

O bem como transcendental e a transcendência do bem *

Jan A. Aertsen
Universidade de Colônia

Tradução de Ricardo Pedroza Vieira
UFRJ

1. Introdução

A tese de que há uma conexão intrínseca entre ente e bem dispõe de uma longa tradição em filosofia. No século XIII, contudo, esta tese recebeu uma nova elaboração sistemática porque foi colocada em um novo esquema teórico, a doutrina dos transcendentais (*transcendentia*). O termo “transcendental” sugere uma espécie de ultrapassamento ou movimento para além. O que é transcendido são os modos especiais de ser que Aristóteles chamou de “categorias”. Categorias são determinações ou contrações daquilo que é: nem todo ente é uma substância, ou uma quantidade, ou uma qualidade, ou uma relação, etc. Em contraste, os transcendentais são propriedades que pertencem a todo ente. Assim, eles transcendem as categorias, não porque se refiram a uma realidade para além das categorias, mas porque não estão limitados a uma determinada categoria. Transcendentais são permutáveis ou conversíveis com o ente, que é ele mesmo um transcendental.¹

A formação da doutrina medieval dos transcendentais está estreitamente ligada à recepção da *Metafísica* de Aristóteles no século XIII. O termo “recepção” é de fato algo demasiado restrito. A assimilação do trabalho do Filósofo levou a reflexões independentes acerca da natureza da metafísica e da questão do objeto próprio desta ciência. Não sem razão, falou-se recentemente

(*) Nota do tradutor: Este texto foi originalmente publicado sob o título “Good as transcendental and the Transcendence of the Good” em *Being and Goodness. The concept of the good in metaphysics and philosophical theology*, ed. S. MacDonald, Ithaca/London, Cornell University Press, 1991, pp. 56-73. A publicação de sua tradução foi autorizada pelo autor.

¹ Sobre a doutrina medieval dos transcendentais, cf. Aertsen, J. A., “Die Transzendentalienlehre bei Thomas von Aquin in ihren historischen Hintergründen und philosophischen Motiven”, In: *Thomas von Aquin (Miscellanea Mediaevalia*, vol. 19), ed. A. Zimmermann, Berlin, de Gruyter, pp. 82-102.



desse desenvolvimento como “o segundo começo da metafísica”. É digno de nota que a Idade Média não tenha adotado a concepção teológica de metafísica que prevalecia entre os comentadores gregos de Aristóteles. Para os comentadores gregos, a metafísica dizia respeito primariamente ao primeiro e principal ente, mas nos grandes comentadores medievais, como Tomás de Aquino e Duns Escoto, nós encontramos um ponto de vista decididamente ontológico.² O objeto próprio da metafísica é “o ente e as propriedades pertencentes ao ente enquanto tal.” Frente a este pano de fundo, o interesse e a importância dos transcendentais torna-se compreensível. Pois eles são precisamente as propriedades universais do ente.

Quais, então, são as propriedades pertencentes a todo ente? Pensadores medievais encontraram esparsamente em meio às obras de Aristóteles diversas afirmações acerca do assunto, que eles usaram como elementos básicos em sua elaboração da doutrina dos transcendentais. Importante a respeito da propriedade transcendental do bem é uma passagem da *Ética* I, 6, em que Aristóteles critica a Forma platônica do Bem. A perspectiva de Platão quanto à Forma do Bem sugere que “bem” diz-se de um só modo de todas as coisas boas. Mas o bem é dito de tantos modos quanto o ente. O bem é encontrado em todas as categorias, e a diversidade das modalidades categoriais do ente exclui uma predicação unívoca do “bem”. Não há uma Idéia única do Bem, o Bem em si mesmo; “pois se houvesse, falar-se-ia dele em apenas uma das categorias, e não em todas” (1096a27-9). Esta crítica foi vista pelos medievais como uma indicação do caráter transcendental do bem. “Bem” não se refere, como Platão supusera, a uma realidade separada e subsistente; mas a algo comum. É característico dos transcendentais, dentre os quais os mais importantes além do “bem” são “ente”, “uno” e “verdadeiro”, que eles são *communia*; para usar uma formulação de Tomás de Aquino, eles perpassam todas as categorias (*circumeunt*).

Os transcendentais não são, porém, apenas nomes comuns. Eles possuem um outro aspecto, que surge já no que é geralmente considerado como o primeiro tratado sobre os transcendentais, a *Summa de bono* de Filipe o Chanceler, escrita por volta de 1230. No prólogo, Filipe estabelece não apenas que transcendentais são aquilo que é mais comum, mas também que eles são algumas vezes “apropriados”, isto é, tratados como “próprios” a algo, a saber, a Deus.

2 Cf. Honnefelder, L., "Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansatz und Folgen der Wiederbegründung im 13./14. Jahrhundert", In: *Philosophie im Mittelalter*, ed. J. P. Beckmann et al., Hamburg, Meiner, 1987, pp. 165-186.



Pois “ente”, “uno”, “bem” e “verdadeiro” são predicados que nas Escrituras são atribuídos a Deus.³

O modelo autoritativo de reflexão filosófica sobre os nomes divinos era o escrito *De divinis nominibus* do pseudo-Dionísio o Areopagita. Ele foi comentado no século XIII por Tomás de Aquino, entre outros. O primeiro nome de Deus que Dionísio trata é “Bem” (capítulo 4), isto é, o nome que, no neoplatonismo, era atribuído ao primeiro princípio. “Bem” é para Dionísio o nome primário de Deus. Na Sagrada Escritura, este nome, segundo ele, é relacionado preeminentemente à mais alta divindade, que se distingue de todas as outras coisas no que diz respeito à bondade, conforme aparece em Mateus 9: “Ninguém é bom exceto Deus.”⁴ A transcendência da bondade divina não poderia ser expressa mais claramente do que o é neste texto, pois a passagem parece prescrever predicação exclusiva do “bem”. O modo (neo)platônico de pensar é eminentemente adequado a esta transcendência, e o tratamento por parte de Dionísio do nome “bem” é, conseqüentemente, fortemente inspirado por ele. Sua maneira de falar sobre Deus é, como Tomás observa, platônica: o bem divino está “além” de tudo que existe, é o “bem em si mesmo”, o “bem *per se*”, o “supra-bem”, a bondade de todas as coisas boas.⁵

A reflexão sobre os nomes divinos assume um papel proeminente no desenvolvimento da doutrina medieval dos transcendentais, uma vez que tal reflexão evoca um problema metafísico fundamental. Se os transcendentais são, de um lado, nomes comuns; e, de outro, nomes divinos, isto é, nomes próprios a Deus, surge a questão de como estes dois modos de nomear estão relacionados entre si. De que modo o caráter transcendental do bem, que perpassa todas as categorias, está relacionado à transcendência do Bem, que ultrapassa todas as categorias? Ou, para colocar a questão em termos mais históricos, será a abordagem inspirada por Aristóteles compatível com a abordagem neoplatônica? Parece haver um conflito entre a predicabilidade universal do “bem” e a atribuição especial do “bem” a Deus. Transcendentalidade e transcendência parecem formar como que dois pólos mutuamente exclusivos. Se o bem é uma propriedade comum a todas as coisas em virtude de seu ser, então como se pode fazer justiça à exclusividade do primeiro Bem? Em sentido oposto, a afirmação da transcendência do Bem parece negar o caráter transcendental do Bem.

3 Filipe o Chanceler, *Philippi Cancellarii Parisiensis Summa de Bono*, ed. N. Wicki, Bern, Francke, 1985, pp. 4-5. Cf. Pouillon, D. H., "Le premier traité des propriétés transcendentales: La *Summa de Bono* du Chancelier Philippe", In: *Revue néoscholastique de philosophie* 42 (1939), pp. 40-77.

4 Sobre a "bondade" como o nome primário de Deus, cf. *De divinis nominibus*, cap. 2, 1, 31; cap. 4, 1, 95; cap. 13, 3, 452.

5 Tomás de Aquino, no prólogo de seu comentário ao texto de Dionísio, aponta para este "modo platônico de falar".



Autores medievais estavam atentos a essa polaridade. Não é por acaso que as discussões sobre os transcendentais frequentemente se situam no âmbito dos esquemas da doutrina dos atributos divinos. Esta conexão aparece, por exemplo, na construção da *Summa theologiae* de Tomás de Aquino. Em *ST* Ia.5, o assunto é “O bem em geral” (*De bono in communi*); Ia.6 trata “Da bondade de Deus” (*De bonitate Dei*). Em minha contribuição a este livro analisarei as reflexões de Tomás sobre a transcendentalidade e a transcendência do bem e explicarei sua importância filosófica.

2. A questão do bem no *De hebdomadibus* de Boécio

O problema que diz respeito à relação entre a comunidade do bem e a transcendência do Bem é colocado em toda sua agudeza em um pequeno livro que foi muito influente na Idade Média, a saber, o *De hebdomadibus* de Boécio.⁶ É surpreendente que Tomás tenha escrito um comentário sobre este trabalho. O tratado de Boécio havia sido comentado numerosas vezes no curso dos séculos,⁷ mas comentá-lo era algo pouco usual no século XIII. Tomás escreveu seu comentário durante seu primeiro magistério parisiense (1256-59). Não parece ousado aventar uma conexão entre este tratado e outro de seus trabalhos do mesmo período, o *De veritate*.⁸ A Questão XXI trata do bem (*De bono*), e refere-se ao *De hebdomadibus* doze vezes na argumentação. Lidando com o transcendental “bem”, Tomás visivelmente sentiu a necessidade de considerar explicitamente o problema de Boécio e de comentá-lo.

O tratado *De hebdomadibus* é uma resposta à questão proposta a Boécio por um amigo: “Como substâncias podem ser boas em virtude do fato de que têm ser se elas não são bens substanciais?”. Na primeira *lectio* de seu comentário, Tomás chama esta questão de “difícil”. Ele também indica diretamente a natureza da dificuldade. Se substâncias criadas são boas na medida

6 O texto pode ser encontrado em Boécio, *The Theological Tractates and the Consolatio of Philosophy: Text and Translation*, ed. and trans. H. F. Stewart et al., Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1978, pp. 38-51 (uma tradução é oferecida no Apêndice de *Being and Goodness. The concept of the good in metaphysics and philosophical theology*, ed. S. MacDonald, Ithaca/London, Cornell University Press, 1991, pp. 299-304). Para uma boa análise do tratado de Boécio, cf. MacDonald, S., “Boethius’s claim that all substances are good”, In: *Archiv fuer Geschichte der Philosophie* 70 (1988), pp. 245-279.

7 Cf. Schrimpf, G., *Die Axiomenschrift des Boethius (De hebdomadibus) als philosophisches Lehrbuch des Mittelalters*, Leiden, Brill, 1966.

8 Para a datação destes trabalhos, cf. Weisheipl, J. A., *Friar Thomas D’Aquino*, Washington D.C., Catholic University of America Press, 1983, pp. 362, 382.



em que são, então elas são bens substanciais. Mas ser um bem substancial é próprio somente a Deus (*proprium solius Dei*).⁹ Tomás considera o tema central do *De hebdomadibus*, portanto, como sendo a polaridade entre a transcendentalidade e a transcendência do bem. Se o bem é uma propriedade comum por causa de uma relação intrínseca entre ente e bondade, a distinção entre bondade criada e a bondade divina parece desaparecer.

Para os meus propósitos não será necessária uma apresentação completa do *De hebdomadibus*, que é um texto deveras complicado. Estou interessado neste tratado na medida em que ele ilumina o pano de fundo das reflexões tomasianas sobre o bem. Por esta razão, eu sigo Boécio sobre a base do comentário de Tomás, o qual, por sua vez, mantém-se próximo ao texto e apresenta uma exposição cuidadosa.

A abordagem de Boécio à questão que lhe fora endereçada consiste primeiramente, de acordo com Tomás, em tornar explícito o que é pressuposto nesta questão.¹⁰ Em jogo no *De hebdomadibus* está a questão sobre *como* todas as coisas são boas. Esta questão só tem sentido se se assume *que* todas as coisas são boas. O argumento aduzido para esta pressuposição é substancialmente o seguinte. (A) Tudo tende àquilo a que se assemelha - uma premissa baseada em um dos axiomas que Boécio formulara anteriormente no *De hebdomadibus*. (B) Todas as coisas que são tendem ao bem - uma premissa exposta como sendo a visão comum entre os sábios. Faz-se referência ao afirmado por Aristóteles no começo de sua *Ética*, que os sábios definem o bem como "aquilo que todas as coisas desejam". De (A) e (B) segue-se que tudo que é bom, pois aquilo que tende ao bem precisa ser em si mesmo bom. Esta conclusão, que expressa a comunidade do bem, nós podemos chamar, do ponto de vista característico do século XIII, de o "postulado de transcendentalidade". Este postulado subjaz à questão sobre "como todas as coisas são boas". A distinção entre os dois - o postulado e a questão "como?" - é essencial para a compreensão da exposição de Boécio.

A investigação sobre o modo como as coisas são boas é apresentada por Boécio em uma forma que Tomás, em seu comentário, chama de *dubium*.¹¹ Este termo não significa "algo dubitável", mas tem uma acepção técnica. Ele remete à definição de "questão" dada em outra parte pelo próprio Boécio: uma "questão" é uma *propositio dubitabilis*.¹² Um *dubium* é uma questão

9 O comentário de Tomás pode ser encontrado em Tomás de Aquino, *Expositio super Boethium De trinitate et De hebdomadibus*, In: Tomás de Aquino, *Opuscula theologica*, ed. R. A. Verardo et al., 2 vols., Turin, Marietti, 1954. Aqui: lectio 1, n. 7.

10 *InDH* lectio 3, n. 40

11 *InDH* lectio 3, n. 42.

12 Comentário aos *Topica* de Cícero, I (Boécio, *In Topica Ciceronis Commentariorum libri sex*, In: *Patrologiae Latinae Cursus Completus*, vol. 64, Paris, Migne, 1860, 1048D).



em que duas possibilidades são postas em oposição uma à outra. A questão bipartida formulada no *De hebdomadibus* é: "São as coisas boas por substância ou por participação?"

Esta formulação sugere que "ser algo por substância" e "ser algo por participação" são mutuamente exclusivos. Mas será mesmo assim? As duas possibilidades em questão necessariamente formam um par contraditório? Tomás examina esta suposição extensivamente. O resultado de sua consideração é que as alternativas identificadas na questão estão em oposição uma à outra apenas quando "participação" se refere a uma propriedade accidental de uma substância. O que é predicado de algo "substancialmente" pertence-lhe "*per se*", porque o predicado é implicado na essência do sujeito (por exemplo, "racional" dito do homem). O que é predicado de algo "por participação" é uma propriedade accidental que cai para fora do ser substancial do sujeito (por exemplo, "branco" dito do homem). Boécio claramente toma "participação" neste sentido.¹³ De acordo com isso, o dilema no *De hebdomadibus* na verdade desemboca na questão sobre se as coisas são substancialmente ou acidentalmente boas.

A estratégia adotada por Boécio é argumentar contra ambas as partes do dilema. Primeiro (I): São as coisas boas por participação? Se são, então não são boas "*per se*". Mas se as coisas não são boas "*per se*", então elas não tendem ao bem, pois tudo tende àquilo a que se assemelha. Mas esta consequência contradiz a premissa do argumento, a afirmação da transcendentalidade de que todas as coisas tendem ao bem. Logo, não é o caso que os entes sejam bons por participação. (II): São portanto as coisas boas por substância? Se são, então as coisas são boas em virtude de seu ser. Isto significa que ser e ser bom são idênticos nelas. Então, contudo, elas são iguais ao primeiro bem, que é marcado pela identidade entre ser e ser bom. Logo, todas as coisas são o primeiro bem. Mas o primeiro bem é Deus. Logo, todas as coisas são Deus. Mas esta asserção é absurda, e a premissa sobre a qual o argumento se baseia, a saber, que as coisas são boas por substância, conseqüentemente, é falsa. De (I) – as coisas não são boas por participação – e de (II) – as coisas não são boas por substância – segue-se a conclusão, na suposição de que ser bom por participação ou por substância exaurem as possibilidades, de que as coisas não são boas de modo algum. Isto, todavia, está em conflito com a afirmação da transcendentalidade, que é o pressuposto da questão.

A estratégia de Boécio pretende aguçar o problema do *De hebdomadibus*. A questão sobre *como* todas as coisas são boas parece irrespondível de um modo compatível com a tese de *que*

13 *InDH* lectio 3, n. 45: "Boécio está aqui falando acerca daquele modo de participação em que o sujeito participa em um acidente."



todas as coisas são boas. Pois duas possibilidades apresentam-se como resposta à questão "como?": as categorias dos acidentes e da substância. A primeira explicação é imprópria porque é incapaz de fazer justiça ao caráter transcendental do bem, enquanto a segunda é imprópria por solapar a transcendência do primeiro bem. Não obstante, a divisão das categorias em substância e acidentes é exaustiva. Haverá uma saída deste dilema?

A solução do próprio Boécio à questão começa com um tipo de experimento mental. Removamos, diz ele, de nossas mentes a presença do primeiro bem. O que este experimento acarreta para a bondade das coisas? A conseqüência é que haveria nas coisas uma não-identidade entre ser e ser bom.¹⁴ As coisas certamente são boas, e ainda assim sua bondade não é o mesmo que sua substância, mas uma propriedade que se adiciona a sua substância, como a circularidade ou a brancura (a comparação é do próprio Boécio.) Seu ser substancial em si mesmo não é bom. Por que é necessário aceitar esta não-identidade? Suponha-se que substâncias não fossem nada senão boas; então elas seriam o princípio primeiro de coisas cuja essência é a bondade. Há, porém, apenas uma única coisa que é apenas boa e nada mais. Assim, todas as coisas boas, se não fossem nada senão boas, seriam idênticas àquela única. Isto, no entanto, é falso, e conseqüentemente a asserção de que substâncias são nada exceto boas é também falsa.

Boécio parece seguir a mesma estratégia aqui que em seu argumento anterior sugerindo a impossibilidade do *dubium*. Pois anteriormente também argumentara-se que as coisas não são substancialmente boas, pois em tal caso seriam como Deus. No entanto, há uma diferença. Antes, a única alternativa restante era que as coisas fossem apenas acidentalmente boas. Aqui, contudo, Boécio não utiliza esta disjunção. Agora ele conclui acerca de uma não-identidade entre ser e ser bom nas coisas. Ser bom é acidental, mas é deixada aberta a possibilidade que o próprio ser substancial em si mesmo, em algum sentido que ainda precisa ser qualificado, seja bom. É precisamente este ponto que Boécio aborda na segunda parte de sua solução.

Boécio busca explicar a bondade do próprio ser das coisas pelo estabelecimento de uma conexão com aquilo que o experimento de pensamento tinha acabado de remover da mente no argumento anterior, a saber, a presença do primeiro bem. As coisas não existiriam se não fossem queridas por Deus, cujo ser é essencialmente bondade. O ser das coisas é criado. Porque o ser das coisas emanou do primeiro bem, o próprio ser das coisas criadas é bom. As coisas são boas na medida em que são porque são por causa do bem.

A solução de Boécio à questão sobre como todas as coisas são boas resume-se (tal como Tomás sumariza o argumento do *De hebdomadibus*) a que o ser do primeiro bem seja bom em

14 *InDH* lectio 4, n. 60: "*Aliud esset in eis esse, et aliud bonum esse.*"

virtude de sua própria essência, isto é, seja bom absolutamente (*absolute*), porque sua natureza não é nada senão bondade. O ser de um bem segundo (criado) é também, de fato, bom, mas não em virtude de sua própria essência (uma vez que sua essência não é a própria bondade), e sim em virtude da relação com o bem primeiro enquanto sua causa (*ex habitudine ad primum bonum*).¹⁵ A afirmação da transcendentalidade é deste modo combinada com a transcendência do bem primeiro. Como esta solução de Boécio há de ser compreendida e avaliada?

Em um artigo recente, Scott MacDonald apresentou uma valiosa e incisiva análise do *De hebdomadibus*.¹⁶ Ele resume sua interpretação da perspectiva de Boécio intitulando-a "A Interpretação do Bem-come-Propriedade-Relacional." A propriedade relacional de depender do primeiro bem quanto à existência é precisamente aquilo em que consiste ser bom para as criaturas. A importância da explicação relacional da natureza da bondade é, de acordo com MacDonald, que ela permite que Boécio ocupe um meio termo entre dizer que o bem é uma propriedade substancial ordinária e dizer que é uma propriedade accidental. Mantendo a bondade como propriedade relacional, Boécio torna possível a observação de que a bondade não pode ser nem uma propriedade substancial ordinária nem uma propriedade accidental intrínseca das coisas.

O interessante com relação a esta interpretação é que ela é uma tentativa de transcender os limites do sistema de categorias. O problema, contudo, é se realmente as categorias dão margem a um meio termo entre substância e acidente. Também a relação é uma categoria, isto é, um acidente que se acresce a uma substância. Agora, se a natureza da bondade deve consistir em uma determinada categoria, isto seria irreconciliável com aquilo que chamamos anteriormente de "a afirmação da transcendentalidade" do bem. MacDonald está ciente desta dificuldade e, nesse sentido, assinala que o que aqui está em jogo é uma propriedade relacional de um tipo especial. "A propriedade de depender do primeiro bem quanto à existência é metafisicamente única". Em outras palavras, o que MacDonald tem em mente é, na verdade, uma relação *transcendental* que é coextensiva com o ser. De fato, o texto do *De hebdomadibus* não dá suporte à idéia de que Boécio pretenda romper com o sistema de categorias de modo decisivo. Mas também há uma objeção ainda mais fundamental a ser levantada contra a "Interpretação do Bem-come-Propriedade-Relacional."

¹⁵ *InDH* lectio 4, n. 62-63.

¹⁶ MacDonald, S., "Boethius's claim that all substances are good", *op. cit.* Cf. também sua dissertação não-publicada, *the Metaphysics of Goodness in Medieval Philosophy before Aquinas*, Cornell University, 1986.

Uma das críticas do próprio MacDonald ao *De hebdomadibus* é que a perspectiva de Boécio da natureza da bondade não é suficientemente geral. Não há apenas um lugar no esquema metafísico para a propriedade da bondade, mas dois. A propriedade de ser bom que pertence às substâncias criadas é uma propriedade relacional; a propriedade de ser bom que pertence ao primeiro bem não é todavia uma propriedade deste tipo, mas uma propriedade essencial ordinária. Logo, há dois tipos diferentes de propriedades, ambos chamados de "bondade".

Esta crítica seria justificada se a intenção de Boécio fosse de fato explicar a natureza da bondade em geral e mostrar em que propriedade consiste a propriedade de ser bom. Mas é esta sua intenção? A questão que Boécio quer responder é *como* todas as coisas são boas, pressupondo *que* todas são boas. Sua resposta a esta questão é necessariamente bipartida, uma vez que a bondade divina difere da criada. O primeiro bem é bom em um sentido absoluto, enquanto o bem criado é bom através de uma relação com o primeiro bem. A "Interpretação do Bem-como-Propriedade-Relacional" sugere incorretamente que o afirmado por Boécio é que a propriedade de ser bom é uma relação. Esta interpretação generaliza parte da resposta de Boécio à questão sobre como todas as coisas são boas numa explicação da natureza da bondade enquanto tal.

O ponto que merece crítica no *De hebdomadibus* é, em minha opinião, em primeiro lugar o modo como Boécio caracteriza o ser-bom das criaturas. Ele apresenta uma não-identidade entre seu ser e seu ser-bom. O ser substancial por si mesmo não é bom, mas é bom porque é derivado do primeiro bem. O ser substancial é denominado bom não em razão de qualquer bondade inerente, mas da relação com um bem extrínseco, isto é, através de uma denominação *extrínseca*. Este também é o sentido em que Tomás entendeu a solução de Boécio.¹⁷

O caráter insatisfatório da solução de Boécio se deve, a meu ver, a uma lacuna essencial em seu desenvolvimento. Seu pressuposto permanente é *que* todas as coisas são boas. Ele argumenta em defesa dessa afirmação – todas as coisas tendem àquilo a que se assemelham, e todas as coisas tendem ao bem – mas não de um modo que torne clara a verdadeira natureza do elo intrínseco entre ser e bondade. Não obstante, ter clareza sobre isso é indispensável para uma resposta adequada à questão sobre *como* todas as coisas são boas. A primeira tarefa que o *De hebdomadibus* traz à baila é, desta feita, estabelecer o caráter transcendental do bem metafisicamente. Em seu trabalho independente, Tomás de Aquino refletiu profundamente sobre este problema.

17 Tomás compara este modo de ser-bom com o modo pelo qual algo é chamado "sadio" (*InDH* lectio 4, n. 62). Cf. a exposição do tratado de Boécio em Geiger, L.-B., *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1942, pp. 36ss.



3. O caráter transcendental do bem

Em *DV XXI.2* e *ST Ia.5.1* (e 3), Tomás argumenta que "ente e bem são conversíveis." No primeiro texto ele aduz a afirmação da transcendentalidade de Boécio no *De hebdomadibus* como um dos argumentos a favor da tese de que todo ente é bom.¹⁸ Mas a argumentação do próprio Tomás vai mais fundo. (Eu seguirei a exposição em *ST Ia.5.1*, onde a conexão entre ente e bem é desenvolvida em quatro passos.)¹⁹

O ponto de partida é o conceito de bem (*ratio boni*). "A *ratio boni* consiste nisto, que o bem é algo desejável (*appetibile*)." Para esta determinação Tomás refere-se à definição de Aristóteles do bem na *Ética*, que também era uma das premissas da afirmação da transcendentalidade de Boécio: "o bem é o que tudo deseja." O caráter especial desta definição precisa ser assinalado: é uma definição "a posteriori", isto é, através do efeito próprio daquilo que se define. Ela não significa que algo é bom porque e na medida em que é desejado, mas antes o oposto: algo é desejado porque é bom. Através do efeito, se põe de manifesto a causa, a saber, a natureza do bem em si mesmo (*natura boni*).²⁰ Diferentemente de Boécio, Tomás clarifica esta natureza na continuação de seu argumento.

O segundo passo na exposição é que "desejável" é identificado com "perfeito" (*perfectum*). "Agora está claro que uma coisa é desejável apenas conquanto é perfeita, pois tudo deseja sua própria perfeição." A noção de "perfeito" expressa completude. É definida por Aristóteles na *Física* como "aquilo que nada tem fora de si" (*cuius nihil est extra ipsum*).²¹ Perfeito é aquilo que obteve seu fim. O que é esta completude?

Isto é indicado pelo terceiro passo no argumento de Tomás: ele identifica "perfeito" com "ato". "Mas tudo é perfeito na medida em que é atual (*in actu*)." Uma coisa não é perfeita quando

18 *DV XXI.2.s.c.(1)*: "Todas as coisas tendem àquilo a que se assemelham. Ora, 'todo ente tende ao bem', como diz Boécio no *De hebdomadibus*. Portanto, todo ente é bom e algo não pode ser bom a não ser que, de algum modo, seja. Portanto, bem e ente são conversíveis."

19 Esta conexão é tratada mais extensivamente em Aertsen, J. A., "The Convertibility of Being and Good in St. Thomas Aquinas", In: *The New Scholasticism* 59 (1985), pp. 449-470. (Cf. também Stump. E./Kretzmann, N., "Being and Goodness", In: *Being and Goodness. The concept of the good in metaphysics and philosophical theology, op. cit.*, pp. 98-128).

20 Esta distinção entre a *ratio boni* e a *natura boni* é feita por Tomás em *SCG I.37* (n. 307).

21 *Física III.6* (207a9); comentário de Tomás, lectio 11, n. 385.



suas potencialidades não estão realizadas. Não está completa até ter seu ato próprio. Portanto, todo ato é uma perfeição e um bem.

Por meio da noção de "ato", Tomás está agora apto a estabelecer a conexão entre a *ratio boni* e a *ratio entis*. O passo final em seu argumento é: "Agora está claro que uma coisa é boa na medida em que é um ente (*ens*), pois ser (*esse*) é a atualidade (*actualitas*) de todas as coisas." Com este passo a análise chegou à fundação metafísica da conversibilidade de ente e bem. Pois "ente" refere-se ao ato de ser; ser em ato é ser perfeito, e ser perfeito é ser bom. Os termos "ente" e "bem" referem-se à mesma realidade, mas diferem apenas conceitualmente. "Bem" acrescenta algo que o termo "ente" em si mesmo não expressa, a saber, o aspecto de desiderabilidade (*ratio appetibilis*).

A significação filosófica do argumento de Tomás é que ele estabelece uma conexão intrínseca entre ente e bondade. O bem não vem a algo de fora, mas pertence àquilo que lhe é mais íntimo, seu ser. Todo ente, enquanto ente, é bom.

Não obstante, pode a tese de que ente e bem são conversíveis ser mantida? Certamente algo não é bom simplesmente baseado no fato de que é. Ser um homem e ser um homem bom são obviamente coisas muito diferentes. Esta experiência de uma não-identidade forma o núcleo da primeira objeção em *ST Ia.5.1*. "Parece que 'bem' difere realmente de 'ente'." Para este ponto de vista Tomás faz referência à solução de Boécio para a questão do bem no *De hebdomadibus*, pois em sua exposição a não-identidade entre o ser de uma coisa e seu ser-bom assume um papel essencial, conforme vimos. A objeção declara: "Pois Boécio diz: 'Percebo que na natureza o fato de que as coisas são boas é uma coisa, e que elas sejam é algo diverso'."

A resposta de Tomás a esta objeção é extremamente esclarecedora, tanto para o sentido da tese da conversibilidade como para a divergência com Boécio. Embora ente e bem sejam o mesmo na realidade, não obstante, Tomás argumenta, há uma diferença entre "ser absolutamente" (*ens simpliciter*) e "bom absolutamente" (*bonum simpliciter*). "Ser" propriamente significa que algo é em ato; de algo se diz portanto que tem "ser absolutamente" conquanto seja primariamente distinto daquilo que é apenas em potência. Este ato é o ser substancial de cada coisa. Assim, é por seu ser substancial que de algo é dito ter "ser absolutamente"; mas por atos adicionados à substância diz-se de uma coisa que ela tem "ser sob um certo aspecto" (*ens secundum quid*). Então "ser branco" significa "ser sob certo aspecto", uma vez que este ato é acrescentado a alguma coisa que já é em ato.

Com respeito ao bem, o inverso se aplica. "Bem" expressa perfeição e tem portanto o caráter de ser final (*rationem ultimam*). Assim, de uma coisa se diz que é "boa absolutamente" quando



tem sua última perfeição através de atos acrescentados ao primeiro, o ser substancial. Deste modo, uma coisa que tem ser substancial tem "ser absolutamente", mas não é "boa absolutamente"; é apenas boa "sob certo aspecto", pois na medida em que é atual tem alguma perfeição. Tomada em sua atualidade *completa*, isto é, possuindo a perfeição última e o ato que deve ter, uma coisa é um ser "sob certo aspecto" e é "boa absolutamente". Esta completude concerne à atualização das faculdades e virtudes de uma coisa: consiste em sua atividade ou operação. Logo, uma pessoa não-virtuosa é boa "sob certo aspecto", na medida em que é um ser humano; não obstante, não é "boa absolutamente", mas antes má, pois carece da perfeição que deve ter. A frase de Boécio, Tomás conclui, deve ser explicada com base nesta distinção entre ser bom absolutamente e ser absolutamente.

Sem dizê-lo tão explicitamente, Tomás claramente apresenta aqui uma reinterpretação da perspectiva de Boécio. Para Boécio, a não-identidade entre ser e ser-bom tem a ver com a distinção entre substância e acidente. O próprio ser substancial das coisas não é bom, pois isto é próprio à bondade divina. Não obstante, Boécio também precisa atribuir uma certa bondade ao ser substancial, uma vez que de outro modo a afirmação da transcendentalidade não pode ser mantida. Sua solução é que o ser substancial é bom em virtude de sua relação com o primeiro bem. Também para Tomás a não-identidade entre ser e ser-bom tem a ver com a divisão categorial do ente em substância e acidente. No entanto, ele, diferentemente de Boécio, assume que mesmo o próprio ser substancial é bom, embora não absolutamente. Não há oposição, mas antes continuidade entre o ser-bom da substância e o ser-bom dos acidentes. Em atos acidentais, cada coisa completa a própria bondade inicial de seu ser substancial. O bem está *tanto* na categoria do ser substancial *como* na categoria do ser acidental. Esta é precisamente a marca de um transcendental: um transcendental é comum pois atravessa todas as categorias. Tomás escapa às dificuldades de Boécio compreendendo o bem de um modo realmente transcendental.

Ente e bem são conversíveis, embora haja uma não-identidade real entre "ser absolutamente" e "bom absolutamente". Para Tomás, esta não-identidade marca ao mesmo tempo uma diferença entre a bondade divina e a criada. "Em toda criatura ser e ser-bom não são o mesmo absolutamente, embora cada uma seja boa na medida em que é."²² Nenhum ente finito atinge a perfeição de sua bondade através de seu ser (substancial) apenas, mas através de uma multiplicidade de atos. Apenas Deus tem sua inteira bondade de um modo que é uno e simples, a

22 SCG III.20.



saber, "na plenitude de seu ser."²³ Descobre-se que o caráter transcendental do bem não é incompatível com a transcendência do Bem.

Com esta conclusão está feita a transição para a questão central do *De hebdomadibus*: Como as coisas são boas? Devemos agora investigar como Tomás, tendo estabelecido a conexão intrínseca entre ser e ser-bom, compreende a relação entre bondade divina e bondade criada.

4. São as coisas boas através da bondade divina?

O ser substancial das coisas é bom, de acordo com Boécio, porque elas provêm daquilo que é essencialmente bom. Coisas criadas são boas por uma relação com um bem extrínseco; elas são boas através da bondade divina. Tomás retoma este tema do *De hebdomadibus* em *DV XXI.4* ("São todas as coisas boas por uma bondade primeira?") e em *ST Ia.6.4* ("São todas as coisas boas através da bondade divina?"). O interessante a respeito da discussão de Tomás sobre esta questão é que ela não se restringe à posição de Boécio, mas tem um escopo muito mais amplo. Tomás percebe que a explicação no *De hebdomadibus* é fortemente influenciada pelo pensamento platônico, e ele entra em discussão com esta filosofia.

Em *DV XXI.4* o platonismo é apresentado como uma reação contra o panteísmo. A formulação de que as coisas são boas através da bondade divina poderia sugerir que o divino é um princípio imanente das coisas. Ora, "os platonistas disseram que todas as coisas são formalmente boas através da bondade primeira, não como por uma forma conectada, mas por uma forma separada (*forma separata*)."²³ É característico do platonismo que ele se esforce por explicar as coisas concretas desde uma realidade transcendente que lhes é separada.

A seguir, Tomás trabalha a idéia básica platônica a respeito das coisas naturais e a respeito do bem. O platonismo postula formas separadas e subsistentes das coisas naturais. Então há, por exemplo, perfeitamente afastado dos indivíduos João e Pedro, um homem "separado" que Platão chamou "Homem *per se*" ou "a Idéia de Homem." Por participação neste, João e Pedro são chamados "homem." Similarmente, ele postulou um bem que é separado de todos os bens particulares. Não obstante, há uma diferença entre a Idéia do Bem e a Idéia de Homem. A última não se estende a todas as coisas, enquanto a Idéia de Bem tem uma extensão universal. O pensamento platônico assevera que o Bem "*per se*" é o princípio universal de todas as coisas, ou

23 *ST IaIIae.18.1.*

seja, é Deus. A consequência desta posição é que todas as coisas são ditas boas através da bondade primeira que é Deus.

A crítica do pensamento platônico empreendida por Tomás é concisa e baseada inteiramente nas concepções fundamentais de Aristóteles.²⁴ Com respeito às formas naturais das coisas, Aristóteles mostrou, diz Tomás, que as coisas são o que são não através de um exemplar que é separado delas, mas através de uma forma intrínseca ou "quididade". No trabalho de Aristóteles nós de fato encontramos uma crítica incisiva do modelo platônico de predicação, de acordo com o qual um predicado é atribuído a um sujeito em virtude da participação em uma forma extrínseca. "Ser humano" pertence contudo à essência de João e Pedro, pertence-lhes *per se*. No esquema aristotélico de predicação distingue-se dois tipos de predicação: "*per se*" e "*per accidens*."²⁵ Na predicação *per se* um predicado é atribuído a um sujeito em virtude da forma essencial do sujeito: entre sujeito e predicado há uma relação necessária. Tal relação está ausente na predicação por acidente. Com respeito à Idéia de Bem, Tomás se contenta em repetir a crítica de Aristóteles na *Ética*. "Bem" não é dito de modo unívoco de tudo que é bom. Pois o bem é encontrado em todas as categorias, e os modos categoriais de ser, substância e acidente, não são equivalentes. Naquilo que não é unívoco não há, porém, de acordo com o próprio pensamento platônico, necessidade alguma de uma Idéia.

Não obstante, com esta crítica, inspirada em Aristóteles, a palavra final sobre o assunto ainda não foi dita. Tomás critica dois aspectos da filosofia platônica – as formas separadas das coisas naturais e a Forma do Bem – mas o que é impactante nesta discussão é o fato de as críticas terem naturezas diferentes. Com respeito às formas das coisas naturais, ele nega o "extrincisismo" platônico: as formas essenciais são inerentes às coisas. Com respeito ao Bem, a ênfase da crítica não está tanto no caráter separado da Forma, mas na univocidade aceita por Platão. Encontramos este ponto confirmado no comentário de Tomás à *Ética*. Ali ele diz explicitamente que a crítica de Aristóteles à Forma do Bem não pretende refutar o ponto de vista de Platão de que há um bem separado do qual todas as coisas boas dependem.²⁶ Tomás claramente sente necessidade de refinar a crítica aristotélica do platonismo.

No final de *DV XXI.4*, Tomás faz a declaração surpreendente de que, em certo sentido, "a opinião de Platão pode ser sustentada" (*opinio Platonis sustineri potest*). Para compreender esta

24 *DV XXI.4*: "*Haec opinio a Philosopho improbatum multipliciter.*"

25 Cf. e.g., *Analíticos Posteriores I.4*.

26 *In I Ethicorum lectio 6*.

declaração, devemos localizá-la em um contexto mais amplo e inserir outros textos da obra de Tomás em nossa análise.

Particularmente instrutivo é o prólogo do comentário de Tomás ao *De divinis nominibus* de Dionísio, em que Tomás quer justificar o modo platonista de Dionísio referir-se a Deus como "o Bem em si mesmo" e "o Bem *per se*". Ele descreve os platonistas como pretendendo reduzir tudo que é composto a princípios simples e abstratos (*abstracta*). Assim, eles postulam a existência de Formas separadas das coisas. Eles aplicam esta abordagem "abstrata" não apenas às espécies naturais das coisas mas também àquilo que é maximamente comum (*maxime communia*), a saber, "bem, "uno" e "ente". Eles sustentam que há um primeiro, que é a essência da bondade, da unidade e do ser, um princípio que nós, diz Tomás, chamamos "Deus". As outras coisas são chamadas "boas", "unas" e "entes" por causa da derivação do primeiro, por causa de sua participação naquilo que é essencialmente.

Na continuação do prólogo, Tomás rejeita a primeira aplicação do método platônico, novamente aderindo à refutação de Aristóteles: não há Formas separadas e subsistentes de coisas naturais. Mas com respeito ao que é maximamente comum, Tomás reconhece a legitimidade da redução Platônica.²⁷ Argumentos explícitos para esta aplicação não são fornecidos. Sua validade, contudo, não pode repousar senão na "comunidade" das formas em questão, isto é, em seu caráter transcendental. Já em *DV XXI.4* fora apontado que a Idéia do Bem difere da de Homem: a primeira se estende a todas as coisas. Um transcendental é distinto sob este aspecto de um universal como "homem". Ligada a esta comunidade do bem está outra característica que também é mencionada em *DV XXI.4*, a saber, que "bem" não é dito univocamente. Por esta razão, o bem em realidade não se encaixa no esquema aristotélico de predicação *per se* ou *per accidens*. Pois o que se diz *per se* de algo é predicado do mesmo modo dos demais sujeitos. Mas apesar disso todo ente é bom não *per accidens* mas simplesmente enquanto é ente. A necessidade de um outro modelo de predicação se impõe. Tomás apresenta outro modo de predicação em *Quodlibetum II.2.1*: "Deve-se dizer que algo é predicado de algo de duas maneiras - essencialmente ou por participação. Assim, 'luz' é predicado do corpo iluminado no modo de participação, mas se houvesse alguma luz separada, então lhe seria predicado essencialmente." A terminologia e o exemplo (hipotético) que Tomás usa para elucidar este modo de predicação não dá margem à dúvida de que ele está aqui introduzindo o modelo platônico de predicação. Da continuação deste texto, parece que Tomás adota este modelo: "Doravante devemos dizer que o ente (*ens*) é predicado essencialmente apenas de Deus, na medida em que o ser divino (*esse*) é subsistente e ser absoluto. Ele é, contudo,

27 Similarmente em *ST Ia.6.4*.

predicado de toda criatura por participação, pois nenhuma criatura é seu ser, mas é o que tem ser."

Predicação essencial ou por participação é válida para Tomás, conquanto o que seja predicado tenha caráter transcendental. O que é dito deste modo é "ente", que "transcende" as categorias. Esta interpretação é confirmada pela continuação do *Quodlibetum* II.2.1, em que este modo de predicação é também aplicado ao "bem" transcendental. "Então também Deus é chamado 'bom' essencialmente, porque Ele é a bondade em si mesma, mas as criaturas são chamadas 'boas' por participação, porque elas têm bondade." A noção de participação que Tomás emprega aqui é, em consequência, diferente daquela que Boécio usa em seu *dubium* acerca do bem. Nesta última, a participação se funda em uma determinação categorial – isto é, acidental –, enquanto em Tomás a noção concerne a uma propriedade transcendental.

Do texto citado também se torna claro que função as predicações "essencial" ou "por participação" têm em Tomás. Elas têm por propósito indicar tanto a distinção como a relação entre Deus e as criaturas. Aqui Tomás usa de modo original a propriedade dos transcendentais de não serem predicados univocamente. Eles são ditos de acordo com um "anterior" e um "posterior". "Ente" é dito da criatura porque seu ser se refere ao ente divino subsistente, do qual é primariamente predicado. A "comunidade" do ente (e do bem) deve ser reduzida a um primeiro para o qual esta perfeição é um "próprio", porque ele é essencialmente essa perfeição. Somente Deus é ente e bom por sua essência; ele é ente e bondade em si mesmo. Todas as demais coisas devem então ser pensadas como participantes nesta perfeição. Aquilo que é essencialmente é a origem de tudo que é. As outras coisas receberam seu ser-bom; elas são criadas. A criação é, pode-se dizer, uma causalidade de caráter transcendental: ela diz respeito não apenas ao ser isto ou ser aquilo das coisas, mas a seu ser enquanto tal.²⁸ A idéia de criação é interpretada filosoficamente por Tomás em termos de "participação". Esta doutrina torna possível conceber transcendência e transcendentalidade conjuntamente. Deus é "bom" em virtude de sua essência; e a ele as criaturas devem seu ser-bom. Neste sentido, as coisas são boas através da bondade divina. E, neste sentido, a perspectiva platônica pode ser "sustentada".

5. Conclusão

28 *ST* Ia.45.5: "Produzir ser (*esse*) absolutamente, e não meramente enquanto este ou aquele ente, pertence à essência da criação."

Em *ST* Ia.6.4 ("São as coisas boas através da bondade divina?") Tomás conclui que o ponto de vista platônico não parece razoável em afirmar que há formas separadas das coisas naturais subsistindo em si mesmas; porém, é absolutamente verdadeiro que há algo primeiro que é essencialmente ente e essencialmente bem, que nós chamamos Deus. Assim, todas as coisas podem ser chamadas "boas" e "entes", conquanto participem no ente primeiro, que é essencialmente bom. A esta conclusão Tomás ainda acrescenta, no entanto, uma importante observação. Que todo ente seja bom por uma causa externa de modo algum exclui que cada coisa seja dita boa através de uma bondade que é formalmente sua própria bondade. "E então de todas as coisas", Tomás conclui, "há uma só bondade, e ainda assim muitas bondades."

Este texto pode servir como um sumário de nossa análise, que é focada na relação entre o bem como transcendental e a transcendência do Bem. Desejo enfatizar quatro pontos de importância filosófica na reflexão de Tomás sobre o bem.

Primeiro, Tomás realmente entende o bem transcendentalmente, estabelecendo uma conexão intrínseca entre ente e bondade. Ser é a atualidade de todas as coisas, e por isso é um bem próprio a cada coisa. As coisas são chamadas boas em virtude de uma bondade interna. É característico de coisas finitas que, embora ente e bem sejam conversíveis, haja nelas não obstante uma não-identidade entre ser absolutamente e bom absolutamente.

Segundo, porque o bem é um transcendental, Tomás lhe aplica a predicação essencialmente ou por participação. Esta predicação expressa a transcendência da bondade divina e o caráter de criatura da bondade das outras coisas. Aquilo que de algum modo é bom deve ser reduzido àquilo que é bom por essência, como à sua origem. Que as coisas sejam boas através de uma bondade intrínseca não é incompatível com sua dependência àquilo que é bom em si mesmo.

Terceiro, de um ponto de vista histórico, Tomás efetua uma espécie de síntese entre, de um lado, o pensamento aristotélico e a concepção do próprio Aristóteles de bem – o bem é algo comum e as formas essenciais das coisas são inerentes a elas – e, de outro, o pensamento platônico e a concepção de Platão do bem – a Forma do Bem é "separada" dos bens particulares.

Quarto, Tomás efetua uma síntese a respeito de ainda outra coisa. Característico da posição de Boécio, de acordo com MacDonald,²⁹ é a abordagem da criação para explicar a relação entre ente e bondade. O ponto de vista de Aristóteles, em contraste, exemplifica o que pode-se

29 MacDonald, S., "Boethius's claim that all substances are good", *op. cit.* (Cf. também, do mesmo autor, a introdução de *Being and Goodness. The concept of the good in metaphysics and philosophical theology, op. cit.*, pp. 1-28).

chamar de uma abordagem naturalista. Esta abordagem explica o que é para uma coisa ser boa referindo-se à natureza da coisa. "A significação histórica do DH", diz MacDonald, "consiste em grande parte em oferecer uma interessante perspectiva acerca da natureza da bondade, que é possivelmente incompatível (...) com o tipo de perspectiva que autores medievais encontraram em Aristóteles." A reflexão de Tomás sobre a afirmação de *que* todas as coisas são boas e sobre a questão de *como* elas são boas pode ser tomada como uma síntese filosoficamente original da abordagem naturalista e da abordagem da criação.³⁰ A abordagem naturalista explica a bondade intrínseca das coisas, pois "natureza" significa o que os entes são *em si mesmos*; ela sempre se refere a um princípio intrínseco. Ora, a afirmação da transcendentalidade de Tomás consiste em que todas as coisas são boas na medida em que são. As coisas são boas (sob certo aspecto) em virtude de seu próprio ser. Assim, todas as coisas devem seu ser-bom à sua natureza. A abordagem da criação explica que todas as coisas são chamadas "boas" através de uma causa externa, pois "criatura" significa *ser-relacionado* à Origem das coisas. A criação expressa que as coisas receberam seu ser e sua bondade de um outro. Sua bondade consiste em sua relação ao bem transcendente, isto é, em sua participação naquilo que é bondade em si mesmo.³¹

30 A relação entre natureza e criatura em Tomás é o tema central de Aertsen, J. A., *Nature and Creature: Thomas Aquinas's Way of Thought*, Leiden, Brill, 1988.

31 Agradeço a Norman Kretzmann e Scott MacDonald por seus valiosos comentários sobre um esboço anterior.