

Introdução aristotélico-tomista à metafísica de Tomás de Aquino

André Ricardo Randazzo Gomes

Introdução aristotélico-tomista à metafísica de Tomás de Aquino

André Ricardo Randazzo Gomes

2025 by Atena Editora

Copyright © 2025 Atena Editora

Copyright do texto © 2025, o autor

Copyright da edição © 2025, Atena Editora

Os direitos desta edição foram cedidos à Atena Editora pelo autor.

Open access publication by Atena Editora

Editora chefe

Profª Drª Antonella Carvalho de Oliveira

Editora executiva

Natalia Oliveira Scheffer

Imagens da capa

iStock

Edição de arte

Yago Raphael Massuqueto Rocha



Todo o conteúdo deste livro está licenciado sob a Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

O conteúdo desta obra, em sua forma, correção e confiabilidade, é de responsabilidade exclusiva dos autores. As opiniões e ideias aqui expressas não refletem, necessariamente, a posição da Atena Editora, que atua apenas como mediadora no processo de publicação. Dessa forma, a responsabilidade pelas informações apresentadas e pelas interpretações decorrentes de sua leitura cabe integralmente aos autores.

A Atena Editora atua com transparência, ética e responsabilidade em todas as etapas do processo editorial. Nossa objetivo é garantir a qualidade da produção e o respeito à autoria, assegurando que cada obra seja entregue ao público com cuidado e profissionalismo.

Para cumprir esse papel, adotamos práticas editoriais que visam assegurar a integridade das obras, prevenindo irregularidades e conduzindo o processo de forma justa e transparente. Nossa compromisso vai além da publicação, buscamos apoiar a difusão do conhecimento, da literatura e da cultura em suas diversas expressões, sempre preservando a autonomia intelectual dos autores e promovendo o acesso a diferentes formas de pensamento e criação.

Introdução aristotélico-tomista à metafísica de Tomás de Aquino

| Autor:

André Ricardo Randazzo Gomes

| Revisão:

O autor

| Diagramação:

Thamires Camili Gayde

| Capa:

Yago Raphael Massuqueto Rocha

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

G633 Gomes, André Ricardo Randazzo
Introdução aristotélico-tomista à metafísica de Tomás de Aquino / André Ricardo Randazzo Gomes. – Ponta Grossa - PR: Atena, 2025.

Formato: PDF
Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader
Modo de acesso: World Wide Web
Inclui bibliografia
ISBN 978-65-258-3701-7
DOI: <https://doi.org/10.22533/at.ed.017252910>

1. Tomás, de Aquino, Santo, 1225?-1274. I. Gomes, André Ricardo Randazzo. II. Título.

CDD 189.4

Elaborado por Bibliotecária Janaina Ramos – CRB-8/9166

Atena Editora

📞 +55 (42) 3323-5493

📞 +55 (42) 99955-2866

🌐 www.atenaeditora.com.br

✉ [contato@atenaeditora.com.br](mailto: contato@atenaeditora.com.br)

CONSELHO EDITORIAL

CONSELHO EDITORIAL

Prof. Dr. Alexandre Igor Azevedo Pereira – Instituto Federal Goiano
Prof^a Dr^a Amanda Vasconcelos Guimarães – Universidade Federal de Lavras
Prof. Dr. Antonio Pasqualetto – Pontifícia Universidade Católica de Goiás
Prof^a Dr^a Ariadna Faria Vieira – Universidade Estadual do Piauí
Prof. Dr. Arinaldo Pereira da Silva – Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará
Prof. Dr. Benedito Rodrigues da Silva Neto – Universidade Federal de Goiás
Prof. Dr. Cirênio de Almeida Barbosa – Universidade Federal de Ouro Preto
Prof. Dr. Cláudio José de Souza – Universidade Federal Fluminense
Prof^a Dr^a Daniela Reis Joaquim de Freitas – Universidade Federal do Piauí
Prof^a Dr^a. Dayane de Melo Barros – Universidade Federal de Pernambuco
Prof. Dr. Elio Rufato Junior – Universidade Tecnológica Federal do Paraná
Prof^a Dr^a Érica de Melo Azevedo – Instituto Federal do Rio de Janeiro
Prof. Dr. Fabrício Menezes Ramos – Instituto Federal do Pará
Prof. Dr. Fabrício Moraes de Almeida – Universidade Federal de Rondônia
Prof^a Dr^a Glécilla Colombelli de Souza Nunes – Universidade Estadual de Maringá
Prof. Dr. Humberto Costa – Universidade Federal do Paraná
Prof. Dr. Joachin de Melo Azevedo Sobrinho Neto – Universidade de Pernambuco
Prof. Dr. João Paulo Roberti Junior – Universidade Federal de Santa Catarina
Prof^a Dr^a Juliana Abonizio – Universidade Federal de Mato Grosso
Prof. Dr. Julio Cândido de Meirelles Junior – Universidade Federal Fluminense
Prof^a Dr^a Keyla Christina Almeida Portela – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Paraná
Prof^a Dr^a Miranilde Oliveira Neves – Instituto de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará
Prof. Dr. Sérgio Nunes de Jesus – Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia
Prof^a Dr^a Talita de Santos Matos – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Prof. Dr. Tiago da Silva Teófilo – Universidade Federal Rural do Semi-Árido
Prof. Dr. Valdemar Antonio Paffaro Junior – Universidade Federal de Alfenas

AGRADECIMENTOS

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha família, pelo afeto; e à Atena Editora, por ter ajudado a publicar os meus livros.

PREFÁCIO

PREFÁCIO

Neste livro, pretendo introduzir o leitor à metafísica de Tomás de Aquino. Ou seja, pretendo indicar ao leitor quais são os conhecimentos essenciais que ele precisa adquirir para que possa começar a entender a metafísica de Tomás de Aquino. No entanto, concebo essa introdução como sendo aristotélico-tomista. Isso quer dizer que essa introdução será feita de acordo com o modelo de interpretação que se chama Aristotélico-Tomismo, pelo qual se pode entender o pensamento inteiro de Tomás de Aquino. Assim, adotarei neste livro duas teses que são propostas pelo dominicano americano Benedict Ashley (1915-2013), as quais resumem o Aristotélico-Tomismo como algo distinto de outras sete escolas de tomismo: (1) não pode haver metafísica válida, formalmente distinta da ciência natural, a não ser que o seu objeto, o ser enquanto ser, que inclui analogamente o ser material e o ser imaterial, seja antes validado de um modo próprio às fundações da ciência natural por meio de uma demonstração da existência do ser imaterial como a causa dos seres materiais; e (2) a razão pela qual Tomás usou a filosofia de maneira tão bem sucedida em seu trabalho primário como teólogo é que só ele, entre os teólogos patrísticos e medievais, apreciou completamente a significação da posição epistemológica de Aristóteles. Embora ele certamente tenha avançado para além do pensamento de Aristóteles, ele nunca se desviou do compromisso de basear todo o conhecimento puramente humano na nossa experiência de um mundo material mutável conhecido através dos sentidos. Essa posição epistemológica tornou possível que Aristóteles propusesse uma metafísica válida e que Tomás a defendesse e a desenvolvesse. Essas teses são explicadas e postas para trabalhar no livro de Ashley que, se fosse traduzido, se chamaria: “O caminho para a sabedoria: Uma introdução interdisciplinar e intercultural à metafísica” (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2006). Os dois primeiros capítulos do meu livro são inéditos, mas o terceiro foi anteriormente publicado: A noção de preâmbulos da fé em Tomás de Aquino, *Revista Paranaense de Filosofia*, v. 3, n. 1, 2023, pp. 15-36. Enfim, espero que este livro seja útil aos que desejam ser introduzidos à metafísica de Tomás de Aquino ou também aos que desejam ser introduzidos ao Aristotélico-Tomismo.

André Ricardo Randazzo Gomes

SUMÁRIO

SUMÁRIO

CAPÍTULO 1	9
COMO A METAFÍSICA É DISTINTA SEGUNDO TOMÁS DE AQUINO	
André Ricardo Randazzo Gomes	
 https://doi.org/10.22533/at.ed.0172529101	
CAPÍTULO 2	32
ALGUNS PRÉ-REQUISITOS PARA A METAFÍSICA SEGUNDO TOMÁS DE AQUINO	
André Ricardo Randazzo Gomes	
 https://doi.org/10.22533/at.ed.0172529102	
CAPÍTULO 3	54
A NOÇÃO DE PREÂMBULOS DA FÉ EM TOMÁS DE AQUINO	
André Ricardo Randazzo Gomes	
 https://doi.org/10.22533/at.ed.0172529103	
SOBRE O AUTOR	74



CAPÍTULO 1

COMO A METAFÍSICA É DISTINTA SEGUNDO TOMÁS DE AQUINO

André Ricardo Randazzo Gomes

Resumo: Neste artigo, procurarei mostrar como a metafísica é uma ciência especulativa distinta das outras ciências especulativas, que são a ciência natural e a matemática, examinando o que Tomás de Aquino ensina no *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio* e no Proêmio ao *Comentário à Metafísica*. No *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*, examinarei todos os quatro artigos da questão 5 e uma parte do primeiro artigo da questão 6. Adotarei neste estudo inteiro o modelo de interpretação a respeito de Tomás de Aquino que é chamado de Aristotélico-Tomismo. Assim, na conclusão, exporei os comentários feitos por dois autores considerados aristotélico-tomistas, Leo Elders e o dominicano William Kane, sobre a descoberta do objeto da metafísica. Com isso, este artigo é parte de uma introdução aristotélico-tomista à metafísica de Tomás de Aquino.

Palavras-chave: Metafísica; Filosofia Especulativa; Aristotélico-Tomismo.

HOW METAPHYSICS IS DISTINCT ACCORDING TO THOMAS AQUINAS

Abstract: In this article, I will seek to show how metaphysics is a speculative science which is distinct from the other speculative sciences, which are natural science and mathematics, by examining what Thomas Aquinas teaches in the *Commentary on the De Trinitate of Boethius* and in the Prologue to the *Commentary on the Metaphysics*. In the *Commentary on the De Trinitate of Boethius*, I will examine all the four articles of question 5 and a part of the first article of question 6. I will adopt in this whole study the model of interpretation regarding Thomas Aquinas that is called Aristotelian-Thomism. Thus, in the conclusion, I will expound the commentaries made by two authors who are considered Aristotelian-Thomists, Leo Elders and the Dominican William Kane, regarding the discovery of the object of metaphysics. With this, this article is part of an Aristotelian-Thomist introduction to the metaphysics of Thomas Aquinas.

Keywords: Metaphysics; Speculative Philosophy; Aristotelian-Thomism.

INTRODUÇÃO

Neste artigo, procurarei mostrar como a metafísica é uma ciência especulativa distinta das outras ciências especulativas, que são a ciência natural e a matemática, examinando o que Tomás de Aquino ensina no *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio* e no Proêmio ao *Comentário à Metafísica*¹. No *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*, examinarei todos os quatro artigos da questão 5 e uma parte do primeiro artigo da questão 6². Adotarei neste estudo inteiro o modelo de interpretação a respeito de Tomás de Aquino que é chamado de Aristotélico-Tomismo³. Assim, na conclusão, exporei os comentários feitos por dois autores considerados aristotélico-tomistas, Leo Elders e o dominicano William Kane, sobre a descoberta do objeto⁴ da metafísica. Com isso, este artigo é parte de uma introdução aristotélico-tomista à metafísica de Tomás de Aquino.

Quando se apresentar um texto de Tomás de Aquino, iniciarei com a marcação: “[Texto]”, e quando se apresentar o meu respectivo comentário, iniciarei com a marcação: “Comentário”. Passemos ao estudo.

COMENTÁRIO AO TRATADO DA TRINDADE DE BOÉCIO (QUESTÕES 5 E 6)

O artigo 1 da questão 5 pergunta: é adequada a divisão pela qual a filosofia especulativa é dividida nas três partes: natural, matemática e divina?

[Texto] *Sed contra*, que esta divisão seja adequada é provado pelo Filósofo no livro VI da *Metafísica*, onde diz: “Por isso, haverá três ciências filosóficas e teóricas – matemática, física e teologia”.

Ademais. No livro II da *Física* são reconhecidos três modos de proceder das ciências que também parecem corresponder a estas três.

¹ Usarei as traduções em português desses textos que se encontram em: AQUINO, Tomás de. *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio: Questões 5 e 6*. Tradução e Introdução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1999.

² No entanto, não tratarrei de todas as objeções que estão incluídas nessas questões. Cito três estudos úteis sobre essas questões: AQUINO, Tomás de. *The division and methods of the sciences. Questions V and VI of his Commentary on the De Trinitate of Boethius*. Translated with Introduction and Notes by Armand Maurer. Fourth revised edition. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1986; ELDERS, Leo. *Faith and science: An introduction to St. Thomas' Expositio in Boethii De Trinitate*. Roma: Herder, 1974; KANE, William H. Abstraction and the distinction of the sciences. *The Thomist*, v. 17, n. 1, 1954, pp. 43-68.

³ Para um livro que segue o Aristotélico-Tomismo e explica o que é o Aristotélico-Tomismo, ver: ASHLEY, Benedict. *The way toward wisdom: An interdisciplinary and intercultural introduction to metaphysics*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2006. Para outros bons livros sobre a metafísica de Tomás de Aquino, ver: ELDERS, Leo. *The metaphysics of being of St. Thomas Aquinas in a historical perspective*. Leiden: E.J. Brill, 1993; ELDERS, Leo. *The philosophical theology of St. Thomas Aquinas*. Leiden: E.J. Brill, 1990; WIPPEL, John F. *The metaphysical thought of Thomas Aquinas: From finite being to uncreated being*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2000.

⁴ Às vezes, o que Tomás chama de “sujeito” de uma ciência pode ser entendido como o “objeto” de uma ciência.

Ademais. Ptolomeu também usa esta divisão no princípio do *Almagesto*.

[Texto] Resposta. É preciso dizer que o intelecto teórico ou especulativo se distingue propriamente do operativo ou prático nisto: o especulativo tem por fim a verdade que considera, o prático, na verdade, ordena a verdade considerada à operação, como a um fim. Assim, o Filósofo diz no livro III *Sobre a alma* que diferem entre si pelo fim e no II da *Metafísica* diz-se que o “fim da especulativa é a verdade, mas o fim da operativa é a ação”. Ora, como é preciso que a matéria seja proporcionada ao fim, é preciso que a matéria das ciências práticas sejam as coisas que podem ser feitas por nossa obra, de tal modo que o conhecimento delas possa ser ordenado à operação como a um fim. A matéria das ciências especulativas, no entanto, precisa ser coisas que não são feitas por nossa obra; donde, a consideração delas não pode ser ordenada à operação como a um fim. É de acordo com a distinção destas coisas que é preciso distinguir as ciências especulativas.

Comentário: antes de determinar se as ciências especulativas são três, é preciso determinar o que se entende por ciência especulativa em geral. De acordo com Aristóteles, a ciência especulativa é aquela que tem por fim a consideração da verdade, ao passo que a ciência prática (como a ética) é aquela que tem por fim a operação. Mas também é preciso fazer outra distinção: a ciência especulativa tem por matéria uma matéria não operável pelo ser humano, ao passo que a ciência prática tem por matéria uma matéria operável pelo ser humano.

[Texto] Ora, é necessário saber, que quando os hábitos ou as potências são distinguidos pelos objetos, não são distinguidos de acordo com quaisquer diferenças dos objetos, mas de acordo com aquelas que competem, por si, aos objetos na medida em que são objetos. De fato, ser animal ou planta é acidental ao sensível na medida em que é sensível; assim, não é de acordo com isso que é estabelecida a distinção dos sentidos, mas antes de acordo com a diferença da cor e do som. Por isso, é preciso dividir as ciências especulativas pelas diferenças dos especuláveis na medida em que são especuláveis. Ora, ao especulável, que é o objeto da potência especulativa, compete algo da parte da potência especulativa e algo da parte do hábito de ciência pelo qual o intelecto é aperfeiçoado. Com efeito, da parte do intelecto compete-lhe que seja imaterial, porque também o próprio intelecto é imaterial; da parte da ciência, compete-lhe, na verdade, que seja necessário, porque a ciência diz respeito ao necessário, como se prova no livro I dos *Segundos Analíticos*. Ora, todo necessário enquanto tal é imóvel; pois, tudo o que se move, enquanto tal, é possível ser e não ser pura e simplesmente ou sob um certo aspecto, como se diz no livro IX da *Metafísica*. Assim, pois, ao especulável, que é o objeto da ciência especulativa, compete por si a separação da matéria e do movimento ou a aplicação a estes. Assim, as ciências especulativas se distinguem segundo a ordem de afastamento da matéria e do movimento.

Comentário: a filosofia especulativa, em geral, é distinguida pelo seu objeto especulável. Então, é preciso determinar o que distingue o objeto especulável em geral. Essa distinção deve ser procurada naquilo que distingue essencialmente (por si) tal objeto, e não em coisas acidentais. Por exemplo, o sentido da visão tem por objeto essencial (por si) a cor, e não coisas como o animal ou a planta, que lhe são acidentais. A distinção essencial (por si) do objeto especulável é dada pelas seguintes coisas: a imaterialidade (porque o intelecto especulativo humano é imaterial), a necessidade (porque a virtude da ciência só versa sobre o que é necessário), e a imobilidade (porque o necessário é imóvel). Portanto, cada uma das três ciências especulativas será distinguida de acordo com o modo de afastamento da matéria e do movimento que o seu objeto tiver.

[Texto] Há, pois, entre os especuláveis alguns que dependem da matéria no que se refere ao ser porque não podem ser senão da matéria. Estes distinguem-se, porque alguns dependem da matéria no que se refere ao ser e ao inteligido, como aquilo em cuja definição é posta a matéria sensível; donde não poder ser inteligido sem a matéria sensível, como na definição do ente humano é preciso incluir a carne e os ossos. Destes se ocupa a física ou ciência natural. Há, ainda, alguns, que apesar de dependerem da matéria no que se refere ao ser, não dependem no que se refere ao inteligido porque a matéria sensível não é posta em suas definições, como a linha e o número. Destes trata a matemática. Há, até mesmo, certos especuláveis que não dependem da matéria no que se refere ao ser, pois podem ser sem a matéria, quer nunca sejam na matéria como Deus e o anjo, quer sejam na matéria em alguns e em alguns não, como a substância, a qualidade, o ente, a potência, o ato, o uno e o múltiplo e semelhantes. De todos estes trata a teologia, isto é, a ciência divina, pois Deus é o principal do que nela é conhecido. A qual, com outro nome, é chamada de metafísica, isto é, além da física, porque ocorre a nós, que precisamos passar do sensível ao insensível, que devemos aprendê-la depois da física; é chamada também de filosofia primeira na medida em que todas as outras ciências, recebendo dela seus princípios, vêm depois dela. Não é possível que haja algumas coisas que, no que se refere ao inteligido, dependam da matéria e não no que se refere ao ser, pois o intelecto no que lhe cabe é imaterial; por isso, não há um quarto gênero de filosofia além dos precedentes.

Comentário: há apenas três ciências especulativas. A ciência natural (física) tem por objeto um objeto que depende da matéria para existir e para ser inteligido. Para esse objeto ser inteligido, o intelecto considera a sua matéria sensível comum. A matemática tem por objeto um objeto que depende da matéria para existir, mas não para ser inteligido. Para esse objeto ser inteligido, o intelecto não considera a sua matéria sensível comum. E a metafísica tem por objeto um objeto que não depende da matéria para existir. Em alguns casos, esse objeto nunca existe na

matéria (como Deus e o anjo), mas em outros casos esse objeto às vezes existe na matéria, e às vezes não existe na matéria (como a substância, a qualidade, o ente, a potência, o ato, e o uno e o múltiplo). Esta última ciência pode chamada de divina por versar sobre Deus, de metafísica por ser aprendida após a física, e de primeira por ser a mais nobre entre as ciências especulativas.

[**Texto**] Nona objeção. A ciência da qual as outras extraem seus pressupostos deve lhes ser anterior. Ora, todas as outras ciências extraem seus pressupostos da ciência divina porque cabe-lhe provar os princípios das outras ciências. Logo, deveria colocar a ciência divina antes das outras.

[**Texto**] Resposta à nona objeção. Ao nono, é preciso dizer que, ainda que a ciência divina seja naturalmente a primeira de todas as ciências, em relação a nós, as outras ciências são anteriores. De fato, como diz Avicena no princípio de sua *Metafísica*, a posição desta ciência é que seja estudada depois das ciências naturais, nas quais é determinado muito do que esta ciência se serve, tal como a geração, a corrupção, o movimento e outros semelhantes. Igualmente, também depois das matemáticas, pois esta ciência necessita, para o conhecimento das substâncias separadas, conhecer o número e as posições dos orbes celestes, o que não é possível sem a astronomia, para a qual toda a matemática é pré-requerida; as outras ciências são, na verdade, para aperfeiçoá-la, como a música, a moral ou outras semelhantes. Nem há forçosamente círculo vicioso porque ela própria supõe o que é provado nas outras, uma vez que ela própria prova os princípios das outras. Pois, os princípios que uma outra ciência, como a natural, recebe da filosofia primeira não provam o mesmo que o filósofo primeiro recebe da natural, mas é provado por outros princípios evidentes por si mesmos. Igualmente, o filósofo primeiro não prova os princípios que transmite ao estudioso da natureza pelos princípios que dele recebe, mas por outros princípios que são evidentes por si mesmos. Assim, não há nenhum círculo vicioso na definição. Ademais, os efeitos sensíveis dos quais partem as demonstrações naturais, em princípio, são mais conhecidos em relação a nós. Mas, quando, por meio deles, chegarmos ao conhecimento das causas primeiras, a partir delas nos será manifesto o porquê daqueles efeitos a partir dos quais são provadas por demonstração de quê. Assim, a ciência natural transmite alguma coisa à ciência divina, e, no entanto, seus princípios são evidenciados por esta. Daí, que Boécio coloque por último a ciência divina porque é a última em relação a nós.

Comentário: a objeção diz que a metafísica deveria ser colocada antes da ciência natural e da matemática, porque ela é mais nobre que estas. Em resposta, deve-se dizer que, quanto à dignidade, a metafísica é a mais nobre entre as ciências, mas na ordem do aprendizado humano, ela é a última. Ela requer, como pré-requisitos, muitas demonstrações que são feitas na ciência natural e na matemática. Por exemplo, requer demonstrações sobre a geração, a corrupção, o movimento, etc., que são feitas

na ciência natural. E requer demonstrações sobre o número e as posições dos orbes celestes, que são feitas na matemática (na parte da astronomia). Outras ciências, como a música e a ética, também contribuem, como pré-requisitos, para aperfeiçoar a metafísica⁵. No entanto, cada ciência tem seus próprios princípios, adequados para o seu próprio objeto. As demonstrações feitas na ciência natural usam os princípios próprios de sua ciência, ao passo que as demonstrações feitas na metafísica usam os princípios próprios de sua ciência. A ciência natural demonstra a existência das causas primeiras, por meio de demonstrações que partem dos efeitos sensíveis, os quais são mais evidentes para nós, ao passo que a metafísica explica esses efeitos por meio de demonstrações que dão o porquê deles, partindo das causas.

[Texto] Décima objeção. A matemática apresenta-se no aprendizado antes da natural, pelo fato de que as crianças podem facilmente aprender matemática, não porém a natural, mas apenas os avançados, como se diz no livro VI da Ética. Daí, dizer-se que a seguinte ordem fosse observada entre os antigos no aprendizado das ciências: os humanos estudariam primeiro a lógica, depois a matemática, depois da qual a natural e depois desta a moral e só então as ciências divinas. Portanto, a matemática deveria ser colocada antes da ciência natural. Assim, parece que esta divisão é insuficiente.

[Texto] Resposta à décima objeção. Ao décimo, é preciso dizer que, embora a ciência natural deva ser estudada depois da matemática, pelo fato de que seus ensinamentos universais exijam experimento e tempo, as coisas naturais, por serem sensíveis, são naturalmente mais evidentes do que as coisas matemáticas abstraiadas da matéria sensível.

Comentário: a objeção diz que a ordem do aprendizado das ciências filosóficas deve ser: primeiro a lógica, depois a matemática, e então a natural, depois a moral, e finalmente a metafísica⁶. Portanto, a matemática deveria ser colocada antes da filosofia natural. Em resposta, deve-se dizer que o lugar da filosofia natural deve ser mantido nesta ordem, porque, como ensina Aristóteles, as crianças podem facilmente aprender a matemática, mas não a filosofia natural, que requer tempo e experiência. No entanto, pode-se observar que as coisas naturais, objeto da filosofia natural, são mais evidentes, por serem sensíveis, do que as coisas matemáticas, que são mais abstratas.

⁵ Segundo Tomás, a música e a astronomia pertencem ao quadrívio e são chamadas por ele de ciências intermediárias, porque se situam entre a matemática e a ciência natural. Para um estudo sobre as ciências intermediárias, ver: NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. *De Tomás de Aquino a Galileu*. Campinas: Unicamp/IFCH, 1998.

⁶ Segundo Tomás, a lógica e a matemática contêm as setes artes liberais e são introdutórias à filosofia, pois a lógica contém o trívio, que contém a gramática, a lógica e a retórica, ao passo que a matemática contém o quadrívio, que contém a aritmética, a geometria, a música e a astronomia. Para um estudo sobre as artes liberais em Tomás de Aquino, ver: ASHLEY, Benedict; CONWAY, Pierre. *The liberal arts in St. Thomas Aquinas*. Washington, D.C.: The Thomist Press, 1959. Tomás também fala da mesma ordem do aprendizado das ciências filosóficas no *Comentário à Ética a Nicômaco*, livro 6, lição 7 e no *Comentário ao Livro Das Causas*, proêmio.

O artigo 2 da questão 5 pergunta: a ciência natural trata do que é no movimento e na matéria?

[**Texto**] *Sed contra.* Cabe à ciência natural determinar a respeito das coisas naturais. Ora, as coisas naturais são as em que há princípio de movimento. Mas, onde quer que haja movimento é preciso que haja matéria, como se diz no livro IX da *Metafísica*. Portanto, a ciência natural trata do que é no movimento e na matéria.

Ademais. É preciso que haja alguma ciência especulativa a respeito do que é na matéria e no movimento; do contrário, a transmissão da filosofia, que é o conhecimento do ente, não seria perfeita. Ora, nenhuma outra ciência especulativa trata disto, pois nem a matemática nem a metafísica o fazem. Portanto, a ciência natural trata disto.

Ademais. Isto é patente a partir do que diz o Filósofo no livro VI da *Metafísica* e no livro II da *Física*.

[**Texto**] Resposta. É preciso dizer que, por causa da dificuldade desta questão, Platão foi obrigado a afirmar as ideias. Pois, como diz o Filósofo no livro I da *Metafísica*, crendo que todos os sensíveis estão sempre em fluxo, de acordo com a opinião de Crátilo e Heráclito e, assim, julgando que não pode haver ciência a respeito deles, afirmou certas substâncias separadas dos sensíveis, a respeito das quais tratariam as ciências e seriam dadas as definições. Ora, ocorre aqui uma falha pelo fato de que não distinguiu o que é por si do que é de acordo com o acidente; assim, de acordo com o acidente, falham frequentemente até os sábios, como se diz no livro I dos *Elencos*.

Comentário: Platão foi um sábio, mas errou ao tratar dessa questão. Pois ele julgou que não é possível haver ciência a respeito de coisas sensíveis que estão sempre em fluxo. Assim, ele postulou as ideias, que seriam substâncias separadas das coisas sensíveis, e as ciências versariam sobre elas. Ele errou porque não distinguiu entre o essencial (por si) e o acidental.

[**Texto**] Ora, como se prova no livro VII da *Metafísica*, visto na substância sensível encontrar-se o próprio todo, isto é, o composto, e a noção, isto é, sua forma, por si gera-se e corrompe-se o composto, mas não a noção ou forma, mas apenas accidentalmente. “De fato, não se faz a casa ser”, como se diz no mesmo lugar, “mas esta casa”. Ora, o que quer que seja pode ser considerado sem tudo o que não se refere a ele por si; assim, as formas e noções, ainda que sejam de coisas existentes em movimento, na medida em que são consideradas em si, são sem movimento. É assim que dizem-lhes respeito as ciências e as definições como o Filósofo diz no mesmo lugar. Pois, as ciências das substâncias sensíveis não se baseiam sobre o conhecimento de algumas substâncias separadas dos sensíveis, como se prova no mesmo lugar.

Comentário: uma substância sensível consiste no composto e na sua noção (forma). Quando ela é gerada ou se corrompe, o composto é gerado ou corrompido essencialmente (por si), mas a noção (forma) é gerada ou corrompida acidentalmente. As noções existem em coisas que existem em movimento, mas, quando tais noções são consideradas em si mesmas, não têm movimento. Então, é possível haver ciência das substâncias sensíveis, na medida em que as noções forem consideradas em si mesmas. E portanto as ciências das substâncias sensíveis não versam sobre substâncias separadas das coisas sensíveis. Isso fica claro a partir de Aristóteles.

[Texto] As noções deste tipo, que as ciências que tratam das coisas consideram, são consideradas sem movimento; assim, é preciso que sejam consideradas sem aquilo de acordo com o que cabe o movimento às coisas móveis. Ora, como todo movimento é medido pelo tempo e o primeiro movimento seja o movimento local, o qual removido, nenhum outro movimento se encontra, é preciso que algo seja móvel na medida em que é aqui e agora; ora, isto acompanha a própria coisa móvel, na medida em que é individuada pela matéria existente sob dimensões indicadas. Donde, é preciso que tais noções, de acordo com as quais as ciências podem tratar das coisas móveis, sejam consideradas sem a matéria indicada, e sem tudo o que se segue à matéria indicada, mas não sem a matéria não indicada, pois de sua noção depende a noção da forma que determina para si uma matéria. Por isso, a noção de ente humano, que a definição indica e de acordo com a qual a ciência argumenta, é considerada sem estas carnes e sem estes ossos, mas não sem as carnes e os ossos de modo absoluto. Visto que os singulares incluem na sua noção a matéria indicada e os universais a matéria comum, como se diz no livro VII da *Metafísica*, por isso a supracitada abstração não é denominada da forma em relação à matéria de modo absoluto, mas do universal em relação ao particular. Tais noções assim abstraídas podem, portanto, ser consideradas de dois modos. De um modo, de acordo com elas próprias e, assim, são consideradas sem movimento e matéria indicada, e isto não se encontra nelas senão de acordo com o ser que têm no intelecto. De outro modo, na medida em que se referem às coisas das quais são noções, as quais coisas são na matéria e no movimento. E, assim, são princípios para conhecê-las, pois toda coisa é conhecida pela sua forma. Deste modo, através de tais noções imóveis e consideradas sem matéria particular, tem-se conhecimento na ciência natural das coisas móveis e materiais existentes fora da alma.

Comentário: as noções das coisas móveis, que pertencem à ciência natural, são consideradas sem o movimento. Assim, tais noções não consideram a matéria sensível particular (indicada). No entanto, elas precisam considerar a matéria sensível comum (não indicada). Por exemplo, a noção de ente humano, que pertence à ciência, é considerada sem as carnes e os ossos de uma pessoa individual, mas não sem as carnes e os ossos em geral. Portanto, a ciência natural abstrai o universal

em relação ao particular, e não a forma em relação à matéria em geral. A noção que é assim abstraída pode ser considerada de dois modos. Primeiro, em si mesma, e assim é considerada sem movimento e sem matéria indicada, e só existe assim no intelecto. Segundo, como princípio para conhecer as coisas móveis e materiais, referindo-se a estas coisas.

[**Texto**] Terceira objeção. Na ciência natural, trata-se do primeiro motor, como é patente no livro VIII da *Física*. Ora, ele é imune de toda matéria. Portanto, a ciência natural não trata apenas do que é na matéria.

[**Texto**] Resposta à terceira objeção. Ao terceiro, é preciso dizer que, na ciência natural não se trata do primeiro motor como de seu sujeito ou de parte do sujeito, mas como do termo ao qual a ciência natural conduz. Ora, o termo não pertence à natureza da coisa da qual é termo, mas tem alguma relação para com esta coisa, assim como o termo da linha não é linha, mas tem para com ela alguma relação. Assim também o primeiro motor é de outra natureza que as coisas naturais; tem, no entanto, para com elas alguma relação, na medida em que lhes imprime o movimento, e assim cai na consideração da ciência natural, quer dizer, não por si mesmo, mas na medida em que é motor.

Comentário: esse texto é bem claro por si só.

O artigo 3 da questão 5 pergunta: a consideração matemática trata, sem matéria, do que tem ser na matéria?

[**Texto**] Assim, portanto, o intelecto distingue um do outro, de diferentes maneiras, de acordo com as diversas operações, pois, de acordo com a operação pela qual compõe e divide, distingue um do outro pelo fato de que intelige que um não está no outro; porém, na operação pela qual intelige o que é cada qual, distingue um do outro na medida em que intelige o que é isto, nada inteligindo de outro, nem que seja com ele, nem que seja separado dele; daí, esta distinção não ter propriamente o nome de separação, mas apenas a primeira. Esta distinção é corretamente chamada de abstração, mas apenas quando aquilo que é inteligido sem o outro está junto com ele de acordo com a coisa. De fato, não se diz que o animal é abstraído da pedra se for inteligido sem a intelecção da pedra. Daí, não podendo haver abstração, propriamente falando, senão do unido no ser, de acordo com os dois modos de união supracitados, isto é, pelo qual a parte e o todo se unem ou a forma e a matéria, há uma dupla abstração, uma pela qual a forma é abstraída da matéria e a outra pela qual o todo é abstraído das partes.

Comentário: há duas operações intelectuais. A primeira distingue um do outro, inteligindo que um não está no outro, e esta é chamada de separação. A segunda intelige o que é cada qual, nada inteligindo de outro, nem que seja com ele, nem

que seja separado dele, e esta é chamada de abstração, quando intelige sem o outro aquilo que existe com o outro. E há dois tipos de abstração: uma pela qual a forma é abstraída da matéria, e outra pela qual o todo é abstraído das partes.

[Texto] Ora, a forma que pode ser abstraída de alguma matéria é aquela cuja noção da essência não depende de tal matéria; mas, a forma não pode ser abstraída pelo intelecto daquela matéria da qual depende de acordo com a noção de sua essência; donde, como todos os acidentes se acrescentam à substância-sujeito como a forma à matéria e a noção de qualquer acidente depende da substância, é impossível que alguma forma deste tipo seja separada da substância. Mas, os acidentes sobrevêm à substância numa certa ordem: pois, primeiro, lhe advém a quantidade, depois a qualidade, depois as afecções e o movimento. Donde, a quantidade poder ser inteligida na matéria-sujeito antes que se intelijam nela as qualidades sensíveis pelas quais é denominada matéria sensível; deste modo, no que diz respeito à noção de sua substância, a quantidade não depende da matéria sensível, mas apenas da matéria inteligível. De fato, removidos os acidentes, a substância não permanece comprehensível senão ao intelecto, pelo fato de que as potências sensíveis não alcançam até a comprehensão da substância. A matemática, que considera as quantidades e o que acompanha as quantidades, como as figuras e assemelhados, trata destes abstratos.

Comentário: aquela forma, cuja noção não depende da matéria, pode ser abstraída da matéria, mas aquela forma, cuja noção depende da matéria, não pode ser abstraída. Os acidentes, que são como formas, não podem ser abstraídos da substância, que é como matéria, pois a noção de qualquer acidente depende da substância. Porém, a quantidade é o primeiro acidente que sobrevém à substância. Por isso, ela pode ser inteligida antes que as qualidades sensíveis sejam inteligidas, pois ela não depende da matéria sensível, mas apenas da matéria inteligível. A matemática considera as quantidades e o que acompanha as quantidades, como as figuras.

[Texto] Também o todo não pode ser abstraído de quaisquer partes. Há, de fato, algumas partes das quais a noção do todo depende, quer dizer, quando o ser para tal todo equivale a ser composto por tais partes, como a sílaba se porta para com as letras e o misto para com os elementos; tais partes, sem as quais o todo não pode ser inteligido, pois entram na sua definição, são chamadas de partes da espécie e da forma. Há, porém, certas partes que são accidentais ao todo enquanto tal, como o semicírculo se porta para com o círculo. De fato, é accidental ao círculo que se tomem dele, por divisão, duas partes iguais ou desiguais, ou mesmo em maior número; mas, não é accidental ao triângulo que nele se disponham três linhas, pois é por isto que o triângulo é triângulo. Do mesmo modo, também cabe por si ao ente humano que se encontrem nele uma alma racional e um corpo composto dos

quatro elementos; daí, o ente humano não poder ser inteligido sem estas partes e ser preciso colocá-las em sua definição; donde, serem partes da espécie e da forma. No entanto, o dedo, o pé, a mão e outras partes semelhantes são posteriores à intelecção do ente humano; donde, a determinação essencial do ente humano não depender delas; assim, pode ser inteligido sem elas. De fato, quer tenha pés ou não, contanto que se dê um composto de alma racional e de corpo misto de elementos com a mistura própria, requerida por tal forma, será um ente humano. Estas partes que não entram na definição do todo, mas antes o contrário, são denominadas partes da matéria. Todas as partes indicadas, como por exemplo, esta alma, este corpo, esta unha, este osso e semelhantes, portam-se deste modo para com o ente humano. De fato, estas são efetivamente partes da essência de Sócrates e de Platão, não porém do ente humano na medida em que é ente humano; daí o ente humano poder ser abstraído pelo intelecto de tais partes e tal abstração é a do universal em relação ao particular.

Comentário: a noção de um todo pode ser abstraída a partir das partes que pertencem essencialmente (por si) ao todo, mas não pode ser abstraída a partir das partes que pertencem accidentalmente ao todo. Por exemplo, a noção de ente humano não pode ser abstraída a partir das partes particulares (indicadas) de uma pessoa individual, mas pode ser abstraída a partir das partes essenciais, como a alma racional e um corpo composto dos quatro elementos. Essa abstração essencial é chamada de abstração do universal em relação ao particular.

[**Texto**] Há, assim, duas abstrações do intelecto: uma corresponde à união da forma e da matéria ou do acidente e do sujeito; é a abstração da forma da matéria sensível; outra, que corresponde à união do todo e da parte; a esta corresponde a abstração do universal do particular que é a abstração do todo – na qual se considera de maneira absoluta alguma natureza de acordo com sua noção – de todas as partes que não são partes da espécie, mas são partes accidentais. Não se encontram, porém, abstrações opostas a estas, pelas quais a parte seja abstraída do todo ou a matéria da forma; pois, a parte, ou não pode ser abstraída do todo pelo intelecto, se for das partes da matéria em cuja definição entra o todo, ou então pode ser sem o todo, se for das partes da espécie, como a linha sem o triângulo ou a letra sem a sílaba ou o elemento sem o misto.

Comentário: há duas abstrações intelectuais. A primeira é a abstração da forma em relação à matéria sensível, que pode corresponder também à união do acidente e do sujeito. A segunda é a abstração do universal em relação ao particular, que é a abstração do todo. Esta abstração considera uma natureza de modo absoluto, sem as partes accidentais.

[Texto] Ora, naquilo que pode ser dividido de acordo com o ser, antes tem lugar a separação do que a abstração. Igualmente, quando dizemos que a forma é abstraída da matéria, não se entende acerca da forma substancial porque a forma substancial e a matéria que lhe corresponde dependem uma da outra, de tal modo que uma não pode ser inteligida sem a outra, pelo fato de que o ato próprio se dá na matéria própria; entende-se, no entanto, acerca da forma accidental, que é a quantidade e a figura, da qual a matéria sensível não pode ser abstraída pelo intelecto, visto que as qualidades sensíveis não podem ser inteligidas se a quantidade não for pré-inteligida, como é patente no caso da superfície e da cor; nem se pode inteligir que há sujeito de movimento que não seja inteligido como quantificado. Mas, a substância, que é a matéria inteligível da quantidade, pode ser sem a quantidade; donde, considerar a substância sem a quantidade pertence antes ao gênero da separação do que ao da abstração.

Comentário: a respeito das coisas que podem ser divididas em sua existência, falamos de separação. Quando dizemos que uma forma é abstraída da matéria (ou é considerada sem a matéria), não queremos dizer que a forma substancial é considerada sem a matéria, porque neste caso uma depende da outra e uma não pode ser inteligida sem a outra. Mas uma forma pode ser abstraída da matéria (ou ser considerada sem a matéria), quando falamos da forma accidental que consiste na quantidade (e na figura), que tem uma existência na matéria sensível, mas pode ser considerada sem a matéria sensível, e apenas com a matéria inteligível, que é a substância. No entanto, é possível que a substância exista sem a quantidade. Então, considerar tal substância sem a quantidade é uma separação e não uma abstração.

[Texto] Encontra-se, portanto, uma tríplice distinção na operação do intelecto: uma, de acordo com a operação do intelecto que compõe e divide, que é chamada propriamente de separação; esta compete à ciência divina ou metafísica; outra, de acordo com a operação pela qual são formadas as quididades das coisas, que é a abstração da forma da matéria sensível; esta compete à matemática; a terceira, de acordo com esta mesma operação, [que é a abstração] do universal do particular; esta compete à física e é comum a todas as ciências, porque em toda ciência deixa-se de lado o que é accidental e toma-se o que é por si. Alguns, como os pitagóricos e os platônicos, por não terem entendido a diferença das duas últimas em relação à primeira, caíram no erro, sustentando [entidades] matemáticas e universais separados dos sensíveis.

Comentário: existem três operações intelectuais. A primeira é chamada de separação e pertence à metafísica. A segunda é chamada de abstração da forma a partir da matéria sensível (não considerando a matéria sensível) e consiste em formar as quididades das coisas, e pertence à matemática. E a terceira é chamada de abstração do universal a partir do particular e consiste em considerar o que é

essencial (por si) e desconsiderar o acidental, e pertence à física, e também a todas as ciências, pois todas fazem o mesmo. Os pitagóricos e os platônicos erraram, porque não entenderam a diferença entre essas três operações intelectuais e postularam entidades matemáticas separadas das coisas sensíveis⁷.

O artigo 4 da questão 5 pergunta: a ciência divina trata das coisas separadas do movimento e da matéria?

[Texto] *Sed contra*, o Filósofo diz no livro VI da *Metafísica* que a “filosofia primeira se ocupa do que é separável”, quer dizer, da matéria, “e imóvel”. Ora, a filosofia primeira é a ciência divina, como se diz no mesmo lugar. Portanto, a ciência divina é abstraída da matéria e do movimento.

Ademais. A ciência nobilíssima ocupa-se dos entes nobilíssimos. Ora, a ciência divina é nobilíssima. Como, pois, os entes imateriais e imóveis são nobilíssimos, a ciência divina se ocupará deles.

Ademais. O Filósofo diz no princípio da *Metafísica* que a ciência divina se ocupa dos primeiros princípios e causas. Ora, estes são imateriais e imóveis. Portanto, a ciência divina se ocupa de algo deste tipo.

[Texto] Resposta. É preciso dizer, que para o esclarecimento desta questão é necessário saber qual ciência deve ser chamada de ciência divina. Ora, é preciso saber, que qualquer ciência que considera algum gênero-sujeito, é necessário que considere os princípios deste gênero, pois a ciência não se perfaz senão pelo conhecimento dos princípios, como é patente pelo Filósofo no princípio da *Física*. Ora, há dois gêneros de princípios. De fato, há alguns que, tanto são em si mesmos certas naturezas completas como não menos são princípios de outros, como os corpos celestes são certos princípios dos corpos inferiores e os corpos simples, dos corpos mistos; desse modo, estes não são considerados somente nas ciências na medida em que são princípios, mas também na medida em que são certas coisas em si mesmos. Por isso, não se trata deles somente na ciência que considera aquilo que é principiado, mas também têm por si uma ciência separada, assim como uma certa parte da ciência natural, distinta daquela em que se determina acerca dos corpos inferiores, trata dos corpos celestes, e distinta daquela na qual se trata dos corpos mistos, uma acerca dos elementos. Há, porém, certos princípios que não são em si mesmos naturezas completas, mas somente princípios de naturezas; assim como a unidade do número, o ponto da linha e a forma e a matéria do corpo físico; donde, princípios deste tipo não serem tratados senão na ciência em que se trata do que é principiado.

⁷ Segundo Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento e Leo Elders, o texto desse artigo 3 está em perfeita coerência com o texto da *Suma de Teologia*, I, q. 85, a. 1, ad 1, e ad 2, porque em ambos os lugares Tomás fala de três operações intelectuais que são correspondentes entre si. Ver: AQUINO, Tomás de. *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio: Questões 5 e 6*. Tradução e Introdução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1999, pp. 37-42; ELDERS, Leo. *Faith and science: An introduction to St. Thomas' Expositio in Boethii De Trinitate*. Roma: Herder, 1974, pp. 105-107.

Comentário: toda ciência versa sobre um gênero-sujeito. Porém, uma ciência só se aperfeiçoa na medida em que investiga os princípios de seu gênero-sujeito. No entanto, há dois tipos de princípios. Alguns princípios são naturezas completas em si mesmas e são princípios de outras coisas, assim como os corpos celestes são princípios dos corpos inferiores. Por serem assim, esses princípios são tratados na ciência que versa sobre aquilo que é principiado e também em uma ciência separada, assim como há uma ciência que versa sobre os corpos celestes e outra que trata dos corpos inferiores. Mas há outros princípios que não são naturezas completas em si mesmas, mas apenas são princípios de naturezas, assim como a forma e a matéria são princípios do corpo físico. Por serem assim, esses princípios são tratados apenas na ciência que versa sobre o que é principiado.

[Texto] No entanto, assim como há certos princípios comuns de cada gênero determinado, que se estendem a todos os princípios daquele gênero, assim também todos os entes, na medida em que se reúnem no ente, têm certos princípios que são princípios de todos os entes. Ora, estes princípios podem ser chamados de comuns de dois modos, de acordo com Avicena na sua *Suficiência*. De um modo, por predicação, como se digo o seguinte: “a forma é comum a todas as formas”, porque predica-se de qualquer delas. De outro modo, por causalidade, assim como dizemos que o Sol, numericamente uno, é princípio para tudo que pode ser gerado. Ora, há princípios comuns de todos os entes, não somente de acordo com o primeiro modo – o que o Filósofo denomina no livro XI da *Metafísica*, como “todos os entes terem os mesmos princípios de acordo com a analogia” –, mas também de acordo com o segundo modo, de tal maneira que haja certas coisas numericamente as mesmas, que se apresentam como princípios de todas as coisas, na medida em que os princípios dos acidentes se reduzem aos princípios da substância, os princípios das substâncias corruptíveis se reduzem às substâncias incorruptíveis; e assim, todos os entes se reduzem, por meio de certa graduação e ordem, a certos princípios. E, visto ser preciso que aquilo que é o princípio de ser para tudo seja ente ao máximo, como se diz no livro II da *Metafísica*, assim é preciso que tais princípios sejam perfeitíssimos; por isso, é preciso que estejam em ato ao máximo, de tal modo que não tenham nada ou apenas o mínimo de potência, pois o ato é anterior à potência e mais potente que esta, como se diz no livro IX da *Metafísica*; por isso, é preciso que eles sejam sem matéria, que é em potência, e sem movimento, que é o ato do que se apresenta em potência. Deste tipo são as coisas divinas, “pois, se o divino se apresenta em alguma parte, em tal natureza” imaterial e imóvel “apresenta-se” ao máximo, como se diz no livro VI da *Metafísica*. Portanto, tais coisas divinas, visto serem princípios de todos os entes, e não obstante, serem em si naturezas completas, podem ser tratadas de dois modos: de um modo, na medida em que são princípios comuns de todos os entes; de outro modo, na medida em que são em si certas coisas.

Comentário: todo gênero tem seus princípios comuns. Portanto, os entes também têm seus princípios comuns, que são os princípios de todos os entes. Mas esses princípios podem ser chamados de comuns de dois modos. De um modo, por predicação (quando por exemplo se diz que a forma é comum a todas as formas), e de outro modo por causalidade (quando por exemplo se diz que o sol, uma coisa singular, é princípio de tudo o que pode ser gerado). Os princípios comuns de todos os entes podem ser ditos comuns dos dois modos. São ditos comuns por predicação, porque, como diz Aristóteles, todos os entes têm os mesmos princípios de acordo com a analogia. E são ditos comuns por causalidade, pois existem certas coisas singulares que são os princípios de todas as coisas, assim como os princípios dos acidentes se reduzem aos princípios da substância, os princípios das substâncias corruptíveis se reduzem aos princípios das substâncias incorruptíveis, e todos os entes se reduzem, por uma ordenação, a certos princípios. Mas é necessário que aquilo que é princípio de ser de todos seja ente ao máximo, perfeitíssimo, e que esteja em ato ao máximo. Então, tal coisa deve existir sem matéria e sem movimento. As coisas divinas são assim. Como elas são princípios de todos os entes e são naturezas completas em si mesmas, podem ser tratadas de dois modos: como princípios comuns de todos os entes, e como certas coisas em si mesmas.

[**Texto**] Ora, visto que, embora tais princípios primeiros sejam em si conhecidos ao máximo, nosso intelecto se porta para com eles como o olho da coruja para com a luz do Sol, como se diz no livro II da *Metafísica*, não podemos chegar a eles, pela luz da razão natural, senão na medida em que somos conduzidos a eles pelos efeitos. Os filósofos chegaram a eles deste modo, o que é patente em *Romanos* 1, 20: “O que é invisível de Deus, é divisado pela intelecção do que foi feito”; daí também, tais coisas divinas não serem tratadas pelos filósofos, senão na medida em que são princípios de todas as coisas; assim, são tratadas naquela doutrina na qual está contido tudo que é comum a todos os entes, que tem por sujeito o ente na medida em que é ente. Esta ciência é chamada entre eles ciência divina. Há, no entanto, outro modo de conhecer tais coisas, não na medida em que são manifestadas pelos efeitos, mas na medida em que elas próprias se manifestam a si mesmas. O Apóstolo apresenta este modo em I *Coríntios* 2, 11 ss.: “O que é de Deus, ninguém conheceu senão o Espírito de Deus. Nós, porém, recebemos, não o espírito deste mundo, mas o Espírito que provém de Deus, para que conheçamos”; e no mesmo lugar: “A nós, porém, Deus revelou pelo seu Espírito”. Deste modo, são tratadas as coisas divinas, na medida em que subsistem em si mesmas e não somente na medida em que são princípios das coisas.

Comentário: esses princípios primeiros são os mais evidentes em si mesmos, mas, como diz Aristóteles, o nosso intelecto se dirige a eles como o olho da coruja se dirige para a luz do sol. Ou seja, a luz da razão natural só pode chegar a eles na medida em que é conduzida a eles pelos efeitos deles, que são as coisas criadas. As coisas divinas são tratadas pelos filósofos apenas na medida em que elas são princípios de todas as coisas, e isso é feito na ciência que eles chamam de ciência divina, que versa sobre o que é comum a todos os entes e tem por sujeito o ente enquanto ente. No entanto, há outro modo de conhecer as coisas divinas. Esse modo consiste em conhecê-las na medida em que elas próprias se manifestam a si mesmas, ou seja, na medida em que subsistem em si mesmas e não apenas enquanto são princípios das coisas.

[**Texto**] Há, portanto, uma dupla teologia ou ciência divina: uma, na qual as coisas divinas são consideradas não como sujeito de ciência, mas como princípios do sujeito e tal é a teologia que os filósofos expõem e que, com outro nome, é chamada de metafísica; outra, que considera as próprias coisas divinas por si mesmas, como sujeito de ciência e esta é a teologia que é transmitida na Sagrada Escritura. Ambas tratam do que é separado da matéria e do movimento no que respeita ao ser, mas diversamente, na medida em que algo pode estar separado da matéria e do movimento no que respeita ao ser, de dois modos: de um modo, de maneira que caiba à noção da própria coisa que é chamada de separada não poder ser de maneira nenhuma na matéria e no movimento, assim como Deus e os anjos são denominados separados da matéria e do movimento; de outro modo, de maneira que não caiba à sua noção o ser na matéria e no movimento, mas possa ser sem matéria e movimento, embora às vezes se encontre na matéria e no movimento e, deste modo, o ente, a substância, a potência e o ato são separados da matéria e do movimento, pois, no que respeita ao ser, não dependem da matéria e do movimento, como o que é de caráter matemático dependia, o qual não pode ser nunca, a não ser na matéria, embora possa ser inteligido sem a matéria sensível. Portanto, a teologia filosófica determina acerca do que é separado, do segundo modo, como acerca dos sujeitos, mas do separado, do primeiro modo, como acerca dos princípios do sujeito; a teologia da Sagrada Escritura, porém, trata do que é separado, do primeiro modo, como acerca dos sujeitos, embora nela seja tratado algo que é na matéria e no movimento, na medida em que a manifestação das coisas divinas o requer.

Comentário: há dois tipos de teologia ou ciência divina. Uma trata das coisas divinas não como o sujeito da ciência, mas como princípios do sujeito, e essa é a teologia ou metafísica tida pelos filósofos. A outra trata das coisas divinas em função de si mesmas, como sendo o sujeito da ciência, e essa é a teologia transmitida na Sagrada Escritura. Ambas tratam do que existe separado da matéria e do movimento, mas cada uma faz isso de um modo diferente. De um modo, quando a noção da coisa

separada corresponde a não poder existir de nenhuma maneira na matéria e no movimento, como Deus e os anjos são ditos separados da matéria e do movimento. E de outro modo, quando a noção da coisa separada corresponde a não existir na matéria e no movimento, mas às vezes poder se encontrar na matéria e no movimento, como o ente, a substância, a potência e o ato não dependem da matéria e do movimento para existir (o que é diferente das coisas matemáticas, que só existem na matéria, mas podem ser inteligidas sem a matéria sensível). É de dois modos que a teologia filosófica trata do que é separado: do segundo modo, trata dos sujeitos, e do primeiro modo, trata dos princípios do sujeito. A teologia da Sagrada Escritura usa o primeiro modo para tratar do que é separado, mas também pode tratar de algo que exista na matéria e no movimento, na medida em que isso for requerido.

O artigo 1 da questão 6 pergunta: é conveniente aplicar-se raciocinativamente aos assuntos naturais?

[**Texto**] Resposta. É preciso dizer, em relação à primeira pergunta, que algum procedimento, pelo qual se procede nas ciências, é dito raciocinativo de três modos. De um primeiro modo, por parte dos princípios, a partir dos quais se procede, como quando alguém procede à prova de algo a partir das obras da razão, tais como o gênero, a espécie, o oposto e intenções semelhantes que os lógicos consideram; [...].

Um procedimento é dito racional, de outro modo, a partir do termo no qual se detém no procedimento. [...]

Algum procedimento é dito racional, de um terceiro modo, a partir da potência racional, isto é, na medida em que, no próprio procedimento, seguimos o modo próprio da alma racional no conhecer; é assim que o procedimento raciocinativo é próprio da ciência natural. Com efeito, a ciência natural guarda nos seus procedimentos o modo próprio da alma racional quanto ao seguinte. Primeiro, quanto ao fato de que, assim como a alma racional recebe o conhecimento dos inteligíveis (que são mais conhecidos de acordo com a natureza) a partir dos sensíveis (que são mais conhecidos quanto a nós), também a ciência natural procede a partir do que é mais conhecido quanto a nós e menos conhecido de acordo com a natureza, como é patente no livro I da *Física*; e a demonstração que se realiza pelo sinal ou pelo efeito é utilizada sobretudo na ciência natural. Segundo, porque como cabe à razão discorrer de um para o outro, isto se observa sobretudo na ciência natural, onde, a partir do conhecimento de uma coisa, chega-se ao conhecimento de outra, assim como a partir do conhecimento do efeito ao conhecimento da causa. E não se passa apenas de um a outro de acordo com a noção, mas que não é outro de acordo com a coisa, assim como se, a partir de animal se passa a homem. De fato, nas ciências matemáticas procede-se apenas pelo que pertence à essência da coisa, visto demonstrarem apenas pela causa formal; por isso, não se demonstra nelas

algo de uma coisa por outra coisa, mas pela definição própria daquela coisa. Com efeito, embora se deem algumas demonstrações a respeito do círculo a partir do triângulo ou reciprocamente, isto não se dá senão na medida em que o triângulo está em potência no círculo e reciprocamente. Ora, na ciência natural, na qual se faz demonstração pelas causas extrínsecas, prova-se algo de uma coisa por outra coisa totalmente extrínseca; assim, observa-se o método da razão sobretudo na ciência natural e, por isso, a ciência natural é, entre as demais, a que é mais conforme com o intelecto do ente humano. Atribui-se, portanto, o proceder raciocinativamente à ciência natural, não porque seja adequado somente a ela, mas porque lhe cabe principalmente.

Comentário: o modo de proceder da ciência natural pode ser chamado de raciocinativo, a partir da potência racional, porque no modo de proceder desta ciência nós seguimos o modo próprio do alma racional no conhecer. Isso pode se dar de dois modos. Primeiro, na medida em que a ciência natural parte do que é mais conhecido quanto a nós para o que é mais conhecido de acordo com a natureza, fazendo demonstrações que são realizadas pelo sinal sensível ou efeito sensível a fim de conhecer as coisas inteligíveis. Segundo, na medida em que a razão passa de uma coisa para a outra, partindo do conhecimento do efeito para o conhecimento da causa. Na matemática, passa-se de uma coisa para a outra, mas isso é feito apenas por meio da demonstração que usa a causa formal, que usa apenas a definição essencial da coisa, ou seja, elementos da definição da coisa. Porém, a ciência natural faz demonstração por meio das causas extrínsecas, que passa de uma coisa para outra coisa que é totalmente extrínseca. Por essa razão, a ciência natural é, de todas as ciências especulativas, aquela que é mais conforme com o intelecto humano. Ademais, o seu modo de proceder não é exclusivo dela, mas pertence principalmente a ela.

PROÊMIO AO COMENTÁRIO À METAFÍSICA DE ARISTÓTELES

[**Texto**] Como ensina o Filósofo em seus escritos políticos, quando vários são ordenados a algo, é necessário que um deles seja regulador ou diretor e os demais, regulados ou dirigidos. Isto, em verdade, é manifesto na união da alma e do corpo, pois, naturalmente, a alma ordena e o corpo obedece. Ocorre o mesmo com as potências da alma, pois o irascível e o concupiscível são, por ordem natural, dirigidos pela razão. Ora, todas as ciências e técnicas ordenam-se a algo de uno, isto é, à perfeição do homem que é a sua felicidade. Donde, ser necessário que uma delas seja ordenadora de todas as outras, a qual reivindica com razão o nome de sabedoria, pois compete ao sábio ordenar os demais.

Comentário: todas as ciências e técnicas são ordenadas à perfeição do homem, e esta é a felicidade. A ciência que ordena todas as outras ciências é aquela chamada de sabedoria.

[**Texto**] Se examinarmos diligentemente como alguém é idôneo para dirigir, poderemos descobrir qual seja esta ciência e a respeito do que versa. Pois, como diz o Filósofo no livro acima citado, da mesma maneira como os homens intelectualmente bem dotados são naturalmente chefes e senhores dos demais, e os homens de corpo robusto, mas deficientes quanto à inteligência, são naturalmente servos; assim também, a ciência que é intelectual ao máximo deve ser ordenadora de todas. Esta, porém, é aquela que versa sobre o que é mais inteligível.

Comentário: A ciência que ordena todas as outras é aquela que é intelectual ao máximo e versa sobre as coisas mais inteligíveis.

[**Texto**] Ora, podemos conceber o que é ao máximo inteligível segundo uma tríplice acepção. Primeiro, a partir da ordem da intelecção. Pois, aquilo do que o intelecto adquire certeza é certamente mais inteligível. Donde, como o intelecto adquire a certeza científica a partir das causas, o conhecimento das causas é certamente intelectual ao máximo. Portanto, aquela ciência que considera as primeiras causas é certamente ordenadora ao máximo das outras.

Comentário: o significado da expressão “as coisas mais inteligíveis” pode ser entendido de três modos. Primeiro, a partir da ordem da intelecção, pois as coisas mais inteligíveis são aquelas a partir das quais o intelecto adquire a maior certeza, e o que dá a maior certeza são as causas. Assim, a ciência que estuda as primeiras causas é a ordenadora de todas as outras ciências.

[**Texto**] Em segundo lugar, a partir da comparação do intelecto com os sentidos. Pois, enquanto aos sentidos pertence o conhecimento dos particulares, o intelecto deles difere com certeza por lhe caber compreender os universais. Donde, ser ao máximo intelectual aquela ciência que verse sobre os princípios ao máximo universais. Ora, estes são o ente e o que se lhe segue, como o uno e o múltiplo, a potência e o ato. Ora, estes não devem de forma alguma permanecer indeterminados, pois, sem eles não se pode obter o conhecimento completo do que é próprio a um determinado gênero ou espécie. Nem devem, por outro lado, ser tratados numa determinada ciência particular, pois, como todos os gêneros de ente deles dependem para seu conhecimento, pela mesma razão, seriam tratados em todas as ciências particulares. Donde, resta que sejam tratados numa só ciência comum que, sendo ao máximo intelectual, é reguladora das demais.

Comentário: segundo, a partir da comparação entre o intelecto e os sentidos. Os sentidos conhecem apenas os particulares, mas o intelecto conhece os universais. Assim, a ciência mais intelectual é aquela que versa sobre os princípios mais universais, e estes são, por exemplo, o ente, o uno, o múltiplo, a potência e o ato. É necessário que exista uma ciência que se ocupe exclusivamente dessas coisas, e tal ciência não pode ser uma das ciências particulares, caso contrário todas elas tratariam delas. Portanto, a ciência que versa sobre tais coisas é a reguladora das demais ciências.

[Texto] Em terceiro lugar, a partir do próprio conhecimento do intelecto. Pois, tirando todas as coisas sua potência intelectiva de serem imunes da matéria, é mister serem ao máximo inteligíveis aquelas que são ao máximo separadas da matéria. De fato, é necessário que o inteligível e o intelecto sejam proporcionados e do mesmo gênero, pois, o intelecto e o inteligível são um no ato de intelecção. Ora, é ao máximo separado da matéria aquilo que abstrai totalmente da matéria sensível e não só da matéria singularizada “como as formas naturais tomadas em universal das quais trata a ciência da Natureza”. E não só quanto à concepção, como na matemática, mas quanto ao ser, como Deus e as inteligências. Donde, a ciência que considera tais coisas ser com certeza ao máximo intelectual, primando sobre as demais e dominando-as.

Comentário: terceiro, a partir do próprio conhecimento intelectual. Uma coisa é intelectual na medida em que é imune da matéria, e as coisas mais inteligíveis são aquelas que são mais separadas da matéria. E o intelecto e o seu objeto inteligível são proporcionados um ao outro e pertencem ao mesmo gênero. A ciência natural desconsidera a matéria sensível particular, mas não a matéria sensível comum. A matemática desconsidera a matéria sensível quanto à noção. A ciência que versa sobre coisas que são separadas da matéria sensível quanto ao ser (como Deus e as inteligências) é a mais intelectual e domina as outras ciências.

[Texto] Esta tríplice consideração não deve ser atribuída a diversas ciências, mas a uma única. De fato, as supracitadas substâncias separadas são as causas universais e primeiras de ser. Ora, cabe à mesma ciência considerar as causas próprias de determinado gênero e o próprio gênero, assim como a ciência da Natureza considera os princípios do corpo natural. Donde, ser necessário que à mesma ciência caiba considerar as substâncias separadas e o ente em geral, que é o gênero do qual as supracitadas substâncias são as causas comuns e universais.

Comentário: esses três sentidos são atribuídos a uma mesma ciência. Pois uma mesma ciência precisa estudar o seu gênero (sujeito) e as causas próprias do seu gênero. Por exemplo, a ciência natural estuda o corpo natural e os princípios do corpo natural. Portanto, uma mesma ciência precisa estudar o ente em geral, e as causas do ente em geral, que são as substâncias separadas, que são causas universais e primeiras.

[**Texto**] Disto decorre ser manifesto que, embora esta ciência proceda à tríplice consideração acima, não considera qualquer uma delas como tema de estudo, mas apenas o ente em geral. Pois, de fato, é tema na ciência aquilo cujas causas e propriedades procuramos, não porém as próprias causas do gênero investigado. De fato, o conhecimento das causas de um gênero determinado é o fim ao qual chega a consideração da ciência. Embora o tema desta ciência seja o ente em geral, diz-se ela no seu todo referente ao que é separado da matéria segundo o ser e a concepção, pois, diz-se separado segundo o ser e a concepção não só aquilo que jamais pode ser na matéria, como Deus e as substâncias intelectuais, mas também aquilo que pode ser sem matéria, como o ente em geral. Isto porém não aconteceria se dependesse da matéria quanto ao ser.

Comentário: o gênero (sujeito) da metafísica é apenas o ente em geral. O conhecimento das causas de um gênero é o fim ao qual o estudo feito pela ciência chega. A metafísica versa sobre tudo o que é separado da matéria segundo o ser e segundo a noção, incluindo coisas que jamais existem na matéria, como Deus e as substâncias intelectuais, e aquilo que pode existir sem matéria, como o ente em geral.

[**Texto**] Portanto, esta ciência recebe três nomes a partir da tríplice consideração supracitada da qual provém sua perfeição. É denominada ciência divina ou teologia na medida em que considera as substâncias separadas. Metafísica, na medida em que considera o ente e o que lhe é consequente. Pois, o que é transfísico se encontra na marcha analítica do pensamento como o que é mais geral após o menos geral. É denominada filosofia primeira, na medida em que considera as causas primeiras das coisas. Fica, portanto, explicado qual seja o tema desta ciência, como se relaciona com as demais ciências e por que nome é denominada.

Comentário: a partir da tríplice consideração feita acima, que mostra a perfeição da metafísica, esta ciência recebe três nomes. É chamada de ciência divina ou teologia, porque considera as substâncias separadas. É chamada de metafísica, pois considera o ente e o que se segue do ente, visto que o transfísico é encontrado pela via da resolução, que parte do que é menos geral para o que é mais geral. E é chamada de filosofia primeira, porque considera as causas primeiras das coisas. Assim, fica claro qual é o sujeito dessa ciência, como ela se relaciona com as outras ciências e como é denominada.

CONCLUSÃO

Para finalizar, acrescentarei apenas algumas considerações feitas por Leo Elders e o dominicano William Kane em seus estudos sobre o *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*, na parte em que falam da descoberta do objeto da metafísica.

Leo Elders diz o seguinte⁸. Em muitas ocasiões, Tomás indica que, em certa medida, a alma humana e a questão da existência do Primeiro Motor pertencem à física, como sendo o fim desta ciência e a preparação para a metafísica. Isso significa que a física, quando atinge o seu ponto mais alto, transmite a conclusão de que existe ser imaterial. Quando essa conclusão é alcançada, descobre-se uma nova dimensão, a saber, que o ser não é necessariamente material. Essa descoberta não é uma intuição no sentido de que nós temos uma intuição espontânea do nosso próprio ser; mas ela pode ser chamada de intuição na medida em que nos introduz a um mundo distintamente novo. Por meio desse juízo negativo, nós livramos o ser de sua associação com a matéria. Enquanto não formamos esse juízo, o ser significa uma realidade concreta. Entretanto, quando essa descoberta é feita, a nossa atenção muda da essência material para o ser que dá realidade para as coisas materiais e imateriais. Essa mudança de atenção é promovida pelo fato de que a essência do ser imaterial é desconhecida por nós, de tal maneira que o ser das coisas é agora entendido como aquilo que é mais íntimo, mais formal e mais perfeito. Isso significa que obtemos um novo conceito de ser, que é diferente daquele do *ens primum cognitum*. Esse novo conceito é o resultado de uma revolução purificadora pela qual começamos a entender o que é o ser. Tomás, adotando um termo cunhado por Avicena e frequentemente usado por Alberto Magno, o chama de *ens*, ou *ens commune*. Esse *ens commune* [ente em geral] aparentemente é o ser das coisas deste mundo, mas repensado e revisitado: depois que descobrimos que existe ser imaterial, obtemos uma ferramenta pela qual podemos entender melhor o ser, isto é, os conteúdos comuns de toda a realidade. Porém, deve-se indicar que Deus não está contido nesse *ens commune*: Tomás consistentemente distingue entre esse primeiro passo constitutivo da metafísica e uma próxima manobra, que é o estudo da causa do ser.

E William Kane diz o seguinte⁹. Com relação à metafísica, Tomás fala de separação e não de abstração. A questão inicial que importa é se todos os seres são sensíveis e materiais, e se existem também seres imateriais. Se todos os seres são materiais, então a física ou ciência natural é a Filosofia Primeira e não há necessidade da metafísica. Não se podem multiplicar as ciências sem razão suficiente, e não há razão para uma ciência se não existe objeto para ela. Se não existe objeto, não há dificuldades para resolver, e não há princípios especiais para resolvê-las. Os princípios de uma ciência são os princípios das coisas que são consideradas na ciência, porque as coisas existem e são entendidas através de seus princípios. Se toda a realidade é material, então todas as questões sobre o todo devem ser resolvidas por princípios físicos. Elas não podem ser resolvidas por princípios matemáticos, pois estes não são princípios do todo, mas apenas da parte. Mas se existem seres imateriais, então a física não é a

⁸ Ver: ELDERS, Leo. *Faith and science: An introduction to St. Thomas' Expositio in Boethii De Trinitate*. Roma: Herder, 1974, pp. 107-108.

⁹ Ver: KANE, William H. Abstraction and the distinction of the sciences. *The Thomist*, v. 17, n. 1, 1954, pp. 61-62.

história toda, nem a parte principal. Na física, nós provamos que existe um Primeiro Motor, e que a alma intelectiva é um princípio de operações imateriais, e então sabemos que existem seres que não são coisas materiais. O objeto metafísico não é obtido por abstração, mas pressupõe uma separação preliminar entre seres imateriais e seres materiais. Depois disso, podemos compreender esses dois na unidade do conceito único de ser, que pode se referir ao material ou ao imaterial, e que pode ser entendido através de seus próprios princípios de ato e potência, essência e existência, e pode ter suas próprias propriedades e relações, consideradas em seus aspectos puramente inteligíveis como modos de ser. Esse conceito de ser tem validez objetiva porque se funda na distinção real entre seres materiais e seres imateriais.

REFERÊNCIAS

- AQUINO, Tomás de. *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio: Questões 5 e 6*. Tradução e Introdução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1999.
- AQUINO, Tomás de. *The division and methods of the sciences. Questions V and VI of his Commentary on the De Trinitate of Boethius*. Translated with Introduction and Notes by Armand Maurer. Fourth revised edition. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1986.
- ASHLEY, Benedict; CONWAY, Pierre. *The liberal arts in St. Thomas Aquinas*. Washington, D.C.: The Thomist Press, 1959.
- ASHLEY, Benedict. *The way toward wisdom: An interdisciplinary and intercultural introduction to metaphysics*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2006.
- ELDERS, Leo. *Faith and science: An introduction to St. Thomas' Expositio in Boethii De Trinitate*. Roma: Herder, 1974.
- ELDERS, Leo. *The metaphysics of being of St. Thomas Aquinas in a historical perspective*. Leiden: E.J. Brill, 1993.
- ELDERS, Leo. *The philosophical theology of St. Thomas Aquinas*. Leiden: E.J. Brill, 1990.
- KANE, William H. Abstraction and the distinction of the sciences. *The Thomist*, v. 17, n. 1, 1954, pp. 43-68.
- NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. *De Tomás de Aquino a Galileu*. Campinas: Unicamp/IFCH, 1998.
- WIPPEL, John F. *The metaphysical thought of Thomas Aquinas: From finite being to uncreated being*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2000.



CAPÍTULO 2

ALGUNS PRÉ-REQUISITOS PARA A METAFÍSICA SEGUNDO TOMÁS DE AQUINO

André Ricardo Randazzo Gomes

Resumo: Neste artigo, procurarei indicar alguns pré-requisitos para o estudo da metafísica, de acordo com Tomás de Aquino. A concepção desses pré-requisitos se baseia no modelo de interpretação a respeito de Tomás de Aquino que se chama Aristotélico-Tomismo. Assim, irei expor os argumentos de três autores considerados aristotélico-tomistas: Herman Reith, Vincent Smith e Ralph McInerny. Os dois primeiros apresentam pré-requisitos adquiridos na filosofia natural, e o terceiro apresenta pré-requisitos adquiridos na lógica. Adoto neste estudo duas teses do Aristotélico-Tomismo: (1) a filosofia de Tomás tem uma concordância fundamental com a filosofia de Aristóteles, e (2) o estudo da metafísica deve ser validado por alguns conhecimentos prévios, como por exemplo e necessariamente a demonstração da existência do primeiro motor imóvel na filosofia natural. Com isso, este artigo é parte de uma introdução aristotélico-tomista à metafísica de Tomás de Aquino.

Palavras-chave: Metafísica; Pré-requisitos; Aristotélico-Tomismo.

SOME PREREQUISITES TO METAPHYSICS ACCORDING TO THOMAS AQUINAS

Abstract: In this article, I will seek to indicate some prerequisite knowledge to the study of metaphysics, according to Thomas Aquinas. The conception of these prerequisites is based on the model of interpretation regarding Thomas Aquinas that is called Aristotelian-Thomism. Thus, I will expound the arguments of three authors considered to be Aristotelian-Thomists: Herman Reith, Vincent Smith and Ralph McInerny. The first two present prerequisites acquired in natural philosophy, and the third present prerequisites acquired in logic. I adopt in this study two theses from Aristotelian-Thomism: (1) Thomas's philosophy has a fundamental agreement with Aristotle's philosophy, and (2) the study of metaphysics must be validated by some previous knowledge, such as for example and necessarily the demonstration of the existence of the first unmoved mover in natural philosophy. With this, the present article is part of an Aristotelian-Thomist introduction to the metaphysics of Thomas Aquinas.

Keywords: Metaphysics; Prerequisites; Aristotelian-Thomism.

INTRODUÇÃO

Neste artigo, procurarei indicar alguns pré-requisitos para o estudo da metafísica, de acordo com Tomás de Aquino. A concepção desses pré-requisitos se baseia no modelo de interpretação a respeito de Tomás de Aquino que se chama Aristotélico-Tomismo. Assim, irei expor os argumentos de três autores considerados aristotélico-tomistas: Herman Reith, Vincent Smith e Ralph McInerny¹. Os dois primeiros apresentam pré-requisitos adquiridos na filosofia natural, e o terceiro apresenta pré-requisitos adquiridos na lógica. Adoto neste estudo duas teses do Aristotélico-Tomismo: (1) a filosofia de Tomás tem uma concordância fundamental com a filosofia de Aristóteles, e (2) o estudo da metafísica deve ser validado por alguns conhecimentos prévios, como por exemplo e necessariamente a demonstração da existência do primeiro motor imóvel na filosofia natural. Com isso, este artigo é parte de uma introdução aristotélico-tomista à metafísica de Tomás de Aquino.

Na conclusão, apresentarei um resumo da exposição que o dominicano Benedict Ashley faz das oito teses que eram defendidas pelo Aristotélico-Tomismo da Escola de River Forest². Neste meu trabalho, estou adotando a segunda e a terceira tese desta Escola. Benedict Ashley é autor de um volumoso livro baseado em Tomás de Aquino cujo título pode ser traduzido como: "O caminho para a sabedoria: Uma introdução interdisciplinar e intercultural à metafísica" (ASHLEY, Benedict. *The way toward wisdom: An interdisciplinary and intercultural introduction to metaphysics*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2006)³.

Podemos começar o estudo.

¹ Esses três autores lecionaram na Universidade de Notre Dame nos Estados Unidos.

² Ashley apresenta a Escola de River Forest da seguinte maneira: a Pontifícia Faculdade de Filosofia do Instituto Tomás de Aquino de Teologia, operada pelos padres dominicanos da Província de Chicago, localizava-se em River Forest, Illinois, um subúrbio de Chicago, de 1939 a 1969. O seu professor líder era William H. Kane. Kane, com a assistência de dois jovens padres, Raymond J. Nogar e Benedict Ashley, fundou o Liceu Alberto Magno, que tinha o propósito de promover o diálogo entre filósofos e cientistas, e continuou suas reuniões e publicações até 1969. Algumas mudanças após o Concílio Vaticano II dispersaram os membros do Liceu Alberto Magno e fecharam a Pontifícia Faculdade de Filosofia em River Forest. Outros membros da Escola de River Forest foram os dominicanos James Weisheipl e William Wallace. Ver: ASHLEY, Benedict. The River Forest School and the philosophy of nature today. In: LONG, R. James (ed.). *Philosophy and the God of Abraham: Essays in memory of James A. Weisheipl, OP*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1991, pp. 1-15.

³ Cito alguns outros bons livros sobre a metafísica de Tomás de Aquino: ELDERS, Leo. *The metaphysics of being of St. Thomas Aquinas in a historical perspective*. Leiden: E.J. Brill, 1993; ELDERS, Leo. *The philosophical theology of St. Thomas Aquinas*. Leiden: E.J. Brill, 1990; WIPPEL, John F. *The metaphysical thought of Thomas Aquinas: From finite being to uncreated being*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2000.

HERMAN REITH E OS PRÉ-REQUISITOS FÍSICOS

Consideremos a questão sobre como a metafísica se relaciona com a filosofia natural⁴. É necessário saber não apenas qual é o sujeito formal de uma ciência, mas também que existe tal sujeito. Se o objeto da metafísica é independente da matéria, então antes da ciência da metafísica deve-se estabelecer a existência de seres que são separados ou separáveis da matéria. De acordo com esse princípio, Tomás expõe vários argumentos para mostrar que o metafísico deriva o conhecimento de seu objeto formal por meio da filosofia natural e portanto que a metafísica deve vir após a filosofia natural na ordem formal do aprendizado.

Em primeiro lugar, a filosofia natural deve preceder a metafísica porque o sujeito da metafísica é o ser sob o aspecto formal de sua independência da matéria na definição e na existência. Se a filosofia natural não vier antes da metafísica, teríamos de começar a metafísica sem ter provado que o seu sujeito próprio realmente existe. Pois seria difícil ver por que é necessária uma filosofia primeira realmente distinta da filosofia natural. Por isso é que Tomás indica que, se não existissem seres espirituais e imóveis, a filosofia natural seria a filosofia primeira. Por exemplo, no *Comentário à Metafísica* ele diz:

“Se não existisse nenhuma outra substância para além daquelas na natureza, que são o objeto da física, a física seria a ciência primeira. Mas se existe alguma outra substância imóvel, então ela será anterior à substância natural, e consequentemente a filosofia que trata desse tipo de substância será a filosofia primeira. E como esta é primeira, ela será universal e a sua função será investigar o ser enquanto tal” (*Comentário à Metafísica*, 6, lição 1).

Consequentemente, a filosofia natural deve estabelecer que existem seres que são independentes da matéria em sua operação e existência. Por exemplo, a filosofia da natureza inanimada mostra que deve existir um motor imóvel para causar o movimento, e a filosofia da natureza animada demonstra a existência de uma alma espiritual e substancial.

Quando se prova que existe um ser imóvel para explicar o movimento na natureza, é evidente que os princípios intrínsecos à própria natureza não podem ser considerados coextensivos com todo o ser. Da mesma maneira, o estudo da alma na psicologia prova a necessidade de uma metafísica. Em seu *Comentário ao Sobre a Alma*, Tomás fala da utilidade da psicologia, e diz que o conhecimento da espiritualidade da alma é o meio pelo qual nós chegamos a conhecer a existência de substâncias separadas. E o sujeito próprio da metafísica não pode ser cientificamente estabelecido a não ser quando se estabelece a existência de substâncias separadas, ou seja, quando se prova que existem seres cuja definição e existência não inclui a matéria.

⁴ Esta seção se baseia em: REITH, Herman. *The metaphysics of St. Thomas Aquinas*. Milwaukee: The Bruce Publishing Company, 1958, pp. 29-33.

“Na filosofia primeira, por exemplo, não podemos alcançar um conhecimento das causas mais altas e divinas a não ser através daquelas coisas que conhecemos a partir da potência de nosso intelecto possível, pois, se a natureza do intelecto possível fosse desconhecida por nós, não poderíamos conhecer o reino das substâncias separadas, como diz o Comentador ao comentar o livro 11 da *Metafísica*” (*Comentário ao Sobre a Alma*, 1, lição 1).

A dependência que a metafísica tem da filosofia natural está de acordo com a progressão natural do conhecimento humano. Uma metafísica privada de seu desenvolvimento natural e estabelecida prematuramente, se ela sobreviver, será sempre fraca. Incapaz de se sustentar, porque a existência da realidade espiritual ainda não é conhecida ou é tida pela fé, ela não conseguirá se manter diante dos ataques de uma filosofia materialista. Uma metafísica construída sem preocupação com a ordem do aprendizado será como uma casa cujas fundações foram postas sem previsão; o dono terá de continuamente fazer ajustes nas partes que não se encaixam na construção. Assim, é através do estudo dos princípios gerais da natureza na *Física* e no *Sobre a Alma* que nós chegamos à conclusão de que o ser não pode ser adequadamente explicado dentro do quadro de uma filosofia natural, mas necessita de uma metafísica.

Além das exigências da ordem dos assuntos, há uma importante razão pedagógica para adiar o estudo da metafísica até que se tenha uma familiaridade com as outras partes da filosofia. A metafísica é difícil demais para um iniciante, porque ela é muito afastada do tipo de pensamento ao qual um jovem é acostumado. A ordem natural da mente é ir desde a experiência sensível concreta até o pensamento mais abstrato. Como todas as potências naturais, o intelecto se move lentamente desde a potência para o ato. Portanto, a metafísica, que trata dos seres mais afastados da matéria, deve vir por último na ordem cronológica do aprendizado natural, embora ela seja primeira na ordem da dignidade. Esta visão é sustentada por Tomás em seu *Comentário à Física* e em seu *Comentário à Metafísica*:

“O nosso conhecimento tem origem nas realidades sensíveis que são materiais e inteligíveis em potência; portanto, elas são conhecidas por nós antes de conhecermos as substâncias separadas que são objetos mais intelectuais por natureza” (*Comentário à Física*, 1, lição 1).

O primeiro conhecimento intelectual que temos é uma percepção do ser que permanece conectada com a experiência sensitiva. Tal conhecimento é chamado por Cajetano de: *ens concretum quidditati sensibili* (ser experienciado na ordem concreta de uma essência sensível). O primeiro contato da mente humana com o ser é com as essências corporais embutidas na matéria. A respeito da dependência que o metafísico tem da percepção inicial dessas essências embutidas nos objetos do sentido, Tomás diz:

"Como é unido ao corpo, o intelecto humano tem como objeto próprio a essência ou natureza que existe na matéria corporal; e a partir das naturezas de coisas visíveis pode-se ascender a algum conhecimento de coisas invisíveis" (*Suma de Teologia*, I, q. 84, a. 7, corpo).

O filósofo natural trabalha com as essências das substâncias corporais na medida em que elas se apresentam a ele através da experiência sensitiva. O aspecto formal sob o qual ele vê as substâncias corporais é o movimento e os princípios do movimento. Nesse estágio, a existência de uma substância imóvel ou imaterial ainda não é conhecida. Nessa etapa, o filósofo poderia argumentar dialeticamente, ou seja, hipoteticamente, que a filosofia natural é a filosofia primeira, pois ela parece incluir em seu escopo todo o ser real; pois todo o conhecimento da realidade se origina na experiência sensível. Mas quando o filósofo natural leva o estudo do cosmos e da alma às suas conclusões lógicas, ele verá que o escopo da filosofia deve ser expandido. Os fenômenos do movimento natural no universo físico e os fenômenos da atividade interior no homem não podem ser racionalmente explicados a não ser através da conclusão de que existe uma primeira causa imóvel. Se o motor imóvel é um ou muitos, isso não pode ainda ser determinado, pois somente o metafísico pode provar que o motor imóvel é ato puro e deve, portanto, ser único. E a partir do estudo da alma humana o filósofo natural conclui que ele está lidando com uma categoria distinta de substância, pois a alma atua de um modo que é essencialmente superior às leis da matéria. Porém, como filósofo natural, ele estuda a alma como a forma do corpo e como o princípio da operação do corpo, e não especificamente como uma substância espiritual.

A partir do conhecimento que ele deriva da filosofia natural, o filósofo deve agora repensar o significado do ser. Existem seres reais que são os princípios do movimento e que não dependem da matéria para a sua definição e existência. Portanto, existirá um novo tipo de pesquisa chamada de metafísica, ou seja, transfísica, porque ela transcende os princípios e causas que são próprios dos seres móveis enquanto tais. Assim, o filósofo se dá conta de que a noção limitada do ser, com a qual a sua pesquisa começou, não é ampla o suficiente. Se não existissem seres incorpóreos, a filosofia natural seria a filosofia primeira. Assim, é compreensível que os antigos cosmólogos, pensando que não havia nenhuma realidade além da substância material e seus acidentes, davam o papel de filosofia primeira à filosofia natural. No entanto, na filosofia natural Tomás provou que as substâncias naturais não são as primeiras substâncias e que elas não são as primeiras causas de todo o ser. Consequentemente, a filosofia natural não é a filosofia primeira.

VINCENT SMITH E OS PRÉ-REQUISITOS FÍSICOS

A filosofia natural é a primeira das ciências filosóficas na ordem pedagógica⁵. Nessa sequência do aprendizado que segue o ritmo natural da razão, Tomás coloca a lógica primeiro, depois a matemática, e então a filosofia natural, e depois a ética, e finalmente a metafísica. Como uma ciência das intenções lógicas, a lógica por natureza deve se abster da questão do Ser Supremo, a não ser em sua função puramente lógica como o sujeito ou predicado de uma proposição. E a matemática, ignorando as causas eficientes, finais e até mesmo materiais das coisas, deve também silenciar sobre a questão de Deus. Provar que Deus existe requer uma referência às causas extrínsecas nas coisas, e como nem a lógica e nem a matemática usam essas causas, elas não levantam a questão de Deus. No entanto, o caso da filosofia natural é bem diferente, e em seu ápice se encontram a demonstração e a descoberta de um Primeiro Motor.

Na primeira lição de seu *Comentário à Física*, Tomás esclarece a importante ordem no estudo da natureza. Seguindo a sequência natural do conhecimento que passa do geral ao particular, nós começamos com os princípios e causas universais, que são discutidos nos oito livros da *Física* de Aristóteles, e nas próximas ciências naturais focamos em aplicações mais concretas ou particulares desses princípios. Ou seja, no tratado geral da física, onde os princípios universais da natureza são investigados, o Primeiro Motor é estudado como uma causa universal do mundo móvel. O tratamento do Primeiro Motor marca uma transição para uma segunda etapa nas ciências naturais, que passam a aplicar o conhecimento universal a coisas mais concretas ou particulares. Assim, o Primeiro Motor pode ser visto como um foco não só na explicação do mundo, mas também na integração do conhecimento humano.

Fiel à ordem das ciências de Aristóteles, Tomás, em seu *Comentário à Física*, considera o Primeiro Motor no livro 7 com vistas a determinar se o movimento tem um primeiro princípio extrínseco e no livro 8 com vistas a estabelecer, dentro dos limites dessa ciência, qual tipo de princípio ele é. Como se sabe, a demonstração física do Primeiro Motor gira em torno de dois princípios físicos aristotélicos: tudo o que se move, é movido por outro; e em uma série de movedores, essencialmente dependentes uns dos outros, não há uma regressão infinita. A última conclusão alcança um Primeiro Motor.

É com fundamentos estritamente físicos que Tomás, como comentador da *Física*, faz a sua demonstração do Primeiro Motor. Ao articular as várias fases do seu argumento, ele se baseia em todas as principais verdades que foram estabelecidas anteriormente na *Física*, e é capaz de afirmar em outra obra que o Primeiro Motor

⁵ Esta seção se baseia em: SMITH, Vincent E. The prime mover: Physical and metaphysical considerations. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, v. 28, 1954, pp. 78-94. Smith também é autor de um importante estudo sobre o *Comentário* de Tomás de Aquino à *Física* de Aristóteles: SMITH, Vincent E. *The general science of nature*. Milwaukee: The Bruce Publishing Company, 1958.

é “o fim ao qual a ciência natural conduz” (*Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*, q. 5, a. 2, ad 3). Aqui estão algumas amostras das maneiras pelas quais os livros 7 e 8 do *Comentário à Física* ecoam todos os grandes temas dos primeiros seis livros. No livro 1, Tomás usa os princípios da matéria, da forma e da privação para mostrar que o movimento requer um sujeito; no livro 2, ele toma a definição da natureza para ilustrar o significado do movimento que é primeiro e por si; o livro 3 fornece a definição do movimento, com uma discussão da infinitude na matéria; o livro 4 estuda o lugar e então o movimento mais manifesto na mais manifesta das cinco maneiras, e ademais a análise do tempo, no mesmo livro, é um pressuposto para entender a série infinita e a eternidade do mundo; o estudo das divisões do movimento no livro 5 esclarece o contraste entre o movimento essencial e o incidental; e finalmente o livro 6, o estudo do *continuum*, é usado para o triplo propósito de mostrar a necessidade de um agente extrínseco no movimento, de provar que o indivisível é imóvel, e de mostrar que não há regressão infinita na causalidade. E então, quase como se os primeiros seis livros da *Física* fossem uma preparação consciente para provar um Primeiro Motor, é seguro dizer que a prova depende de todo princípio científico possuído anteriormente no estudo ordenado da natureza, e reproduzir a prova requer nada menos que uma reconstrução de toda a *Física* de Aristóteles.

Mas, assim como um ponto é conhecido através da negação das propriedades de uma linha, assim também os atributos do Primeiro Motor são conhecidos na filosofia natural através da negação das qualidades no mundo físico. No *Comentário à Física*, não se encontra uma elaboração dos atributos de Deus como aquela que se encontra na *Suma de Teologia*. O livro 8 da *Física* deriva apenas aqueles atributos do Primeiro Motor que são conhecidos a partir dos princípios estudados nos livros anteriores e portanto essa lista científica de atributos não se estende nem mesmo à inteligência e à vontade, muito menos ao ato puro como a essência do Ser Supremo.

Tomás mostra que o Primeiro Motor deve ser imóvel porque ele é primeiro no movimento, eterno porque é imóvel, sem magnitude porque é imóvel, infinito porque sua causalidade excede qualquer determinação no tempo. A respeito de um quinto atributo, a unidade do Primeiro Motor, Tomás hesita um pouco em seu *Comentário à Física*. Ele invoca o princípio da economia para mostrar que, como um único motor é adequado, seria ilógico postular mais. Perto do fim do *Comentário à Física*, há outro argumento em favor da unidade do Primeiro Motor ao explicar a continuidade, a uniformidade e a regularidade do movimento. Tendo assim discutido a unidade do Primeiro Motor, Tomás, ao concluir a solene peroração do seu *Comentário*, identifica esse Primeiro Agente com Deus. Em suas próprias palavras: “E assim o Filósofo completa a consideração geral das coisas naturais no primeiro princípio de toda a natureza, que é Deus bendito sobre todas as coisas pelos séculos. Amém” (*Comentário à Física*, livro 8, lição 23).

Assim, não apenas Tomás entende que a ciência natural pode alcançar o Primeiro Motor ao menos como uma linha que é terminada por um ponto, mas também ele acredita que esse Primeiro Motor é Deus. E nas palavras finais de seu *Comentário à Física*, ele acredita, assim como Alberto Magno, que tal Deus é alcançado por Aristóteles.

No *Comentário à Metafísica*, Tomás nunca esquece a prova do Primeiro Motor a partir do movimento físico. Ele pergunta, de fato, se há outras provas para os princípios das coisas além daquelas feitas a partir do movimento (*Comentário à Metafísica*, livro 3, lição 3). Ademais, ao lidar com o Primeiro Motor no livro 12 de seu *Comentário à Metafísica*, Tomás, como Aristóteles antes dele, não crê ser necessário repetir o argumento da *Física*. Ele entra no mesmo terreno, com as ferramentas mais afiadas da metafísica, considera o Primeiro Motor como conhecido a partir de considerações físicas, e então parte para os outros atributos que no estágio metafísico da ordem do aprendizado podem agora ser estabelecidos. Agora, em seu itinerário pedagógico, a mente do estudante passou pela ciência da alma que tem potências espirituais de intelecto e vontade, e Tomás, seguindo Aristóteles, pode mostrar em um nível metafísico que o Primeiro Motor é inteligente e move o mundo como uma causa final no nível do desígnio e desejo. Tal argumento sobre o modo de causalidade do Primeiro Motor não poderia ser oferecido dentro dos limites de considerações estritamente físicas.

A etapa da *Física* não poderia justificar afirmações, como aquelas estabelecidas no *Comentário à Metafísica* (livro 12), de que o Primeiro Motor é ato puro, inteligência, vida, felicidade. Na última lição de seu *Comentário à Metafísica*, Tomás faz o seu mais forte argumento filosófico em favor da unidade do Primeiro Motor em termos de uma causa final para a ordem no universo. No *Comentário à Física*, ele havia hesitado, mas parecia algo inacabado. O melhor argumento era feito a partir da continuidade do movimento, que só pode ser explicado por uma causa que é essencialmente singular. No *Comentário à Metafísica*, apresenta-se um argumento muito mais claro, onde Tomás finalmente chega à unidade do Primeiro Motor como a causa da ordem cósmica. Assim, chega-se ao Deus único através de uma prova pela causalidade final, que é típica da metafísica.

Para Aristóteles e Tomás de Aquino, o tratamento de Deus na *Metafísica* é ancorado no argumento da *Física* e expande o nosso conhecimento do Primeiro Motor com as novas dimensões que uma luz metafísica pode trazer à vista.

Não apenas a demonstração de um Primeiro Motor se encontra em um nível infra-metafísico, mas também, sem a pressupor, a metafísica como ciência não pode vir à existência.

Tomás sustentava essa visão. Em três ocasiões ao menos, registra-se que, se não houvesse substâncias separadas, toda causalidade estaria no mundo material, e a filosofia natural se tornaria a filosofia primeira (*Comentário à Metafísica*, livro 3, lição 6; livro 6, lição 1; livro 11, lição 7). Pois o objeto da metafísica não é dado. Ele requer descoberta. E a altitude metafísica só é alcançada ao se abrir um mundo que não requer a matéria para existir ou para ser definido. Sem a descoberta de um mundo imaterial, a lógica nos contentaria buscando todas as causas e princípios da natureza na própria natureza material. Por isso, a demonstração física de um Primeiro Motor é obrigatória para o metafísico como um conhecimento prévio. Abaixo do conhecimento de um mundo imaterial, o único ser conhecido pela mente é o *ens primum cognitum*, que não é um sujeito, mas um quase-predicado, a mais universal de todas as predicações. No primeiro juízo da mente, o sujeito é um objeto sensível singular, um x altamente individualizado, ao passo que o atributo é o predicado mais universal possível, conhecido de uma maneira inconsciente, confusa, implícita e irrefletida. A mente inicialmente julga: “esse x é”.

O ser, conhecido dessa maneira - e não poderia ser conhecido de outra maneira, sem a prova de um mundo imaterial - é sempre da natureza de um predicado e nunca pode funcionar como um sujeito a ser predicado. Como um predicado, ele pertence ao mundo lógico, posterior e não anterior ao seu sujeito singular, e então qualquer metafísica que não é precedida por uma filosofia natural científica, com o seu ápice em um Primeiro Motor, é destinada a permanecer como um exercício dialético que jamais pode se elevar acima da opinião.

Pois, como toda ciência do real, a metafísica não versa apenas sobre predicados. Ela também requer um sujeito que exista distintamente no mundo real, e a autonomia desse sujeito só pode ser estabelecida pela filosofia natural. Antes do conhecimento de um mundo separado, tudo o que é observável na experiência requer apenas a filosofia natural para explicá-lo. Sem a prova anterior de um Primeiro Motor, princípios como essência e existência, mesmo que pudessem ser cientificamente plausíveis para explicar a natureza, seriam supérfluos, e tudo o que fossem usados para explicar poderia ser explicado mais economicamente pela matéria e pela forma. Sem um conhecimento filosófico do Primeiro Motor, a distinção real entre essência e existência seria estabelecida apenas pelo recurso à fé, e certamente seria errôneo fazer a distinção real no contexto da verdade revelada e então usá-la como uma premissa na abordagem filosófica de Deus. Em um curso de metafísica que não for precedido por uma abordagem verdadeiramente científica de um Primeiro Motor, a distinção entre essência e existência deve contentar-se com uma distinção puramente lógica ou nominal, certamente não a distinção científica e real de Tomás.

Essas últimas observações foram críticas de uma metafísica sem uma filosofia natural. A partir de um ângulo positivo, com a prova de um Primeiro Motor, a ordem da metafísica que alguns supõem ser dada é, na verdade, descoberta e estabelecida como um tipo de conclusão. Com a realização dessa prova física, agora se vê que o ser não é sinônimo do mundo móvel, que até agora era a única preocupação da mente na ordem das ciências filosóficas. No momento da prova, a mente faz um juízo de separação: “o ser não é material”, ou, em outras palavras, “o ser não depende da matéria para a sua existência ou para a sua definição”. Com essa compreensão, agora é possível, na divisão das ciências pelos seus sujeitos, conhecer o ser não como um predicado, mas como um sujeito que recebe predicação. Na divisão das ciências pelos seus objetos, a mente descobre que o ser não depende de nenhuma matéria. Antes da descoberta do Primeiro Motor, a razão não foi obrigada a estudar o ser e os seus princípios da essência e do ato de existir. Como ferramentas explicativas, os princípios gerais da natureza, especialmente matéria e forma, foram abrangentes o suficiente. Antes da prova de um Primeiro Motor, a mente não é ciente de que há um ser que pode ser móvel ou imóvel, material ou imaterial. O ente móvel pode ser conhecido apenas como uma unidade homogênea até que a razão, descobrindo através de sua ascensão ao Primeiro Motor que o reino do ser não é coextensivo com o ser móvel, possa separar o ser e o ser móvel para desvelar o sujeito da metafísica como uma realidade distinta. Somente nessa etapa é que o filósofo pode falar do ser como móvel ou imóvel, como material ou imaterial, do ser precisamente como ser.

Como a metafísica não apoiada por um conhecimento prévio de um Primeiro Motor tenderia a ser um estudo dialético de predicados, todos carecendo de um sujeito próprio, é comprensível que Aristóteles tenha dado à substância, o analogado primário de todos os sujeitos, uma prioridade em suas considerações metafísicas. A metafísica é alcançada não por um universal de predicação, mas por um universal de causalidade (ver *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*, q. 5, a. 4, corpo).

Em outras palavras, o ser não é meramente um predicado, mas é uma causa. E o sujeito da metafísica não é o ser como um predicado, mas é o ser, conhecido pela filosofia natural, como um universal de causalidade, começando com a causalidade da substância e estendendo-se à causalidade de Deus.

O problema da essência e o seu ato de existir é apenas uma das questões metafísicas que, na ausência de uma prova de um Primeiro Motor, não são capazes de ser levantadas, muito menos de ser resolvidas. Toda a metafísica da analogia requer conhecimento prévio de um mundo imaterial. Até mesmo a substância, em sua função primária como um modo de existir em si mesmo, só poderia, na ausência da prova de um Primeiro Motor, ser conhecida cientificamente como um princípio de mudança, um suporte para acidentes.

Ademais, a filosofia natural tem um papel importante a desempenhar não só para construir uma base para as ciências empíricas, mas também para fazer a preparação para a metafísica como uma ciência genuína.

A alternativa a isso é abandonar a metafísica como uma ciência distinta e tentar comunicá-la como um estudo das verdades da fé.

RALPH MCINERNY E OS PRÉ-REQUISITOS LÓGICOS

O sujeito da metafísica é designado como o ente enquanto ente, *ens commune*⁶. O “ente”, no entanto, é um termo que tem vários significados e não é claro de imediato qual significado devemos ter em mente. De fato, poder-se-ia argumentar que a ambiguidade sistemática do termo “ente” milita contra a sua utilidade como o denominador de um sujeito. Tomás, assim como Aristóteles antes dele (*Ética a Nicômaco*, livro 1, capítulo 6), se ocupa dessa dificuldade. Aristóteles havia dito que o “ente” é dito de muitos modos e é um termo equívoco, embora possa ser deliberadamente equívoco. Tomás falará dele como um termo análogo. Essa noção dos termos análogos, termos com uma variedade controlada de significados, é uma noção extremamente importante para Tomás. Ela é invocada para argumentar que é possível haver uma determinada ciência do ente enquanto ente e para explicar o significado dos termos na medida em que são estendidos desde as criaturas até Deus. Isso indica como iremos proceder aqui. Primeiro, esboçaremos o ensinamento de Tomás sobre os termos análogos. Depois, veremos como essa doutrina éposta a serviço para mostrar que pode haver uma ciência cujo sujeito é o ente enquanto ente, porque “ente” é um termo análogo.

Quando falamos sobre as coisas, nossos termos são aplicáveis a elas na medida em que um dado sentido é associado com o termo. Por exemplo, um dado ente é chamado de homem porque o sentido “animal racional”, por exemplo, é associado com o termo “homem”. O significado de um termo pode assim ser ou o sentido associado a ele, ou a coisa à qual o termo é aplicado de acordo com tal sentido. É o primeiro sentido do significado que Tomás enfatiza, embora não o único, e é óbvio que cada membro da tríade entra em jogo, qualquer que seja o sentido do significado que temos em mente. O sentido associado a um termo (*a ratio nominis*) expressa a nossa compreensão mental da coisa. Quando isso é uma definição ou quando é uma descrição, a comparação envolvida na compreensão mental é óbvia.

⁶ Esta seção se baseia em: MCINERNY, Ralph. *St. Thomas Aquinas*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1982, pp. 133-140; e MCINERNY, Ralph. *Aquinas*. Cambridge: Polity Press, 2004, pp. 82-87. Neste artigo, estou adotando a tese de Ralph McInerny segundo a qual a doutrina de Tomás sobre a analogia pertence mais propriamente à lógica. Sobre isso, ver: MCINERNY, Ralph. *The analogy of names is a logical doctrine*. In: *Being and predication: Thomistic interpretations*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1986, pp. 279-286.

Podemos agora entender o que significaria dizer que muitas coisas são ditas univocamente. As coisas são ditas ou nomeadas univocamente quando compartilham um termo comum e quando o mesmo sentido é associado àquele termo. Assim, Pedro e Paulo e Hans são todos chamados homens, cada um pode ter “homem” predicado dele, e o mesmo sentido pode ser dado toda vez, a saber, “animal racional”. Portanto, pode-se entender essa lista: (1) Pedro é um homem; (2) Paulo é um homem; (3) Hans é um homem. Nossa atenção é dirigida ao termo recorrente, o predicado dessas sentenças, e, nos usos feitos, dizemos que o termo significa a mesma coisa toda vez. Isto posto, os sujeitos dessas sentenças podem ser chamados de unívocos, na medida em que são nomeados pelo mesmo termo que tem o mesmo significado.

Porém, é claro que frequentemente um termo recorrente não tem o mesmo significado na pluralidade de seus usos. Por exemplo: (1) No outono as folhas caem; (2) Os alunos escreveram nas folhas em branco. O que falamos na primeira sentença e o que falamos na segunda é chamado de “folha”; elas compartilham do mesmo nome. Mas o sentido que devemos dar àquilo que é nomeado por “folha” nas duas instâncias varia. De fato, essas sentenças expressam os dois diferentes sentidos e podem ser pensadas como a expressão dos diferentes significados do termo recorrente. Coisas nomeadas equivocamente compartilham o mesmo nome, mas se dá um sentido diferente ao nome em suas várias aplicações ou usos.

Seria uma doutrina muito rude dizer que um uso recorrente de um termo é tal que ou ele recebe o mesmo sentido, ou ele recebe sentidos bem diferentes em seus vários usos. De fato, Aristóteles distinguiu entre o que ele chamou de equívocação fortuita e equívocação deliberada (*Categorias*, capítulo 1). Na primeira, o mesmo termo, que tem o mesmo som vocal ou o mesmo símbolo ortográfico, simplesmente ocorre de ser associado a diferentes significados e não se procura nenhuma razão para o termo ser usado. Em outras ocasiões, parece que deliberadamente usamos o mesmo termo, apesar de que não daríamos o mesmo sentido a ele. O que precisamos, então, é algo entre a univocação e a equívocação, onde esta última é entendida como equívocação pura ou completa (*Suma de Teologia*, I, q. 13, a. 5). A equívocação deliberada é como Aristóteles sugere o caso menos extremo. Quando se fala de coisas de modo deliberadamente equívoco, elas têm o mesmo nome, mas não o mesmo significado, nem significados inteiramente diferentes. Há alguma conexão ou relação, mas não identificação, entre os vários significados associados com o termo deliberadamente equívoco.

Consideremos as sentenças: (1) Totó é saudável; (2) Um nariz frio é saudável; (3) Petiscos para cão são saudáveis. Essa lista de sentenças tem o termo recorrente «saudável», e provavelmente não pensaremos que se dá o mesmo sentido idêntico em cada uso, e também é provável que não pensaremos que os sentidos dados em cada caso são totalmente desconectados uns dos outros. É esse tipo de situação

que Tomás tem em mente quando ele diz que um termo é usado analogamente ou que as coisas são nomeadas analogamente. Elas compartilham de um nome comum com uma variedade de sentidos que são relacionados, que são parcialmente iguais e parcialmente diferentes (*Suma de Teologia*, I, q. 16, a. 6).

Para vermos em que consiste essa igualdade parcial e essa diferença parcial na pluralidade dos sentidos associados a um termo usado analogamente, devemos introduzir a distinção que Tomás faz entre “*o que*” um termo significa (*res significata*) e o “*modo*” pelo qual ele significa (*modus significandi*) (*Suma de Teologia*, I, q. 13, a. 1). Essa é uma distinção dentro do sentido ou da *ratio nominis*. O “*o que*” e o “*modo*” são componentes do sentido. Tomás costuma ilustrar a distinção por meio de termos abstratos e concretos como “branco” e “brancura”. O que esses termos significam é o mesmo, uma determinada qualidade, mas o modo pelo qual eles significam é diferente. O sentido de brancura pode ser “aquilo pelo qual as coisas brancas são brancas”, e o sentido de branco seria “aquilo que tem brancura”. Isso sugere que o termo abstrato significa de tal maneira que o que se pretende significar não é significado como uma coisa existente, mas como uma possível modificação ou qualidade de uma coisa existente. O termo concreto, por sua vez, significa o que ele significa como existente, como uma coisa subsistente.

Podemos reafirmar as definições de unívocos e equívocos por meio da distinção entre o “*o que*” e o “*como*” (*Comentário às Sentenças*, d. 22, q. 1, a. 3, ad 2: “o equívoco, o análogo e o unívoco são divididos diferentemente. Pois o equívoco é dividido de acordo com as coisas significadas, o unívoco de acordo com diferenças específicas, e o análogo de acordo com modos diversos”). Assim, são nomeadas univocamente as coisas que compartilham um nome que significa o mesmo “*o que*” (*res significata*) e do mesmo modo (*modus significandi*). São nomeadas equivocamente as coisas que têm um nome em comum, mas nas quais o “*o que*” significado pelo nome é diferente em cada caso. Quanto à analogia, são nomeadas analogamente as coisas que têm o mesmo nome que significa o mesmo “*o que*” (*res significata*) em cada uso, mas de um modo diferente (*modus significandi*) em cada caso.

A diferença entre os modos abstrato e concreto de significar não será útil aqui, pois nos exemplos dados acima (sobre o “saudável”), o termo recorrente é concreto. O que Tomás irá fazer é usar o termo abstrato “saúde” para indicar o “*o que*” se pretende significar por “saudável” em cada caso, e buscar a variação dos seus significados no “*modo*” pelo qual se significa. Isso sugere que o padrão formal para um significado de “saudável” é “_____ saúde”, de tal maneira que os diferentes modos de significar a saúde preencherão a lacuna e constituirão um significado completo. Quais são os candidatos para preencher a lacuna? (*Suma Contra os Gentios*, livro 1, capítulo 34). Tomás sugere: (a) sujeito da ...; (b) sinal da ...; (c) causa da

Assim, preencher a lacuna com (a) nos dá: Totó é o sujeito da saúde; preencher a lacuna com (b) nos dá: Um nariz frio é o sinal da saúde; e preencher a lacuna com (c) nos dá: Petiscos para cão são a causa da saúde.

Agora estamos em posse de uma clara explicação sobre o que significa dizer que um termo tem uma pluralidade de significados que são parcialmente iguais e parcialmente diferentes. A sua igualdade consiste no fato de que cada significado envolve o mesmo “*o que*” ou *res significata*, e a sua diferença consiste na variação do modo de significar ou *modi significandi*. Entretanto, embora isso seja uma condição necessária, não é uma condição suficiente para o nome análogo, no entender de Tomás. Um dos vários modos de significar o que o termo significa tem prioridade sobre os outros. Não apenas há uma pluralidade de significados de um termo análogo, mas também esses significados formam um conjunto ordenado, e são relacionados como anterior e posterior. O significado primário também é chamado por Tomás de significado próprio (*ratio propria*) do termo análogo. E ele elabora a seguinte regra: quando algo é dito analogamente de muitos, isso se encontra de acordo com o seu significado próprio em apenas um deles (*Suma de Teologia*, I, q. 16, a. 6). Significados secundários do termo análogo são reconhecidos como tais na medida em que pressupõem o modo primário de significar o que o termo significa. Assim, no exemplo do “saudável”, o significado “sujeito da saúde” é a *ratio propria* (significado próprio) do nome, pois os outros significados, como “sinal da saúde”, por exemplo, o pressupõem, porque um nariz frio é um sinal da saúde naquele que é o sujeito da saúde. Assim também a comida é saudável no sentido de causa da saúde naquele que é o sujeito da saúde.

Evidentemente, nenhuma palavra ou termo, tomada apenas em si mesma, é unívoca, equívoca ou análoga. Quando “saudável” é dito de Totó e de Rex, o termo seria considerado unívoco, ao passo que nos nossos exemplos do “saudável” dados acima, o termo é usado analogamente.

É essa doutrina sobre os termos análogos que permite que Tomás explique, segundo de perto Aristóteles, como é que pode haver uma ciência do ente enquanto ente. Poderia parecer que se está propondo uma ciência que se preocupa com tudo. Mas como é que tal preocupação poderia ter um foco suficiente para uma ciência, dada a clara diversidade das coisas que existem? É isso que Aristóteles e Tomás estão enfatizando quando dizem que «ente» significa muitas coisas. O ente não é um gênero, como se «ser» fosse um tipo de coisa. «Ser» é ser uma coisa ou outra, e não há um único tipo de coisa. Então, poderia parecer que deveriam existir ciências do ser, diferentes ciências para diferentes tipos de ser, e que não pode haver uma ciência singular do ser enquanto ser. Essa dificuldade não é tratada através da distinção entre as ciências especulativas. Pois dizer que a metafísica lida com coisas que são separadas da matéria no ser e na consideração não nos diz como tais coisas são suficientemente unitárias para formar o sujeito de uma ciência singular.

Dizer que o ser tem muitos significados pode indicar um problema, mas também indica a solução, se pensarmos no modo como o termo análogo tem muitos significados. Se um termo como “saudável” tem, como termo análogo, muitos significados, há porém uma ordem entre aqueles significados, de tal maneira que um deles é o principal e primário e pressuposto pelos outros significados. Então, se o “ser” tem muitos significados da mesma maneira como o termo análogo tem muitos significados, sabemos que não estamos diante de uma diversidade pura e simples. Mas qual tipo de lista devemos ter em mente, onde o ser é o termo recorrente que deve ser interpretado como análogo? Consideraremos a seguinte lista: (1) João é humano; (2) João é alto em 1,80 m; (3) João é bronzeado.

Onde está o termo comum recorrente? Seria “é”? Ele poderia ser considerado como uma mera cópula unindo o predicado e o sujeito, e o seu sentido então pode ser: a conjunção se dá ou é verdadeira. Para os nossos propósitos, tomaremos essas três sentenças no sentido de que João é de vários modos; ele é dito ser de vários modos; ele exemplifica vários modos de ser. Assim, estamos interessados em: é-humano, é-alto, e é-bronzeado.

Ademais, podemos tomar qualquer uma dessas sentenças e perceber que ela implica outras sentenças. Por exemplo, a partir da primeira temos: (1) João é humano; (1a) João é animal; (1b) João é vivo; (1c) João é uma substância; (1d) João é um ser. A partir da segunda temos: (2) João é alto; (2a) João tem comprimento; (2b) João é extenso; (2c) João é quantificado; (2d) João é um ser. A partir da terceira temos: (3) João é bronzeado; (3a) João é colorado; (3b) João é qualificado; (3c) João é um ser.

Podemos ver que as implicações aqui vão apenas em uma direção. Se todo humano é animal, nem todo animal é humano; se todo animal é vivo, nem todo ser vivo é animal; se todo ser vivo é uma substância, nem toda substância é viva. Nossas listas de sentenças vão do mais específico ou determinado para o menos específico ou para designações genéricas. A expressão mais genérica em uma dada linha é o que Aristóteles e Tomás chamam de categoria, um gênero supremo (*Categorias*, capítulo 5; *Comentário à Metafísica*, livro 5, lição 9). As categorias expressam tipos gerais irredutíveis ou modos de ser e são aquilo que se tem em mente quando se diz que o “ser” significa muitas coisas ou tem muitos significados.

Agora vamos aplicar mais diretamente a doutrina dos nomes análogos a essa situação. Lembramos que o nome análogo foi descrito como aquele que tem muitos significados, cada um significando o mesmo “*o que*” ou *res significata*, mas de um “*modo*” ou *modus significandi* diferente. Vejamos qual é o padrão aqui, da mesma maneira como “_____ saúde” é o padrão para os diferentes significados de “saudável” que são usados analogamente. Trata-se de: “_____ existência” (*Suma de Teologia*, I, q. 44, a. 1). Quais são os diferentes modos de significar essa *res significata*

no caso das categorias? Aquilo que existe em si mesmo e não em outra coisa nem como um aspecto de outra coisa é o modo substancial de ser. Aquilo que, para existir, tem de existir em outra coisa, como uma modificação ou acidente de outra coisa, é o modo accidental de ser. Ademais, esse modo accidental de ser pressupõe o modo substancial de ser, pois aquilo cujo ser é ser em outro é, em última instância, naquilo que existe em si mesmo. Então, existir em si mesmo é o modo principal ou primário de ser, a *ratio propria entis* (significado próprio do ente). Como esse sentido de "ser" é pressuposto pelos outros sentidos secundários, uma ciência do ser enquanto ser pode concentrar-se no principal modo de ser, e é isso que dá a unidade da ciência. Os vários significados de "ser" formam um conjunto ordenado, e a ciência do ser se preocupa principalmente e primariamente com aquilo que é no sentido primário. E isso é dizer que a ciência do ser enquanto ser é principalmente e primariamente a ciência da substância (Comentário à *Metafísica*, livro 4, lição 1).

Poderá ocorrer-nos que os problemas associados com a noção análoga do ente em comum não desaparecem quando a primazia da substância é reconhecida. Também a "substância" terá de ser reconhecida como um termo análogo, pois ele não pode significar a mesma coisa quando é predicado de objetos físicos e de anjos. Se dissermos que a metafísica se concentra na substância enquanto tal e é indiferente à distinção entre substâncias corporais e incorporais, estaríamos presumindo que este é um termo unívoco. Porém, certamente, este termo não é predicado univocamente de homens e de anjos. Somente se reconhecermos esse problema é que estaremos em uma posição de compreender a trajetória da metafísica, a sua metodologia.

Quando Tomás, em *Sobre o Ente e a Essência*, expõe o que se quer dizer com essência, ele começa com a natureza ou quididade de coisas materiais. Só depois de esclarecer isso é que ele procede ao significado semelhante, mas diferente, que a essência tem nos anjos. Assim também quando Aristóteles se volta para a substância na *Metafísica*, ele se detém extensamente sobre a substância material. Somente dessa maneira é que ele pode elaborar um significado para o termo que o torna aplicável às substâncias separadas. Não há discussão da substância enquanto tal, como se ela fosse unívoca; há apenas uma discussão dos tipos de substância, começando com a substância material e procedendo à substância separada, com esta última explicação dependendo da primeira. Esse é o coração e a alma do procedimento metafísico, e isso fica claro a partir do livro mais mal entendido da *Metafísica* de Aristóteles, o livro 5 ou Delta.

Este livro às vezes é referido, um tanto misteriosamente, como um léxico filosófico. Uma edição o coloca primeiro, antes dos outros livros, como se ele fosse uma iniciação ao jargão aristotélico que não tem papel funcional na obra específica em que se encontra. Aqueles que seguiram Werner Jaeger foram unânimes em considerá-lo mal posicionado no tratado. Uma breve consulta ao livro 5 pode sugerir uma seleção

aleatória de termos. Princípio, causa, elemento, natureza, necessário, um e múltiplo, ser, substância, e assim por diante. Qual é o propósito do livro? Tomás joga luz sobre isso de uma maneira que o distingue de quase todos os outros comentadores.

As coisas consideradas nessa obra, observa ele, são comuns a todos e não são ditas univocamente, mas analogamente, ou seja, de acordo com anterioridade e posterioridade, como foi explicado no livro 4. Qualquer ciência considera o seu sujeito, as propriedades do seu sujeito, e as causas do seu sujeito. A lista aparentemente aleatória de termos se refere a essas três coisas. "Primeiro, Aristóteles determina distintos significados de nomes que significam causas, em segundo lugar aqueles que significam o sujeito, e em terceiro lugar aqueles que significam as propriedades do ser enquanto ser" (*Comentário à Metafísica*, 5, lição 1). Em cada caso, um significado primário é desenvolvido na medida em que o termo se aplica às coisas físicas ou materiais, e com base nisso são elaborados os significados que permitem que o termo seja predicado de coisas imateriais. O livro 5 é completamente funcional dentro do tratado como um todo e destaca o método da metafísica.

O primeiro passo na análise da substância é argumentar que ela é anterior ao acidente no conhecimento, na definição e no tempo. "Ser branco não é ser simplesmente, mas sob certo aspecto. Isso é evidente a partir do fato de que, quando uma coisa se torna branca, não dizemos que ela veio a ser simplesmente, mas que ela veio a ser branca. Mas quando Sócrates se torna um homem, diz-se que ele veio a ser simplesmente. Fica claro, então, que ser um homem significa ser simplesmente, ao passo que ser branco significa ser sob certo aspecto" (*Comentário à Metafísica*, 7, lição 1).

Os quatro sentidos de "substância" que são tomados da opinião comum para ser analisados são essência (*quod quid erat esse*), o universal, o gênero e o sujeito. O último é o que é chamado de primeira substância nas *Categorias*, ou seja, coisas particulares como Sócrates, aquela árvore, e outras assim.

"O significado de 'substância' dado aqui é praticamente o mesmo que aquele dado nas *Categorias*, pois por sujeito aqui se entende primeira substância. Mas o que ele chama de gênero e universal, que pertencem ao gênero e espécie, estão contidos na segunda substância. Ele acrescenta essência aqui, algo omitido lá porque ela não se enquadra na ordem das categorias, a não ser como o seu princípio. Ela não é um gênero, nem espécie, nem indivíduo, mas o princípio formal de todos eles" (*Comentário à Metafísica*, 7, lição 2).

Quanto ao sujeito, ou particular, ele é dividido em forma, matéria, e o composto dos dois. Nada poderia ser mais claro: a análise da substância começa com a substância material. Será que há substâncias separadas? "Isso será determinado adiante no livro 12, mas, antes que isso possa ser determinado, devemos primeiro postular

e descrever o que é que nas coisas sensíveis é a substância, em qual substância é manifesta, e isso ele faz nos livros 7 e 8" (*Comentário à Metafísica*, 7, lição 1). Mas a análise da substância sensível conduz ao reconhecimento de que, na coisa material particular, a forma é mais substância do que a matéria o é. A forma é ato, a matéria é potência, e o ato é naturalmente anterior à potência (*Comentário à Metafísica*, 7, lição 2). Esse é um ponto crucial. Se a forma é mais substância do que a matéria, a forma subsistente irá fornecer uma maneira de falar das substâncias separadas e uma maneira de entender o que se quer dizer ao se afirmar que elas são mais substâncias do que as substâncias materiais o são.

Nisso vemos o propósito da análise metafísica da substância material. Em si mesma, ela pode parecer simplesmente passar por um terreno já estabelecido na filosofia natural, mas o que se busca é uma insinuação do que a substância separada pode ser. Essa é a finalidade da obra, e é por isso que o livro 12 pode ser visto como a sua culminação.

A metafísica pode ser descrita como o desenvolvimento da descrição de como é a substância imaterial e de um vocabulário para expressar essas descrições ou explicações. Será que ela é um mero exercício em imaginação intelectual? Ela seria isso, se todo o seu trabalho fosse desenvolver possibilidades conceituais, ou explicar o que são as substâncias imateriais, se houver alguma. Mas a possibilidade de uma ciência para além da ciência natural e da matemática é baseada em convicção fundamentada, em provas de que há realmente coisas que existem separadas da matéria e do movimento, a saber, o Primeiro Motor e a alma humana. Isso é o que se afirma a todo momento no curso do Comentário de Tomás à *Metafísica*. Se não há substâncias separadas, então a filosofia natural seria a filosofia primeira.

Às vezes, questionam-se ou menosprezam-se essas afirmações diretas de Tomás, e pensa-se que elas foram superadas pela afirmação, contida na obra «pessoal» e juvenil de Tomás, de que a substância e o ato e a potência e coisas assim são imateriais porque às vezes se encontram na matéria, às vezes não. Porém, sem uma prova, não somos capazes de saber que algumas substâncias são imateriais.

Quando Tomás dá uma versão resumida da prova de um motor imóvel na *Suma de Teologia*, ele acrescenta que isso é o que os homens entendem por Deus. A metafísica é empreendida para ver o que, além disso, pode ser conhecido e dito das substâncias separadas, especialmente de Deus. E na *Metafísica* encontramos uma descrição magnífica de Deus: pensamento que se pensa a si mesmo. Tomás segue de perto a elaboração meticolosa de Aristóteles, tornando inescapável que o controle do que pode ser dito do intelecto divino é o que nós conhecemos do nosso próprio intelecto. É pelo modo de negar as limitações da intelecção humana que se chega a uma compreensão da intelecção divina. Se “intelecto” é dito do homem e de Deus, ele deve ser analogamente comum a ambos.

A concepção inteira de como a mente humana passa meticulosamente da ignorância para o conhecimento, com a sua dependência dos sentidos em toda etapa do caminho, torna problemático que haja coisas imateriais ou, se há alguma, que nós possamos conhecê-las. Muitos parecem se contentar em presumir que o simples uso de termos abstratos tais como “ser” e “substância” abre o portão para a metafísica. Porém, se e enquanto nós não soubermos que esses termos se aplicam a seres que não são materiais, eles serão simplesmente uma maneira vaga de falar de pedras e árvores. Somente as provas que surgem no decorrer do curso da filosofia natural abrem a porta para uma ciência que está para além da filosofia natural e da matemática. Mas tal ciência, do ponto de vista da metodologia científica, é muito peculiar. Ela parece gastar a maior parte do tempo passando por terreno já conhecido, ensaiando as análises da filosofia natural, mas há um método nisso. Trata-se de um difícil esforço para elaborar um vocabulário que possa ser aplicado a substâncias imateriais ou separadas. Nós queremos saber mais sobre Deus e isso requer que nós conheçamos mais sobre objetos físicos. Substância, ato, inteligência, esses são alguns dos atributos divinos que emergem na *Metafísica*. São os *communia entis*, analogamente, não univocamente, comuns a Deus e à criatura.

No início da *Metafísica*, somos lembrados de que o intelecto humano é como o olho de uma coruja diante da luz do sol. No entanto, um pequeno conhecimento, mesmo imperfeito, do divino é preferível a um vasto conhecimento de coisas menores. Porém, trata-se de uma falsa dicotomia, pois só podemos alcançar conhecimento do divino se nos basearmos no conhecimento das coisas sensíveis. A enorme realização de Aristóteles no livro 12 da *Metafísica* obviamente recebeu a admiração de Tomás de Aquino. Se existe um lugar onde poderíamos esperar que Tomás menosprezasse a obra de Aristóteles, é quando chegamos a esse esforço de descrever Deus. No entanto, Tomás fica claramente mais impressionado com o que a mente humana desamparada pode alcançar do que com a comparação com a rica tradição cristã dos atributos divinos. E quando ele se volta para tais atributos, ele insiste nas limitações do nosso conhecimento sobre Deus, seja ele amparado ou não pela revelação.

Se os nomes são comuns a Deus e à criatura, eles não podem ser univocamente comuns, e se fossem simplesmente equívocos, não importaria muito o que afirmamos ou negamos de Deus. Mas isso importa, como fica claro a partir do cuidado com que Aristóteles explica o que se quer dizer com ato puro e pensamento que se pensa a si mesmo, e devemos perguntar como tais termos podem ser comuns às criaturas e a Deus, às coisas materiais e às coisas imateriais. O mesmo vale para os atributos divinos transmitidos na Sagrada Escritura. Em ambos os casos, Tomás apela para a noção da analogia para proceder. O seu ensinamento sobre os nomes divinos é o mais exaltado emprego da noção dos nomes análogos. Porém, assim como na invocação da analogia para discutir o sujeito da metafísica, devemos notar que a própria analogia é um lugar comum da filosofia de Aristóteles e de Tomás. Ou seja, estamos diante de uma nova aplicação de uma doutrina já conhecida.

CONCLUSÃO

Para finalizar, desejo apenas apresentar um resumo da exposição que o dominicano Benedict Ashley faz das oito teses que eram defendidas pelo Aristotélico-Tomismo da Escola de River Forest⁷. Neste meu trabalho, estou adotando a segunda e a terceira tese desta Escola.

Primeira tese. A filosofia de Tomás de Aquino, enquanto é distinta de sua teologia, é compreendida melhor não a partir das Sumas, mas a partir dos comentários sobre Aristóteles, nos quais as ciências filosóficas são tratadas de acordo com seus próprios princípios e métodos pela *via inventionis* (*via da descoberta*)⁸.

Segunda tese. Tomás de Aquino deve ser interpretado como um aristotélico convencido, que se opõe vigorosamente a toda tendência platonizante em epistemologia, e admite elementos platônicos dos padres da Igreja em seu pensamento apenas na medida em que ele é capaz de validá-los de acordo com a epistemologia aristotélica. Em tópicos tais como a criação, a imortalidade da alma, a providência de Deus, a participação do ser, ele usa sugestões platônicas para ir além de Aristóteles na metafísica, mas, ao fazer isso, ele sempre mantém que esses desenvolvimentos são homogêneos com os princípios e a metodologia de Aristóteles. Portanto, interpretações de Tomás que ignoram a inclinação fortemente empírica de Aristóteles, ou que tentam isolar a metafísica da ciência natural, caem em suspeita.

Terceira tese. Uma interpretação correta da filosofia de Tomás depende de uma observância cuidadosa de sua teoria da ordem do aprendizado das ciências. Segundo essa teoria, como o objeto próprio do intelecto humano é o *ens mobile*, ser-que-se-torna, a primeira ciência na ordem do aprendizado (depois das artes liberais da lógica e da matemática, o trívio e o quadrívio, que valem mais como instrumentos da ciência do que em si mesmas) só pode ser a ciência natural. Após o estudo científico do ser humano como parte da natureza, torna-se evidente que, diferente de todos os outros objetos naturais, o ser humano é livre e autodeterminante, e daí vem a necessidade das ciências éticas (do indivíduo, da família e da comunidade política) para dar orientação racional para essa liberdade, e também das artes (tecnologia) que aperfeiçoam objetos naturais para o uso humano. Por último vem a metafísica, que é “primeira” filosofia não na ordem do aprendizado, mas na ordem da reflexão, cuja tarefa é comparar, coordenar e unificar analogamente os resultados das ciências especiais. Então, ela também lida com as causas últimas de

⁷ Ver: ASHLEY, Benedict. The River Forest School and the philosophy of nature today. In: LONG, R. James (ed.), *Philosophy and the God of Abraham: Essays in memory of James A. Weisheipl, OP*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1991, pp. 1-15.

⁸ Ashley defende que os comentários de Tomás sobre Aristóteles apresentam a visão própria de Tomás, e não uma mera paráfrase. Ele afirma que o seguinte livro apoia essa opinião: WEISHEIPL, James. *Friar Thomas D'Aquino: His life, thought, and works*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1983, pp. 281-285. Para o mesmo efeito ele poderia citar também: ELDERS, Leo. The Aristotelian commentaries of St. Thomas Aquinas. *The Review of Metaphysics*, v. 63, n. 1, 2009, pp. 29-53.

todas as coisas, que transcendem os objetos formais das ciências especiais. Mas por que tal ciência é necessária ou mesmo possível? Tomás concorda com Aristóteles que a ciência natural seria a “primeira” filosofia se não fosse pelo fato de que na ciência natural nós descobrimos que a Primeira Causa da existência e da operação do *ens mobile* não é em si mesma um objeto físico que pode ser estudado pelos princípios da ciência natural, e isso também vale para a alma humana intelectual. Assim, o ser (a realidade) é mais amplo que o objeto da ciência natural, e como tal, requer ser estudado por uma ciência própria. Se não for assim, os termos e princípios que costumam ser chamados de «metafísicos», tais como substância, essência e ser, assim como os primeiros princípios e juízos compostos a partir deles, seriam restritos simplesmente ao *ens mobile* e se enquadrariam no objeto da filosofia natural.

Quarta tese. As muitas tentativas de distinguir as ciências naturais como empíricas e a filosofia como racional não podem ser admitidas no tomismo autêntico.

Quinta tese. A chave para ler Aristóteles e Tomás de Aquino a respeito da ciência natural é uma boa compreensão do *Organon* e especialmente dos *Segundos Analíticos*.

Sexta tese. As aparentes diferenças entre a ciência natural tal como se desenvolveu após Galileu e tal como Tomás a concebeu não se devem a nenhuma diferença formal no tipo de conhecimento que a ciência moderna alcança, mas se devem à confusa autocompreensão da ciência moderna que resultou de sua história ideológica após Galileu. Essa confusão surgiu de mal entendidos sobre a ciência de Aristóteles nos quais a ciência moderna se baseou historicamente.

Sétima tese. A ciência natural de Aristóteles e Tomás de Aquino, não importa o quanto seja obsoleta em seus detalhes, ainda pode fornecer à ciência moderna a análise fundacional que é capaz de resolver os vários paradoxos nos quais ela está envolvida agora em incoerência intelectual e os quais levaram a resultados éticos e culturais desastrosos.

Oitava tese. A tarefa de revisar a ciência moderna com base em suas fundações originais não pode ser evadida através de uma fuga para a metafísica ou para a teologia. Se olharmos mais uma vez para os comentários de Tomás sobre Aristóteles, e para muitos outros textos dispersos pelas suas obras, vemos que, para Tomás, não haveria base para uma metafísica, a não ser que a ciência natural estabelecesse primeiro a existência de causas eficientes não materiais do mundo material. Dada a possibilidade de uma metafísica condicionada por essas provas físicas, resta à metafísica elaborar a nossa compreensão dessas entidades não materiais (Deus, anjos, intelectos humanos) a partir dos recursos de todas as ciências especiais. Como essas provas se apoiam nos princípios básicos da ciência natural, derivados da nossa experiência mais geral do *ens mobile*, elas transmitem conhecimento certo e não são minadas pela parte mais dialética da ciência natural. Consequentemente, um retorno

à ciência natural de Tomás de Aquino, como o fundamento de uma revisão da visão de mundo da ciência moderna, abre o caminho também para uma metafísica que não é meramente subjetiva, mas é aberta ao diálogo público, e para uma teologia do mesmo tipo. Assim, se a interpretação de River Forest sobre Tomás de Aquino estava certa, resta explorar um caminho novo e mais frutífero para apresentar a tradição católica de teologia e filosofia para o mundo moderno.

REFERÊNCIAS

- ASHLEY, Benedict. The River Forest School and the philosophy of nature today. In: LONG, R. James (ed.). *Philosophy and the God of Abraham: Essays in memory of James A. Weisheipl, OP*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1991, pp. 1-15.
- ASHLEY, Benedict. *The way toward wisdom: An interdisciplinary and intercultural introduction to metaphysics*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2006.
- ELDERS, Leo. The Aristotelian commentaries of St. Thomas Aquinas. *The Review of Metaphysics*, v. 63, n. 1, 2009, pp. 29-53.
- ELDERS, Leo. *The metaphysics of being of St. Thomas Aquinas in a historical perspective*. Leiden: E.J. Brill, 1993.
- ELDERS, Leo. *The philosophical theology of St. Thomas Aquinas*. Leiden: E.J. Brill, 1990.
- MCINERNY, Ralph. *Aquinas*. Cambridge: Polity Press, 2004.
- MCINERNY, Ralph. *St. Thomas Aquinas*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1982.
- MCINERNY, Ralph. The analogy of names is a logical doctrine. In: *Being and predication: Thomistic interpretations*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1986, pp. 279-286.
- REITH, Herman. *The metaphysics of St. Thomas Aquinas*. Milwaukee: The Bruce Publishing Company, 1958.
- SMITH, Vincent E. *The general science of nature*. Milwaukee: The Bruce Publishing Company, 1958.
- SMITH, Vincent E. The prime mover: Physical and metaphysical considerations. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, v. 28, 1954, pp. 78-94.
- WEISHEIPL, James. *Friar Thomas D'Aquino: His life, thought, and works*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1983.
- WIPPEL, John F. *The metaphysical thought of Thomas Aquinas: From finite being to uncreated being*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2000.



C A P Í T U L O 3

A NOÇÃO DE PREÂMBULOS DA FÉ EM TOMÁS DE AQUINO

André Ricardo Randazzo Gomes

Resumo: Neste artigo, procurarei estudar a noção de “preâmbulos da fé” (*praeambula fidei*), tal como se encontra nas obras de Tomás de Aquino. Nem sempre essa noção é apresentada com essas palavras exatas. Mas é possível encontrar uma doutrina coerente desde as obras mais juvenis até as obras mais maduras de Tomás de Aquino. Para fazer este estudo, irei me basear nos trabalhos de dois autores: John Wippel e Dennis Brand. E também, seguindo o exemplo desses autores, estudarei a utilidade que Tomás de Aquino atribui às verdades filosóficas na *Summa Contra os Gentios*, onde parece claro que Tomás usa tais preâmbulos da fé. Como resultado, poderemos ver a importância que Tomás de Aquino confere a certos conhecimentos demonstrados pelos filósofos, principalmente por Aristóteles, como, por exemplo, o conhecimento de que Deus existe. Veremos que, para Tomás de Aquino, estes conhecimentos estão pressupostos nos artigos de fé.

Palavras-chave: Aristóteles; Existência de Deus; Preâmbulos da fé; Summa Contra os Gentios.

THE NOTION OF PREAMBLES OF FAITH IN THOMAS AQUINAS

Abstract: In this article, I will seek to study the notion of “preambles of faith” (*praeambula fidei*), as it is found in the works of Thomas Aquinas. Not always is this notion presented with these exact words. But it is possible to find a coherent doctrine from the works of youth up to the works of maturity of Thomas Aquinas. In order to do this study, I will base myself on the works of two authors: John Wippel and Dennis Brand. And also, following the example of these authors, I will study the utility that Thomas Aquinas attributes to the philosophical truths in the *Summa Contra Gentiles*, where it seems clear that Thomas uses such preambles of faith. As a result, we will be able to see the importance that Thomas Aquinas confers upon certain knowledge which is demonstrated by the philosophers, principally by Aristotle, such as, for example, the knowledge that God exists. We will see that, for Thomas Aquinas, such knowledge is presupposed in the articles of faith.

Keywords: Aristotle; Existence of God; Preambles of faith; Summa Contra Gentiles.

INTRODUÇÃO

Tomás de Aquino (1225-1274) ficou conhecido, corretamente, como o teólogo que integrou a filosofia de Aristóteles à teologia cristã. Embora ele fosse um teólogo de profissão, tinha um grande respeito pela filosofia, conhecia muito bem as obras de vários filósofos, principalmente as de Aristóteles, e fez uso constante deste autor e de muitos outros nas suas obras de teologia cristã. No entanto, há uma noção curiosa que Tomás emprega uma única vez: a noção de “preâmbulos da fé” (*praeambula fidei*), no *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*. Na verdade, essa noção aparece sob outras palavras em outras obras de Tomás de Aquino, desde as mais juvenis até as mais maduras. Ela representa certos conhecimentos demonstrativos a respeito de Deus que foram alcançados pelos filósofos e que estão pressupostos nos artigos de fé.

Neste presente artigo, procurarei estudar as passagens em que Tomás se refere aos preâmbulos da fé, mesmo que sob outros nomes. Examinarei todas as passagens essenciais que John Wippel¹ e Dennis Brand² expõem em seus trabalhos. Seguindo o exemplo desses dois autores, estudarei também a utilidade que Tomás atribui às verdades filosóficas na *Suma Contra os Gentios*, onde parece claro que Tomás usa tais preâmbulos da fé. Para estudar a noção de preâmbulos da fé, farei a tradução de passagens do *Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo*, do *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio* e das *Questões Disputadas Sobre a Verdade*, consultando traduções em inglês já existentes³ e dicionários de latim, pois tais passagens ainda não possuem tradução para o português. Quanto à *Suma de Teologia* e à *Suma Contra os Gentios*, citarei as traduções em português já existentes⁴. Para quase todas as passagens citadas, citarei também o texto em latim⁵. E procurarei apresentar todas as passagens na ordem em que foram escritas por Tomás de Aquino⁶.

Para que se entenda a doutrina dos preâmbulos da fé, é preciso ter uma compreensão ao menos fundamental dos conceitos que Tomás de Aquino, baseado em Aristóteles, tem de conhecimento demonstrativo e fé⁷. Em resumo,

¹ WIPPEL, J. F. Thomas Aquinas on philosophy and the preambles of faith. In: *Metaphysical themes in Thomas Aquinas III*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2021, pp. 73-97.

² BRAND, D. J. *Philosophy and the preambula fidei in Saint Thomas Aquinas*. Dissertação (Mestrado em Filosofia), University of Ottawa, Ottawa, 1977.

³ TOMÁS DE AQUINO. *Faith, reason and theology. Questions I-IV of his Commentary on the De Trinitate of Boethius*. Translated with introduction and notes by Armand Maurer. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1987. TOMÁS DE AQUINO. *Truth*. Volume II. Questions X-XX. Translated from the definitive Leonine text by James V. McGlynn, S.J. Chicago: Henry Regnery Company, 1953.

⁴ TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teologia*. Coordenação geral de Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Edições Loyola, 2009. TOMÁS DE AQUINO. *Suma Contra os Gentios*. Volume I, Livros I e II. Tradução de D. Odílio Moura, O.S.B. Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1990.

⁵ TOMÁS DE AQUINO. *Corpus Thomisticum. S. Thomae de Aquino. Opera Omnia*, 2019. Disponível em: <https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>. Acesso em 14 mar. 2023.

⁶ Para uma lista cronológica dos escritos de Tomás de Aquino, ver: DAVIES, B.; STUMP, E. (ed.). *The Oxford Handbook of Aquinas*. New York: Oxford University Press, 2012, pp. 533-536.

⁷ Sobre os conceitos de ciência e fé em Tomás de Aquino, ver: JENKINS, J. *Knowledge and faith in Thomas Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

conhecimento demonstrativo é o tipo de conhecimento mais rigoroso que o ser humano pode alcançar pela sua razão natural. Pode ser chamado de “ciência” ou mesmo “conhecimento científico”. As ciências que Tomás conhece são basicamente a física (subdividida em várias partes), a matemática e a metafísica. E existe também uma ciência que ensina o modo de proceder adequado para cada ciência. Tal é a lógica, que ensina o procedimento, que pode ser demonstrativo ou então dialético (provável). A fé pode ser humana ou divina. A fé humana é, por exemplo, aquela crença ou confiança que o aluno tem no professor, quando se inicia nos estudos; o aluno acredita que, quando terminar os estudos, alcançará o mesmo grau de conhecimento científico que o professor tem. A fé divina é a virtude que Deus infunde no ser humano para que creia nas verdades apresentadas na revelação divina. A fé divina, que o ser humano pode ter, não permite que o ser humano tenha uma visão ou um conhecimento científico da essência de Deus. Por isso, Tomás costuma perguntar “se a fé versa sobre coisas vistas ou conhecidas”, e costuma responder que não, mas com algumas distinções.

Tomás tem a visão de que os filósofos, principalmente Aristóteles, conseguiram alcançar uma ciência ou um conhecimento demonstrativo (científico) a respeito de certas coisas de Deus, como a existência de Deus. Na filosofia de Aristóteles, demonstra-se ao menos a existência de um “primeiro motor imóvel”, e Tomás, na *Suma Contra os Gentios* e na *Suma de Teologia*, usa essa mesma linha de raciocínio, além de outras, para demonstrar que Deus existe⁸. Com esses conceitos básicos, podemos começar o estudo. Quando se apresentar um texto de Tomás, iniciarei com a marcação: “[Texto]”, e quando se apresentar o meu respectivo comentário, iniciarei com a marcação: “Comentário”.

OS TEXTOS QUE MENCIONAM OS PREÂMBULOS DA FÉ

No *Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo* (l. 3, d. 24, q. 1, a. 2, qc. 2, co.), pergunta-se se a fé pode versar sobre coisas vistas, e pergunta-se também se a fé pode versar sobre coisas conhecidas. Como parte da resposta, Tomás afirma:

⁸ Ralph McInerny, em seu livro *Praeambula fidei: Thomism and the God of the philosophers*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2006, coloca em debate várias questões que ele diz estarem relacionadas à doutrina dos preâmbulos da fé. Por exemplo, a respeito das demonstrações filosóficas sobre Deus, que Tomás usa em suas duas Sumas, deve-se dizer que elas pertencem a uma filosofia cristã elaborada por Tomás ou que elas pertencem a uma filosofia aristotélica que é apropriada por Tomás, sendo chamada de aristotélico-tomista? Os preâmbulos da fé, tais como apresentados por Tomás, são independentes da fé? McInerny tem respostas precisas para essas questões. Mas não será possível tratar disso neste artigo. Sobre como Tomás de Aquino usa a física e a metafísica de Aristóteles, ver o livro de Benedict Ashley, filósofo e teólogo da Ordem Dominicana: *The way toward wisdom: An interdisciplinary and intercultural introduction to metaphysics*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2006. Há também um livro que procura expor a concepção que Aristóteles tem sobre os deuses da religião tradicional grega e sobre o deus ou os deuses que ele estuda na filosofia: SEGEV, M. *Aristotle on religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

[Texto] A fé se relaciona com algo de dois modos, isto é, por si [essencialmente] ou por acidente [incidentalmente]. O que pertence à fé por si, pertence a ela sempre e em todo lugar; ao passo que o que pertence à fé em razão de um indivíduo ou outro, não pertence a ela por si, mas por acidente. O que excede absolutamente o intelecto humano, e pertence a Deus e nos é divinamente revelado, pertence à fé por si. Porém, o que excede o intelecto de um ou outro, mas não de todo homem, pertence à fé por acidente, e não por si. As coisas que excedem todo intelecto humano não podem ser provadas por demonstração, pois a demonstração se funda no entendimento de princípios, e assim tais coisas não podem ser conhecidas. Entretanto, certas coisas que são anteriores à fé, que não pertencem à fé a não ser por acidente, excedendo o intelecto de um ou outro indivíduo e não do homem em geral, podem ser demonstradas e conhecidas. Isso se dá com a proposição de que Deus existe. Isso é acreditado por aquele cujo intelecto não alcança a demonstração, pois a fé, em si mesma, inclina suficientemente a tudo o que acompanha, ou segue, ou precede a fé.⁹

Comentário: a fé, de modo geral, versa sobre coisas que não são vistas como evidentes e nem são conhecidas de acordo com um entendimento filosófico de ciência. Um exemplo de tais coisas é a crença de que Deus é trino e uno (isto é, Pai, Filho e Espírito Santo, sendo um só Deus). Por isso, diz-se que o conteúdo da fé excede o intelecto humano em geral. No entanto, há certas coisas de Deus que podem ser conhecidas segundo o entendimento que a filosofia tem da ciência. Um exemplo de tais coisas é que Deus existe. Isso pode ser provado por demonstração filosófica, e não excede o intelecto de todos os homens. Assim, diz-se que isso é anterior à fé, como algo pressuposto no conteúdo da fé. Quem não prova ou demonstra filosoficamente que Deus existe, pode acreditar nisso pela fé. Aquilo que não pode ser demonstrado a respeito de Deus é dito pertencer “por si” à fé, ao passo que aquilo que pode ser demonstrado a respeito de Deus (como: Deus existe) é dito pertencer “por acidente” à fé.

No mesmo *Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo* (l. 3, d. 24, q. 1, a. 3, qc. 1, co.), pergunta-se se é necessário que o homem creia em algo de que não tem ciência nem visão. Como parte da resposta, Tomás afirma:

⁹ *Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo*, l. 3, d. 24, q. 1, a. 2, qc. 2, co.: “Ad secundam quaestionem dicendum, quod fides, ut dictum est, comparatur ad aliquid dupliciter, scilicet per se et per accidens. Et quod per se pertinet ad fidem, pertinet ad eam semper et ubique; ideo quod pertinet ad fidem ratione hujus vel illius, non est fidei per se, sed per accidens. Ergo quod simpliciter humanum intellectum excedit ad Deum pertinens, nobis divinitus revelatum, per se ad fidem pertinet; quod autem excedit intellectum hujus vel illius, et non omnis hominis, non per se sed per accidens ad fidem pertinet. Ea autem quae omnem humanum intellectum excedunt non possunt per demonstrationem probari: quia demonstratio in intellectu principiorum fundatur; et ideo hujusmodi non possunt esse scita, sed quaedam quae sunt praecedentia ad fidem, quorum non est fides nisi per accidens, inquantum scilicet excedunt intellectum illius hominis, et non hominis simpliciter, possunt demonstrari et sciri; sicut hoc quod est Deum esse: quod quidem est creditum quantum ad eum cuius intellectus ad demonstrationem non attingit: quia fides, quantum in se est, ad omnia quae fidem concomitantur vel sequuntur vel praecedunt sufficienter inclinat.”

[Texto] Assim como a graça que aperfeiçoa o afeto pressupõe a natureza que ela aperfeiçoa, assim também o conhecimento natural fica sob a fé, e a fé o pressupõe e a razão pode prová-lo, como por exemplo: que Deus existe, e que Deus é um só, incorpóreo, inteligente, e coisas assim. E a fé inclina suficientemente a essas coisas, de modo que aquele que não pode ter argumentos sobre elas, assente a elas pela fé.¹⁰

Comentário: Deus oferece a graça como auxílio ao homem. A graça vem do alto e é recebida na natureza humana. Por isso, diz-se que a graça, quando recebida no homem, pressupõe a natureza humana e não a destrói, mas a aperfeiçoa. Do mesmo modo, a fé, que vem com a graça, pressupõe o conhecimento natural humano e o aperfeiçoa. Esse conhecimento natural é entendido como a capacidade que alguns homens têm de demonstrar certas coisas a respeito de Deus, como por exemplo: que Deus existe, que Deus é um só, que Deus é incorpóreo, que Deus é inteligente, e outras assim. Quem não pode demonstrá-las, pode acreditar nelas pela fé.

No Comentário ao *Tratado da Trindade de Boécio* (q. 2, a. 3, co.), pergunta-se se é permitido usar autoridades e argumentos filosóficos na ciência da fé que versa sobre Deus. Em resposta, Tomás afirma:

[Texto] Os dons da graça são adicionados aos dons da natureza de tal modo que não destroem estes últimos, mas os aperfeiçoam; assim também a luz da fé, que nos é infundida gratuitamente, não destrói a luz natural da razão que nos é dada por Deus. Embora a luz natural da mente humana seja insuficiente para manifestar as coisas que são manifestadas pela fé, é impossível que as coisas que Deus nos manifesta pela fé sejam contrárias às coisas que nos são dadas pela natureza. Pois, se não fosse assim, uma das duas seria falsa, e, como ambas nos vêm de Deus, Deus seria o autor da falsidade, e isso é impossível. Como nas coisas imperfeitas se encontra alguma imitação das coisas perfeitas, encontram-se nas coisas conhecidas pela razão natural algumas semelhanças das coisas trazidas pela fé.¹¹

Comentário: assim como a graça pressupõe a natureza, a fé pressupõe a luz natural da razão. A fé e a razão natural vêm de Deus. Se uma delas for falsa, isso significaria que Deus seria o autor da falsidade, e isso é impossível. Tomás prossegue:

¹⁰ Comentário às *Sentenças de Pedro Lombardo*, l. 3, d. 24, q. 1, a. 3, qc. 1, co.: "Sicut autem est in gratia perficiente affectum quod praesupponit naturam, quia eam perficit; ita et fidei substernitur naturalis cognitio, quam fides praesupponit, et ratio probare potest; sicut Deum esse, et Deum esse unum, incorporeum, intelligentem, et alia hujusmodi: et ad hoc etiam sufficienter fides inclinat, ut qui rationem ad hoc habere non potest, fide ei assentiat."

¹¹ Comentário ao *Tratado da Trindade de Boécio*, q. 2, a. 3, co. 1: "Responsio. Dicendum quod dona gratiarum hoc modo naturae adduntur quod eam non tollunt, sed magis perficiunt; unde et lumen fidei, quod nobis gratis infunditur, non destruit lumen naturalis rationis divinitus nobis inditum. Et quamvis lumen naturale mentis humanae sit insufficiens ad manifestationem eorum quae manifestantur per fidem, tamen impossible est quod ea, quae per fidem traduntur nobis divinitus, sint contraria his quae sunt per naturam nobis indita. Oportet enim alterum esse falsum; et cum utrumque sit nobis a Deo, Deus nobis esset auctor falsitatis, quod est impossibile. Sed magis cum in imperfectis inveniatur aliqua imitatio perfectorum, in ipsis, quae per naturalem rationem cognoscuntur, sunt quaedam similitudines eorum quae per fidem sunt tradita."

[Texto] Assim como a sagrada doutrina se funda na luz da fé, assim também a filosofia se funda na luz natural da razão. Portanto, é impossível que as verdades da filosofia sejam contrárias às verdades da fé, mas são deficientes em relação a estas últimas. Porém, as verdades da filosofia contêm algumas semelhanças e alguns preâmbulos em relação às verdades da fé, assim como a natureza é um preâmbulo à graça. Entretanto, se nos ditos dos filósofos se encontrar algo contrário à fé, isso não é filosofia, mas um abuso da filosofia, originado de uma falha da razão. Portanto, a partir dos princípios da filosofia é possível refutar um erro desse tipo, mostrando que ele é totalmente impossível, ou que ele não é necessário. Pois, assim como as coisas da fé não podem ser provadas demonstrativamente, assim também algumas coisas contrárias a elas não podem ser provadas demonstrativamente como falsas, mas podem ser mostradas como não necessárias.¹²

Comentário: as verdades da filosofia contêm algumas semelhanças e alguns preâmbulos em relação às verdades da fé, assim como a natureza é um preâmbulo à graça. Se nos ditos dos filósofos se encontrar algo contrário à fé, isso não é filosofia, mas um abuso da filosofia, originado de uma falha da razão. A própria filosofia pode refutar erros filosóficos, mostrando que são totalmente impossíveis ou não necessários. Tomás continua:

[Texto] Assim, na sagrada doutrina podemos usar a filosofia de três modos. Primeiro, para demonstrar as coisas que são preâmbulos da fé e que são necessariamente conhecidas na fé, como as coisas a respeito de Deus que são provadas pela razão natural, como, por exemplo, que Deus existe, que Deus é um só, e outras coisas assim a respeito de Deus ou das criaturas que são provadas na filosofia e são pressupostas pela fé. Segundo, para mostrar por algumas semelhanças as coisas que são de fé, como Agostinho, no livro sobre a Trindade, usa muitas semelhanças tomadas das doutrinas dos filósofos para ilustrar a Trindade. Terceiro, para resistir às coisas que são ditas contra a fé, mostrando que são falsas, ou que não são necessárias.¹³

¹² Comentário ao *Tratado da Trindade de Boécio*, q. 2, a. 3, co. 2: "Sicut autem sacra doctrina fundatur supra lumen fidei, ita philosophia fundatur supra lumen naturale rationis; unde impossibile est quod ea, quae sunt philosophiae, sint contraria his quae sunt fidei, sed deficiunt ab eis. Continent tamen aliquas eorum similitudines et quaedam ad ea praeambula, sicut natura praembula est ad gratiam. Si quid autem in dictis philosophorum inventur contrarium fidei, hoc non est philosophia, sed magis philosophiae abusus ex defectu rationis. Et ideo possibile est ex principio philosophiae huiusmodi errorem refellere vel ostendendo omnino esse impossibile vel ostendendo non esse necessarium. Sicut enim ea quae sunt fidei non possunt demonstrative probari, ita quaedam contraria eis non possunt demonstrative ostendi esse falsa, sed potest ostendi ea non esse necessaria."

¹³ Comentário ao *Tratado da Trindade de Boécio*, q. 2, a. 3, co. 3: "Sic ergo in sacra doctrina philosophia possumus tripliciter uti. Primo ad demonstrandum ea quae sunt praembula fidei, quae necesse est in fide scire, ut ea quae naturalibus rationibus de Deo probantur, ut Deum esse, Deum esse unum et alia huiusmodi vel de Deo vel de creaturis in philosophia probata, quae fides supponit. Secundo ad notificandum per alias similitudines ea quae sunt fidei, sicut Augustinus in libro de Trinitate utitur multis similitudinibus ex doctrinis philosophicis sumptis ad manifestandum Trinitatem. Tertio ad resistendum his quae contra fidem dicuntur sive ostendendo ea esse falsa sive ostendendo ea non esse necessaria."

Comentário: a filosofia pode ser usada de três modos na sagrada doutrina (teologia sagrada): (1) para demonstrar os préâmbulos da fé, ou seja, as coisas que a filosofia demonstra, como, por exemplo, que Deus existe, que Deus é um só, e outras assim, que são pressupostas no conteúdo da fé; (2) para ilustrar por algumas semelhanças as coisas que são de fé; e (3) para resistir às coisas que são ditas contra a fé, mostrando que são falsas ou não necessárias. Tomás prossegue:

[**Texto**] Entretanto, aqueles que usam a filosofia na sagrada doutrina podem errar de dois modos. De um modo, usando coisas que são contra a fé e que não são filosofia, mas uma corrupção ou um abuso da filosofia, como fez Orígenes. De outro modo, incluindo as coisas de fé sob a medida da filosofia, como se alguém não acreditasse a não ser no que se pudesse estabelecer pela filosofia. Mas, ao contrário, a filosofia deve ser trazida à medida da fé, como diz o Apóstolo (2 Cor. 10:5): "Cativamos todo pensamento e o reduzimos à obediência a Cristo".¹⁴

Comentário: há dois tipos de erros que podem ser cometidos ao se usar a filosofia na sagrada doutrina: de um modo, usando coisas que são contra a fé e que não são filosofia, mas uma corrupção da filosofia; e, de outro modo, fazendo com que a fé seja medida pelos limites da filosofia.

Nas *Questões Disputadas Sobre a Verdade* (q. 14, a. 9, co.), pergunta-se se a fé pode versar sobre coisas conhecidas. Como parte da resposta, Tomás afirma:

[**Texto**] Uma coisa é objeto de crença de dois modos. De um modo, ela o é absolutamente, ou seja, na medida em que excede a capacidade intelectual de todos os homens que existem nesta vida presente, como, por exemplo, a proposição de que Deus é trino e uno, e outras assim. A respeito dessas coisas é impossível que qualquer homem tenha ciência, mas qualquer crente assente a elas em função do testemunho de Deus, a quem estão presentes e por quem são conhecidas. Porém, de outro modo, uma coisa é objeto de crença não absolutamente, mas quanto a algum indivíduo, ou seja, quando não excede a capacidade de todos os homens, mas apenas de alguns, como, por exemplo, as coisas que podem ser conhecidas demonstrativamente a respeito de Deus, como a proposição de que Deus existe, ou de que Deus é um só, ou de que Deus é incorpóreo, e outras assim. E a respeito dessas coisas, nada impede que sejam conhecidas por alguns que tenham demonstrações sobre elas, e sejam acreditadas por outros que não entendam tais demonstrações. Mas é impossível que tais coisas sejam conhecidas e acreditadas pela mesma pessoa.¹⁵

¹⁴ Comentário ao *Tratado da Trindade* de Boécio, q. 2, a. 3, co. 4: "Tamen utentes philosophia in sacra doctrina possunt dupliciter errare. Uno modo in hoc quod utantur his quae sunt contra fidem, quae non sunt philosophiae, sed corruptio vel abusus eius, sicut Origenes fecit. Alio modo, ut ea quae sunt fidei includantur sub metis philosophiae, ut scilicet si aliquis credere nolit nisi quod per philosophiam haberit potest, cum e converso philosophia sit ad metas fidei redigenda, secundum illud apostoli 2 Cor. 10: in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi."

¹⁵ *Questões Disputadas Sobre a Verdade*, q. 14, a. 9, co.: "Sciendum tamen, quod aliquid est credibile dupliciter. Uno modo simpliciter, quod scilicet excedit facultatem intellectus omnium hominum in statu viae existentium; sicut Deum esse trinum, et unum et huiusmodi. Et de his impossibile est ab aliquo homine scientiam haberi; sed quilibet fidelis assentit huiusmodi propter testimonium Dei, cui haec sunt praesto

Comentário: existem dois tipos de objetos de crença. Um tipo é aquele que excede absolutamente a capacidade intelectual de todos os seres humanos. Um exemplo disso é a crença de que Deus é trino e uno (Pai, Filho e Espírito Santo, em um só Deus). Outro tipo é aquele que só excede a capacidade intelectual de alguns seres humanos, pois o seu conteúdo pode ser demonstrado filosoficamente, como, por exemplo, a proposição de que Deus existe, ou de que Deus é um só, ou de que Deus é incorpóreo, e outras assim. Quem não pode demonstrar essas coisas, pode acreditar nelas pela fé. Mas é impossível que tais coisas sejam conhecidas e acreditadas pela mesma pessoa.

Uma objeção (a 8^a) a essa tese coloca o seguinte. A proposição de que Deus existe está entre os objetos de fé; porém, ela pode ser conhecida, pois os filósofos a provam por meio de demonstração; logo, pode-se ter fé e ciência a respeito da mesma coisa. Em resposta, Tomás afirma:

[Texto] A proposição de que Deus é um só, na medida em que é demonstrada, não é considerada como um artigo de fé, mas como algo pressuposto aos artigos, pois o conhecimento tido por fé pressupõe o conhecimento natural, assim como a graça pressupõe a natureza. Mas a unidade da essência divina, tal como é concebida pelos crentes, ou seja, juntamente com a onipotência e a providência sobre todas as criaturas, e outras coisas assim, que não podem ser provadas, constituem o artigo de fé.¹⁶

Comentário: a proposição de que Deus é um só, se for demonstrada filosoficamente, não é considerada como um artigo de fé, mas como algo pressuposto aos artigos. O conhecimento tido por fé pressupõe o conhecimento natural, assim como a graça pressupõe a natureza.

Outra objeção (a 9^a) coloca o seguinte. A proposição de que Deus existe é um objeto de fé. Porém, o pensamento de que Deus existe antecede o ato de acreditar em Deus, e acreditamos em Deus porque é agradável a Deus acreditar nisso. Logo, a mesma coisa pode ser conhecida e acreditada. Em resposta, Tomás afirma:

[Texto] Alguém pode começar a acreditar naquilo em que ele não acreditava antes, mas que pensava com alguma hesitação. Assim, é possível que, antes de acreditar que Deus existe, alguém cogite que Deus existe, e que seria agradável

et cognita. Aliquid vero est credibile non simpliciter, sed respectu alicuius: quod quidem non excedit facultatem omnium hominum, sed aliquorum tantum; sicut illa quae de Deo demonstrative sciri possunt, ut Deum esse unum aut incorporeum, et huiusmodi. Et de his nihil prohibet quin sint ab aliquibus scita, qui horum habent demonstrationes; et ab aliis credita, qui horum demonstrationes non perceperebunt. Sed impossibile est quod sint ab eodem scita et credita."

¹⁶ *Questões Disputadas Sobre a Verdade*, q. 14, a. 9, ad 8: "Ad octavum dicendum, quod Deum esse unum prout est demonstratum, non ponitur articulus fidei, sed praesuppositum ad articulos: cognitio enim fidei praesupponit cognitionem naturalem, sicut et gratia naturam. Sed unitas divinae essentiae talis qualis ponitur a fidelibus, scilicet cum omnipotentia et omnium providentia, et aliis huiusmodi, quae probari non possunt, articulum constituit."

para Deus tê-lo a acreditar que Ele existe. Assim, alguém pode acreditar que Deus existe, porque tal crença agrada a Deus, embora isso não seja um artigo de fé, mas algo anterior ao artigo, visto que é provado demonstrativamente.¹⁷

Comentário: quem não pode demonstrar que Deus existe, pode acreditar nisso pela fé. Mas a proposição de que Deus existe pode ser demonstrada filosoficamente, e, se for considerada nesse sentido, ela não é um artigo de fé, mas algo anterior ao artigo de fé.

Na *Suma de Teologia* (I, q. 2, a. 2), pergunta-se se é possível demonstrar a existência de Deus. A resposta de Tomás é afirmativa. Entretanto, uma objeção (a 1^a) coloca o seguinte. A proposição de que Deus existe é um artigo de fé. Mas o que é de fé não pode ser demonstrado, pois a fé versa sobre coisas que não são vistas nem conhecidas. Logo, a proposição de que Deus existe não pode ser demonstrada. Em resposta, Tomás afirma:

[Texto] A existência de Deus e as outras verdades referentes a Deus, acessíveis à razão natural, como diz o Apóstolo, não são artigos de fé, mas preâmbulos dos artigos. A fé pressupõe o conhecimento natural, como a graça pressupõe a natureza, e a perfeição o que é perfectível. No entanto, nada impede que aquilo que, por si, é demonstrável e comprehensível, seja recebido como objeto de fé por aquele que não consegue apreender a demonstração.¹⁸

Comentário: a existência de Deus e outras coisas assim podem ser demonstradas pela razão natural, e por isso não são artigos de fé, mas preâmbulos dos artigos de fé. A fé pressupõe o conhecimento natural, assim como a graça pressupõe a natureza. Quem não pode demonstrar tais coisas, pode acreditar nelas pela fé.

Na mesma *Suma de Teologia* (II-II, q. 1, a. 5), pergunta-se se o objeto da fé pode ser o que se conhece. A resposta de Tomás é negativa. Entretanto, uma objeção (a 3^a) coloca o seguinte. As coisas que são provadas demonstrativamente são conhecidas. Mas algumas coisas contidas na fé são provadas demonstrativamente pelos filósofos, como a existência de Deus, a unidade de Deus, e outras assim. Logo, as coisas de fé podem ser conhecidas. Em resposta, Tomás afirma:

¹⁷ *Questões Disputadas Sobre a Verdade*, q. 14, a. 9, ad 9: "Ad nonum dicendum, quod aliquis potest incipere credere illud quod prius non credebat, sed debilius existimabat; unde possibile est quod aliquis antequam credat Deum esse, existimaverit Deum esse, et hoc esse ei placitum quod creditur eum esse. Et sic aliquis potest credere Deum esse, eo quod sit placitum Deo, quamvis etiam hoc non sit articulus; sed antecedens articulum, quia demonstrative probatur."

¹⁸ *Suma de Teologia*, I, q. 2, a. 2, ad 1: "Ad primum ergo dicendum quod Deum esse, et alia huiusmodi quae per rationem naturalem nota possunt esse de Deo, ut dicitur Rom. I non sunt articuli fidei, sed praemambula ad articulos, sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et ut perfectio perfectibile. Nihil tamen prohibet illud quod secundum se demonstrabile est et scibile, ab aliquo accipi ut credibile, qui demonstrationem non capit."

[Texto] Há coisas que se devem crer, embora possam ser provadas demonstrativamente, não porque sejam objeto de fé para todos, mas porque constituem um preâmbulo exigido à fé, é necessário que ao menos por meio da fé sejam aceitas pelos que não têm a sua demonstração.¹⁹

Comentário: as coisas que podem ser demonstradas filosoficamente a respeito de Deus são objeto de fé, porém não o são para todos, mas apenas para aqueles que não podem demonstrá-las. Tais coisas constituem um preâmbulo à fé.

E ainda na *Suma de Teologia* (II-II, q. 2, a. 10), pergunta-se se a razão induzida a favor das verdades da fé diminui o mérito da fé. A resposta de Tomás é também negativa. Entretanto, uma objeção (a 2^a) coloca o seguinte. O que diminui a virtude, diminui o mérito. Mas a razão humana diminui a virtude da fé, e a fé versa sobre coisas não vistas, e quanto mais razões se aduzem para alguma coisa, mais essa coisa é vista. Logo, a razão humana, induzida a favor das verdades da fé, diminui o mérito da fé. Em resposta, Tomás afirma:

[Texto] As razões que são induzidas a favor da autoridade da fé não são demonstrações que possam levar o intelecto humano à visão inteligível. E por isso, não deixam de ter por objeto o que não se vê, mas removem os obstáculos à fé, demonstrando que não é impossível o que a fé propõe. Portanto, tais razões não diminuem o mérito da fé, nem a natureza da fé. Mas as razões demonstrativas induzidas a favor das verdades da fé, e que são preâmbulos aos artigos da fé, ainda que diminuam a razão da fé, porque tornam evidente o que é proposto, não diminuem a natureza da caridade pela qual a vontade está pronta a crer, mesmo aquilo que não é evidente. Por isso, o mérito não é diminuído.²⁰

Comentário: podem-se aduzir razões a favor da autoridade da fé ou então a favor dos preâmbulos dos artigos da fé. As razões do primeiro tipo não diminuem o mérito da fé, pois não tornam evidente o que é de fé. Porém, as razões demonstrativas a favor dos preâmbulos da fé diminuem a razão da fé, mas não diminuem a natureza da vontade de crer.

¹⁹ *Suma de Teologia*, II-II, q. 1, a. 5, ad 3: "Ad tertium dicendum quod ea quae demonstrative probari possunt inter credenda numerantur, non quia de ipsis sit simpliciter fides apud omnes, sed quia praeexiguntur ad ea quae sunt fidei, et oportet ea saltem per fidem praesupponi ab his qui horum demonstrationem non habent."

²⁰ *Suma de Teologia*, II-II, q. 2, a. 10, ad 2: "Ad secundum dicendum quod rationes quae inducuntur ad auctoritatem fidei non sunt demonstrationes quae in visionem intelligibilem intellectum humanum reducere possunt. Et ideo non desinunt esse non apparentia. Sed removent impedimenta fidei, ostendendo non esse impossibile quod in fide proponitur. Unde per tales rationes non diminuitur meritum fidei nec ratio fidei. Sed rationes demonstrativaes inductae ad ea quae sunt fidei, praembula tamen ad articulos, etsi diminuant rationem fidei, quia faciunt esse apparetis id quod proponitur; non tamen diminuunt rationem caritatis, per quam voluntas est prompta ad ea credendum etiam si non apparetur. Et ideo non diminuitur ratio meriti."

A UTILIDADE DAS VERDADES FILOSÓFICAS NA SUMA CONTRA OS GENTIOS

Vejamos o que Tomás de Aquino afirma sobre as verdades filosóficas nos nove primeiros capítulos da obra *Suma Contra os Gentios*²¹, capítulos nos quais ele anuncia o que pretende fazer na obra inteira. Parece claro que Tomás se refere à noção de preâmbulos da fé, sobretudo nos capítulos 2, 3, 4 e 9.

No primeiro capítulo, Tomás trata de “qual é o ofício do sábio”, e diz que assumirá tal ofício nesta obra.

No segundo capítulo, Tomás apresenta a sua “intenção nesta obra”. Ele explica que o propósito da obra consiste em manifestar a verdade da fé católica e eliminar os erros contrários a ela. Entretanto, é difícil tratar dos erros de cada um que erra, por dois motivos. Primeiro, porque as palavras deles não são muito bem conhecidas. Os antigos doutores católicos ao menos conheciam bem as doutrinas errôneas, pois eles mesmos já haviam sido gentios ou conviveram com os gentios. Segundo, porque alguns dos que erram, como os maometanos e os pagãos, não aceitam a autoridade das Escrituras, e portanto estas não podem ser usadas para convencê-los. Mas é possível usar o Antigo Testamento para disputar contra os judeus e usar o Novo contra os heréticos. Desse modo, a conclusão é que se deve recorrer à razão natural, com a qual todos são obrigados a concordar. Ao se investigar uma verdade, serão mostrados os erros que ela exclui e como a verdade racional concorda com a fé da religião cristã. Aqui, podemos ver que Tomás mostra sua intenção de usar alguns argumentos contidos nos preâmbulos da fé, que são alcançáveis pela razão natural, para tratar dos erros dos não-cristãos ou dos cristãos heréticos.

No terceiro capítulo, Tomás fala sobre “o modo possível de manifestar a verdade divina”. Ele relata que há duas ordens de verdades que afirmamos de Deus. Algumas verdades excedem toda a capacidade da razão humana, como, por exemplo, que Deus é trino e uno, mas outras verdades a razão pode alcançar, como, por exemplo, que Deus existe, que Deus é uno, e outras assim. Estas verdades foram provadas demonstrativamente pelos filósofos, conduzidos pela luz da razão natural.

O motivo pelo qual algumas verdades excedem totalmente a capacidade da razão humana é a seguinte: o intelecto humano, pela sua capacidade natural, não é capaz, nesta vida presente, de conhecer a essência de Deus. Todo conhecimento intelectual tem origem nos sentidos, que conhecem coisas sensíveis, e as coisas sensíveis não podem transmitir ao intelecto imaterial e limitado o conhecimento da essência divina que é ilimitada. No entanto, partindo das coisas sensíveis, o intelecto pode vir a conhecer a existência de Deus e alguns atributos inteligíveis de

²¹ Para um comentário sobre toda a *Suma Contra os Gentios*, ver: DAVIES, B. *Thomas Aquinas's Summa Contra Gentiles: A Guide and Commentary*. New York: Oxford University Press, 2016.

Deus, que são acessíveis à razão natural. Porém, há outros atributos que excedem totalmente a capacidade da razão. Aqui, podemos ver que Tomás pretende usar alguns argumentos contidos nos préâmbulos da fé, na medida em que afirma que a verdade divina pode ser manifestada também de modo natural, isto é, de um modo que é aberto à razão natural.

No quarto capítulo da *Suma Contra os Gentios*, Tomás explica por que “é conveniente que sejam apresentadas como objeto de fé as verdades divinas que a razão natural alcança”. Ele afirma:

[Texto] Neste capítulo, tratar-se-á, em primeiro lugar, das verdades possíveis de serem investigadas pela razão. Assim, não será tido como vão que seja proposto para fé, por inspiração sobrenatural, aquilo que a razão por si mesma é capaz de atingir. Ora, se essas verdades fossem abandonadas à investigação só da razão, três inconvenientes surgiriam. Um primeiro, porque, se assim acontecesse, poucos homens chegariam ao conhecimento de Deus. Muitos estariam impedidos de descobrir a verdade, que é fruto de assídua investigação, por três motivos. Alguns, devido à própria constituição natural defeituosa que os indispõe para o conhecimento; estes tais por nenhum esforço poderiam alcançar o grau supremo do conhecimento humano, que consiste no conhecimento de Deus. Outros, devido aos cuidados necessários para o sustento da família. Convém, sem dúvida, que dentre os homens alguns se entreguem ao cuidado das coisas temporais. Estes, porém, não podem dispensar o tempo necessário para o lazer exigido pela investigação contemplativa para alcançar o máximo desta investigação, que consiste justamente no conhecimento de Deus. Outros, por fim, são impedidos pela preguiça. Ora, para o conhecimento das verdades divinas investigáveis pela razão há necessidade de muitos conhecimentos prévios. Como o trabalho especulativo de toda a filosofia dirige-se para o conhecimento de Deus, a metafísica - que tem por objeto as verdades divinas - deve ser a última parte da filosofia a ser conhecida. Sendo assim, não se pode chegar - senão com grande esforço especulativo - à investigação das verdades supramencionadas. No entanto, poucos desejam dar-se a este trabalho por amor à ciência, apesar de ter Deus inserido na mente humana o desejo natural de conhecer aquelas verdades.²²

Comentário: algumas verdades sobre Deus podem ser alcançadas pela razão natural. No entanto, essas mesmas verdades também são apresentadas como objeto de fé. Se não fossem apresentadas como objeto de fé, ocorreriam três inconvenientes. O primeiro inconveniente é que poucas pessoas chegariam ao conhecimento de Deus, pois algumas pessoas, devido a uma constituição natural defeituosa, são indispostas ao estudo. Outras pessoas, devido aos cuidados necessários para o sustento da família, não teriam o tempo ou o lazer requerido para o estudo. E ainda outras, devido à preguiça, não iriam se dedicar ao estudo das várias ciências filosóficas que culminam na metafísica. Tomás prossegue:

²² *Suma Contra os Gentios*, I, c. 4, 2-3.

[Texto] O segundo inconveniente decorre de que aqueles que chegam a descobrir as verdades divinas não o conseguem senão após diuturna investigação. Tal acontece devido às profundezas das mesmas, pois somente um longo trabalho torna o intelecto apto a compreendê-las por via da razão natural. Tal acontece também porque muitos conhecimentos prévios são exigidos, como dissemos acima. Finalmente, porque no período da juventude, quando a alma é agitada por impulsos de tantas paixões, o homem não está maduro para tão elevado conhecimento da verdade. Por isso é dito: *É na quietude que o homem se torna prudente e sábio* (VII *Física* 3). Por isso, o gênero humano permaneceria nas maiores trevas de ignorância se apenas a via da razão lhe fosse aberta para o conhecimento de Deus, visto que poucos homens, e somente após longo tempo, chegariam a este conhecimento, que os faz ao máximo perfeitos e bons.²³

Comentário: o segundo inconveniente é que poucas pessoas chegariam ao conhecimento de Deus, porque esse conhecimento exige um período muito longo e intenso de estudo, e requer certa maturidade. Tomás continua:

[Texto] O terceiro inconveniente consiste em que a falsidade fortemente se introduz na investigação da verdade feita pela razão, devido à debilidade do nosso intelecto para julgar, e à intromissão das ilusões da fantasia. Muitos, com efeito, por não perceberem a força da demonstração, põem em dúvida as verdades demonstradas com firme clareza. Aliás, isto acontece principalmente quando aparecem muitos, que se dizem sábios, ensinando teses opostas. Ademais, entre as verdades que vão sendo demonstradas, algumas vezes se imiscui algo de falso que não pode ser demonstrado, mas que é afirmado com argumentação provável ou sofística, tida porém por clara demonstração.²⁴

Comentário: e o terceiro inconveniente é que a falsidade pode se introduzir facilmente na investigação feita pela razão natural, devido à debilidade do nosso intelecto para julgar e à intromissão das ilusões da fantasia. Por isso, foi conveniente que a firme certeza e a pura verdade sobre as coisas divinas nos fossem apresentadas pela via da fé, mesmo quanto às verdades que a razão pode por si mesma investigar²⁵. Aqui, podemos ver que Tomás esclarece que os argumentos contidos nos preâmbulos da fé, quando são conhecidos dentro do contexto da vida cristã, não padecem de inconvenientes que ocorreriam se fossem conhecidos fora deste contexto.

²³ *Suma Contra os Gentios*, I, c. 4, 4.

²⁴ *Suma Contra os Gentios*, I, c. 4, 5.

²⁵ Em outras obras, Tomás se refere a cinco inconvenientes, cuja lista ele diz encontrar numa obra de Moisés Maimônides. Ver: *Comentário às Sentenças de Pedro Lombardo*, I, 3, d. 24, q. 1, a. 3, qc. 1, co.; *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio*, q. 3, a. 1, co.; *Questões Disputadas Sobre a Verdade*, q. 14, a. 10, co. Na *Suma Contra os Gentios* e na *Suma de Teologia*, Tomás se refere a apenas três inconvenientes. Ver: *Suma de Teologia*, I, q. 1, a. 1; e II-II, q. 2, a. 4.

No quinto capítulo, Tomás explica por que “é conveniente que sejam apresentadas como objeto de fé as verdades divinas que são inacessíveis à investigação da razão”.

No sexto capítulo, Tomás expõe que “não é leviano assentir às verdades da fé, apesar de elas estarem acima da razão”.

No sétimo capítulo, Tomás esclarece que “a verdade da razão natural não é contrária à verdade da fé cristã”. Não se pode cogitar que sejam falsos os princípios dos quais a razão humana é naturalmente dotada. E nem se pode pensar ser falso o conteúdo da fé, visto que com tanta evidência recebeu a confirmação divina. Portanto, como só o falso se opõe ao verdadeiro, é impossível que a verdade da fé cristã seja contrária aos princípios conhecidos naturalmente pela razão.

Ademais, na ciência do mestre está contido o que ele infunde na alma do discípulo. Mas o conhecimento dos princípios naturalmente conhecidos é infundido em nós por Deus, que é o autor da natureza, e tais princípios estão contidos na sabedoria divina. Logo, como o ensino realizado por Deus não é fictício, o conhecimento natural humano não é contrário às verdades recebidas pela revelação divina.

Ademais, o nosso intelecto fica impedido de conhecer quando está diante de razões contrárias e, então, não pode proceder para alcançar a verdade. Mas, se razões contrárias fossem infundidas por Deus em nós, o nosso intelecto ficaria impedido de conhecer a verdade. Portanto, tal efeito não cabe a Deus.

Por fim, o que é natural não pode mudar, se a natureza permanece. Entretanto, opiniões contrárias sobre uma só coisa não podem subsistir no mesmo sujeito. Logo, nenhuma opinião ou crença contrária ao conhecimento natural é infundida por Deus no homem. Portanto, desses raciocínios se conclui que quaisquer argumentos que possam ser apresentados contra as doutrinas ensinadas pela fé não procedem corretamente dos primeiros princípios evidentes e vindos da própria natureza, pois não possuem força demonstrativa e não passam de razões prováveis ou sofísticas. Assim, podem ser resolvidos.

No oitavo capítulo da *Suma Contra os Gentios*, Tomás fala sobre “como a razão humana se relaciona com a verdade da fé”. O conhecimento racional tem origem nas coisas sensíveis, e estas conservam em si algum vestígio da semelhança divina, mas este é tão imperfeito que é insuficiente para nos esclarecer sobre a substância de Deus. As semelhanças que a razão humana, nesta vida presente, recebe da verdade da fé não são suficientes para que esta verdade seja compreendida de maneira demonstrativa ou conhecida em si mesma. No entanto, é útil para a mente humana exercitar-se no conhecimento dessas razões, desde que não se pretenda compreendê-las ou demonstrá-las.

E no nono capítulo, Tomás expõe “a ordem e o modo de proceder nesta obra”. Ele explica que a intenção é mostrar as duas ordens de verdades a respeito das coisas divinas, assim como eliminar os erros contrários a elas. Uma verdade pode ser investigada pela razão natural, ao passo que a outra excede todos os esforços da razão. Em Deus, porém, a verdade é una e simples.

Na manifestação da primeira ordem de verdades, deve-se proceder por razões demonstrativas, pelas quais o adversário possa ser convencido. Como, porém, tais razões não podem ser usadas para a segunda ordem de verdades, não se deve pretender que o adversário seja convencido por razões demonstrativas, mas que as suas razões contra a verdade sejam resolvidas, visto que a razão natural não pode ser contrária à fé.

O único modo de se convencer o adversário da segunda ordem de verdades consiste no recurso à autoridade das Escrituras, confirmada pelos milagres. Não cremos em verdades que excedem a capacidade da razão humana, a não ser que tenham sido reveladas por Deus. Mas para que as verdades da fé sejam esclarecidas, devem ser apresentadas algumas razões verossímeis, que sirvam para auxílio e exercício dos fiéis, não para convencer os adversários. A própria insuficiência dessas razões os confirmaria ainda mais em seus erros, ao julgarem que nós assentimos à verdade da fé com razões tão fracas.

Em primeiro lugar, Tomás se esforçará para esclarecer aquela ordem de verdade que é professada pela fé e investigável pela razão, apresentando argumentos demonstrativos e prováveis, alguns dos quais são buscados nos livros dos filósofos e dos santos, e pelos quais a verdade seja confirmada e o adversário, superado (isso será feito nos livros 1, 2 e 3). Em segundo lugar, partindo das coisas mais claras para as menos claras, Tomás procurará manifestar a verdade da fé que excede a razão, desfazendo as razões dos adversários e declarando a verdade da fé, mediante razões prováveis e de autoridade, na medida em que Deus o auxilie (isso será feito no livro 4).

Na parte cujo propósito é buscar pela via da razão as coisas relativas a Deus que podem ser investigadas racionalmente, deve-se considerar em primeiro lugar as coisas que convêm a Deus em si mesmo (no livro 1); em seguida, a processão das criaturas enquanto vindas de Deus (no livro 2); em terceiro lugar, a ordenação das criaturas para Deus, enquanto nele têm seu fim (no livro 3).

Entre as coisas que devem ser consideradas sobre Deus em si mesmo, deve ter precedência, como fundamento necessário de toda esta obra, a consideração da demonstração de que Deus existe. Se isto não for feito, toda a consideração sobre as coisas divinas será suprimida. Aqui, podemos ver que Tomás anuncia que, nos três primeiros livros da *Suma Contra os Gentios*, usará alguns argumentos contidos nos preâmbulos da fé, pois em tais livros ele manifestará a verdade que pode ser investigada pela razão natural.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os textos de Tomás de Aquino que mencionam os preâmbulos da fé contêm as seguintes teses essenciais:

1^{a)}) Aquilo que excede o intelecto humano em geral e não pode ser demonstrado a respeito de Deus é dito pertencer “por si” (essencialmente) à fé, ao passo que aquilo que não excede o intelecto de todas as pessoas, mas apenas de algumas, e pode ser demonstrado a respeito de Deus (como: Deus existe) é dito pertencer “por acidente” (incidentalmente) à fé, como algo anterior à fé.

2^{a)}) Assim como a graça pressupõe a natureza, assim também a fé pressupõe o conhecimento natural, que consiste, por exemplo, na demonstração de que Deus existe, de que Deus é um só, de que Deus é incorpóreo, de que Deus é inteligente, e outras coisas assim.

3^{a)}) As verdades da filosofia contêm algumas semelhanças e alguns preâmbulos em relação às verdades da fé, assim como a natureza é um preâmbulo à graça. A filosofia pode ser usada na teologia sagrada para demonstrar as coisas que são preâmbulos da fé e que são necessariamente conhecidas na fé, como as coisas a respeito de Deus que são provadas pela razão natural, como, por exemplo, que Deus existe, que Deus é um só, e outras coisas assim a respeito de Deus ou das criaturas que são provadas na filosofia e são pressupostas pela fé.

4^{a)}) É impossível que uma mesma pessoa conheça os preâmbulos da fé por demonstração e acredite neles pela fé. Os preâmbulos da fé, se forem conhecidos por demonstração, não são artigos de fé, mas algo pressuposto e anterior aos artigos de fé.

5^{a)}) Quem não pode conhecer por demonstração os preâmbulos da fé, pode acreditar neles pela fé.

John Wippel e Dennis Brand, em seus trabalhos citados, explicam que os preâmbulos da fé são preâmbulos aos artigos de fé, e não ao ato de fé. Tal anterioridade é apenas lógica, e não cronológica. Ninguém deve primeiro demonstrar que Deus existe, para só depois passar a acreditar que Deus é trino e uno. O que acontece simplesmente é que, por exemplo, o artigo de fé segundo o qual Deus é trino e uno inclui logicamente a proposição (demonstrável pela filosofia) de que Deus existe.

Na *Suma Contra os Gentios*, podem-se encontrar as seguintes afirmações essenciais sobre a utilidade que as verdades filosóficas têm nesta obra. O propósito da obra consiste em manifestar a verdade da fé católica e eliminar os erros contrários a ela. Entretanto, é difícil tratar dos erros de cada um que erra, por dois motivos.

Primeiro, porque as palavras deles não são muito bem conhecidas. Segundo, porque alguns dos que erram, como os maometanos e os pagãos, não aceitam a autoridade das Escrituras, e portanto estas não podem ser usadas para convencê-los. Por isso, a conclusão é que deve-se recorrer à razão natural, com a qual todos são obrigados a concordar. Ao se investigar uma verdade, serão mostrados os erros que ela exclui e como a verdade racional concorda com a fé da religião cristã.

Há dois tipos de verdades que afirmamos de Deus. Algumas verdades excedem toda a capacidade da razão humana, como, por exemplo, que Deus é trino e uno. Mas outras verdades a razão pode alcançar, como, por exemplo, que Deus existe, que Deus é uno, e outras assim. Estas verdades foram provadas demonstrativamente pelos filósofos, conduzidos pela luz da razão natural.

Em primeiro lugar, Tomás se esforçará para esclarecer aquelas verdades que são professadas pela fé e investigáveis pela razão, apresentando argumentos demonstrativos e prováveis, alguns dos quais são buscados nos livros dos filósofos e dos santos, e pelos quais a verdade será confirmada, e o adversário, superado (isso será feito nos livros 1, 2 e 3). Em segundo lugar, partindo das coisas mais claras para as menos claras, Tomás procurará manifestar as verdades da fé que excedem a razão, desfazendo as razões dos adversários e declarando a verdade da fé, mediante razões prováveis e de autoridade, na medida em que Deus o auxilie (isso será feito no livro 4).

O fundamento necessário da *Suma Contra os Gentios* é a demonstração de que Deus existe.

Posso lembrar que, na *Suma de Teologia* (I, q. 2, a. 3), Tomás de Aquino apresenta cinco vias pelas quais a existência de Deus é demonstrada. John Wippel estuda essas cinco vias em seu grande livro sobre o pensamento metafísico de Tomás de Aquino²⁶. Ademais, em seu trabalho sobre os preâmbulos da fé, John Wippel sugere que, entre os preâmbulos da fé que são demonstrados, Tomás inclui ao menos os seguintes: (1) que Deus existe, (2) que Deus é um só, (3) que Deus é simples, (4) que Deus é perfeito, (5) que Deus é bom, (6) que Deus é infinito, (7) que Deus é incorpóreo, (8) que Deus é inteligente e tudo o que se segue disso, (9) que Deus tem vontade, (10) que Deus é onipotente, (11) que tudo o que não é Deus depende dele para a sua existência, (12) que Deus é um princípio criador, e (13) que a alma humana é imortal, e essa lista não é completa.

Tomás também argumenta que, se os preâmbulos da fé permanecessem apenas como demonstrações filosóficas e não estivessem contidos nas verdades da fé e não pudessem ser conhecidos por meio da fé, ocorreriam três inconvenientes. O primeiro inconveniente é que poucas pessoas chegariam ao conhecimento de Deus, pois algumas pessoas são naturalmente indispostas ao estudo. Outras não teriam o

²⁶ Ver o capítulo 12 de WIPPEL, J. F. *The metaphysical thought of Thomas Aquinas: From finite being to uncreated being*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2000.

tempo ou o lazer requerido para o estudo. E, por fim, outras, devido à preguiça, não iriam se dedicar ao estudo das várias ciências filosóficas que culminam na metafísica. O segundo inconveniente é que poucas pessoas chegariam ao conhecimento de Deus, porque esse conhecimento exige um período muito longo e intenso de estudo, e requer certa maturidade. E o terceiro, e último, inconveniente é que a falsidade pode se introduzir facilmente na investigação feita pela razão natural, devido à debilidade do nosso intelecto para julgar e à intromissão das ilusões da fantasia.

Por fim, eu gostaria de acrescentar que, segundo John Wippel, o entendimento da criação divina das coisas também pode ser considerado um preâmbulo da fé, pois foi alcançado por alguns filósofos. Em um trabalho sobre esse assunto, Wippel conclui o seguinte²⁷. Fica claro que Tomás pensa que a criação, tomada estritamente como a produção de algo a partir de nenhum sujeito preexistente e como algo distinto da criação com um começo temporal, pode ser demonstrada pela razão natural, e portanto que ela deve ser considerada como mais um preâmbulo da fé. Também parece claro, a partir deste estudo das várias referências que Tomás faz às visões de Platão, Aristóteles e Avicena, que, ao menos em alguns textos, Tomás sustentou que alguns filósofos chegaram a um conhecimento sobre Deus como causa universal do ser e também a um conhecimento da criação. Isso é mais uma confirmação da visão de Tomás segundo a qual a realidade da criação pode ser demonstrada filosoficamente. Às vezes, Tomás distingue claramente entre a sua prova de que todas as coisas que não são Deus dependem de Deus para a sua existência e a sua prova de que Deus cria todas as coisas que não são idênticas a ele (ver, por exemplo, *Suma Contra os Gentios*, II, capítulos 15 e 16). Portanto, pode-se dizer que ele considera as duas provas como preâmbulos da fé. Há mais um aspecto da compreensão que Tomás tem da criação. É a defesa que ele faz da liberdade que Deus tem para criar ou não criar. Pode-se concluir que Tomás sustenta que a liberdade que Deus tem para criar ou não criar é uma verdade que pode ser demonstrada filosoficamente e, portanto, que ela também é um preâmbulo da fé que se segue de outro preâmbulo, a saber, a presença da vontade em Deus.

Assim, Wippel cita o trabalho anterior feito por Mark Johnson e parece confirmar a conclusão dele, que é a seguinte²⁸. Será que Tomás atribui uma doutrina da criação a Aristóteles? Admitimos que não temos uma resposta totalmente literal, mas, se examinarmos o conteúdo das palavras que Tomás fornece, parece indisputável que ele atribuiu, sim, uma doutrina da criação a Aristóteles. Ele nunca incluiu Aristóteles entre aqueles que postularam a existência incriada da matéria. Ele afirmou que, para Aristóteles, o ser das coisas depende de Deus, mas elas existem eternamente. É por isso que ele se refere constantemente a um texto da *Metafísica*, que ensina

²⁷ Ver a conclusão de: WIPPEL, John F. Aquinas on creation and preambles of faith. In: *Metaphysical themes in Thomas Aquinas III*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2021, pp. 142-173.

²⁸ Ver a conclusão de: JOHNSON, Mark F. Did St. Thomas attribute a doctrine of creation to Aristotle? *The New Scholasticism*, v. 63, n. 2, 1989, pp. 129-155.

que, a respeito de algumas coisas que sempre são, ou sempre são verdadeiras, há uma causa de seu ser ou de ser verdadeiras. Isso dá a Tomás a chave para desvendar o problema dos corpos celestes, pois, se Aristóteles disse que eles sempre são, isso significa que eles sempre são causados. Tomás era ciente de que a sua leitura de Aristóteles era nova. Enquanto alguns pensaram que o Deus de Aristóteles era um motor à maneira de um fim apenas, para Tomás o Deus de Aristóteles é o criador dos corpos celestes. Enquanto alguns pensaram que o Deus de Aristóteles era apenas um motor, Tomás o vê como a causa do movimento e do ser, produzindo as coisas no ser. Por toda a sua carreira, Tomás afirmou que o Deus de Aristóteles é aquele do qual o ser de todos depende, e nunca mudou essa opinião. Pode-se discutir se Tomás estava certo ao atribuir uma doutrina da criação a Aristóteles, mas parece indiscutível que ele a atribuiu.

REFERÊNCIAS

- ASHLEY, Benedict. *The way toward wisdom: An interdisciplinary and intercultural introduction to metaphysics*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2006.
- BRAND, Dennis J. *Philosophy and the preambula fidei in Saint Thomas Aquinas*. Dissertação (Mestrado em Filosofia), University of Ottawa, Ottawa, 1977.
- DAVIES, Brian. *Thomas Aquinas's Summa Contra Gentiles: A Guide and Commentary*. New York: Oxford University Press, 2016.
- DAVIES, Brian.; STUMP, Eleonore. (ed.). *The Oxford Handbook of Aquinas*. New York: Oxford University Press, 2012.
- JENKINS, John. *Knowledge and faith in Thomas Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- JOHNSON, Mark F. Did St. Thomas attribute a doctrine of creation to Aristotle? *The New Scholasticism*, v. 63, n. 2, 1989, pp. 129-155.
- MCINERNY, Ralph. *Praeambula fidei: Thomism and the God of the philosophers*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2006.
- SEGEV, Mor. *Aristotle on religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- TOMÁS DE AQUINO. *Corpus Thomisticum. S. Thomae de Aquino. Opera Omnia*, 2019. Disponível em: <https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>. Acesso em 14 mar. 2023.

TOMÁS DE AQUINO. *Faith, reason and theology. Questions I-IV of his Commentary on the De Trinitate of Boethius*. Translated with introduction and notes by Armand Maurer. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1987.

TOMÁS DE AQUINO. *The Summa Theologiae of St. Thomas Aquinas*. Second and revised edition, 1920. Literally translated by Fathers of the English Dominican Province. Disponível em: <https://www.newadvent.org/summa/>. Acesso em 14 mar. 2023.

TOMÁS DE AQUINO. *Summa Contra Gentiles*. Book One: God. Translated by Anton C. Pegis. New York: Hanover House, 1955.

TOMÁS DE AQUINO. *Summa Contra os Gentios*. Volume I, Livros I e II. Tradução de D. Odilão Moura, O.S.B. Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1990.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teologia*. Coordenação geral de Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

TOMÁS DE AQUINO. *Truth*. Volume II. Questions X-XX. Translated from the definitive Leonine text by James V. McGlynn, S.J. Chicago: Henry Regnery Company, 1953.

WIPPEL, John F. Aquinas on creation and preambles of faith. In: *Metaphysical themes in Thomas Aquinas III*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2021, pp. 142-173.

WIPPEL, John F. *The metaphysical thought of Thomas Aquinas: From finite being to uncreated being*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2000.

WIPPEL, John F. Thomas Aquinas on philosophy and the preambles of faith. In: *Metaphysical themes in Thomas Aquinas III*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2021, pp. 73-97.

SOBRE O AUTOR

ANDRÉ RICARDO RANDAZZO GOMES: É mestre em Filosofia e bacharel em Relações Internacionais. Dedica-se a estudar Tomás de Aquino e os tomistas. É autor de seis livros, vários artigos acadêmicos e algumas traduções.

Introdução aristotélico-tomista à metafísica de Tomás de Aquino

- 🌐 www.atenaeditora.com.br
- ✉️ contato@atenaeditora.com.br
- 📷 [@atenaeditora](https://www.instagram.com/atenaeditora)
- FACEBOOK www.facebook.com/atenaeditora.com.br

Introdução aristotélico-tomista à metafísica de Tomás de Aquino

- 🌐 www.atenaeditora.com.br
- ✉️ contato@atenaeditora.com.br
- 👤 [@atenaeditora](https://www.instagram.com/atenaeditora)
- 👤 www.facebook.com/atenaeditora.com.br