (*STh* 1, q.89, a.6, in corp.).

[203] "Santo Tomás [no *De anima*] não insistira sobre a melhor condição do ato intelectivo que se dá por conversão à imagem. Assim, uma vez adquirido o hábito, poderia parecer indiferente ao intelecto que o uso da ciência adquirida se fizesse em estado de união ao corpo ou dele separado. Agora [na Suma] esclarece este último ponto. O ato conatural ao intelecto humano não é apenas o que se dá por informação de uma espécie adquirida pelos sentidos, mas deve ainda incluir a cooperação da imagem sensível no considerar atual o próprio objeto. Uma alma sem corpo, embora continui em posse da espécie adquirida em vida, nem por isso terá sem mais sua operação natural. Com efeito, a forma inteligível obtida em vida pelo concurso sensível, sendo abstrata, exige o complemento da imagem sensível" (L.M. DE ALMEIDA. *A imperfeição intelectiva do espírito humano*. São Paulo: Faculdade de Filosofia Medianeira, 1977, p.84).

[204] "[...] dass der freie Geist Sinnlichkeit wird und werden muss, um Geist zu sein, und sich so aussetzt allen Schichksalen dieser Erde" (K. RAHNER. *Geist in Welt*. Innsbruck/Leipzig, Felizian Rauch, 1939, p.294. Sem dúvida, 'espírito no mundo' precisa ser entendido em sentido lato, a fim de se evitar qualquer atribuição de substancialidade à alma que, como se viu, para Tomás, não é uma substância separada, e sim uma forma substancial.

Mas esta é só meia-verdade[205]. O que há de mais específico na antropologia de Tomás, assim o creio, encontra-se no reverso da medalha. O homem, como ele diz, inspirando-se no *De causis*, "é como que o horizonte e a fronteira entre o corpóreo e o incorpóreo [...] como que existindo no horizonte da eternidade e do tempo"[206]. Por isso, além de ser um espírito no mundo, ele é também um corpo no céu; não é da natureza da alma humana estar separada do corpo, nem da natureza do corpo, estar separado da alma. A morte é, pois, uma violência à natureza do homem, cuja alma continua reclamando pelo corpo, tal como aquilo que é leve, quando impedido de elevar-se às alturas, nem por isso perde a aptidão e a inclinação para esse lugar e, superado o impedimento, vai naturalmente para o alto[207].

O que para o cristão é um dado da fé – a ressurreição dos corpos -, para Tomás acaba parecendo quase uma exigência lógica da antropologia[208]. Não sem certa razão alguns padres apologetas haviam admitido a morte do corpo e da alma e a ressurreição final de ambos, e não de todo fora da lógica tomista João XXII

---

[205] Convém recordar que K. RAHNER, na obra citada, ateve-se ao estudo da *STh* I, q.84, a.1, não sendo, pois, sua intenção eleaborar um estudo completo da antropologia tomasiana.

[206] "[...] anima intellectualis dicitur esse quasi quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum [...] quasi in horizonte existens aeternitatis et temporis" (*SCG* 2, 68, 1453, e 81, 1625).

[207] "Dicendum est quod secundum se convenit animae corpori uniri, sicut secundum se convenit corpori levi esse sursum. Et sicut corpus leve manet quidem leve, cum a loco proprio fuerit separatum, cum aptitudine tamen et inclinatione ad proprium locum, ita anima humana manet in suo esse, cum fuerit a corpore separata, habens aptitudinem et inclinationem naturalem ad corporis unionem" (*STh* I, 76, a.1, ad 6um).

[208] Sem dúvida, para Tomás, a ressurreição é uma verdade de fé, mas daquelas verdades que, uma vez reveladas, a razão as pode demonstrar indiretamente, mostrando que a afirmação contrária leva ao absurdo. Ele observa a respeito: "Quidam enim totaliter negabant resurrectionem mortuorum futura. Cum enim non considerarent nisi principia naturae et posse, et viderent quod secundum principia naturae et posse nullus de morte potest redire ad vitam, nec caecus potest recuperare visum, ideo totaliter negaverunt resurrectionem" (*In I ad Cor*. XV, lect. 5). Convém, pois, ter sempre presente que Tomás é um teólogo e como tal escreveu sua obra. Cfr. a respeito Q. TURIEL. "És la resurrección una verdad accesible a la razón? Posición de Tomás de Aquino a respecto". In: A. LOBATO (org.), *L'anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino*. Milano: Massimo, 1987, p.401-412.

pregou a este respeito. Separada do corpo, a alma é feliz, mas de uma felicidade capenga. Se a felicidade plena, a beatitudo, para o homem, consiste no conhecimento amoroso de Deus, que nos torna semelhantes a ele, e se a alma humana, espírito ínfimo, só pode conhecer na perfeição de sua natureza quando unida ao corpo, então, a felicidade a que ela tende só se concretizará quando ela estiver novamente na perfeição de sua natureza, isto é, quando estiver novamente unida ao corpo. Longe, pois, de separar- se da matéria para melhor usufruir da plenitude das próprias faculdades, torna-se necessário reassumi-la, a fim de ser de todo feliz[209].

> A alma – di-lo Tomás - mais se assemelha a Deus quando está unida ao corpo do que quando está separada, porque possui sua natureza de modo mais perfeito. Ora, cada um é mais semelhante a Deus na medida em que é mais perfeito, embora a perfeição de Deus e a perfeição da criatura não sejam semelhantes[210].

[209] "Dicendum, quod sicut Augustinus dicit, Porphyrius ponebat, ad perfectam beatitudinem humanae animae, omne corpus fugiendum esse; et sic, secundum eum, anima in perfecta beatitudine existens, corpori unita esse non potest. [...] Sed haec positio praeter hoc quod est fidei contraria, ut ex auctoritatibus inductis et pluribus aliis patere potest, etiam a ratione discordat. Non enim perfectio beatitudinis esse poterit ubi deest naturae perfectio. Cum autem animae et corporis naturalis sit unio, et substantialis, non accidentalis, non potest esse quod natura animae sit perfecta, nisi sit corpori coniuncta; et ideo anima separata a corpore, non potest ultimam perfectionem beatitudinis obtinere. Propter quod etiam dicit Augustinus in fine super Genes. ad Litt., quod animae sanctorum, ante resurrectionem, non ita perfecte fruuntur divina visione sicut postea; unde in ultima perfectione beatitudinis oportebit corpora humana esse animabus unita. […]" (*De potentia* 5, q.10, *respondeo et ad* 5um).

[210] "[...] anima corpori unita plus assimilatur Deo quam a corpore separata, quia perfectius habet suam naturam. In tantum enim unumquodque Deo simile est, in quantum perfectum est, licet non sit unius modi perfectio Dei et perfectio creaturae" (*De pot*. 5, q.10, ad 5um).

5

ENTRE A URBE E O ORBE - O *DE REGNO* NO CONTEXTO DO PENSAMENTO POLÍTICO DE TOMÁS DE AQUINO*

5. 1- Introdução

Tomás de Aquino ocupa um lugar de relevo na história da Filosofia política. Creio não estar errado ao afirmar que ele, juntamente com Aristóteles, são os nomes mais importantes do pensamento clássico anterior a Maquiavel e Hobbes. Com isso não estou ignorando Platão, o primeiro a propor uma teoria do estado; nem Agostinho, que é matriz do pensamento ocidental; nem Marsílio de Pádua, cujo *Defensor pacis* tenta pensar a política independentemente da religião; nem Guilherme de Ockham, a quem muitos juristas, historiadores e politólogos contemporâneos consideram o grande teórico dos direitos subjetivos.

Explica-se a importância de Tomás, em parte, devido ao momento histórico em que surgiu sua obra. O texto da *Política* foi traduzido do grego por Guilherme de Moerbeke, pouco depois de 1260. Até então, o que se tinha era um verbete vazio no esquema de divisão das ciências, dentro do qual a Filosofia prática classificava-se em *Monástica*, *Doméstica* e *Política*, sem se saber ao certo qual conteúdo atribuir a esta, e tomando-se-a como uma ciência apenas

---

* Uma versão deste texto foi publicada anteriormente em *De Abelardo a Lutero - Estudos sobre Filosofia Prática na Idade Média*. 1. ed. Porto Alegre: Edipucrs, 2003. v.1, p.103-126.

quantitativamente diferente das outras duas[211]. Com Tomás de Aquino, principalmente, ela readquire os foros de ciência e a influência dele sobre os demais pensadores da Idade Média é inquestionável.

O que não deixa de chamar a atenção, porém, é o fato de que o Doutor Angélico é um grande teórico da ciência política sem haver escrito um texto significativo a respeito. Duas são suas obras mais importantes dedicadas especificamente ao tema: a *In libros politicorum Aristotelis expositio* e o *De regno* (também chamado, em alguns códigos, *De regimine principum*).

O primeiro deles, como o próprio título indica, é um comentário literal ao texto aristotélico, semelhante a outros doze empreendidos por Tomás. No caso, estende-se até o capítulo 3,6 do original, sendo um dos cinco comentários que permaneceram inconclusos – por sinal, o que menos avançou no texto[212]. Ora, nos comentários – e este não faz exceção – o pensamento do autor nem sempre vem à tona, por tratar-se, acima de tudo, de explicar uma obra alheia. Sem dúvida, a leitura atenta mostra como um comentarista medieval de estofo era capaz de mudar de acento, de dizer o não-dito, etc. Mas, mesmo em se tratando deste tipo de texto, para quem leu os comentários tomasianos à *Metafísica*, ao *De anima* e à *Ética*, o não despiciendo trabalho sobre a *Política* coloca-se em plano secundário. Não é este, portanto, o local mais apropriado para se desvelar a originalidade do pensamento político de Tomás de Aquino.

O segundo tratado, o *De regno*, permaneceu igualmente incompleto, contendo tão somente o primeiro livro e o segundo até o capítulo 4[213]. Estudos

---

[211] Cf. F. BERTELLONI. "El lugar de la *Política* dentro de la *Philosophia practica* antes de la recepción medieval de la *Política* de Aristóteles". In: L. A. De Boni (org.). *A ciência e a organização dos saberes na Idade Média.* Porto Alegre: Edipucrs, 2000, p.161-176.

[212] Valho-me da edição R. SPIAZZI. *S. Thomae Aquinatis. In libros Politicorum Aristotelis expositio.* Torino: Marietti, 1951.

[213] *De regno ad regem Cypri* (H. F. Dondaine OP, ed.) Editio Leonina, vol. 42. Roma: Editori di San Tommaso, 1979, p.419-471. Vali-me também das seguintes edições: *Du gouvernement royal* (trad. Cl. Roguet e A. Pouçon) Paris, 1926. *Il trattato 'De regimine principum' e le dottrine politiche di San Tommaso* (trad. E. Flori), Bologna, 1926. *Del gobierno de los príncipes*. Buenos Aires: Nova, 1945. *De regimine principum ad regem Cypri* (R. Spiazzi, ed.). Torino: Marietti, 2. ed. 1948. *Do governo dos príncipes* (trad. A. V. dos Santos). São Paulo: J. Bushatsky, 3. ed. 1954. *On Kingship to the King of*

contemporâneos relativizam-lhe a importância[214], observando que, além de compará-lo com as teorias aristotélicas, é interessante cotejá-lo também com a então abundante literatura chamada 'espelho do príncipe', dentro da qual ele pode muito bem ser classificado[215]. Aliás, não é nem o mais amplo, nem o que recorre

Cyprus (trad. G. B. Phelan). Toronto: The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1949. Acima de tudo utilizei a tradução revista por C. A. R. DO NASCIMENTO. "Do reino ou Do governo dos príncipes". In: *Santo Tomás de Aquino: Clássicos do Pensamento Político*. Petrópolis: Vozes, 1997, p.123-172 (como o tradutor observa em nota prévia, o texto foi cotejado com a edição latina feita por J. Perrier, Paris: Letthielleux, 1949) – sigo a divisão e a tradução deste texto, tanto pela qualidade, como por ser a única no mercado em língua portuguesa e, a fim de facilitar a confrontação, cito o original latino indicando inicialmente a divisão do texto da edição brasileira e, após, pela edição leonina, por livro, capítulo e página. Como observa H. F. Dondaine na introdução à edição crítica, a relativamente ampla tradição manuscrita varia tanto na divisão entre os livros, como na numeração entre os capítulos, além de alguns deles trazerem a complementação à obra, efetuada, não muitos anos após a morte do Aquinate, por Tolomeu de Lucca. É considerado como texto de Tomás o que se encontra em algumas edições até o livro 2,4, equivalente a II, 8 da edição leonina, e que conclui com as palavras: "ut animi hominum recreentur". Isto significa que a tradução de A. V. dos Santos vai um pouco além, e a de C. A. R. do Nascimento encerra-se um pouco aquém do texto da edição crítica.

[214] Cf. M. D. JORDAN. "*De regno* and the Place of Political Thinking in Thomas Aquinas". In: *Medioevo* XVIII, p.151-168, 1992. Em sua introdução ao *On Kingship to the King of Cyprus* (*op. cit*. p.XV), I. TH. ESCHMANN toma a obra como um conjunto de fragmentos, duvidando de sua autenticidade. Em artigo posterior ("St. Thomas Aquinas on Two Powers". In: *Mediaeval Studies* 20, p.177-203, 1958), vê contradições entre esta obra e outros textos do Aquinate. Já antes, entre outros M. BROWNE."An sit authenticus opusculum S. Thomae De regimine principum". In: *Angelicum*, 1926, p.300-303, também havia negado a autenticidade pelos mesmos motivos. Atualmente, não há dúvidas a respeito da autenticidade da obra; aliás, como o demonstra H. DONDAINE (*op. cit.*), na introdução à edição crítica, jamais houve dúvida a respeito tanto na tradição histórica como na manuscrita.

[215] Sobre os 'espelhos do príncipe', cf. H. H. ANTON. "Fürstenspiegel". In: *Lexikon des Mittelalters.* vol IV, Stuttgart/Weimar: J. B. METZLER, ed. 1999, col. 1040-1049; W. BERGES. *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters.* Leipzig: MGH, Schrift 2, 1938 (reprint, 1952). E. CASSIRER (*O mito do Estado*. Lisboa: Ed. Europa-América, 1961, p.168) referindo-se a estudos de A. H. GILBERT (*Machiavelli's 'Prince' and Its Forerunners. 'The Prince' as a Typical Book 'de Regimine principum"*. Duke: DUP, 1938), diz que este gênero literário produziu cerca de 1.000 textos entre os anos de 800 e 1700. Alguns autores consideram *Il principe* de Maquiavel como sendo também um 'espelho do príncipe': embora não se possa concordar com tal afirmativa, não deixa de haver uma certa

ao maior número de *auctoritates*, cujos textos, por sinal, campeavam então pelo mundo acadêmico através de florilégios. Nem mesmo o recurso à *Política* de Aristóteles afasta a obra do modelo do 'espelho do príncipe'. De fato, as citações tomadas do pensador grego, além de serem poucas, são encontráveis, em seu sentido, em outras obras do Estagirita ou em outros autores, como Cícero, Sêneca e João de Salsbury. A própria estrutura da obra tem mais semelhança com o *Speculum doctrinale* do dominicano Vicente de Beauvais, contemporâneo de Tomás, do que com a ordenação proposta por Aristóteles. De específico da *Política* sobra apenas a divisão dos regimes em três bons e os correspondentes três corrompidos. Analisando tais citações, M. D. Jordan conclui: "*Thus De regno cannot be considered a throrough or revolucionary appropriation at the lessons of Politics. On could as easily claim that De regno records Thomas's full appropriation of De civitate Dei in just the way that other works of the Italian years do*"[216].

Dizer, porém, que o *De regno* assemelha-se mais aos espelhos do príncipe que à *Política* significa passar a lê-lo com outros olhos e também a compreender-lhe melhor alguns tópicos. Assim, por exemplo, no primeiro livro, os capítulos 8-10, que falam da recompensa ao rei que exerce bem o seu ofício, e os capítulos 7 (após o n. 17), 11 e 12[217], a respeito do tirano, ao invés de parecerem reflexões destoantes do frio empirismo aristotélico, revelam-se como textos retóricos e quase parenéticos, paralelos a tantos outros da época.

Além disso, não por acaso, as duas obras permaneceram incompletas, sendo abandonadas bem antes dos últimos meses de silêncio, que precederam a morte de frei Tomás, em 7 de março de 1274. O *De regno* foi iniciado e relegado por volta de 1265, portanto, durante o decênio de permanência na Itália (1259-1268). É difícil aceitar a tese de que o motivo da suspensão foi a morte do rei de

semelhança material entre tais obras (como a dedicatória, os títulos latinos dos capítulos e os exemplos tomados do passado). Mas a obra do pensador florentino é mais um 'anti-espelho do príncipe' do que um 'espelho', um livro mais 'sociológico' do que 'ético', separando totalmente a política da ética. A Maquiavel interessa tão somente tratar dos meios para chegar ao poder e manter-se nele, sem se perguntar pela moralidade de tais meios e dos atos humanos em geral.

[216] M. D. JORDAN, *ibid.* p. 158s.

[217] Na ed. Leonina os c. 7-9 (p.456-461) e c. 6 (linha 142s, p. 456), c. 10 e 11 (p.461-463).

Chipre, a quem a obra era dedicada, pois o projeto do livro, anunciado no Prólogo, equivale a um tratado, que pouco teria a ver com a morte do monarca. Quanto ao *Comentário à Política,* foi iniciado e abandonado por volta de 1270.

O real motivo porque estes textos permaneceram inacabados, a meu ver – e nisto concordo com muitos outros especialistas –, não se encontra em eventos externos e sim no projeto intelectual do autor. Tomás de Aquino entendeu-se sempre com teólogo e sua obra toda recebe uma unidade superior e abre-se para uma compreensão correta se for considerada como obra teológica. Ele, e todos os teólogos medievais, tiveram clara consciência da própria função como *magistri sacrae paginae* (professores de Teologia) e, sem dúvida, tinham na mais alta estima a própria profissão. Por isso, os textos deles, que classificamos como 'escritos políticos', são, na realidade, textos circunstanciais, redigidos por teólogos – nunca tratados de Filosofia política, compostos por um filósofo ou politólogo.

Ora, o grande projeto de Tomás foram as *Sumas*, para as quais direcionou seus demais empreendimentos acadêmicos. Por isso, é nelas, antes de tudo, que devemos procurar-lhe a originalidade. Quanto aos textos políticos, não representam unidades autônomas dentro de sua obra, mas devem ser lidos à luz do projeto maior, enquadrando-se como prolongamentos dos minuciosos tratados sobre a ética.

Com este pressuposto procuro, a partir do *De regno*, situar o pensamento político de Tomás no contexto maior de sua síntese, tentando mostrar como a leitura que geralmente fazemos – da qual não negamos a validade – passa por cima da *intentio autoris* (algo em que Tomás tanto insistia em procurar no texto de Aristóteles) por ignorarmos geralmente a moldura teológica dentro da qual ela foi elaborada.

5.2- A busca da felicidade: Aristóteles ou Agostinho?

Durante a década de permanência na Itália (1259-1268), como é sabido, Tomás aprofundou-se no estudo de Agostinho – talvez se possa mesmo dizer que descobriu Agostinho em toda sua grandeza. Basta cotejar as duas *Sumas* para se constatar como de uma para outra aumenta consideravelmente a proporção das citações de Agostinho, se comparadas com as de Aristóteles.

Sem dúvida, a leitura otimista de Tomás, considerando a *pólis* como uma inclinação natural do homem, que nela se realiza enquanto cidadão, difere da leitura soterológica e escatológica de Agostinho que, junto com a maioria dos Padres da Igreja, vê o estado como fruto e castigo do pecado.

É chover no molhado recordar que, assim como para Aristóteles, também para Tomás, o homem é um animal político. De fato, já no início do *De regno* insiste ele, dizendo que, "é, todavia, o homem, por natureza, animal social e político"[218], – o que, aliás, se repete em inúmeros outros textos[219]. Mas o alcance desta afirmação não é o mesmo para um e para outro.

Para Aristóteles, a *pólis*, de certo modo, esgota o indivíduo – este não possui uma realização maior que aquela que a cidade lhe possibilita e, mais ainda, a condição de possibilidade de realização plena o homem só encontra na cidade. Por isso, o pensador grego coloca a felicidade humana no exercício das virtudes cívicas[220].

Tomás concorda, como se viu, que, por natureza, o homem é um animal que vive em sociedade e que, por isso, precisa da *pólis* para bem viver; concorda em chamá-la de 'sociedade perfeita', porque nela somente é possível a realização plena nesta vida; aceita também a afirmação de que a felicidade é o último fim dos desejos. Mas estas afirmações não são ditas de maneira unívoca, pois Tomás está lendo Aristóteles com os óculos de Agostinho e da tradição cristã.

É o que se pode constatar ao analisar o *De regno*. Se o segundo capítulo[221] dá a impressão de ser o início de um empreendimento de cunho aristotélico, tal

---

[218] "Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum" (*De regno*, 1, c. 2, n. 2; ed. *Leonina* 1,1, p.449).

[219] Cf., por exemplo, *In libros Politicorum* I, lec. 1 e 2; III, lec. 5; *In libros Ethicorum* I, lec. 1; VIII, lec. 12; *De ver.* 12, a. 3; *SCG* III, c. 85, 117, 125, 128, 130, 134, 136; *STh* I, 92, a. 1 ad 2um; 96, a.4; I-II, 95, a.5; II-II, 109, a.3; 129, a.6; III, 65, a.1.

[220] Não cabe, aqui, entrar na questão a respeito da vida contemplativa, tal como os livros 1 e 10 da *Ética a Nicômaco* apresentam. Cf. a respeito, com bibliografia sobre o tema, I. J. SANGALLI. *O fim último do homem – Da eudaimonia aristotélica à beatitudo agostiniana.* Porto Alegre: Edipucrs, 1998. Cf. também M. A. ZINGANO. "Eudamonia e bem supremo em Aristóteles" In: *Analytica* 1, n.2, p.11-40, 1994.

[221] C. 1 da ed. Leonina, p.449-451.

impressão esvai-se aos poucos, à medida que, tal como na *Contra gentiles*, a argumentação da razão, ao final de cada capítulo, é corroborada pelo texto da Sagrada Escritura. As citações bíblicas, aos poucos, adonam-se da obra. Elas, em números de cinco, concluem o último parágrafo do quarto capítulo[222], e o quinto[223] inicia-se com um tema logicamente estranho a Aristóteles: uma recapitulação da história das mudanças na forma de governo entre os romanos. A partir daí, o fio condutor passa a ser Agostinho, principalmente através do livro 5 do *De civitate Dei*. Aliás, há mais tempo, as edições modernas mostraram que mesmo os autores antigos, aventados por Tomás, como Cícero, Suetônio e Salústio, fornecem citações que são pescadas neste livro do bispo de Hipona.

Modelo de leitura 'agostiniana' é o capítulo 9[224], que pergunta sobre a recompensa que deve esperar o rei virtuoso. Depois de negar que tal recompensa possa encontrar-se nas coisas mundanas, pois Deus concede vitórias aos bons e aos maus soberanos, Tomás, apelando, sem mencionar, para Aristóteles, observa que da virtude de qualquer coisa diz-se que "ela torna bom a quem a tem e torna boa sua obra"[225]. Ora, prossegue, aquele que age virtuosamente deseja algo que ninguém deixa de querer: a felicidade, que se constitui no prêmio da virtude. Mas a felicidade, considerada como fim último dos desejos, é algo que não pode regredir ao infinito, devendo encontrar um bem, de natureza racional, que satisfaça plenamente o homem, a ponto de ele não querer nada mais além dele. Tal bem, porém, transcende os limites da imanência peripatética: para o pensador grego, o bem supremo é o maior bem possível ao homem nesta existência, a única que conta para ele; para o frade dominicano, o bem supremo não é constituído por nenhum dos bens terrenos, visto que nada do que nestes existe "pode aquietar o desejo humano" e fazer o homem feliz[226]. De maneira sucinta Tomás está

[222] Ibid. c.3, p.453.
[223] Ibid. c.4, p.453 s.
[224] Ed. Leonina, 1, 8, p.438 s.
[225] *Ethica ad Nic.* II, 5, 1106a 160.
[226] "Nihil enim permanens invenitur in rebus terrenis, nihil igitur terrenum est quod quietare desiderium possit. Neque igitur terrenum aliquod beatum facere potest" (*De regno* I, c. 9, n. 26; ed. Leonina 1, 8, p.459).

repetindo o que já escrevera na *Contra Gentiles* III, c.24-65, e haveria de repetir, alguns mais tarde, na *Suma Teológica* I-II, q.1-5. Mas, na afirmação de que os bens terrenos não podem aquietar o desejo humano – que nada mais tem de aristotélico -, o leitor de Agostinho facilmente percebe o eco de: "Nosso coração está inquieto, Senhor, enquanto não descansa em ti"[227]. E, logo a seguir, ao indicar onde se encontra a verdadeira felicidade que o rei deve esperar como recompensa, o recurso explícito a um texto do grande bispo parece-lhe suficiente para comprovar o que está afirmando. Diz o *De regno*:

> Portanto, reza Agostinho, 'não denominamos felizes os príncipes cristãos, por terem reinado por mais tempo, ou por haverem, com morte sossegada, deixado imperadores os filhos, ou por terem dominado os inimigos da república, ou por terem podido, acautelando-se, sujeitar os cidadãos que contra eles se insurgiram. Dizemos, sim, que são felizes, se imperam com justiça, se preferem antes dominar as próprias paixões que quaisquer gentes, se tudo fazem não pelo ardor da vanglória, senão pela caridade da felicidade eterna. Tais imperadores cristãos dizemo-los felizes, por enquanto na esperança, futuramente na própria realidade, quando chegar aquilo que esperamos[228].

Observe-se que o texto apresenta uma sintomática mudança no uso dos verbos, que passam do perfeito para o presente. Ela é fundamental. Aristóteles observara que, entre os homens, falar da felicidade de alguém é algo que só pode ser feito *post mortem*, pois jamais se sabe o que acontece no dia de amanhã, quando aquele, que até então foi feliz, poderá ser atingido por uma série de desgraças[229]. À luz da concepção pagã, pois, podemos dizer que um imperador foi

---

[227] AGOSTINHO. *Confessiones* I, 1; PL 32, 661.

[228] "[...] non enim, ut Augustinus dicit, christianos principes felices dicimus, quia diutius imperarunt, vel imperatores filios morte placida reliquerunt, vel hostes reipublicae diminuerunt, vel cives adversum se insurgentes et cavere et opprimere potuerunt; sed felices eos dicimus, si juste imperant, si malunt cupiditatibus potius quam gentibus quibuslibet imperare, si omnia faciunt non propter ardorem inanis gloriae, sed propter caritatem felicitatis aeternae. Tales imperatores christianos dicimus esse felices, interim spe, postea re ipsa futuros, cum id quod expectamus advenerit" (*De regno* I, c.9, n.27; ed. Leonina 1,8, p. 459; cf. AGOSTINHO. *De civitate Dei* 5, c. 24; PL 41, 179s).

[229] ARISTÓTELES. *Ethica ad Nic.* I, c. 10; 1100 a-b.

feliz porque reinou muito tempo, porque deixou os filhos como herdeiros, porque dominou os inimigos. Já para o cristianismo a felicidade é algo presente: é feliz aquele que pratica a justiça, que domina as paixões, que governa pelo amor da felicidade eterna. É feliz no presente pela esperança, e se-lo-á no futuro, quando for realidade aquilo que espera. As mudanças da fortuna, as agruras desta vida, as tragédias de muitos finais de existência, não contam para quem possui a esperança da felicidade perfeita. Por isso, não é preciso esperar a morte para alguém dizer que é feliz; para o cristão, a carga semântica plena do verbo, com toda razão, encontra-se em seu uso no presente, num sentido que o distende para o passado e o protende no futuro.

5.3- Os dois fins do homem

A distinção entre dois tipos de felicidade, uma imanente ao agir humano, outra transcendente, pressupõe, é lógico, que haja também um duplo fim para o homem: um natural, outro sobrenatural.

O teólogo Tomás de Aquino vê o mundo em seu conjunto como obra do ato de criação, pelo qual a sabedoria divina não apenas colocou os seres na existência, mas também os ordenou. Na trilha de Aristóteles, observa que "ordenar é próprio do sábio"[230], e explica que Deus, ao criar, instituiu uma ordem dentro da criação e também uma ordem das coisas com relação a ele, pois "tudo o que procede de Deus possui uma ordem entre si e para com o próprio Deus"[231]. Como, entre as criaturas, umas são espirituais e outras corpóreas, umas são racionais e outras não-racionais, viventes e não-viventes, vegetativas e não-vegetativas, há entre elas uma variedade na participação do ser, sendo tanto mais perfeitas, quanto mais próximas estão da divindade[232]; e disto provêm a harmonia e a

[230] *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio* I, lec. 1 (R. Spiazzi, ed.). Torino: Marietti, 1949. Cf. ARISTÓTELES. *Metaphysica* I, 2, 982a 18).

[231] "Quaecumque autem sunt a Deo, ordinem habent ad invicem et ad ipsum Deum" (*STh* I, q.48, a.3). Sobre o ordenamento entre os seres e a noção de uma ordem universal, de sabor dionisiano, cf. G. DE LAGARDE. *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age.* Louvain/Paris: Nauwelaerts, vol. II, 2. ed.1958, p.52-66.

[232] *SCG* III, c.78 e 81.

beleza do mundo. Colocado no ápice das criaturas corpóreas, o homem, um ser perfectível, volta-se para as demais criaturas a fim de poder realizar-se como humano. "E entre todas as criaturas que podem vir em auxílio dele, encontram-se primeiramente os outros homens"[233]. Juntamente com estes, valendo-se da razão, ele pode aperfeiçoar a inclinação natural para a vida em sociedade, conseguindo, assim, não apenas viver, mas também viver bem.

Além desta ordem, há aquela outra, que relaciona o criado com o criador. Entre as duas ordens não existe oposição, mas complementação, devendo elas, por vontade divina, permanecer separadas. "A fim de ficar o espiritual distinto do terreno", diz Tomás[234], foram instituídas duas leis e duas autoridades e conforme o feitio da comunidade, tal é a lei.

> Ora, a lei humana ordena-se à comunidade civil, a constituída pelos homens entre si; e estes se ordenam uns para os outros pelos seus atos externos, com que se intercomunicam. E essa comunicação pertence essencialmente à justiça, que é propriamente diretiva da comunidade humana. Por onde, a lei humana só propõe preceitos referentes aos atos de justiça; e se ordenar outros atos de virtude, não será senão enquanto se revestem da essência da justiça, como está claro no Filósofo. A comunidade, porém, a que se ordena a lei divina, é a dos homens enquanto tendem para Deus, na vida presente ou na futura. Por isso, essa lei propõe preceitos sobre todos os atos pelos quais os homens bem se ordenam à comunidade com Deus[235].

---

[233] "Inter omnia autem quae in eius usum venire possunt, praecipua sunt etiam alii homines" (*SCG* 3, 128).

[234] "[...] ut a terrenis spiritualia essent discreta" (*De regno*, I, c. 15, n. 32; ed. *Leonina* 2, 3, p. 466).

[235] "Lex enim humana ordinatur ad communitatem civilem; quae est hominum ad invicem. Homines autem ordinantur ad invicem per exteriores actus, quibus homines sibi invicem communicant. Huiusmodi autem communicatio pertinet ad rationem iustitiae, quae est proprie directiva communitatis humanae. Et ideo lex humana non proponit praecepta, nisi de actibus iustitiae; et si praecipiat actus aliarum virtutum, hoc non est nisi inquantum assumunt rationem iustitiae, ut patet per Philosophum in V *Ethicorum* (lec. 2). Sed communitas ad quam ordinat lex divina, est hominum ad Deum, vel in praesenti, vel in futura vita. Et ideo lex divina praecepta proponit de omnibus illis per quae homines bene ordinentur ad communicationem cum Deo" (*STh* I-II, q. 100, art. 2; cf. q. 99, a. 3).

Se, pois, cabe ao governante civil conduzir a comunidade humana à felicidade terrena, cabe a Cristo conduzir os homens à felicidade eterna. Não como se estes dois bens fossem totalmente independentes entre si, ou que um se opusesse ao outro. Ambos são bons. Como observa Agostinho, os bens da cidade terrena são verdadeiros bens[236], mas se encontram subordinados aos da felicidade perfeita. A *pólis*, portanto, ao contrário do que pensava Aristóteles, não abarca a totalidade do ser humano. "O homem – dirá Tomás – não se ordena, em si mesmo, de modo total e com tudo o que lhe pertence, à comunidade política [...]. Mas tudo que ele é, e tudo o que pode e possui, deve ordenar-se para Deus"[237]. A vida na cidade não é a realização suprema e, por conseguinte, nem o fim último; acima dela encontra-se a vida de união entre os homens e Deus, e a esta vida ordena-se a vida terra:

> Não é fim último da multidão associada viver segundo a virtude, mas sim, pela vida virtuosa, chegar à fruição divina"[238]. Ora, esta afirmação resume inúmeros textos agostinianos, como aquele em que diz: "Deus [...], deu aos homens certos bens convenientes a esta vida, quer dizer, a paz temporal, pelo menos a de que nosso destino mortal é capaz, [...] sob a condição, muito justa, por certo, de que todo mortal que fizer uso legítimo desses bens apropriados à paz dos mortais os receberá maiores e melhores, a saber, a paz da imortalidade, acompanhada da glória e da honra próprias da vida eterna, para gozar de Deus e do próximo em Deus. [...] O uso das

[236] "Não é acertado dizer não serem bens os bens desejados por essa cidade [terrena], posto ser ela mesma verdadeiro bem e o melhor do seu gênero. Por causa desses bens ínfimos, deseja certa paz terrena" ["Non recte dicitur ea bona non esse, quae concupiscit ea civitas, quando est et ipsa in suo genere humano melior. Concupiscit enim terrenam quamdam pro rebus infimis pacem"] (*De civitate Dei* 15, c. 4; PL 41, 440). Aliás, no final da obra, há um longo capítulo sobre a bondade divina, que cumulou os humanos de bens terrenos (*ibid.* 22, c.24; PL 41, 788-92).

[237] "[...] homo non ordinatur ad communitatem politicam, secundum se totum, et secundum omnia sua: [...] Sed totum quod homo est, et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum" (*STh* I-II, q.22, a.1).

[238] "Non est ultimus finis multitudinis congregatae vivere secundum virtutem, sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam" (*De regno* I, c. 15, n.45; ed. *Leonina* 2, 3, p.466).

> coisas temporais relaciona-se, na terra, com a obtenção da paz terrena e, na *Cidade de Deus*, com a obtenção da paz celeste[239].

O homem é, pois, cidadão de duas pátrias e pode acontecer que aflore tensão entre elas. Nem sempre a obediência, que lhe é solicitada por uma delas, deixa ilesa a outra. E como é preciso obedecer antes a Deus do que aos homens, Maquiavel e Rousseau não deixavam de ter alguma razão quando observavam que os cristãos são maus cidadãos: acima do amor à pátria é preciso colocar o amor e o respeito para com a humanidade, pois as pessoas, antes de se contra-distinguirem como cidadãos de pátrias diferentes, comungam na igualdade do mesmo gênero humano e na dignidade de filhos de Deus.

Resumindo, pois, o que foi visto até aqui, podemos dizer que o *De regno* é um escrito menor de Tomás de Aquino. Se, em vez de lê-lo na clave aristotélica, for ele lido dentro da tradição agostiniana, constata-se que possui grande semelhança com a literatura dos 'espelhos do príncipe'. Suas linhas teóricas, mais que de procedência grega, levam em si a marca de Agostinho, principalmente dos livros 5 e 19 do *De civitate Dei*. Confirma-se assim a afirmação do saudoso Pe. M. D. Chenu, em recensão: "O *De regno* é um tratado pedagógico e moral para uso de um príncipe, não uma obra orgânica de teoria política"[240]. Não é, pois, por causa daquele pequeno tratado que Tomás deve ser considerado como um dos grandes teóricos do pensamento político de todos os tempos.

---

239 "Deus [...] dedit hominibus quandam bona huic vitae congrua, id est, pacem temporalem pro modulo mortalis vitae in ipsa salute et incolumnitate ac societate sui generis et quaeque huic paci vel tenendae vel recuperandae necessaria sunt [...]. eo pacto aequissimo, ut qui mortalis talibus bonis paci mortalium accomodatis recte usus fuerit, accipiat ampliora atque meliora, ipsam scilicet immortalitatis pacem eique convenientem gloriam et honorem in vita aeterna ad fruendum Deo et proximo in Deo [...].Omnis igitur rerum temporalium refertur ad fructum terrenae pacis in civitate terrena; in coelesti autem civitate refertur ad fructum pacis aeternae" (*De civitate Dei.* 19, c. 13 e 14; PL, 41, 641s.). Noutro texto, diz ele: "A verdadeira virtude consiste, portanto, em fazer bom uso dos bens e males e em referir tudo ao fim último, que nos porá na posse de perfeita e incomparável paz" (Sed tunc est vera virtus, quando et omnia bona quibus bene utitur et quidquid in bono usus bonorum et malorum facit, et seipsam ad eum finem refert, ubi nobis tanta et talis pax erit, qua melior et maius esset non posset" (*De civitate Dei.* 19, c.10; PL 41, 636).

240 *Boulettin Thomiste* 4 (1928), p.334.

5.4- A Ética tomista: além da *pólis*, a humanidade

A importância concedida ao estudo do agir humano pode ser medida pelo fato de haver sido reservado a ele mais da metade de todo o texto da *Suma Teológica.* Ora, se, como foi dito, o projeto maior do Doutor Angélico foram as duas *Sumas,* é lógico que procuremos primeiramente nelas, e em textos paralelos, o melhor de seu pensamento sobre a Filosofia Prática. Um olhar atento poderá então evitar que as semelhanças externas com Aristóteles, o paralelismo de linguagem, o número de citações, quando não a aparente semelhança de conceitos, venham a enganar e confundir o leitor.

Ao comentar a *Ética* de Aristóteles, no início da primeira lição, Tomás aceita a tríplice divisão da Filosofia (natural, racional e moral), bem como a tríplice divisão da Filosofia Moral: monástica, econômica e política. Destas, diz ele, a Política é a mais importante, porque regula as ações na *pólis*, pelas quais "o homem é ajudado pela multidão, da qual é parte, a fim de alcançar uma suficiência permanente de vida, isto é, não só para que viva, mas para que viva bem"[241]. Não é diferente o que diz no proêmio ao *Comentário à Política*, quando chama esta ciência de principal e arquitetônica de todas as demais ciências práticas, por considerar o bem último e perfeito nas coisas humanas, visto que todas as demais comunidades referem-se à cidade[242]. O arrazoado é fiel a Aristóteles, para quem, de fato, na *Política* realiza-se em sua plenitude a Filosofia Prática, motivo pelo qual o livro X da *Ética* transforma-se, ao natural, em uma passagem para a *Política*.

Tratar, porém, da vida na cidade, para o Filósofo, é tratar da desigualdade natural entre os humanos, pois aqueles que nela residem são diferentes entre si por natureza: uns são cidadãos, outros escravos; uns com plenos direitos, outros são artesãos, ou camponeses, e pouco diferem dos escravos; ou são estrangeiros,

---

[241] "Alio modo iuvatur homo a multitudine, cuius est pars, ad vitae sufficientiam perfectam; scilicet ut homo non solum vivat, sed et bene vivat" (*In decem libros Ethicorum*, I, lect. 1, p.1-2).

[242] "Si igitur principalior scientia est quae est de nobiliori et perfectiori, necesse est politicam inter omnes scientias practicas esse principaliorem et architetonicam omnium aliarum, utpote considerans ultimum et perfectum bonum in rebus humanis. Et propter hoc Philosophus dicit in fine decimi *Ethicorum* quod ad politicam perficitur philosophia, quae est circa res humanas" (*Sententia libri Politicorum...*, *Prooemium*, p.2).

aos quais não compete a cidadania; uns são homens que vão à *ágora* e às assembléias, outros são mulheres, cuja obrigação é com o lar, não com o debate sobre a coisa pública. E, assim, a ciência arquitetônica da *Política* – o saber supremo da Filosofia Prática – resolve-se em um tratado da arquitetônica da desigualdade entre os humanos.

Ora, o Tomás de Aquino que lê o Estagirita e, compreensivelmente, se encanta com a novidade da obra deste, é um cristão, em cuja bagagem cultural palpita uma milenar visão de homem e de mundo que não necessariamente coincide com a do grego. O Cristianismo afirmou desde sempre ser o depositário de uma ciência superior à humana. A *nostra philosophia christiana* de Agostinho[243] é um saber a respeito de Deus e do homem que se inspira na revelação bíblica e se traduz na reflexão da Teo-logia: o *lógos* sobre o Deus revelado. Esta é a ciência das ciências e, neste sentido, a verdadeira ciência arquitetônica[244]. Ela assume e complementa e supera a Filosofia pagã, mas também a contradiz, se for o caso. Pois bem, a Teologia diz, a respeito dos humanos, algo bem diferente do que escreveu o filósofo ateniense. Ela diz que eles são filhos do mesmo pai, iguais entre si e chamados todos à salvação. "Não há judeu, nem grego; não há servo, nem livre; não há varão, nem mulher. Vós todos sois um em Cristo Jesus" (*Gl* 3,28). A *pólis* da salvação não faz distinção entre pessoas, ou melhor, como, pelos anos 200 de nossa era, já anota Minúcio Félix, um dos primeiros escritores

[243] *Contra Julianum* 4, c.14, n.72; PL 44, 774. Sobre a atitude de Agostinho ante o pensamento antigo e a incorporação deste ao saber cristão, cf. *De civ. Dei* VIII; PL 41, 223-256. Cf. também E. KÖNIG. *Augustinus philosophus. Christlicher Glaube und philosophisches Denken in den Frühschriften Augustinus*. München, 1970. Sobre o problema geral do cristianismo primitivo ante a filosofia, cf. L. HONNEFELDER. "Christliche Theologie als wahre Philosophie". In: L. HONNEFELDER *et alii*. *Spätantike und Christentum*. Berlin: Akademie, 1992, p.55-75.

[244] Aliás, em seu *Comentário à Ética*, na forma discreta de sempre, ele observa, quase no início, que há uma grande distância entre sua visão de mundo e a de Aristóteles, de quem, aliás, logicamente ele jamais exigiu que tivesse conhecimento da revelação. Diz ele, referindo-se à importância da Política: "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" (*In decem libros Ethicorum*....I, lect. 2, n.31).

cristãos: “Por nascimento somos todos iguais; distinguimo-nos somente pela virtude”[245]. Esta ideia de igualdade é iterativa na Patrística, não havendo pensador cristão dos primeiros séculos que a ignore. Eles são unânimes em afirmar que de Deus e da natureza que ele criou todos receberam alguns direitos, que Isidoro define na frase, assumida nos códigos: “Pertence ao direito natural, comum a todos os povos, o matrimônio, a geração e educação da prole, a posse comum dos bens e uma única liberdade para todos”[246].

Para Tomás de Aquino, portanto, a natureza, no sentido daquela força interior que faz com que as coisas sejam o que são, é expressão da vontade criadora de Deus, pela qual os homens foram criados todos iguais entre si. Isto significa que, por natureza, isto é, segundo o plano originário divino, toda pessoa humana é um fim em si mesma, nunca um simples meio referido a outra[247]. Aristóteles já definira o homem livre como “aquele que é causa [final] de si mesmo”[248], classificando o escravo, a partir do livre, e tomando-o como aquele que, por natureza, possui em outrem sua causa, como o que é um mero instrumento – um instrumento animado. Tomás inverte os pólos: por natureza ninguém é instrumento de outrem, pois, por ela, tanto o servo como o senhor são criaturas de Deus e participam da mesma racionalidade; portanto, a desigualdade que resulta da servidão deve ser procurada alhures. Do mesmo modo, ancorado no texto bíblico, afirma que o homem é imagem de Deus; mas se aquilo que nos torna imagem do criador é a nossa natureza intelectual, então tanto no homem como na mulher existe do mesmo modo tal imagem, porque a natureza intelectual é a mesma em ambos, não havendo, a este nível, distinção entre sexos[249].

---

[245] “Omnes tamen pari sorte nascimur; sola virtute distinguimur” (PL 3, 354).

[246] "Ius naturale [est] commune omnium nationum [...]; ut viri et feminae coniunctio, liberorum successio et educatio, communis omnium possessio et omnium una libertas" (*Etymologiis* 5,4; PL 82, 109).

[247] “[...] natura omnes homines aequales in libertate fecit. [...] liberum enim, secundum Philosophum [...] est quod sui causa est. Unus enim homo non ordinatur ad alterum sicut ad finem” (*II Sent.* d. 44, q. 1, a 3, ad 1um).

[248] ARISTÓTELES. *Politica* III, c. 5, 1279a 17-20.

[249] “[...] cum homo, secundum intellectualem naturam, ad imaginem Dei esse dicatur, secundum hoc est maxime ad imaginem Dei, secundum quod intellectualis natura Deus maxime imitari potest.

A partir desta noção de igualdade por natureza entre todos os homens, Tomás apresenta, disperso por sua obra, algo que, com cautela, anacronicamente e sem fáceis e geralmente falsas ilações, poder-se-ia chamar de 'código de direitos humanos', cujo substrato último encontra-se nas determinações que procedem da natureza, isto é, na lei natural. De fato, tal como os primeiros princípios da razão teórica são percebidos naturalmente como evidentes por si mesmos, assim também o são os primeiros princípios da razão prática. Ora, o bem é o primeiro objeto da apreensão da razão prática e tudo o que esta apreende naturalmente como bem pertence à lei natural, podendo-se então, a partir das inclinações primeiras do homem, dividir em três classes os preceitos e os 'direitos' desta lei. Em primeiro lugar, aquilo em que o homem comunga com todos os seres, que é a autopreservação – o que significa o direito à vida. Em segundo lugar, o que se refere à preservação da espécie, como o matrimônio, a geração e educação dos filhos. Em terceiro lugar, a inclinação ao bem que provém da racionalidade, e que se realiza no conhecimento da verdade tanto com relação a Deus como à vida em sociedade[250].

Imitatur autem intellectualis natura maxime Deum, quantum ad hoc quod Deus seipsum intelligit et amat. [...] tam quam in viro quam in muliere invenitur Dei imago, quantum ad id in quo principaliter ratio imaginis consistit, scilicet quantum ad intellectualem naturam" (*STh* I, q. 93, a 4, in corp. et ad 1um). "Et ideo dicendum est quod Scriptura, postquam dixerat: *ad imaginem Dei creavit illum*, addidit: *masculum et feminam creavit eos*; non ut imago Dei secundum distinctiones sexuum attendatur; sed quia imago Dei utrique sexui est communis, cum sit secundum mentem, in qua non est distinctio sexuum" (*ibid.* a. 6, ad 2um).

250 "[...] bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis [...] et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est: *bonum est quod omnia appetunt*. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod *bonum est faciendum et malum vitandum*. [...] Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium est ordo praeceptorum legis naturae. Inest enim, primo, inclinatio homini ad bonum, secundum naturam in qua communicat cum omnibus substantiis, prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam. Et secundum hanc inclinationem pertinet ad legem naturalem ea per quae vita hominis conservatur et contrarium impeditur. – Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia, secundum naturam in qua communicat cum creaturis animalibus. Et, secundum hoc, dicuntur ea esse de lege naturali, quae natura omnia animalia docuit, ut est commixtio maris et feminae, et educatio liberorum et similia. – Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum, secundum naturam rationis, quae est sibi propria,

Por isso, não se pode tirar arbitrariamente a vida de ninguém, nem injuriá-lo, nem enganá-lo, nem valer-se dele como, por exemplo, tomando-o qual mero objeto de satisfação sexual[251]. Do mesmo modo, naquilo que se refere à espécie – tal como o matrimônio, a convivência entre os esposos, a geração e educação da prole -, reina acima de tudo o direito natural, motivo pelo qual nenhum poder humano, nem o do senhor sobre o servo, pode aí se interpor, impedindo o casamento, proibindo a vida em comum dos esposos, ou negando-lhes o direito de cuidar da prole[252]. Pelo mesmo motivo, a servidão não pode interferir nos bens da razão – no conhecimento das relações do homem para com Deus e para com o próximo e nas opções de consciência como, por exemplo, na reli-gião a ser seguida -, porque "a servidão pela qual um homem é submetido a outro, atinge o corpo, mas não a alma, que fica livre"[253].

Valendo-se desta noção de igualdade de todos, enquanto pertencentes ao gênero humano, Tomás, ao comentar a *Ética* de Aristóteles, conclui com este que é natural a amizade de todos os homens entre si[254]. Concorda também com o pensador grego ao dividir a amizade em útil, deleitável e honesta; em apontar para a necessidade dela na convivência social e em compará-la com a justiça, com a qual se assemelha, enquanto é *ad alterum,* e da qual diverge por ir além do justo legal. Mas também aqui as semelhanças não podem esconder as diferenças. Assim, para Aristóteles, a amizade só se realiza a nível humano, pois não

sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo et ad hoc quod in societate vivat" (*STh* I-II, q. 94, a 2, in corp.).

251 "Ancilla, quamvis sit res domini ad obsequium, non est tamen res ipsius ad concubitum" (*Suppl*. q.65.a. ad. 3). Sobre os limites impostos por Tomás à servidão, cf. J. FINNIS. *Aquinas – Moral, Political and LegalTheory*. Oxford: OUP, 1998, p.184s.

252 "In quibus tamen, secundum ea quae ad naturam corporis pertinent, homo homini obedire non tenetur, sed solum Deo, quia omnes homines natura sunt pares: puta in his quae pertinent ad corporis sustentationem et prolis generationem (*STh* II-II, q.104, a.5).

253 "[...] servitus, qua homo homini subiicitur, ad corpus pertinet, non ad animam, quae libera manet" (*STh* II-II, q.104, a.6, ad 1um).

254 "Et maxime est naturalis amicitia illa, quae est omnium hominum ad invicem, propter similitudinem naturae speciei. Et ideo laudamus philanthropos, id est amatores hominum, quasi implentes id quod est homini naturale, ut maxime apparet in erroribus viarum" (*In decem libros Ethicorum* VIII, lec. 1, n.1541).

podemos ser amigos dos deuses[255]. Para Tomás, pelo contrário, há um espaço vertical que possibilita ao homem abrir-se à amizade divina. Deus se revela ao homem, manifesta-se como felicidade em si mesmo e como possível felicidade para o homem, e com isto constitui-se um estado de mútua benevolência entre ambos. Este é o amor de caridade que nos une a Deus[256]. O cristão sabe-se, pois, como alguém que vive sob duas leis, distinguindo-se o fim primordial da lei humana e o da lei divina, pois "a intenção principal da lei humana é levar os homens à amizade entre si, enquanto a intenção da lei divina é que, acima de tudo, se constitua a amizade do homem para com Deus"[257].

Mais ainda, a amizade, diz Tomás na trilha de Aristóteles, só existe entre iguais[258]. Ora, o enunciado aristotélico, que fundamenta seu tratado sobre a amizade – talvez o mais lindo texto jamais escrito sobre o tema –, ao ser transposto para o contexto político, adquire o caráter restritivo de sempre: o cidadão é amigo de seus concidadãos, e de mais ninguém; não se incluem no rol de seus amigos nem moradores de outras cidades, nem os artífices e camponeses da própria e, menos ainda, os escravos. Para Tomás, ao contrário, o bem comum, sobre o qual se articulam as relações entre os homens, encerra consigo a noção de que a amizade, por natureza, deve abranger a todos, pois o amor que dela provém não deve unir apenas os indivíduos, enquanto particulares, ou os cidadãos entre si, mas, e acima de tudo, ela deve expandir-se entre todos os moradores de todas as cidades. Deste modo, o homem mais se assemelha à divindade, mais é imagem divina, pois Deus é a causa de todo o bem e o bem é algo que tende a

---

[255] ARISTÓTELES. *Ethica ad Nic.* VIII, c. 7, 1158b 35.

[256] "Talis autem benevolentia fundatur super aliqua communicatione. Cum ergo sit aliqua communicatio hominis ad Deum, secundum quod nobis suam beatitudinem communicat: super hac communicatione oportet aliquam amicitiam fundari [...]. Amor autem qui super hac communicatione fundatur est caritas" (*STh* I-II, q.22, a.1 in corp.).

[257] "Nam sicut intentio principalis legis humanae est ut faciat amicitiam hominum ad invicem; ita intentio legis divinae est ut constituat principaliter amicitiam hominis ad Deum" (*STh* I-II, q.99, a.2 in corp.).

[258] *In decem libros Ethicorum...* VIII, lect. 5, n. 1605; lect. 7, n.1625; ARISTÓTELES, *Ethica ad Nic.* VIII, 1158b 1-3.

difundir-se[259]. Em uma perícope clássica, de sabor tipicamente tomasiano, com seu estilo de, no final, confirmar pela revelação o que procura demonstrar pela razão, diz ele: "Ora, é natural aos homens amarem-se mutuamente. Vê-se o sinal disto no instinto natural, segundo o qual um homem auxilia outro homem qualquer nas necessidades, como, por exemplo, afastando-o do caminho errado, levantando-o na queda, etc. 'como se todo homem fosse naturalmente familiar a todo homem' (Aristóteles). Por isso, o amor mútuo entre os homens é ordenado pela lei divina. Donde se ler na Escritura Sagrada: 'Este é o meu preceito: que vos ameis uns aos outros' (*Jo* 15,12); 'Temos de Deus este mandamento, de modo que quem ama a Deus, ame também o seu próximo' (*Jo* 4,12); 'O segundo mandamento é: ama o teu irmão' (*Mt* 22, 39)"[260].

A amizade que se eleva não ao nível da *philía* aristotélica, mas ao da *caritas* evangélica, é algo que une os homens entre si, é algo que se opõe à servidão, onde um exclui o outro, como anota Tomás em seu um tanto relegado *Comentário sobre o evangelho de João*[261]. O amor cristão descobre que no mais

[259] "Manifestum est enim, quod unaquaeque causa tanto prior est et potior quanto ad plura se extendit. Unde et bonum, quod habet rationem causae finalis, tanto potius est quanto ad plura se extendit. Et ideo, si idem bonum est uni homini et toti civitati: multo videtur maius et perfectius suscipere, idest procurare et salvare illud quod est bonum totius civitatis, quam id quod est bonum unius hominis. Pertinet quidem ad amorem, qui debet esse inter homines, quod homo conservet bonum etiam uni soli homini. Sed multo melius et divinius est, quod hoc exhibeatur toti genti et civitatibus. Vel aliquando amabile quidem est, quod hoc exhibeatur uni soli civitati, sed multo divinius est quod hoc exhibeatur toti genti, in qua multae civitates continentur. Dicitur autem hoc esse divinius, eo quod magis pertinet ad Dei similitudinem, qui est ultima causa omnium bonorum" (*In decem libros Ethicorum* I, lect. 2, n. 30. Cf. *De perfectione spiritualis vitae*, c. 13; ed. Busa, n. 69801).

[260] "Est autem omnibus hominibus naturale ut se invicem diligant. Cuius signum est quod quodam naturali instinctu homo cuilibet homini, etiam ignoto, subvenit in necessitate, puta revocando ab errore viae, erigendo a casu, et aliis huiusmodi: 'ac si omnis homo omni homini esset naturaliter familiaris et amicus' (*VIII Ethicorum* c.1, 1155a; lec. 1, 1541). Igitur ex divina lege mutua dilectio hominibus praecipitur. Hinc est quod dicitur Ioannes 15: 'Hoc est praeceptum meum, ut diligatis invicem'; et I Joannes 4: 'Hoc mandatum habemus a Deo, ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum. Et Matthaeus 22 dicitur: 'secundum mandatum est, Diliges proximum tuum" (*SCG* III, c. 117). Cf. *QQ. disputatae de caritate*, q. un. a. 8, ad 7um: "Ex natura homo omnem hominem diligit".

[261] "Amicitia contrariatur servitus. [....] Servitus [...] contrariatur delectioni" (*In Joh.* c. 15, lect. 3; Busa, 87523).

fundo da natureza existe uma relação de igualdade entre os homens, sendo-lhes impossível conviverem em caridade e, concomitantemente, manterem-se em compartimentos estanques, uns como servos, outros como senhores. Onde há amor, onde há caridade, esta divisão se encontra superada; ela, a caridade, "faz do servo um homem livre"[262].

Sem dúvida, soa um tanto estanho aos ouvidos modernos que, ao tratarmos dos fundamentos do agir humano, falemos de amor, de amizade. *Amare, diligere, amor, amicitia, dilectio*, são palavras poucos encontráveis nos tratados que geralmente compulsamos, mas que afluem constantemente nos textos do Doutor Angélico. Na modernidade, ao acentuarmos o aspecto de obrigação, de dever que se impõe ao nosso agir – e sabemos bem qual a proveniência desta noção -, talvez percamos de vista dois aspectos fundamentais da Ética tomista: em primeiro lugar, que o preceito-mór, a regra de ouro de sua Ética resume-se no texto evangélico: "Ama a teu próximo como a ti mesmo"; e, em segundo lugar, que o dever de amar, para ele, não representa uma ordem a ser friamente cumprida, talvez mesmo contra a inclinação natural; pelo contrário, é ordem para agir segundo que há de mais íntimo no homem: o amor a seu semelhante. O cristão Tomás de Aquino vê os homens como irmãos, não como lobos que se entre-devoram, ou cidadãos que fria e escrupulosamente cumprem com seus deveres. Existe um componente emocional, existe sentimento na relação entre os irmãos, mas tal componente não exclui, antes exige a racionalidade do mesmo, a *ratio diligendi*, que eleva o sentimento ao nível de ação humana[263].

Mas nem tudo é tão claro e tão lindo em Tomás. Muitos de seus textos dizem algo bem diferente a respeito das relações entre os homens. Não se pode negar que ele foi homem de seu tempo, de seu mundo cultural, e por vezes

[262] "[...] lex Christi, scilicet lex evangelica, que est lex amoris. Sed considerandum est quod inter legem timoris et legem amoris triplex differentia invenitur. Et primo, quia lex timoris facit suos observatores servos, lex vero amoris facit liberos. [...] Item facit caritas hominem magnae dignitatis. Omnes enim creaturae ipsi divinae maiestati serviunt (omnia enim ab ipso sunt facta) sicut artificialia subserviunt artifici; sed caritas de servo facit liberum et filium" (*Collationes de decem praeceptis. Prooemium*).

[263] Cf. J. FINNIS, 1998, p.116.

decepciona, como quando procura justificar aristotelicamente a escravidão, que num passo da *Contra gentiles* ainda lhe parece como pertencente à ordem da natureza[264]; ou em suas múltiplas referências à inferioridade feminina, em cuja base está a aceitação da biologia de Aristóteles[265]. Tais aporias, que não são apenas dele, só se explicam quando somos capazes de perceber a tensão reinante entre os grandes enunciados teóricos de sua visão cristã da existência e a realidade social do mundo em que viveu.

5.5- Conclusão

Para o filósofo Aristóteles, a natureza é a razão última das distinções entre as pessoas na cidade; já para o teólogo Tomás, a natureza, que é uma disposição divina, constitui-se na razão da igualdade de todos os membros do gênero humano entre si. Com isso, porém, acontece uma 'virada ética', devido à qual se estreita o espaço da Política que, de arquitetônica, acaba na verdade reduzida a um apêndice. Tomás não foi um grego com ressaibos cristãos; nem um cristão com saudades do mundo grego. Nem foi, menos ainda, um eclético, misturando a seu modo tradições não de todo conciliáveis entre si. Sua 'forma de pensamento' foi cristã[266]. E nessa forma cristã de pensamento, o que há de fundamental na Filosofia prática, tanto a nível individual como social, encontra-se formulado na Ética[267]. É nela que se elaboram os tratados 'políticos' sobre a lei e sobre a justiça;

---

[264] "Nam illi qui intellectu praeminent, naturaliter dominantur; illi vero qui sunt intellectu deficientes, corpore vero robusti, a natura videntur instituti ad serviendum, sicut Aristoteles dicit in sua Politica (*SCG* 3, 81). Sobre o problema da escradivão em Tomás, cf. J. FINNIS, 1998, p.184s.

[265] J. FINNIS, 1998, p.183s.

[266] Não entro aqui na polêmica provocada por J. B. METZ (*Christliche Anthropozentrik*. München: Kösel, 1962), a respeito do 'antropocentrismo formal' e do 'teocentrismo material' do pensamento tomasiano. Interessa-me tão somente sustentar que o pensamento de Tomás de Aquino é estruturalmente um pensamento cristão, com extraordinária capacidade de dialogar com tradições filosófico-culturais diferentes, e de incorporar em si o que nelas encontra de válido.

[267] P. MERCKEN. "Transformation of the Ethics of Aristotle in the Moral Philosophy of Thomas Aquinas." In: *Tommaso D'Aquino nel suo settimo centenario. Atti del Congresso Internazionale.* Roma-Napoli, 1974, vol. 5. Sobre o problema ante o qual Tomás se encontrou, ao procurar "construir um equilíbrio delicado e complexo ente a *consistência* da natureza humana essencial ao cosmocentrismo antigo, e a *decentração* do homem histórico implicada no teocentrismo cristão", cf.

como também é nela que se fundamenta o juízo sobre a bondade ou maldade das diversas formas de governo, relacionadas respectivamente com o bem comum ou com o interesse próprio do governante. Assim, esvazia-se o que poderia ser um posterior tratado sobre a Política. Para o Filósofo, há uma passagem natural da Ética para a Política[268]; para Tomás, a Ética é ponto final: quem chega ao último capítulo da II-II da *Suma Teológica* percebe que o tratado filosófico-teológico sobre a ação humana está concluído, tendo sido dito tudo – ou quase tudo – o que, neste patamar de reflexão, deveria ser dito também sobre a *pólis*. De fato, depois de ter falado dos atos humanos, do bem-comum, da tendência em viver em comunidade, do domínio e da submissão entre os homens, das formas de governo, da justiça, da prudência, da lei, etc., o que se poderia seguir enquadra-se mais numa sociologia do poder e/ou do Estado, que propriamente em um tratado Filosofia política.

A modernidade leu Tomás de Aquino como um teórico do Estado e, sem dúvida, esta leitura não aconteceu ao arrepio do texto. Ela, contudo, precisa ser relativizada. Homem de seu tempo, ele foi mais um antepassado próximo, que um pai do Estado moderno. A razão de Estado e a soberania ilimitada do Estado, que permeiam a modernidade, não encontram espaço no pensamento do Doutor Angélico. Da mesma forma, estaria ele sendo retirado de seu mundo, se viesse a ser considerado como um precursor imediato dos direitos universais ou da relativização do Estado, tal como começamos a assistir no final do século XX.

Entretanto, sem dúvida, o núcleo de sua obra, a inspiração cristã que o orienta, oferece mais pontos de contato com a noção de universalidade da comunidade humana que com a da soberania dos estados modernos. Em seu

---

H. C. LIMA DE VAZ. "Tomás de Aquino e o nosso tempo: o problema do fim do homem". In: Id. *Escritos de Filosofia – Problemas de Fronteira*. São Paulo: Loyola, 1986, p.37-70, texto cit. p.40. Conferir também em: M. F. DE AQUINO. "A remodelação da Ética clássica greco-romana por Tomás de Aquino". In: *Filosofia Unisinos* 2 (2001) n.3, p.235-290.

[268] Cf. P. DE CORTE. "L'Ethique à Nicomaque: Introduction à la Politique". In: *Permanence de la Philosophie. Mélanges offerts à Joseph Moreau.* Neuchâtel, 1977. (não me foi possível consultar este texto, que cito por J. M. BARRERA. *Reconsideraciones sobre el pensamiento político de Santo Tomás de Aquino.* Cuyo: Ed. da Facultad de Filosofía y Letras, 1999).

pensamento, a universalidade da Ética sobrepõe-se à particularidade da Política e a determina.

Assim sendo, também em Política, tal como em Metafísica, frei Tomás acabou nos enganando: valeu-se de conceitos aristotélicos para dizer coisas bem diferentes das que Aristóteles disse.

Referências

ALONSO, M. *Averroes. Vida, obras, pensamiento, influencia*. Córdoba: Caja de Arrojos, 2 (ed.) 1997.

AMEAL, J.. *S. Tomás de Aquino. Iniciação ao estudo da sua figura e da sua obra.* Prefácio de J. Maritain. Porto: Tavares Martins, 1938.

ANTON, H. H. "Fürstenspiegel". In: *Lexikon des Mittelalters.* vol IV, Stuttgart/Weimar: J. B. METZLER, ed. 1999, col. 1040-1049;

AVERROIS. *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*. Ed. Crawford, Cambridge, Mass., The Mediaeval Academy, 1953.

AYALA, J. M. (org.). "Averroes y los averroismos". In: *Actas del III Congreso Nacional de Filosofía Medieval*. Zaragosa: Navarro y Navarro, 1999.

BADAWI, A. *Averroès* (Ibn Rushd). Paris: Vrin, 1998.

BARRERA, J. M. *Reconsideraciones sobre el pensamiento político de Santo Tomás de Aquino.* Cuyo: Ed. da Facultad de Filosofía y Letras, 1999.

BAZÁN, B. C. "La unión entre intelecto separado y individuos, según Síger de Brabante". In: *Patrística et Mediaevalia*, 1, p.5-35, 1975.

_____. "The Human Soul: Form and Substance? Thomas Aquinas' Critique of the Eclectic Aristotelianism". In: *AHDLMA* 64, p.95-126, 1997.

_____. *Siger de Brabant. Quaestiones in tertium De anima. De anima intellectiva. De aeternitate mundi*. Paris: Louvain, Publications Universitaires/Béatrice Nauwelaerts, 1972.

BENTWICH, N. *Philo-Judæus of Alexandria*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1910.

BERGES, W. *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters.* Leipzig: MGH, Schrift 2, 1938 (reprint, 1952).

BERTELLONI, F. “El lugar de la *Política* dentro de la *Philosophia practica* antes de la recepción medieval de la *Política* de Aristóteles”. In: L. A. De Boni (org.). *A ciência e a organização dos saberes na Idade Média.* Porto Alegre: Edipucrs, 2000, p.161-176.

BERUBÉ, C. “Olivi: Critique de Bonaventure et d’Henri de Gand”. In: *De l’homme à Dieu selon Duns Scot, Henri de Gand et Olivi*. Roma: Ed. S. Lorenzo, 1983, p.10-80.

BRADLEY, D. J. M. *Aquinas on the Twofold Human Good.* Washington: The Catholic University of America, 1997, p.102-137.

BROWMAN, L. J. “The Development of the Doctrine of the Agent Intelect in the Franciscan School of the Thirteenth Century”. In: *The Modern Schoolman* 50, p.251-279; 1973.

BYNUM, C.W. *The Resurrection of the Body in the Western Christianity*, 200-1336, New York: Columbia Un. Press, 1995.

CAÑAS, P. M. “Cuestiones acerca de la explicación tomasiana del alma intelectiva como forma del cuerpo”. In: *Nuevo Mundo* (Hombre y naturaleza en el pensamiento medieval) 1, 2000, p.171-186.

CHENU, M. D. *Introduction à l’etude de Saint Thomas d’Aquin*. 2ª ed. Montreal-Paris, 1954.

_____. “O *De regno* é um tratado pedagógico e moral para uso de um príncipe, não uma obra orgânica de teoria política”. In: *Boulettin Thomiste* 4, 1928.

_____. *Introduction à l’étude de Saint Thomas d’Aquin.* Montréal: Publications de l’Inst.d’Et. Méd., 1950.

COMBLIN, J. “A atualidade de Santo Tomás de Aquino”. In: REB. Petrópolis, 1974. p.600-640.

DALES, R. C. *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*. Leiden: Brill, 1995.

DE ALMEIDA, L. M. “A integridade da pessoa humana à luz do ato intelectivo segundo santo Tomás de Aquino”. In: J.A. DE SOUZA (org.), *Pensamento Medieval*. São Paulo/Santos, Loyola/Leopoldianum, 1983, p.112.

_____. *A imperfeição intelectiva do espírito humano*. São Paulo: Faculdade de Filosofia Meianeira, 1977, p.84.

DE AQUINO, Marcelo F. “A remodelação da Ética clássica greco-romana por Tomás de Aquino”. In: *Filosofia Unisinos* v.2, n.3, p.235-290, Jul/ 2001.

DE BONI, L. A. “Intelecto e Homem – A Antropologia Cristã de Tomás de Aquino”. In: M.C. Pacheco — J.F. Meirinhos (Éds.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale | Intellect and Imagination in Medieval Philosophy / Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval. Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l’Étude de la Philosophie Médiévale* (S.I.E.P.M.), Porto, du 26 au 31 août 2002, (Rencontres de philosophie médiévale, 11) Brepols Publishers, Turnhout 2006; vol. I, p.247-285.

_____. “El tratado De lege de Tomás de Aquino: una relectura de las cuestiones sobre la ley divina”. In: *Patristica Et Mediaevalia*, Buenos Aires, v. xxi, n.1, p.59-75, 2000.

_____. *De Abelardo a Lutero - Estudos sobre Filosofia Prática na Idade Média*. 1. ed. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

DE BRUYNE, E. *Saint Thomas d’Aquin. Le milieu, l’homme, la vision du monde*. Paris, 1928.

DE CARVALHO, M. S. *São Tomás de Aquino – A unidade do intelecto contra os averroístas*. Ed. bilíngüe, Lisboa: Ed. 70, 1999.

DE LIBERA, A. *Averroès – L’intelligence et la pensée – Sur le ‘De anima’*. Paris: Flammarion, 2. ed. 1998, p.7-45.

DE LIMA VAZ, H. C. “Tomás de Aquino e o nosso tempo: O problema do fim do homem”. In: *Escritos de Filosofia - Problemas de Fronteira*. São Paulo Loyola, 1986.

DE OLIVEIRA, M. A. “O Ocidente enquanto encontro entre a metafísica da natureza e a metafísica da liberdade”. In: H. Feltes, e U. Zilles, (org.) *Jayme Paviani. Filosofia: Diálogo de Horizontes*. Caxias do Sul: Educs. 2001, p.219-235.

DO NASCIMENTO, C. A. R. *Tomás de Aquino – Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio – q.5 e 6*. São Paulo: Unesp, 1998.

_____. *Tomás de Aquino - O boi mudo da Sicília.* São Paulo: Educ, 1992.

_____. *Um mestre no ofício, Tomás de Aquino*. São Paulo: Paulus, 2011.

E. CASSIRER (*O mito do Estado*. Lisboa: Ed. Europa-América, 1961, p.168)

ELDERS, L. “Averroès et saint Thomas d’Aquin”. In: AA. VV. *Mediaevalia* 5-6. Porto, Fundação Eng. António de Almeida, p.219-229, 1994.

_____. *The Ethics of St. Thomas Aquinas.* Frankfurt: Peter Lang, 2005.

FINNIS, J. *Aquinas – Moral, Political and Legal Theory.* Oxford: OUP, 1998.

FORTIN, E. L. *Christianisme et culture philosophique au cinquième siècle – La querelle de l’âme humaine en Occident*. Paris: Ed. Augustiniennes, 1959.

GAUTHIER, R. e JOLIF, J. Y. “Commentaire”. In: Aristotle. *L'Ethique a Nicomaque.* Introduction, Traduction et Commentaire par René Antoine Gauthier et Jean Yves Jolif . 2 volumes. Louvain: Publications Universitaires, 1958/1959.

GEIGER, L-B. *et al*. *Saint Thomas d’Aquin aujourd ‘hui*. Paris, 1963.

GILBERT, A. H. *Machiavelli’s ‘Prince’ and Its Forerunners. ‘The Prince’ as a Typical Book ‘de Regimine principum*. Duke: DUP, 1938.

GILSON, E. *Dante et la philosophie*. Paris: Vrin, 1972.

_____. *L’esprit de la philosophie médiévale*. Paris: Vrin, 2. ed. 1978.

_____. *The Christian Philosophy of Saint Thomas*. Nova Iorque, 1956.

GRABMANN, M. *Introdução à Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*. Petrópolis, 1944.

GRUNDMANN, H. *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*. Darmstadt, 3ª ed. 1970.

HACKETT, J. "Roger Bacon: Leben, Werdegang und Werke". In: Florian Uhl (org.). *Roger Bacon in der Diskussion*. Fankfurt: Peter Lang, 2001, p.13-28.

HAYOUN, M. R. e DE LIBERA, A. *Averroès et l'averroïsme*. Paris: PUF, 1991.

HERNÁNDEZ, M. C. *Ab, l-Walid Ibn Ru•d* (Averroes). Córdoba, 1997.

HONNEFELDER, L. "Christliche Theologie als wahre Philosophie". In: L. HONNEFELDER *et alii*. *Spätantike und Christentum*. Berlin: Akademie, 1992, p.55-75.

IMBACH, R. e FOUCHE, I. *Thomas d'Aquin e Boèce de Dacie – Sur Le Bonheur.* Paris: Vrin, 2005.

JOÃO HUS. *De ecclesia*. Ed. S. H. Thomson. Cambridge: Mass., 1956

JOÃO QUIDORT. *Sobre o poder real e papal* (De regia potestate et papali). Petrópolis: Vozes, 1988.

JORDAN, M. D. "*De regno* and the Place of Political Thinking in Thomas Aquinas". In: *Medioevo* XVIII, p.151-168, 1992.

JOSAPHAT, C. *Paradigma Teológico de Tomás de Aquino.* São Paulo: Paulus, 2012.

KENNY, A.. "Tomás de Aquino". In: _____. *Uma nova história da Filosofia Ocidental.* vol. II. Filosofia Medieval. São Paulo: Loyola, 2008 (original inglês 2005), p.84-100.

KÖNIG, E. *Augustinus philosophus. Christlicher Glaube und philosophisches Denken in den Frühschriften Augustinus*. München, 1970.

KULISCHER, J. *Algemeine Wirstschftsgeschichte des Mittelalters und der Neuzei*t. Munique-Berlim, 1928-29. 2 vols.

LAFONT, G. *Structures et méthode dans la Somme théologique de Saint Thomas d'Aquin*. Bruges, 1961.

LAGARDE, G. *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age.* Louvain/Paris: Nauwelaerts, vol. II, 2. ed.1958.

LE MENÉ, M. *A Economia Medieval*, Rio de Janeiro, 1979.

LEAMAN, O. *Averroes and His Philosophy*. Oxford: The Clarendon Press, 1988.

LOTTIN, O. *Psychologie et morale au XIIme. et XIIIme. siècle*. Louvain: Duculot, 4 vols. 1942-1960.

MALLEA, A. *Tomás de Aquino. El mundo de los espíritus – Cuestión disputada sobre las creaturas espirituales*. Estudio preliminar y notas de C.L. MENDOZA; Prólogo de J.E. BOLZÁN. Buenos Aires: Ed. del Rey, 1995.

MARECHAL, J. *Le point de départ de la metaphysique*, V: *Le thomisme devant la philosophie critique*. Bruxelas, 2ª. ed. 1949.

MARITAIN , J. *Le Docteur Angelique*. Paris, 1930.

MCINERNY, R. *Aquinas agains the Averroists*. West Lafayette: Purdue Un. Press, 1993.

_____. *Ethica Thomistica. The Moral Philosophy of Thomas Aquinas.* Washington: The Catholic University of America, 2.ed. 1997,

MERCKEN, P. "Transformation of the Ethics of Aristotle in the Moral Philosophy of Thomas Aquinas." In: *Tommaso D'Aquino nel suo settimo centenario. Atti del Congresso Internazionale.* Roma-Napoli, 1974, vol. 5.

METZ, J. B. *Christliche Anthropozentrik*. Munique, 1962.

MEYER, H. *Thomas von Aquin. Sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung*. Paderbom, 2ª ed. 1961.

MUELLER, M. "Einleitung". In: *Thomas von Aquin Gott und seine Schöpfung*. Friburgo-Basiléia-Viena, 1963, p.11-32.

NARDI, B. "Ancora sul preteso tomismo di Sigeri di Brabante". In: *Giornale critico della filosofia italiana,* 18, p.160-164, 1937.

_____. “Il preteso tomismo di Sigeri di Brabante”. In: *Giornale critico della filosofia italiana*, 17, p.26-35, 1936.

NIEWÖHNER, F. e STURLESE, L. (org.). *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*. Zürich: Spur Verlag, 1994.

OLGIATI, F. *L’anima di San Tommaso*. Milão, 1924.

OWENS, J.. “Aristotle and Aquinas”. In: N. KRETZMAN, e E. STUMP, (org.) *The Cambridge Companion to Aquinas.* Cambridge: CUP, 1993, p.38-59.

PEGIS, A. C. *St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirtennth Century*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1934.

PEILLAUBE, E. *Initation à la philosophie de Saint Thomas*. Paris, 1926.

PEROLI, E. “Platonismo e Cristianesimo: Gregorio de Nissa ed il problema dell’alma”. In: *Medioevo* 22, p.1-30, 1996.

PETAGINE, A. “L’intelletto e il corpo: Il confronto tra Tommaso d’Aquino e Sigeri di Brabante”. In: A. GHISALBERTI (cur.) *Dalla prima alla seconda Scolastica* – Paradigmi e percorsi storiografici. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2000, p.77-119.

PETITOT, L. H. *Saint Thomas d’Aquin*. Paris, 1923.

PICHLER, N. A. *A felicidade na filosofia moral de Tomás de Aquino.* Passo Fundo: Méritos Editora, 2011, p.27.

PIEPER, J. *Hinführung zu Thomas von Aquin*. Munique, 1958.

PIRENE, H. *História Econômica e Social da Idade Média*. São Paulo, 3ª ed. 1966.

PUTALLAZ, F.X. e IMBACH, R. *Profession: philosophe – Siger de Brabant*. Paris: Cerf, 1998.

RAHNER, K. *“Bekenntnis zu Thomas von Aquin”*. In: *Schriften zur Theologie* X. Zurique-Einsiedeln-Colônia, 1972. p.11-20.

_____. *Geist in Welt*. Innsbruck/Leipzig, Felizian Rauch, 1939, p.294.

RIOUX, B. *L'Être et la Verité chez Heidegger et Saint Thomas d'Aquin*. Montreal-Paris, 1963.

RODRIGUEZ HUESCAR, A. "Prólogo". In: *San Agustín: De la vida feliz.* trad. de A. Herrera Bienes. Buenos Aires: Aguilar, 1980, p.9-48

RUNIA, D. T. "Philo of Alexandria and the Beginnings of Christian Thought, Alexandrian and Jew". In: *Studia Philonica Annual* 7, p.143-160, 1995.

SANGALLI, I. J. *O fim último do homem – Da eudaimonia aristotélica à beatitudo agostiniana.* Porto Alegre: Edipucrs, 1998.

SIEWERTH, G. *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas von Aquin zu Heidegger*. Einsiedeln, 1959.

SOUZA NETTO, F. B. "Moshê Ben Maimon e a formação do pensamento de Tomás de Aquino". In: E. Stein e L. A. De Boni (org.). *Dialética e Liberdade – Festschrift em homenagem a Carlos Roberto Cirne Lima.* Petrópolis/Porto Alegre: Vozes/ E. da UFRGS, 1993, p.117-130.

SPIAZZI, R. *S. Thomae Aquinatis. In libros Politicorum Aristotelis expositio.* Torino: Marietti, 1951.

TIAGO DE VITERBO. *De regimine christiano*. Ed. H. X. Arquillière (*Le plus ancien traité de l'Église*). Paris, 1926.

TOLOMIO, I. *Trattati sull'anima dal V al IX secolo*. Milano: Rusconi, 1979.

TOMÁS DE AQUINO. "Do governo dos judeus à Duquesa de Brabante". In*: Filosofia Política de Santo Tomás de Aquino.* Edição bilíngue. Tradução de A. V. dos Santos. São Paulo: José Bushatsky, 1955 (1.ed.1937), p.187-253.

_____. "Os princípios da natureza". Edição bilíngue. Tradução de P. Faitanin. In: *Opúsculos filosóficos* I, São Paulo: SITA-Brasil, 2009, p.83-122.

_____. *A consulta dos astros*. Edição bilíngue. Tradução de P. Faitanin. In: *Opúsculos filosóficos* I. São Paulo: SITA-Brasil, 2009, p.323-333.

_____. *A mescla dos elementos.* Edição bilíngue. Tradução de P. Faitanin. In: *Opúsculos filosóficos* I, São Paulo: SITA-Brasil, 2009, p.67-82.

_____. *A unidade do intelecto – Contra os averroístas.* Edição bilíngue. M. S. de Carvalho (trad.). Lisboa: Edições 70, 1999.

_____. *As operações ocultas da natureza.* Edição bilíngue. Tradução de P. Faitanin. In: *Opúsculos filosóficos* I, São Paulo: SITA-Brasil, 2009, p.83-122.

_____. *Comentário à Ave-Maria*. Tradução de O. J. Moraes Jr. São Paulo: Musa, 2010.

_____. *Comentário ao Pai-Nosso*. Tradução de O. J. Moraes Jr. Teresópolis: Lótus do Saber, 2002.

_____. *Compêndio de Teologia.* Tradução de O. Moura. São Paulo: Presença, 1977.

_____. *De aeternitate mundi/Sobre a eternidade do mundo.* J. M. Costa Macedo, (trad.). In: *Mediaevalia* 9, 1996, p.10-29.

_____. *Do governo dos príncipes ao Rei de Cipro.* In*: Filosofia Política de Santo Tomás de Aquino.* Edição bilíngue. Tradução de A. V. dos Santos. São Paulo: José Bushatsky, 1955 (1.ed., São Paulo: Editora Anchieta, 1936), p.19-186.

_____. *Do governo dos príncipes.* Tradução de C. A. R. do Nascimento. In: F. B. Souza Neto. *Escritos políticos de Santo Tomás de Aquino.* Petrópolis: Vozes, 2011 (1. ed. 1998).

_____. *Exposição sobre o Credo.* Tradução de O. Moura. São Paulo Presença, 1. ed. 1975

_____. *O Credo*. Tradução de A. Trevisan. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. *O ente e a essência. De ente et essentia*. Tradução de C. A. R. do Nascimento. Petrópolis: Vozes, 1995. (7.ed. 2011).

_____. *O ente e a essência*. L. J. Baraúna (trad.). São Paulo: Abril Cultural, 1.ed. 1973; p.7-22. [col. *Os pensadores,* vol. VIII]

_____. *O ente e a essência*. O. Moura (trad.). Rio de Janeiro: Presença, 1981.

_____. *O ente e a essência*. Tradução de M. A. S. de Carvalho. Porto: Contraponto, 1995.

_____. *O ente e a essência*. Tradução de M. J. Figueiredo. Lisboa: Piaget, 2000.

_____. *O ser e a essência* (Opúsculos Selectos da Filosofia Medieval) .A. S. Pinheiro (trad.). Braga, Faculdade de Filosofia, 1988 (3.ed. 1990).

_____. *Os princípios da natureza.* Tradução de E. P. Giachini. In: *Scintilla* v.8, n.2, p.233-249, 2011.

_____. *Os princípios da realidade natural: o ente e a essência*. Tradução de H.P. Rema. Porto: Elementos Sudoeste, 2003.

_____. *Princípios da Natureza*. Tradução de R. D. B. de Meneses. Porto: Porto Editora, 2001.

_____. *Questões Disputadas Sobre a Alma*. L. Astorga, (trad.). São Paulo: É Realizações, 2013.

_____. *Sobre o ente e a essência*. J. Cretella Jr (trad.). São Paulo: Revista dos Tribunais, 1952.

_____. *Sobre o mal.* vol. I. C. A. Nougué (trad.). Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2005.

_____. *Sobre os Anjos (Tratactus De substantiis separatis).* Tradução de L. Astorga. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2006.

_____. *Suma contra os gentios* (bilíngue). Jaspers, L. e Moura, O. (trad.); e De Boni, L. A. (rev.). Porto Alegre: EST/Sulina/Edipucrs, 1990 e 1996.

_____. *Suma Teológica.* Edição bilíngue. A. Correa, (trad.) R. Costa, e L. A. De Boni, (rev. e coord.). Porto Alegre/Caxias do Sul: Est/Sulina/Educs, 11 vol., 1980ss. (1ª ed. São Paulo: Odeon, 1934ss.; 2ª ed. São Paulo: Sedes Sapientiae, 1945ss.).

_____. *Suma Teológica.* Edição bilíngue. C. J. Pinto de Oliveira, (coord.). São Paulo: Loyola, 9 vol. 2001ss.

TORRELL, J. P. *Iniciação a santo Tomás de Aquino*. São Paulo: Loyola, 1999.

_____. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino - Sua pessoa e obra.* 3.ed. São Paulo: Loyola, 2011 (original francês 1993).

TOSO, A. *Tommaso d'Aquino e il suo tempo*. Roma, 1941.

TURIEL, Q. "És la resurrección una verdad accesible a la razón? Posición de Tomás de Aquino a respecto". In: A. LOBATO (org.), *L'anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino*. Milano: Massimo, 1987, p.401-412.

VANNI-ROVIGHI, S. "San Tommaso d'Aquino e Averroès". In: *L'Averroismo in Italia* (*Atti dei Convegni dei Lincei*, 40), 1977, p.221-236.

VOLPE, G. *Il medioevo*. Florença, 1926.

WALDSTEIN, M. "Dietrich von Hildebrand and St.Thomas Aquinas on Goodness and Happiness". In: *Nova et Vetera.* English Edition, vol.1, n.2, p.403–464, 2003.

WALZ, A. *San Tommaso d'Aquino*. Roma, 1945.

WEISHEIPL, J. A. *Friar Thomas D'Aquino: his life, thought, and work.* Oxford: Blackwell, 1974.

WEISHEIPL, J. *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*. Pamplona: Eunsa, 1994.

WOLTER, A. B. *Duns Scotus. On Will and Morality.* Washington, p.268-287, 1986.

ZINGANO, M. A. "Eudamonia e bem supremo em Aristóteles" In: *Analytica* 1, n.2, p.11-40, 1994.

Editora
UFPel

DISSERTATIO
FILOSOFIA