

FUNDAMENTOS METAFÍSICOS PARA O HUMANISMO CRISTÃO EM TOMÁS DE AQUINO*

John F. Wippel

Resumo: O objetivo deste artigo é o de destacar algumas posições metafísicas no pensamento do Aquinate que são sustentadas e podem servir como um tipo de fundamento filosófico para o desenvolvimento de um Humanismo que seja aberto a posteriores enriquecimentos em um sentido cristão e teológico. Central para esse esforço é o reconhecimento do valor que o Aquinate dá ao ser criado em geral e, sobretudo, à natureza humana em particular.

Palavras-chave: Metafísica, Humanismo cristão, Tomismo.

Abstract: The purpose of this paper is to single out certain metaphysical positions in Aquinas' thought that are supportive of and can serve as a kind of philosophical foundation for developing a humanism that is open to further enrichment in a Christian and theological direction. Central to this effort is recognition of the value Aquinas places upon created being in general, and upon human nature in particular.

Keywords: Metaphysics, Christian Humanism, Thomism.

Como todos bem sabemos, o termo “humanismo” pode ser entendido de maneiras significativamente diferentes. O uso do termo que proponho aqui será entendido como uma aproximação às coisas criadas em geral e à natureza humana em geral que reconhece tais seres como possuindo intrínseco valor ou um valor em si mesmos, ainda que todos os tais seres sejam em último grau subordinados e ordenados ao fim último do universo, o próprio Deus. Já que o meu fundamento é mais filosófico do que teológico, proponho me concentrar em certos fundamentos filosóficos, e em particular, certos fundamentos metafísicos do pensamento do Aquinate para um tipo de humanismo que não é oposto à crença cristã, mas que é, de fato, suporte para ela e aberta a posteriores desenvolvimentos e enriquecimentos em um direcionamento cristão e teológico. Central para esta abertura é a frequentemente citada frase de efeito de Tomás de Aquino de que a graça não destrói a natureza, mas antes a aperfeiçoa¹. Não obstante, já que me aproximo disso do ponto de vista filosófico, aqui me concentrarei mais na “natureza” do que na “graça”.

* Traduzido do original em inglês por Bernardo Veiga (Instituto *Aquinate* e UNISINOS). Revisão da tradução por Daniel Nunes Pêcego.

¹ Ver, por exemplo, *In De Trinitate*, q. 2, a. 3 (Edição Leonina, vol. 50, p. 98:114-116=Leon. 50.98:114-116): “*Dicendum, quod dona gratiarum hoc modo naturae adduntur, quod eam non tollunt sed magis perficiunt*”.

Com vistas a apreciar este ponto, gostaria de enfatizar o valor positivo que o Aquinate reconhece nas coisas criadas em geral e, portanto, na natureza e, dada esta, na natureza humana. Até este ponto consideraremos o ser e a natureza humana como existentes em si mesmos, ou do que se pode referir como o lado objetivo. Mas, lidando com a natureza humana, deve-se levar em consideração não apenas a considerável dignidade que Tomás concede à natureza humana vista em si mesma, mas também à confiança que ele tem nas capacidades da razão humana e, por conseguinte, na razão filosófica. Neste ponto, vamos considerar a natureza humana do ponto de vista do que alguém poderá chamar o lado subjetivo. Tomás tem confiança considerável no poder da razão natural ou filosófica em chegar ao conhecimento da verdade, não obstante o seu reconhecimento de importantes limitações que se dão em suas capacidades quando se refere ao conhecimento de Deus e das coisas divinas. Pelo lado filosófico, essas limitações seguem o reconhecimento de Tomás de que os seres humanos são compostos tanto de matéria quanto de espírito e que o nosso conhecimento começa com a percepção sensível. Pelo lado cristão, eles sempre decorrem da sua crença nos efeitos do pecado original, apesar de não me concentrar nisso aqui.

I

Para tratar da primeira aproximação que assinalei – uma consideração do ser criado em geral e do ser humano em particular como um valor em si mesmo – o Aquinate defende fortemente o valor do ser criado por causa de uma de suas propriedades transcendentais, isto é, a bondade do próprio ser. Nas três diferentes ocasiões em que ele oferece uma derivação ou mesmo uma “dedução” de certas propriedades que são encontradas onde quer que se encontre o ser, a “bondade” é sempre listada. Duas outras propriedades, *res* e *aliquid*, enquanto justificadas em seu bem conhecido texto do *De veritate*, q. 1, a. 1, não aparecem nas outras duas derivações (*In I Sentenças*, d. 8., q. 1, a. 3; *De veritate*, q. 21, a. 1)². Mas a unidade, a verdade e o bem sempre aparecem. No *De veritate*, q. 1, a. 1, o Aquinate introduz a bondade como uma daquelas propriedades que se seguem do ser como ordenadas a alguma outra coisa, isto é, que se aplica ao ser enquanto é ordenada ao poder apetitivo ou a algo que é desejável em si mesmo³. Na q. 21, a. 1 da mesma obra, ele nota que a bondade acrescenta ao ser (*ens*) somente uma relação de razão enquanto um ser é visto como bondade deleitável (do ser) na medida em que é perfectivo de outro servindo como seu fim⁴.

² Ver Leon. 22.1.5; Leon. 22.3.593-94; MANDONNET-MOOS. Vol. 1, pp. 199-200 para estas discussões. Também, para cada uma delas, ver AERTSEN, J. *Medieval Philosophy and the transcendentals. The case of Thomas Aquinas*. Leiden, 1996, pp. 86-103, 303-6.

³ Leon. 22.1.5: 155-159.

⁴ Leon. 22.3. 593-94

Mas a bondade de qualquer entidade (a sua bondade ontológica) é em última instância baseada no seu ser. Como Tomás desenvolve na *S.Th.* I, q. 5, a. 1, o significado (*ratio*) da bondade consiste no fato de que é desejável (*appetibile*). Mas uma coisa é desejável na medida em que é perfeita. E alguma coisa é perfeita na medida em que estiver em ato. Então se segue que alguma coisa é boa na medida em que ela possui o ser. E ela tem o ser por causa de possuir o seu *esse* que, nota Tomás, é a atualidade de cada coisa⁵. Aqui Tomás toma *esse* no seu particular modo de compreendê-lo como a atualidade de todos os atos e a perfeição de todas as perfeições, conseqüentemente como um princípio intrínseco do ser e não meramente como exprimindo faticidade, o fato de que algo exista⁶. Na base desse raciocínio ele conclui pela identidade real entre bondade e ser (*ens*), ainda que eles se diferenciem conceitualmente.

Importante para nossos propósitos aqui é o fato de que Tomás fundamenta a bondade ontológica de qualquer entidade no seu ser (*ens*) e a atualidade de qualquer ser em seu *esse* ou ato de ser. Também nos auxilia na apreciação do valor do ser (*ens*) a metafísica da participação do Aquinate. Quando ele fala de coisas finitas ou seres ou naturezas criadas como participantes no *esse*, por vezes ele entende que elas participam naquilo que ele chama *esse commune* ou o ato de ser visto em geral. Em outras ocasiões ele fala da sua participação no *esse* subsistente (*esse subsistens*) ou, em outras palavras, no *esse* divino, ou seja, por semelhança ou similitude. De fato, em algumas ocasiões, ele se refere até mesmo a sua participação em seu próprio *esse* (*esse suum*), mas ignorarei este terceiro uso aqui⁷. Agora me parece que se alguém

⁵ *Ratio enim boni in hoc consistit quod aliquid sit appetibile, unde Philosophus in I Ethic. dicit quod bonum est quod omnia appetunt. Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum, nam omnia appetunt suam perfectionem. Intantum est autem perfectum unumquodque inquantum est ens, esse enim est actualitas omnis rei, ut ex superioribus patet. Unde manifestum est quod bonum et ens sunt idem secundum rem, sed bonum dicit rationem appetibilitatis quam non dicit ens.* Nisto, acrescentando à referência acima a Aertsen (veja n. 2), veja o seu “*The Transcendentality of Goog. Its Historical Context and Philosophical Significance*”. In *Doctor Communis. Dialogo sul Bene. Atti della III Sessione Plenaria*, 21-23 giugno 2002. Cidade do Vaticano, 2003, pp. 35-37.

⁶ Veja *S.Th.*, I, q. 3, a. 4 ad 2 para as duas formas pelas quais se expressa o ser: (1) como significando o ato de ser (*actus essendi*); (2) como significando a composição de uma proposição em que se une, na mente, um predicado ao sujeito, como quando eu digo: ‘Deus é’. Cf. *De potentia*, q. 7, a.2, ad 9: “*Quaelibet autem forma signata non intelligitur in actu nisi per hoc esse ponitur... Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum*” (Pession ed., p. 192)

⁷ Embora esta distinção entre os dois primeiros modos de participação no *esse* não seja sempre explicitamente feita pelos interpretes da metafísica da participação do Aquinate, isso me parece ser crucial. Para alguns textos veja *In De Hebdomadibus*, lect. 2 (Leon. 50.272; 234-251), onde o Aquinate recorre às formas platônicas (se elas pudessem existir) e às substâncias separadas aristotélicas como participando no *esse commune*; *In De divinis nominibus*, c. 5 (Pera Ed., n. 658-660), onde ele novamente recorre existentes criados enquanto participando no *esse commune* e então no *esse creatum* ou *esse commune* como participando de Deus; e *In De Heb.*, lect. 2, onde, depois de definir e dividir a participação em dois diferentes

deseja seguir a ordem filosófica, na ordem da descoberta, nossa consciência de participação no *esse commune* vem antes de nosso reconhecimento das coisas como participantes do *esse* autosubsistente, isto é, Deus. Com efeito, o reconhecimento da participação no *esse subsistens* como real mais do que como meramente putativa pressupõe uma demonstração da existência de Deus bem-sucedida, como a causa do *esse* na medida em que a última é realizada em qualquer outra coisa que não Deus. Por isso, na ordem da natureza ou de prioridade ontológica como distinta da ordem da descoberta, a participação no *esse subsistens* vem primeiro. De fato, é por que as coisas criadas participam no *esse subsistens* que elas também participam do *esse commune*. Essa prioridade na ordem da natureza, entretanto, não implica prioridade na ordem da descoberta. Pelo contrário, como já observado, na ordem da descoberta nossa consciência das coisas como participantes no *esse commune* vem antes de nossa consciência delas como participantes do *esse subsistens*.

Mas para retornar ao nosso tópico imediato, o reconhecimento destes dois maiores modos pelos quais a participação no *esse* é realizada fortalece o entendimento do Aquinate do valor metafísico do ser (e do *esse*) como realizado nas entidades individuais. Não somente toda coisa finita é ontologicamente boa por causa da convertibilidade entre o ser e o bem. Todo ser finito tem o ser porque participa do ato de ser (*esse commune*) de acordo com os limites determinados por sua própria natureza e essência. E, como foi observado, todo ser finito participa do *esse commune* somente porque participa do *esse subsistens*, o que equivale a dizer de Deus, como em sua causa eficiente e exemplar⁸.

Nós podemos acrescentar a essas reflexões a visão de Tomás de Aquino de que todo agente, incluindo Deus, produz algo que é de alguma forma como ele mesmo (*omne agens agit sibi simile*), não obstante a grande

tipos, ele se refere a um tipo de participação pela qual um efeito participa em um maior nível causal (Leon. 50.271: 80-85). Participar da Primeira Causa seria o maior esclarecimento disto. Também veja *De spiritualibus creaturis*, a. 1., onde ele recorre à participação *per assimilationem* no Ato Primeiro, isto é, Deus, que em última análise indica a presença do ser participado no ser criado (Leon. 24.2.13-14: 379-85). Observe especialmente: “*Et cum quaelibet res participet per assimilationem primum actum in quantum habet esse, necesse est quod esse participatum in unoquoque comparetur ad naturam participantem sicut actus ad potentiam*”. Para discussão e para alguns textos adicionais, veja meu *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*. Washington, D.C., 2000, pp. 110-121. Para uma explicação do terceiro uso, que eu não enfatizarei aqui, veja, *In I. Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2 (Mandonnet Ed., vol. 1, p. 491): “... *quaelibet res participat suum esse creatum, quo formaliter est, ET unusquisque intellectus participat lumen per quod recte de re iudicat...*”.

⁸ Sobre a participação de Deus como na causa exemplar, veja, por exemplo, *In De divinis nominibus*, c. 5, n. 631: “*et ipse est principium effectivum et causa finalis omnis saeculi et temporis et cuiuslibet quocumque modo existentis; et iterum omnia Ipsa participant, sicut prima forma exemplari ...*”. Para a discussão veja Wippel, *The Metaphysical Thought*, pp. 114-116, e 124-131 (algumas maiores diferenças entre C. Fabro e L.-B. Geiger em seus primeiros trabalhos sobre a participação em Tomás de Aquino.)

diferença que há entre Deus e qualquer outra coisa. A partir disso se segue que enquanto o ser criado participa e imita o autosubsistente *esse*, cada ser deve ter um valor ontológico nele mesmo.⁹ De fato, em um texto do *Quodlibet*, 2, q. 2, a. 1, Tomás bem ressalta essa conexão. Ali ele argumenta que o ser (*ens*) é predicado de Deus apenas essencialmente uma vez que o divino *esse* esteja subsistindo *esse* e absoluto. Mas o ser é predicado de qualquer criatura pela participação, visto que nenhuma criatura é idêntica a este *esse*, mas apenas tem *esse* (o ato de ser). Dessa forma, enquanto Deus se diz bom essencialmente porque Ele é a própria bondade, as criaturas são ditas boas por participação porque elas têm bondade.¹⁰ Por isso, nós podemos concluir, tendo ou participando na bondade, eles estão de alguma forma como nas suas causas.

É importante destacar o elemento de imitação quando nós falamos das criaturas participando de Deus ou no *esse subsistens*, para que não se adote uma teoria tosca de participação pela qual partes ou peças de Deus sejam comunicadas às criaturas, podendo-se assim cair em algum tipo de panteísmo. Tomás é muito cuidadoso em se desviar deste perigo. Portanto, no *Quodlibet*, 12, q. 4, a. 1, ele se refere ao fato de que alguma coisa que está em potência está atualizada pela participação em um ato mais elevado. E isto é realizado em ato totalmente (*maxime fit actu*) pela razão de que de que isto participa por semelhança (*per similitudinem*) no primeiro e ato puro que, ele acrescenta, é *esse subsistens per se*. E ele frequentemente acrescenta qualificações semelhantes quando se refere em outros textos à participação deste tipo¹¹. Além disso, na *S.Th.*, I, q. 4, a. 3, Tomás assinala que se os efeitos criados estiverem de alguma maneira como nas sua causa (divina), eles não participam em uma semelhança que é especificamente ou genericamente a mesma como a sua

⁹ Para um esforço em determinar porque Tomás de Aquino aceita facilmente e emprega esta máxima, veja meu “*Thomas Aquinas on our Knowledge of God and the Axiom that Every Agent Produces Something Like Itself*”. In *Proceeding of the American Catholic Philosophical Association*, 74 (2000), pp. 81-101.

¹⁰ Leon. 25.2.214: 28-50. Note especialmente: “*Secundum hoc ergo dicendum est quod ens praedicatur de solo Deo essentialiter, eo quod esse divinum est esse subsistens et absolutum; de qualibet autem creatura praedicatur per participationem. Nulla enim creatura est suum esse, sed est habens esse; sicut et Deus dicitur bonus essentialiter; quia est ipsa bonitas, creaturae autem dicuntur bonae per participationem, quia habent bonitatem*”. Para discussão, veja AERTSEN. J. A. “*Good as Transcendental and the Transcendence of the Good*.” In *Being and Goodness. The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology*. Ithaca, N.Y.; London, 1991, pp. 68-71. Note também o seu comentário aqui na discussão de Tomás no *De veritate*, q. 21, a. 4 (“Se as coisas são boas por sua primeira bondade?”) e *S.Th.*, I, q. 6, a. 4 (“Se as coisas são boas pela bondade divina?”). Ver também o seu *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, pp. 400-7.

¹¹ *Quodlibet*, 12, q. 4, a. 1 (Leon. 25.2.404:16-25). Note em particular: “*per hoc autem aliquid maxime fit actu, quod participat per similitudinem primum et actum; primus autem actus est esse subsistens per se*”. Também veja *In De Divinis Nominibus*, lect. 4 (Pera Ed., pp. 56-7, n. 178): “*Ostensum est autem supra, quod Deus ita participatur a creaturis per similitudinem, quod tamen remanet imparticipatus super omnia per proprietatem suae substantiae*”.

causa, mas apenas conforme o tipo de analogia que é baseada no fato de que aquele *esse* é comum a todas as coisas. E assim, as coisas que derivam de Deus, na medida em que elas sejam seres, são assimiladas a Deus como o princípio primeiro e universal de todo *esse*.¹²

Para retornar ao nosso tema principal – os fundamentos metafísicos para o humanismo –, me parece que essas características da metafísica de Tomás de Aquino, baseadas como estão na conversibilidade do ser e do bem na sua teoria da participação, podem servir como lembretes filosóficos valiosos, a nós mesmos e aos nossos contemporâneos, do valor do ser criado nele mesmo. Assim, eles podem oferecer um forte suporte filosófico para a nossa responsabilidade como seres humanos para tratar outras criaturas criadas apropriadamente, seja humana, seja ontologicamente abaixo do humano na hierarquia do ser. Tal preocupação deve ser parte de qualquer humanismo merecedor deste nome hoje, sendo ou não um humanismo cristão.

Em seguida, quando nos voltamos para a apreciação de Tomás de Aquino sobre o valor da natureza humana e dos seres humanos, nós podemos considerar isso sob dois aspectos, um mais objetivo, e outro mais subjetivo. Pelo lado objetivo, Tomás de Aquino vê a natureza humana como parte do ser criado, e conseqüentemente, como todo resto da criação, como de grande valor ontologicamente falando, na medida em que é também ontologicamente bom e participa, também, no *esse* dos dois modos diferenciados acima. Cada ser humano e, portanto, a natureza humana como é localizada em cada ser humano, participa no *esse commune* ou no ato de ser visto universalmente e, dessa forma, participa, compartilha da perfeição dada pelo ato de ser particular. Além disso; para isso se realizar, cada ser humano também participa pela forma de similitude no *esse subsistens*, isto é, no ser divino como na sua causa eficiente e exemplar. Conseqüentemente, de alguma forma, também é como sua causa incriada e, neste grau, imita e reflete a perfeição do próprio Deus.

Para Tomás de Aquino, obviamente, os seres humanos realizam isso de uma maior e mais elevada forma do que outros seres materiais e permanece em um lugar maior na hierarquia do ser criado. Isso porque eles são dotados de inteligência e vontade. Estas os capacitam a imitar e refletir essas perfeições conforme o limite das suas naturezas, como realizadas em grau ilimitado em Deus. Além disso segundo Tomás de Aquino, isso em última instância justifica nossas referências ao ser humano como pessoa. Como é bem

¹² “Si igitur sit aliquod agens quod non in genere contineatur; effectus eius adhuc magis accedent remote ad similitudinem formae agentis, non tamen ita quod participen similitudinem formae agentis secundum eandem rationem speciei aut generis sed secundum aliqualem analogiam sicut ipsum esse est commune omnibus. Et hoc modo illa quae sunt a Deo assimilantur ei in quantum sunt entia, ut primo et universali principio totius esse”.

conhecido, ele defende a definição de Boécio de pessoa como uma substância individual de natureza racional (*S.Th.*, I, q. 29, a. 1). E ao considerar se o nome ‘pessoa’ pode ser aplicado ao divino, ele introduz a sua resposta com a observação de que pessoa significa o que há de mais perfeito (*perfectissimum*) em toda a natureza, a saber, algo subsistente [substância individual] de natureza racional (*S.Th.*, I, q. 29, a. 3).¹³ Mais ainda, Tomás encontra isso confirmado pela afirmação em *Gênesis* 1,26 de que o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus. E, ao desenvolver um tema agostiniano, Tomás também identifica na alma humana a imagem da própria Trindade. Este último ponto mencionado, é claro, o leva além da filosofia para a teologia da Trindade, e, portanto, além do escopo da minha discussão aqui hoje, ainda que eu destacasse que ao desenvolver isso na *S.Th.*, I, q. 93, aa. 1-4 ele primeiro estabelece o que D. J. Merriell se referiu como ‘fundamento ontológico’ para a *imago Dei* na alma humana.¹⁴

Até agora venho me concentrando no modo em que o ser criado, incluindo os seres humanos, gozam de valor neles mesmos, desde que sejam vistos objetivamente e, eu acrescentaria, estaticamente, isto é, como participando da bondade do ser e como participando ambos no *esse commune* e no *esse subsistens*. Para Tomás de Aquino, essas conclusões acima, não incluindo a imagem da Trindade na alma, podem ser estabelecidas sob fundamentos filosóficos. Alguns deles, a saber, a participação no *esse* autosubsistente e o crédito resultante de que, visto como efeito, os seres criados devem, de alguma maneira, ser como as suas causas incriadas, fazem pressupor uma bem sucedida demonstração da existência de Deus como a causa incausada de todas as outras entidades. Além disso, deveria ser recordado aqui, que depois de oferecer argumentos racionais para provar que Deus existe, na suas duas grandes *Summae*, o Aquinate vai mostrar que Deus é todo perfeito, e apenas ulteriormente ele prova que ele é perfeitamente bom.¹⁵

¹³ Para discussão pode se ver MARITAIN, J. *The Person and the Common Good* (Londres, 1948), especialmente c. 3 (Individualidade e Personalidade).

¹⁴ Para uma prestativa introdução deste tema com grande destaque na parte teológica, veja TORRELL, J.-P. *Saint Thomas Aquinas. Volume: Spiritual Master* (Washington, D.C., 2003), c. 4: ‘Image and Beatitude’. Para um discussão completa disso, veja D. Juvenal Merrill, *To the Image of Trinity. A Study in the Development of Aquinas’ Teaching* (Toronto, 1990). Veja pp. 170-90 em ‘Ontological Foundations of the *Imago Dei*’.

¹⁵ Portanto na sua *Summa contra gentiles*, c. 13, Tomás de Aquino oferece cinco argumentos para a existência de Deus, que podem ser complementados por outro oferecido no c. 15, para a eternidade de Deus baseada na distinção entre os seres possíveis (isto é, seres sujeitos à geração e à corrupção) e seres necessários. Depois de prosseguir o caminho até o c. 28, ali ele conclui pela completa e total perfeição de Deus. Só depois disso, no c. 37, é que ele conclui que Deus é bom, e baseia o seu primeiro argumento por esse, na divina perfeição. No c. 38 ele mostra que Deus se identifica com a sua bondade. Na *S.Th.*, I, depois de ter oferecido as cinco vias na q. 2, a. 3, na q. 4 Tomás discute acerca da perfeição de Deus nos aa. 1 e 2, e então, depois de ter discutido sobre o bem em geral na q. 5, mostra que Deus é bom, e sumamente bom, e bom na sua essência na q. 6, aa. 1-3.

Isso o habilita a reforçar a sua defesa da bondade de toda criação vindo as coisas criadas, por assim dizer, do lado da sua causa perfeitamente boa, que produz efeitos que participam e imitam a bondade divina. Uma vez que limitações de tempo não me permitem rever esses assuntos aqui, eu gostaria de enfatizar o ponto de que os argumentos que ele oferece nesses textos para a perfeição de Deus e, então, para a bondade de Deus são filosóficos.

Ao mesmo tempo, isso não nega que Tomás encontre essas conclusões confirmadas pelo ensinamento do *Gênesis* de que Deus viu que o que Ele tinha criado era bom. J.-P. Torrel destacou um texto simples, mas eloquente, de um dos sermões de Tomás direcionado para fiéis simples, mas, apesar disso, vale a pena citar aqui:

“[A consideração de Deus como Criador] nos leva a conhecer a *dignidade do homem*. De fato, Deus criou todas as coisas para o homem... e, depois dos anjos, o homem é, de todas as criaturas, aquela que mais se assemelha a Deus: *Façamos o homem a nossa imagem e semelhança (Gn. 1,26)*. Isso nunca foi dito do céu ou das estrelas, mas apenas do homem. Não do seu corpo, mas da sua alma incorruptível, dotada de vontade livre, pelo qual ele se assemelha a Deus mais do que qualquer outra criatura. ... Mais valioso do que qualquer outra criatura (depois dos anjos), nós não devemos diminuir, de forma alguma, essa dignidade pelo pecado ou pelo apetite desordenado por coisas corpóreas que são inferiores a nós e destinadas a nos servir. Pelo contrário, nós devemos conduzir a nós mesmos conforme o designo que Deus teve em mente ao nos criar. *De fato, Deus criou o homem para ter domínio sobre todas as coisas que estão sobre a terra e para se submeter ele mesmo a Deus. Nós devemos dominar e subordinar as criaturas inferiores e nós mesmos a Deus, para obedecê-Lo e servi-Lo. É assim que alcançamos a alegria de Deus.*”¹⁶

Como Torrell nos recorda no mesmo contexto geral:

“Mesmo antes de ir para o tema especificamente teológico do homem como imagem de Deus, já é verdadeiro dizer no plano natural que as criaturas se assemelham a Deus de duas formas: “não apenas [a criatura] é boa como Deus é bom Ele mesmo”, mas também “[a criatura] move outra criatura para o bem, como o próprio Deus é a causa da bondade nos seres”.¹⁷

E assim se vê Tomás de Aquino defendendo que as criaturas também imitam a Deus na medida em que as criaturas são vistas dinamicamente, isto é, enquanto elas mesmas são verdadeiros agentes, em oposição ao ocasionalismo defendido por alguns teólogos islâmicos medievais, ou *Mutikalimun* (apesar de Tomás também encontrar ao menos alguns traços disso em filósofos como

¹⁶ Para o texto latino, veja *In Symbolum Apostolorum. In Opuscula theologica*, vol. 2 (Marietti), n. 886. Para a tradução para o inglês, veja *Saint Thomas Aquinas. Vol. 2: Spiritual Master*. Tr. Robert Royal, p. 236, com o texto em parênteses (“*depois dos anjos*”) fornecido por mim mesmo.

¹⁷ TORRELL, J.-P. *Op. cit.*, p. 235.

Avicena e Avicbron). Desse modo, na *S.c.G.*, III, c. 69, o Aquinate oferece uma forte defesa de uma atuação real por parte das criaturas. Para expor brevemente, contra o ocasionalismo, ele responde que se Deus tivesse comunicado uma semelhança d'Ele mesmo a outras coisas na ordem do *esse* na medida em que ele as produziu no ser, então Ele comunicou a elas a semelhança d'Ele mesmo na ordem da ação de modo que elas tenham suas próprias ações. Negar a atuação ou atividade às criaturas é em última instância diminuir a perfeição do poder de Deus, porque é a plenitude da perfeição para alguma coisa poder comunicar a sua própria perfeição a alguma outra coisa. Por isso Deus comunicou a sua bondade às criaturas de tal forma que o que um recebe pode ser transmitido às outras. Portanto, negar a própria atividade delas nas criaturas é também, na verdade, diminuir a bondade divina.¹⁸ Para Tomás isso não é negar que tais efeitos devem ser atribuídos a Deus como a sua Causa Primeira, mas defender o ponto de que todos os efeitos devem também ser atribuídos a agentes criados como a eles próprios, embora como causas segundas.¹⁹

Pelo menos algumas dessas conclusões filosóficas podem servir como exemplos ao que Tomás de Aquino por vezes se refere como 'preâmbulos' da fé (*praeambula fidei*), i. é, verdades que são provados na filosofia e, como Tomás estabelece no seu Comentário ao *De Trinitate*, q. 2, a.3, que a fé pressupõe.²⁰ E assim, eu sugeriria, o conhecimento filosófico dessas verdades de fé é também necessário se é para oferecer filosoficamente uma fundamentação sólida para um autêntico humanismo, e especialmente para aquele que está também aberto a enriquecer-se pelos dados provindos da revelação cristã e da teologia e do que podemos chamar, de fato, de Cristianismo.

II

Com esse comentário, nós agora nos movemos do lado mais objetivo da generosa avaliação da natureza humana feita pelo Aquinate para o que eu me referi acima como o lado mais subjetivo. Aqui eu irei me concentrar em apenas um tipo de atividade humana, aquela operação imanente conhecida

¹⁸ *S.c.G.*, III, c. 69. (*'Amplius e 'Item' 2'*). Observe a conclusão do segundo texto: "*Sic igitur Deus rebus creatis suam bonitatem communicavit ut una res, quod accepit, possit in aliam transfundere. Detrahere ergo actiones proprias rebus, est divinae bonitati derogare*". Para uma discussão, veja, TORRELL, J.-P. *Saint Thomas Aquinas. Vol. II*, pp. 237-38. Também veja KERR, F. *After Aquinas. Versions of thomism* (Blackwell, 2002), pp. 42-6.

¹⁹ *S.c.G.*, III, c. 70. Observe em particular: "*Patet etiam quod non sic idem effectus causae naturali et divinae virtuti attribuitur quae partim a Deo, et partim a naturali agente fiat, sed totus ab utroque secundum alium modum: sicut idem effectus totus attribuitur instrumento, et principali agenti etiam totus*".

²⁰ "... *ad demonstrandum ea quae sunt preambula 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*" (Leon. 20.90: 149-154).

como intelecção. O que eu tenho em mente é um otimismo comedido que ele possui sobre as capacidades da razão filosófica mesmo em nosso estado da natureza decaída, e até o conhecido fato de que nós não somos seres puramente espirituais. Vocês observarão que eu me referi a isso como a um ‘otimismo comedido’.

Por um lado, ele sustenta que a razão humana, i. é, a razão filosófica, pode provar que Deus existe, que Deus é uno, e outras verdades desse tipo, e de fato, ele fez isso com sucesso. Por exemplo, isto é explicitamente estabelecido em um texto ao qual já se fez referência (*In De Trin.*, q. 2, a. 3),²¹ e também pode ser encontrado em outros lugares. Isso não deveria ser uma surpresa para os estudiosos da metafísica do Aquinate. Portanto, na q. 5, a. 4 desse mesmo Comentário ao *De Trinitate*, Tomás escreve que se cada ciência considera algum objeto-gênero, dever-se-ia considerar os princípios desse gênero. Mais adiante, ele observa que, porque as coisas divinas são os princípios de todos (os outros) seres e são também naturezas completas nelas mesmas, elas podem ser tratadas em duas ciências. Mas as coisas divinas não são imediatamente evidentes para nós e então nós não podemos chegar ao conhecimento delas, através da luz da razão natural exceto na medida em que nós somos levados a elas através de seus efeitos. Dessa maneira, continua Tomás, os filósofos chegam ao conhecimento das coisas divinas, como é claro em *Romanos* 1,20. Consequentemente as coisas divinas são estudadas pelos filósofos na medida em que elas são os princípios de todas as coisas, e naquela disciplina que tem como seu objeto o ser enquanto ser (*ens in quantum est ens*) Tomás distingue esse tipo de ciência divina, metafísica, de outra ciência divina que estuda as coisas divinas como naturezas completas nelas mesmas e que é baseada na revelação. Esse tipo de ciência divina – a sagrada teologia – tem o próprio Deus como o seu objeto.²²

Anos depois Tomás defende a mesma posição no Proêmio ao seu Comentário à *Metafísica*. Lá ele quer mostrar como cabe a uma mesma ciência investigar (1) a causa primeira, (2) o que é mais universal, i. é, o ser (*ens*) e as coisas que seguem o ser e (3) essas coisas que estão mais separadas da matéria e do movimento, a saber, Deus e as inteligências. Para chegar a isso, Tomás introduz o que nós podemos chamar uma redução em duas etapas. Na primeira etapa, ele destaca que as substâncias separadas que ele acabara de mencionar (Deus e as inteligências) se identificam com as primeiras e universais causas do ser (*causae essendi*). Na segunda etapa, ele apela para o

²¹ Veja n. 20 acima.

²² Leon. 50.153-54. Observe em particular. “*Sciendum siquidem est quod quaecumque scientia considerat aliquod genus subjectum, oportet quod consideret principia illius generis, cum scientia non perficiatur nisi per cognitionem principiorum ...*” (153:82-86); “*... unde et huiusmodi res divinae non tractantur a philosophis nisi prout sunt rerum omnium principia, et ideo pertractantur in illa doctrina in qua ponuntur ea quae sunt communia omnibus entibus, quae habet subiectum ens in quantum est ens*” (154:157-162).

ponto que ele alcançara no texto anterior. Pertence a uma e mesma ciência considerar as causas próprias do objeto-gênero e o próprio gênero. Portanto, pertence a uma e mesma ciência considerar as substâncias separadas e o ser em geral (*ens commune*). Isso ocorre porque o *ens commune* é o gênero do qual as supracitadas substâncias separadas são as causas gerais e universais. E assim, ele continua, essa ciência não considera Deus e as substâncias separadas como o seu objeto, mas apenas *ens commune*. O objeto de uma ciência é aquilo cujas causas e princípios são investigados. As próprias causas não são o objeto da ciência. Um maior conhecimento das causas é o fim ou o objetivo (*finis*) ao qual visa a investigação da ciência.²³

A confirmação, por assim dizer, dessa chamada filosófica para o metafísico se esforçar em chegar ao conhecimento de Deus como fim e objetivo da sua ciência é o apelo de Tomás à Escritura para um suporte adicional. Foi feita uma menção acima sobre a sua referência a *Romanos* 1, 20 na q. 5, a. 4 do seu Comentário ao *De Trinitate*. Ali ele escreve que pela luz da razão natural nós não podemos chegar ao conhecimento das coisas divinas (Deus), exceto na medida em que nós somos levados até elas pelos seus efeitos. Ele acrescenta que os filósofos chegaram ao conhecimento delas dessa maneira, como fica claro em *Romanos* 1,20: “As coisas divinas invisíveis são vistas pelo intelecto através daquelas coisas que foram feitas”. A citação de Tomás desse texto aqui e em outro lugar neste Comentário²⁴ não é surpreendente à luz da sua discussão anterior no mesmo escrito na q. 2, a. 3, acerca da harmonia que deve haver entre fé e razão e entre fé e filosofia. Lá ele está tentando mostrar que é admissível usar argumentos filosóficos e autoridades na ciência da fé (*scientia fidei*). Ele recorda que os dons da graça são acrescentados à natureza não para destruí-la, mas para aperfeiçoá-la. Portanto, a luz da fé não destrói a luz da razão natural, que também nos é dada por Deus.

E enquanto a luz natural da mente humana é incapaz de manifestar aquelas coisas que podem ser manifestadas apenas pela fé, i. é, mistérios revelados, o Aquinate seguramente estabelece que é impossível que aquelas coisas que nos foram dadas por Deus através da fé sejam contrárias àquelas coisas que foram instiladas em nós pela natureza, em outras palavras, aquelas que podem ser descobertas pela razão humana. Se tal contradição surgisse, uma ou outra teria que ser falsa. Mas porque ambas, em última instância,

²³ *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio* (Marietti, 1950), pp. 1-2. Observe em particular: “Ex quo apparet, quod quamvis ista scientia praedicta tria consideret, non tamen considerat quodlibet eorum ut subiectum, sed ipsum solum ens commune. Hoc enim est subiectum in scientia, cuius causas et passiones quaerimus, non autem ipsae causae alicuius generis quaesiti. Nam cognitio causarum alicuius generis est finis ad quem consideratio scientiae pertingit. Quamvis autem subiectum huius scientiae si tens commune, dicitur tamen tota de his quae sunt separata a matéria secundum esse et rationem” (p. 2).

²⁴ Veja n. 26 abaixo.

veem de Deus, i. é, Deus como o autor da revelação, por um lado, e Deus como criador da razão humana, por outro, o próprio Deus seria então o autor da falsidade, algo que Tomás rejeita como repugnante.

Então, Tomás aplica explicitamente a sua defesa da harmonia entre fé e razão à relação entre fé e filosofia. Assim como a teologia (*sacra doctrina*) é baseada na luz da fé, assim a filosofia é baseada na luz natural da razão. E assim deveria haver harmonia entre fé e filosofia. Como ele diz, é impossível que aquelas coisas que pertençam à filosofia serem contrárias àquelas que pertencem à fé, mas as primeiras (aquelas que pertencem à filosofia) se distanciam das segundas (aquelas que pertencem à fé) e contêm certa semelhança para com elas e certas introduções a elas, assim como a natureza é preâmbulo da graça. Aqui Tomás está pressupondo, claro, que a razão filosófica pode ser corretamente exercitada, mas ele tem consciência de que isso nem sempre acontece. Portanto, ele continua, se alguma coisa é encontrada no dizer dos filósofos que se opõem à fé, isso não é realmente filosofia, mas um abuso da filosofia que é decorrente de uma deficiência por parte da razão. E assim é possível, ao usar os princípios da filosofia, refutar um erro desse tipo, seja mostrando que é de fato impossível, seja ao mostrar que isso não foi demonstrado.

Nesse mesmo contexto, Tomás passa a destacar três modos pelos quais se pode usar a filosofia na doutrina sagrada (*sacra doctrina*). A primeira é de interesse imediato para o nosso tópico, a saber, aquela que pode usar a filosofia para:

“Demonstrar aquelas coisas que são preâmbulos da fé, o que é necessário conhecer para a fé de alguém, tais como aquelas coisas que são provadas por argumentos naturais (*naturalibus rationibus*) sobre Deus, como o fato de que Deus existe, que Deus é uno, e outras coisas como essas concernentes a Deus ou concernentes às criaturas que são provados na filosofia, e que a fé pressupõe”.²⁵

Em acréscimo à q. 5, a. 4 desse Comentário ao *De Trinitate*, em ainda outras ocasiões Tomás cita *Romanos* 1,20 para confirmar a sua visão de que a argumentação filosófica pode provar tais verdades sobre Deus.²⁶ É bem conhecida a sua citação deste texto em uma versão abreviada na *S.Th.*, I, q. 2, a. 2, *sed contra*, onde ele a cita em auxílio ao objetivo de poder demonstrar a existência de Deus. No corpo do artigo, ele conclui que pode ser demonstrado

²⁵ Citado na nota 20.

²⁶ Leon. 50.154: “... *per lumen naturalis rationis pervenire non possumus in ea nisi modo philosophi in ea pervenerunt, quod patet Ro. 1 ‘Invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellectu conspiciuntur’*”. Para outras referências a esse texto, veja q. 1, a. 2, *sed contra* (Leon. 50.84.36-37), que apenas cita as palavras da abertura; q. 1, a. 3: 144-147: “*Unde patet quod Deus et aliae substantiae separatae nullo modo possunt esse prima intellecta, sed intelliguntur ex aliis, ut dicitur Ro. 1 ‘Invisibilia’ etc.*”; q. 6, a. 2, *obj.* 4 (Leon. 50.164:23-23); q. 6, a.3, *sed contra* (Leon. 50.166:32-35)

que Deus é conhecido por nós através dos efeitos. E na sua réplica à primeira objeção, ele comenta que o fato de que Deus é e outras coisas desse tipo que podem ser conhecidas sobre Deus pela razão natural, como se diz em *Romanos*, não são artigos de fé, mas preâmbulos de tais artigos. Pois, para a fé o conhecimento natural é pressuposto como a graça pressupõe a natureza e a perfeição pressupõe o que pode ser aperfeiçoado (*perfectibile*).²⁷

Mas o que talvez seja o mais interessante desenvolvimento de Tomás sobre as implicações desse texto deve ser encontrado no seu *Comentário à Carta aos Romanos*. Ali Tomás está comentando o texto completo em latim: *invisibilia enim ipsius a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus et divinitas*. (“As coisas invisíveis de Deus são conhecidas pela criatura do mundo, sendo compreendidas através daquelas coisas que foram feitas, o seu poder sempiterno também e a sua divindade.”) Mas também é um auxílio ler o seu comentário ao imediatamente precedente v. 19: *ital quod notum est Dei manifestum est illis; Deus enim illis manifestavit*. Uma vez que o tempo não me permite apresentar completamente a sua análise sobre esses dois versículos, eu a recomendo fortemente. Basta dizer que Tomás encontrou nesses textos a confirmação de muitas características essenciais das suas visões sobre o conhecimento natural de Deus. Ele considera como se Paulo dissesse que os gentios tivessem chegado ao verdadeiro conhecimento de Deus até certo ponto usando a luz da razão natural, apesar do conhecimento do que Deus seja – conhecimento quididativo – permaneça inalcançável para eles [e para nós] nesta vida. Isso ocorre porque o nosso conhecimento nesta vida começa com as coisas que nos são conaturais, a saber, as criaturas sensíveis, e essas não são proporcionadas para representar a essência divina. Assim, Tomás permanece fiel à sua visão de longo prazo de que nesta vida nós não podemos alcançar o conhecimento quididativo de Deus.²⁸

Tomás recorda que nós podemos conhecer Deus a partir das criaturas sensíveis pelas três maneiras indicadas por Dionísio no seu *De divinis nominibus*: (1) pela causalidade; (2) pela via da transcendência; (3) pela via da negação.

²⁷ “Ad primum ergo dicendum quod Deum esse et alia huiusmodi quae per rationem naturalem nota possunt esse Deo, ut dicitur Rom. Non sunt articuli fidei sed praeambula ad articulos. Sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem sicut gratia naturam et ut perfectio perfectibile”.

²⁸ Veja *Super Epistolam ad Romanos Lectura, in Super Epistolas s. Pauli Lectura, vol. 1* (Marietti, 1953), n. 114. Para a minha própria discussão das suas visões sobre o conhecimento quididativo de Deus e para uma bibliografia adicional, veja o meu *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, pp. 502-43. Em breves palavras, enquanto em toda a sua carreira Tomás nega qualquer conhecimento quididativo de Deus para nós nesta vida, eu sustento ali que no *De pot.*, q. 7, a. 5 e na *S.Th.*, I, q. 13, a. 2 ele admite que certos nomes (de puras perfeições) que têm conteúdo positivo podem ser atribuídos a Deus *substantialiter*, apesar de eles estarem aquém da sua representação e poderem significá-Lo apenas de acordo com a maneira do intelecto humano conhecê-lo (veja pp. 523-29, 537-43). E, claro, eles podem apenas ser aplicados a Deus analogamente. Para discussão disso, veja pp. 543-72.

Pela causalidade, é conhecido que Deus é. Pela vida da transcendência ou excelência, é conhecido que Deus está acima de todas as outras coisas. Pela via de negação, nós podemos conhecer porque Deus é a causa transcendente e universal (*causa communis et excedens*), nada que é encontrado nas criaturas pode pertencer (na mesma via) a Deus. E assim, nós dizemos que ele é imóvel e infinito *etc.* Tomás resume isto repetindo o seu ponto anterior de que os gentios tiveram conhecimento desse tipo através da luz da razão instilada neles.²⁹

Quanto à atual execução desse programa por Tomás, um detalhado exame de todos os seus argumentos para a existência de Deus levar-nos-ia muito além deste artigo. Eles foram estudados por muitos estudiosos; assim, vou ultrapassá-los agora. Mas uma vez que Tomás explicitamente mencionou a unidade de Deus juntamente com a sua existência entre os preâmbulos da fé, é interessante notar que na *S.Th.*, I ele considera isso explicitamente apenas na q. 11, e mesmo assim apenas depois de ele ter oferecido as Cinco Vias na q. 2. Isso parece dar apoio àqueles que sustentam que qualquer uma das Cinco Vias, se tomadas individualmente e fora do seu contexto, não estabelecerá explícita e necessariamente a unicidade de Deus.

Por outro lado, o que me parece ser um argumento mais metafísico para a existência de Deus do que as cinco vias, no que se encontra no *De ente*, c. 4, Tomás conclui que Deus existe somente depois de ter exposto que pode haver, no máximo, um ser no qual essência e esse são idênticos e que portanto, em todo o resto, essência e *esse* não são idênticos. Ele usa essa conclusão para provar que em toda outra entidade o *esse* é causado eficientemente e então as razões para a existência atual daquele ser que é o puro *esse*, i. é, no qual essência e *esse* se identificam. Nesse caso, ele já estabeleceu a sua unicidade uma vez que mostrou que no máximo só pode haver um ser como tal.³⁰

Como para outros nomes e perfeições, o Aquinate oferece uma série de argumentos filosóficos para estabelecê-los em diferentes palavras e contextos. Contudo, tanto quanto saiba, ele não nos dá em qualquer passagem uma lista completa de todos os atributos divinos que a razão humana possa descobrir à parte os ter discutido individualmente. Por isso, ele frequentemente nos deixa determinar se a argumentação que ele oferece para os atributos particulares é demonstrativa ou não. Isto é especialmente verdade em *S.c.G.* porque no Livro I, c. 9 ele afirma que nos seus primeiros três livros deste trabalho ele se empenhará em manifestar essa verdade que a fé professa e a razão investiga ao oferecer tanto argumentos prováveis quanto demonstrativos (*rationes*). Ao longo dessas discussões, nós sempre temos que recordar que o nome de qualquer pura perfeição que nós legitimamente aplicamos a Deus pode apenas

²⁹ Ed. cit., n. 115.

³⁰ Para a discussão desse texto muito disputado, veja o meu *The Metaphysical Thought*, pp. 137-47, 404-10.

ser a Ele predicado analogamente.³¹ Mas ao invés de prolongar essa discussão, para mim é suficiente destacar que filosoficamente uma sã demonstração da existência de Deus e de certos atributos divinos que se seguem disso é também a principal aspiração para os fundamentos metafísicos de um autêntico humanismo, e certamente para um humanismo que possa, além disso, ser considerado cristão. E assim, também, é a harmonia que o Aquinate defende entre fé e razão. Aquele que está interessado em desenvolver um humanismo cristão pode procurar pelo apoio, não pela oposição, da metafísica do Aquinate.

Por outro lado, Tomás de Aquino também está ciente das limitações da razão humana, especialmente quanto ao nosso conhecimento das coisas divinas. Quase todos estão familiarizados com a sua discussão na *S.c.G.*, I, c. 4, relativa à adequação de Deus ter revelado a sua existência aos seres humanos apesar de, como ele afirma, a razão humana poder, ao menos em princípio, provar essa conclusão de modo demonstrativo como os filósofos fizeram.³² A tela que Tomás de Aquino pinta aqui não é excessivamente otimista. A menos que Deus tenha escolhido revelar a nós a verdade relativa a Ele que a investigação racional pode alcançar, uma série de desafortunadas consequências (*inconventia*) teria se seguido para a raça humana: (1) poucos seres humanos teriam realmente chegado ao conhecimento de Deus; (2) aqueles que conseguiram teriam adquirido tal conhecimento apenas depois de

³¹ Às vezes a dúvida pode permanecer em relação a se ele considera um dado atributo como aberto à demonstração filosófica como, por exemplo, no caso da divina onipotência. Pelo menos duas observações de Tomás levaram alguns a concluir que ele não pensa que a onipotência possa ser provada filosoficamente. Em *De veritate*, q. 14, a. 9, ad 8, Tomás escreve: “...sed unitas divinae essentiae talis qualis ponitur a fidelibus, scilicet cum omnipotentia et omnium providentia et aliis huiusmodi quae probari non possunt, articulum constituit” (Leon. 22.2.464). M.F.J.M. Hoenen se refere a isso nesse texto: “Em outro lugar Tomás inequivocamente estabeleceu a onipotência de Deus como artigo da fé, como se não se pudesse provar! Veja o seu “*The Literary Reception of Thomas Aquinas’ View on the Provability of the Eternity of the World in De La Mare’s Correctorium (1278-9) e the Correctoria corruptorii (1279-ca 1286)*”. In *The Eternity of the World in the Thought of Thomas Aquinas and his Contemporaries*, WISSINK, J. B. M. (ed). (Leiden/New York/Copenhagen/Köln, 1990), pp. 50-1. Também veja *S.Th.*, II-II, q. 1, a. 8, ad 1, e Kerr; pp. 65-6 (que parece ser influenciado neste ponto por T. C. O’Brien). Ainda que este não seja o meu entendimento acerca da posição de Tomás, se não tivéssemos outros textos contrários, esses textos poderiam facilmente ser interpretados como Hoenen e Kerr fazem. Para minha consideração disso em outros textos ao longo da carreira de Tomás de Aquino, veja “*Thomas Aquinas on demonstration God’s Omnipotence*”. In *Revue internationale de Philosophie* 52 (1998), pp. 227-47. Para citar um texto anterior com uma visão oposta: “*Ad tertium dicendum quod Philosophi [proprie loquendo non] crediderunt Deum esse omnipotentem, sed sciverunt, quia demonstrative probaverunt. Quod si aliqui sine demonstratione illud crediderunt, non crediderunt illud quae Deo dicenti hoc, sed alicui signo ex quo illud conjecturari sunt*”. In *III Sent.*, d. 23, q.3, a. 2 (Moos Ed., p. 748).

³² Para isso veja *S.c.G.*, I, c. 3: “*Quaedam vero sunt ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deus esse unum, et alia huiusmodi; quae etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis*”.

ter passado um longo período de tempo; (3) a falsidade muitas vezes teria sido misturada com as investigações da razão humana por conta da fraqueza do nosso intelecto na formação dos juízos, e por causa de um entrelaçamento de imagens. E assim a dúvida permaneceria entre muitas daquelas coisas que deveriam ser verdadeiramente demonstradas. E, às vezes, uma falsa conclusão também estaria misturada com muitas verdades que já foram demonstradas.

Em acréscimo a essas razões mais práticas, permanece a convicção de Tomás de que todo o nosso conhecimento começa com a experiência sensível. Isso significa que o nosso conhecimento natural de Deus e das coisas divinas pode apenas ser indireto, baseado no raciocínio a partir das coisas sensíveis que são evidentes para nós, para Deus, causa invisível delas. Por causa da falta de proporção entre qualquer objeto sensível e os seres puramente espirituais, deve-se usar a via de negação assim como a via da causalidade, a fim de purificar qualquer noção que nós poderíamos aplicar a Deus de qualquer coisa que envolva materialidade, imperfeição e limitação. Portanto, o conhecimento quididativo de Deus nesta vida não é possível. Finalmente, apenas por usar a via de transcendência, nós estamos em posição de aplicar nomes que nós podemos chamar de puras perfeições de Deus de um modo positivo, não univocamente, para ser claro, mas analogamente. Portanto, Tomás também fortaleceu as razões teológicas pelo que eu tinha chamado como seu “otimismo comedido”, quando se trata das capacidades da razão com respeito ao conhecimento natural das coisas divinas.

III

Em conclusão, no que diz respeito aos fundamentos da metafísica do Aquinate para um Humanismo Cristão, eu primeiramente recordaria o grande respeito que ele tinha para o ser criado, incluindo o ser humano quando tal ser é considerado objetivamente. Isso é baseado na sua defesa da conversibilidade do ser e da bondade ontológica, na sua metafísica da participação no *esse* nos dois maiores modos que eu identificara acima, e na sua visão de, como efeitos, cada ser imita de alguma maneira a perfeição da sua causa divina. Esse ponto final não se aplica apenas a tais seres, e especialmente aos seres humanos, quando eles são considerados estaticamente, por assim dizer, mas também quando eles são considerados dinamicamente, como fontes de ação ou operação. Dessa forma, eles também imitam a Deus.

Isso também auxilia no desenvolvimento do Humanismo Cristão para reconhecer com o Aquinate o valor positivo que ele assinala na razão humana vista do lado do sujeito humano, como capaz de chegar ao conhecimento da verdade, incluindo o conhecimento limitado que ele confere à razão natural ao lidar com Deus e com as coisas divinas. O mais importante aqui, como suporte das fundações para um Humanismo Cristão, é a sua convicção de que a razão humana pode e, de fato, sucessivamente demonstrou a existência de Deus. Entre os últimos pontos, eu destacaria a importância da argumentação



de Tomás para mostrar que Deus é todo-poderoso, bom, uno, dotado de intelecto e vontade, e a causa incausada do *esse* para todos os outros seres. Todas essas coisas, eu sugeriria, se estabelecidas filosoficamente, podem contribuir para os fundamentos filosóficos de um Humanismo Cristão. E assim também, eu sugeriria, é possível a atitude de Tomás de um otimismo moderado com respeito ao uso da razão humana em tais casos.