

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E
CIÊNCIAS HUMANAS

ANDRÉ LUÍS TAVARES

A REELABORAÇÃO DA NOÇÃO BOECIANA
DE PESSOA NA *SUMMA THEOLOGIAE* DE
TOMÁS DE AQUINO (*PRIMA PARS*, QUEST. 29)

Guarulhos – 2014

ANDRÉ LUÍS TAVARES

A REELABORAÇÃO DA NOÇÃO BOECIANA
DE PESSOA NA *SUMMA THEOLOGIAE* DE
TOMÁS DE AQUINO (*PRIMA PARS*, QUEST. 29)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo, como requisito parcial para a obtenção do Mestrado em Filosofia.

Orientador: **Prof. Dr. Juvenal Savian Filho**

Guarulhos – 2014

ANDRÉ LUÍS TAVARES

A REELABORAÇÃO DA NOÇÃO BOECIANA
DE PESSOA NA *SUMMA THEOLOGIAE* DE
TOMÁS DE AQUINO (*PRIMA PARS*, QUEST. 29)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo, como requisito parcial para a obtenção do Mestrado em Filosofia.

Orientador: **Prof. Dr. Juvenal Savian Filho**

Aprovado em ___/___/_____

Prof. Dr. Carlos Arthur Ribeiro Nascimento

Departamento de Filosofia – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC SP)

Prof. Dr. César Ribas Cezar

Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Universidade Federal de São Paulo
(Unifesp)

Meu especial agradecimento a meu orientador, Prof. Dr. Juvenal Savian Filho, pelo apoio, incentivo e paciência em acompanhar minha pesquisa, fundamentais para a realização desta pesquisa.

Agradeço também aos Profs. Dr. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento e Dr. César Ribas Cezar, por seus conselhos e estímulo. Sou-lhes muitíssimo grato.

Meu agradecimentos a todos os docentes do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Unifesp, com os quais muito pude aprender.

Meu agradecimento aos colegas discentes do Programa, pelo mútuo incentivo e interesse que pudemos partilhar.

RESUMO

Nesta dissertação, apresenta-se uma pesquisa sobre a reelaboração operada por Tomás de Aquino no conceito de “pessoa” de Severino Boécio, apresentado em seu escrito “Contra Êutiques e Nestório”: substância individual de natureza racional”. Para que possa chegar a uma conceituação de pessoa aplicável à Trindade, em sua *Summa Theologiae*, Tomás parte das noções de processão e relações de origem (questões 27 e 28) e opera, na questão 29, a abertura da definição. É operado um trabalho com os textos de Tomás de Aquino, com apoio de comentadores. A dissertação também apresenta, preliminarmente, elementos para compreensão da estrutura da *Summa* de Tomás.

Palavras-chave: Trindade. Pessoa. Processões. Relações. Estrutura

ABSTRACT

In this dissertation, we present a research on reworking operated by Thomas Aquinas in the concept of "person" by Severino Boethius, presented in its written "Against Eutiques and Nestorius": individual substance of a rational nature ". So you can get to a conceptualization of person applicable to Trinity, in his *Summa Theologiae*, Thomas part of the notions of procession and source relations (quest. 27 and 28) and operates, in issue 29, the opening of the definition. We operated a job with the writings of Thomas Aquinas, with support from commentators. The dissertation also features, preliminarily, elements for understanding the structure of the Summa of Thomas.

Keywords: Trinity. Person. Easter. Relationships. Structure

SUMÁRIO

Introdução.....	8
Capítulo I: As questões 27-29 da <i>Prima Pars</i> e o plano da <i>Summa Theologiae</i>.....	11
1 O conjunto das questões 27 a 29 da <i>Prima Pars</i>	11
2 Plano geral da <i>Summa Theologiae</i> e de sua <i>Prima Pars</i>	16
3 A estrutura da <i>Summa Theologiae</i> a partir do prólogo da questão 27.....	19
3.1 O valor e o significado dos prólogos.....	21
3.2 O prólogo da questão 27.....	22
4 As possibilidades de interpretação da <i>Summa Theologiae</i>	23
4.1 A origem do esquema <i>exitus et redivus</i>	24
4.2 Apresentação da <i>Summa Theologiae</i>	26
5 Teorias sobre a organização estrutural da <i>Summa Theologiae</i>	30
5.1 A proposta de Marie-Dominique Chenu.....	30
5.2 A proposta de André Hayen.....	34
5.3 A proposta de Erik Persson.....	36
6 O dinamismo da compreensão dos elementos revelados.....	38
Capítulo II: Análise das questões 27 e 28.....	44
1 As processões trinitárias: questão 27.....	44
1.1 A existência de processões no divino.....	44
1.2 A geração.....	50
1.3 A segunda processão: reflexão do terceiro artigo.....	53
1.4 O nome da processão do amor.....	56
1.5 Tão somente duas processões: as relações divinas.....	58
2 Questão 28: as relações divinas.....	61
2.1 A razoabilidade das relações reais em Deus.....	63
2.2 Aproximando-se da definição de pessoa: a identificação entre relação e essência.....	72
2.3 Sobre as distinções entre as relações reais.....	80
2.4 As relações reais.....	85

Capítulo III: Definição do conceito de Pessoa de Boécio assumido por Tomás de Aquino.....	93
1 O escrito “Contra Êtíques e Nestório”.....	94
2 Análise da questão 29.....	98
2.1 Os elementos da definição de Pessoa: a definição boeciana no artigo 1.....	100
2.2 A precisão da conceituação de Pessoa: o segundo artigo.....	108
2.3 Pessoa em Deus: a interpretação de Tomás dos termos da noção boeciana (art. 3).....	114
2.4 Pessoa e relação: a Pessoa divina em sua compreensão acabada.....	121
Conclusão.....	126
Referencial bibliográfico.....	128

Introdução

Em aula inaugural de seu curso sobre a história intelectual da China, no Collège de France, com uma conferência intitulada *La Chine pense-t-elle?*, no dia 11 de dezembro de 2008¹, a sinóloga francesa Anne Cheng, referiu-se ao estudo do confucionismo como uma “escola de humildade”. Seguramente, todos aqueles que já tiveram oportunidade de se colocar a estudar os diversos textos de Tomás de Aquino poderão utilizar o mesmo predicativo para se referir a seu labor.

A humildade neste caso advém não por se tratar de uma autor obscuro, ou muito sutil (muito pelo contrário), mas sim por Tomás ter enfrentado, com generosidade, temas extremamente complexos em si mesmos, desde sua vocação de professor, de pregador. Também a geografia de sua obra impressiona-nos a todos nós. O trabalho deste mestre, auxiliado por seus secretários, tem impressionado leitores de várias gerações por seu rigor e extensão.

Propomo-nos, neste trabalho, fruto de nossa pesquisa na Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo, tratar do tema da Pessoa divina na reflexão trinitária apresentada por Tomás de Aquino em sua *Summa Theologiae*, como se pode ler no título desta dissertação.

Antes do trabalho com os textos de Tomás, além da sistematização das referências de alguns comentadores de seu texto, apresentamos um primeiro capítulo que olha, a partir da tríade de questões 27 a 29 da *Prima Pars* da *Summa Theologiae*, para a estrutura desta obra de Tomás, buscando compreender sua organização. Partimos, portanto, desde o princípio de nosso trabalho, da certeza de que as questões 27 a 29 constituem uma unidade; a questão 29 será o termo desta, e ali estará definido o conceito de Pessoa, e por isso figura em nosso título. No entanto, é praticamente impossível a compreensão de 29 sem os passos de 27 e 28.

A análise de um elemento textual significativo, o prólogo, nos trará neste elemento um critério formal para subdivisões no interior do texto da *Summa*. Trata-se, como apresentamos, de um critério em meio a outros, e vários comentadores terão outros critérios para efetuar a mesma divisão. O recorte no tema dos prólogos, no entanto, nos dará oportunidade de observar mais de perto este elemento dos textos medievais. Buscar-se-á nos prólogos um critério de divisão didática dos temas.

¹ A aula pode ser assistida em <http://www.college-de-france.fr/site/anne-cheng/inaugural-lecture-2008-12-11-18h00.htm>.

Enfoque especial será dado ao próêmio da questão 27, devida a amplitude que o tema da referida questão, as processões, irá desempenhar em outros momentos da *Summa*, e mesmo por apresentar, aqui no interior do mistério divino, a temática que Marie-Dominique Chenu irá apresentar como orientadora de toda organização da *Summa*, a do *exitus-redictus*.

A partir da breve análise dos textos sobre os quais iremos trabalhar nos próximos capítulos, abrimos uma reflexão sobre toda estrutura da *Summa*, apresentando as principais teorias referentes à sua organização. No final, devido à matéria sobre a qual nos detemos em toda esta pesquisa, ou seja, reflexões a partir da *sacra doctrina*, o que implica meditar racionalmente a partir de dados da fé cristã, apresentamos um excurso, não sem importância, sobre o necessário dinamismo da fé, uma experiência humana.

No primeiro capítulo deste trabalho, nos orientamos pelas questões: há uma unidade entre as questões 27 e 29? Há na análise do prólogo da questão 27 elementos para afirmar tal unidade? Os prólogos podem ser critérios para subdivisões na *Summa Theologiae*? Podemos vislumbrar uma estrutura geral na obra de Tomás de Aquino na qual estudamos Pessoa divina? Quais as possibilidades de leitura apresentadas pelos modernos comentadores? É possível raciocinar filosoficamente em um espaço hermenêutico confessional?

No segundo capítulo, passamos a comentar os textos de Tomás, mais especificamente as questões 27 e 28. O comentário busca uma inteligência dos textos medievais, verificando suas fontes, comparando suas conclusões com autores afins. Trata-se de um trabalho de hermenêutica, de arqueologia metafísica, que lerá, por detrás das conclusões, as bases filosóficas que sustentam o edifício das conclusões.

O trabalho, a partir deste ponto, busca, justamente, minorar a dificuldade de compreensão que um texto medieval, de natureza argumentava, encontra para ser lido hoje. Buscar suas bases, sua argumentação, sua harmonia com outros trechos da mesma *Summa*, quer deixar o clássico texto compreensível ao estudioso de hoje.

Buscamos, no segundo capítulo, portanto, compreender o nexos que une as duas questões, que temos como propedêuticas à seguinte, de número 29. Também busca observar a pedagogia de Tomás, que paulatinamente vai pavimentando a compreensão de Pessoa que nos apresenta. Finalmente, o capítulo tem interesse em verificar as várias fontes nas quais se baseou o Aquinate para engendrar seu pensamento.

No terceiro capítulo, tratamos de analisar o conceito de Pessoa. Tomás de Aquino, aqui, acolhe a definição de Boécio: substância individual de natureza racional. Seu principal trabalho estará em: distinguir a aplicação deste conceito para criaturas (homens e anjos) e para

o mistério divino; para que leve a cabo o segundo elemento, deve abrir a significação boeciana, a princípio fechada à aplicação a um Deus cujas propriedades Tomás de Aquino já vinha refletindo.

Buscamos observar como nosso autor trabalha em sua argumentação e como ele abre a compreensão de Boécio, adequando-a ao seu pensamento. Este trabalho hermenêutico vem ao encontro dos passos dados nas questões anteriores, confluindo na compreensão de Pessoa aplicável ao mistério divino.

Os principais referenciais teóricos, sobre os quais nos apoiamos para a confecção de nosso texto são os estudiosos de Tomás de Aquino Gilles Emery (da Universidade de Friburgo, Suíça), Jean-Pierre Torrel (também docente de Friburgo), Ghislain Lafont e o clássico comentador H.-F. Dondaine. A eles, aos quais nos referimos em várias notas de nosso texto, devemos boa parte do direcionamento da reflexão por onde caminha esta pesquisa, de modo especial no trabalho com os textos, nos capítulos segundo e terceiro (a Lafont, no entanto, recorreremos mais vezes em nosso primeiro capítulo).

Esperamos ter logrado, nestas páginas, uma melhor compreensão da inteligência dos textos tomasianos, do movimento da *Summa Theologiae* e da argumentação filosófica referente ao tema teológico trinitário, complexa e essencial no pensamento medieval.

Capítulo I

As questões 27-29 da *Prima Pars* e o plano da *Summa Theologiae*

No presente capítulo, apresentamos, primeiramente, nossa análise da estrutura da tríade de questões que concernem ao nosso tema, o da Pessoa divina na *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino. A partir da análise das questões 27, 28 e 29 da *Prima Pars*, trazemos uma meditação sobre o valor dos prólogos no texto tomasiano, bem como nos textos medievais de um modo geral, como exemplificaremos. A partir de alguns prólogos, pudemos subdividir o “tratado do mistério divino” (localizado entre as questões 2 e 43), dedicando, posteriormente, especial atenção àquele da questão 27, importante também para a outra seção da *Prima Pars*, que tratará da criação.

Finalmente, abrindo-nos da unidade das questões 27 a 29 para a estrutura de todo o texto, apresentaremos as principais propostas de organização da obra tomasiana onde se encontra a matéria sobre os quais apresentamos nossa reflexão, a *Summa Theologiae*.

Nosso intuito é o de localizar nossa pesquisa, o trabalho com o texto tomasiano, bastante explicitado nos capítulos subsequentes, no horizonte estrutural desta *Summa*. A tríade de questões deve ser, portanto, acolhida como elemento importante, e não acidental, no conjunto da reflexão sobre o mistério divino. Finalmente, devido à natureza do tema, apresentamos uma breve reflexão sobre a dinâmica da compreensão de dados de fé, presentes na presente análise filosófica.

1 O conjunto das questões 27 a 29 da *Prima Pars*

Repetidas vezes em nosso texto, recordaremos que temos nas questões 27 a 29 um grupo de textos que se supõem mutuamente para a compreensão do conceito de Pessoa divina que Tomás de Aquino deseja refletir em seu trabalho. O conceito de pessoa aplicado a uma Pessoa trinitária, seja ela qual for, depende da compreensão das processões e das relações reais que há no seio da Trindade, sendo as segundas dependentes das primeiras, de modo bastante claro no pensamento tomasiano; o mesmo não pode ser afirmado em relação a outros autores do período, como, por exemplo, Boaventura de Bagnoregio, para quem as relações

estavam subordinadas ao que chamava de emanações² (cf. DURAND, 2007, p. 58). A interpretação que faz Tomás da definição boeciana depende, portanto, de outros elementos, que estão presentes nas questões 27 e 28; elementos próprios aparecerão na questão 29, mas a estrutura da mesma não sustentaria, por si, as conclusões apresentadas.

Quando afirmamos que as três questões supõem uma mútua compreensão, isso vem a significar não que se concebiam as questões 27 e 28 somente como propedêuticas a 29: as reflexões das duas primeiras assinaladas são incompletas sem aquelas presentes na 29, afinal Tomás de Aquino ao iniciar a sua argumentação tem em mente o caminho que quer traçar, ou seja, o de perscrutar, com os métodos de sua ciência, chamada por ele de *sacra doctrina*³ (cf. ST I, q. 1) o mistério trinitário; sem o “termo” da questão 29, não há sentido no caminho apresentado nas de número 27 e 28; não seria completo um projeto que não relacionasse a reflexão sobre as Pessoas trinitárias, essenciais nesta análise, àquelas sobre as processões e as relações. Por isso, as definições e argumentações (e a redefinição, como demonstraremos) sobre o conceito de Pessoa estão necessariamente implicados no projeto que faz com que Tomás elabore as questões de número 27 e 28. Esta discussão pode ser comparada à crítica atual à separação do conjunto das questões 2 a 43 em dois tratados: *de Deo Uno* e *De Deo Trino*, supondo se tratar de duas realidades diferentes⁴.

Formalmente, temos mais artigos, cinco, na questão 27; as outras duas possuem quatro cada. Quanto aos prólogos, sobre os quais iremos nos aprofundar ainda neste capítulo (dando

² Escreve Tomás de Aquino no seu *De Potentia*, obra de seu primeiro período em Roma (1265-1266), período no qual, segundo alguns historiadores, como L. E. Boyle, teria Tomás ensinado o que está contido na *Prima Pars* (cf. TORREL, 1999, p. 188) o seguinte: “as relações constituem e distinguem as pessoas e as hipóstases” (cf. DURAND, 2007, p. 58).

³ “Para Santo Tomás, a *sacra doctrina* engloba tudo isso [os vários elementos da vida religiosa e docente], e ele não se sentia certamente menos teólogo no púlpito do pregador do que na cátedra do professor. Mas, para nos mantermos na forma mais elaborada como ele a pratica, podem-se discernir aí três linhas mestras. Primeiramente, a linha “especulativa”, pela qual é justamente respeitado, a do *intellectus fidei* propriamente dito: o esforço de compreensão pela razão do objeto da fé. Essa primeira orientação foi desenvolvida com predileção por grandes comentaristas como Capréolo, Caietano ou João de Santo Tomás. Entretanto, ela está longe de ser a única. Tomás seguiu outra linha, que chamaríamos de “histórico-positiva” (...). Há, enfim, uma terceira linha que se pode dizer “mística”, mas num sentido que se deve precisar, e que se encontra no caráter “prático” que Tomás reconhecia à teologia (o que nos habituamos chamar de “teologia moral”) (TORREL, 2008, p. 15). A citação de Torrel nos informa sobre o caráter amplo da *sacra doctrina*, que vai além do aspecto acadêmico e especulativo no trabalho teológico de Tomás de Aquino.

⁴ Citamos, neste sentido, trecho da introdução de Jean-Hervé Nicolas ao grupo das questões 27-43: “É impróprio designar o conjunto das questões da *Summa Theologiae* consagradas ao estudo das Pessoas divinas (27-43) de “Tratado da Trindade”. As questões anteriores (2-26), consagradas ao estudo da essência divina, de seus atributos, de suas operações, são igualmente de forma equivocada, agrupadas sob a denominação de “Tratado do Deus uno”. Semelhante terminologia, que não corresponde nem à de Sto. Tomás nem à sua intenção, falseia o sentido do estudo que agora abordamos. Ao que parece, com efeito, haveria para os teólogos duas concepções de “Deus”: “o Deus dos filósofos e dos sábios”, que trataríamos de conhecer em primeiro lugar, e depois o “Deus dos cristãos”, do qual trataríamos em seguida. Na verdade, desde o início de seu percurso, o teólogo [Tomás] busca conhecer melhor o Deus único, o qual se revelou em Jesus Cristo como uno e trino” (NICOLAS, 2001, p. 497).

destaque ao da questão 27, novamente, como já aludimos, mas com outro enfoque), temos que o prólogo da questão 27 se apresenta maior, rico e complexo, abrindo uma subunidade no texto da *Prima Pars*⁵. Os pequenos prólogos das questões 28 e 29 são meramente indicativos, ou melhor, indexam seus artigos, simplesmente, como ocorre em boa parte da *Summa Theologiae*.

Tendo como exemplar o prólogo da questão 27 e comparando-o com os de outras questões da *Prima Pars*, podemos concluir, formal e materialmente, seja por sua extensão, seja pela enumeração de vários temas, por sua importância no que identificamos como início de uma subunidade: o prólogo da questão 1, dedicada toda ela à *sacra doctrina*, já indica o propósito desta questão de escopo metodológico⁶; aquele da questão 2 é o maior e complexo (*nota bene*: temos neste prólogo todo o esquema da *Summa*⁷), no conjunto das subsequentes, até a questão 13. Na questão 14 (longa questão de 16 artigos), temos o início de uma reflexão sobre a “ciência em Deus”, que se estenderá até a de número 21. Na questão 22, sobre a providência de Deus, se nos apresenta mais um prólogo longo e complexo, além de programático. Além da questão 27, observamos mais um prólogo importante dentro deste do tratado de Deus (que encerra, materialmente, nosso foco na pesquisa), na questão 39, onde se principia a análise entre a relação das Pessoas trinitárias com a essência divina, ou seja, com sua própria essência única.

Deste modo, no interior das duas grandes partes do estudo do tratado de Deus, ou seja, os grupos de questões 2-26 e 27-43, temos outras subunidades de reflexão:

Questões 2 a 26	Questões 27 a 43
Subunidade I: questões 2 a 13	Subunidade I: questões 27 a 38
Subunidade II: questões 14 a 21	Subunidade II: questões 39 a 43

⁵ A *Prima Pars* reflete não somente sobre o mistério de Deus, em sua unidade e multiplicidade interna, mas também sobre a obra da criação, dando especial destaque ao ser humano. Em nossa pesquisa, limitamo-nos à reflexão de Tomás de Aquino sobre o mistério que se costuma chamar Deus. A *Prima Pars*, no entanto, possui 119 questões no total, tratando dos seguintes temas, além da *sacra doctrina* e do mistério divino: o Deus criador, os anjos, a obra dos seis dias, o ser humano (alma, pensamento, origens, condições do primeiro homem, conservação da espécie), o governo divino (incluindo-se aí a ação dos anjos).

⁶ Eis o texto do prólogo da primeira questão da *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino, onde o autor é bastante claro em suas intenções para com esta primeira questão: *Et ut intentio nostra sub aliquibus certis limitibus, comprehendatur, necessarium est primo investigare de ipsa sacra doctrina, qualis sit, et ad quae se extendat* (ST I, q. 1, prologus).

⁷ Transcrevemos o prólogo em questão: *Quia igitur principalis intentio huius sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturae, ut ex dictis est manifestum; ad huius doctrinae expositionem intendes, primo tractabimus de Deo; secundo, de motu rationalis creaturae in Deum; tertio, de Christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendenti in Deum* (ST I, q. 2, prologus).

Subunidade III: questões 22 a 26	-
----------------------------------	---

Além dos aspectos formais dos prólogos (sua extensão, no caso dos prólogos escolhidos), temos os materiais (elementos temáticos) que marcam as divisões apresentadas. Se assim não o fosse, não poderíamos sustentar que as questões 27 a 29 formam um conjunto temático especial no interior do tratado de Deus (e, também, de toda *Prima Pars*), ou ainda, seguindo nossa divisão, no interior da primeira subunidade do conjunto das questões 27 a 43 (anteriormente, como vimos, chamada “tratado do Deus trino”)⁸.

Assim, podemos apontar, panoramicamente, os seguintes temas-eixo para as cinco subunidades assinadas, baseados nos mesmos textos dos prólogos:

Questões 2-26	
Subunidade I (qq. 2-13)	A existência de Deus e seus atributos essências ⁹ .
Subunidade II (qq. 14-21)	O conhecimento e a vontade divinas, juntamente com as considerações sobre a verdade e o erro, bem como sobre as ideias em Deus.
Subunidade III (qq. 22-26)	Referente ao intelecto e a vontade divinas, a providência, em relação a todos os seres, de modo especial o homem ¹⁰ .

Questões 27-43	
Subunidade I (qq. 27-38)	Origem (processões), relações e Pessoas ¹¹
Subunidade II (qq. 39-43)	As Pessoas em comparação com a essência, com as propriedades, com os atos nocionais e entre si.

⁸ Há uma atenção maior em mostrar as subunidades no conjunto das questões 44 a 119, que trata da criação, como pode ser observado nas diversas introduções presentes na edição francesa (da Éditions du Cerf, de 1984), onde se baseou a edição brasileira (das Edições Loyola).

⁹ No interior desta subunidade, podemos verificar uma afinidade temática entre as questões 12 e 13: a primeira trata do modo como Deus pode ser conhecido, e a outra de seu nome, ou seja, como pode ser denominado.

¹⁰ Já há indicações desta subunidade no próprio texto do prólogo da questão 14: ... *et postmodum de potentia Dei, quae consideratur ut principium operationis divinae in effectum exteriorem procedentis* (ST I, q. 14, prologus).

¹¹ As questões desta subunidade que se seguem à 29 são ancoradas na reflexão da tríade 27-29; 30 a 38 são desdobramento do fundamentado na tríade de questões que nos interessa nesta pesquisa.

Ao apresentar a o conjunto das questões 2 a 26, Martin Grabmann (1944, p. 133) encontra subunidades diversas daquelas que apresentamos, a partir dos prólogos. Trata-se de uma outra possibilidade de divisão. No parágrafo a seguir, temos a divisão de Grabmann, resumidamente:

A respeito de natureza divina, procura-se antes pelo que é, ou melhor, pelo que não é, além de examinar os atributos da divindade: a simplicidade, a perfeição e a bondade, a infinidade e a onipresença, a imutabilidade e a eternidade, enfim a unidade (q. 3-11); em seguida, questiona-se sobre como conhecemos a Deus e como, em teologia e lógica, podemos denominá-lo (q. 12 e 13). A respeito da atividade divina, consideram-se primeiro as operações imanentes: as da inteligência e da vontade (q. 14-24), eis aqui um elemento importante para as reflexões que teremos na questão 27, sobre as processões, compreendidas como internas em Deus. Aqui, a primeira leva a falar da ciência de Deus, das ideias divinas, da verdade e do erro (q. 14-17). Aborda-se a segunda, depois de ter tratado a questão da vida de Deus (q. 18), e se medita sobre a vontade divina em si mesma e em suas propriedades absolutas: amor, justiça e misericórdia; em seguida, temos os atos que dependem a só um tempo da inteligência e da vontade: a providência, a predestinação e a reprobção (q. 19-24). A onipotência de Deus é o princípio da atividade divina que se manifesta no mundo criado (q. 25). O “tratado *De Deo*” termina com algumas questões sobre a beatitude divina, importantes para compreensão escatológica da *Summa*.

Após termos identificado as articulações do plano no qual se desenvolve o raciocínio de Tomás de Aquino em sua reflexão sobre o mistério divino, que nos indicam uma lógica interna e uma preocupação pedagógica, passamos agora, a partir deste ponto, a uma apresentação do tratado do mistério de Deus, presente nesta *Prima Pars*, e das concepções de organização da *Summa Theologiae*, texto no qual se encontram as questões sobre as quais iremos nos debruçar neste trabalho.

2 Plano geral da *Summa Theologiae* e de sua *Prima Pars*

Dando prosseguimento à apresentação da *Summa*, mostraremos de modo descritivo a estrutura geral de toda a obra, com especial atenção à *Prima Pars*, onde se situam as questões sobre as quais se debruça esta pesquisa.

Tomás de Aquino, após ter esclarecido em uma questão preliminar a natureza, o valor e o método da *sacra doctrina*, esboça também ali o plano geral de sua obra; no prólogo da questão 2, ele irá informar o tema de cada uma das três partes de seu projeto: Deus (*Prima Pars*), o movimento da criatura racional para Deus (*Secunda Pars*) e, finalmente, Cristo, enquanto homem, como caminho para o qual se deve tender (*Tertia Pars*) (cf. *ST I*, q.2, *prologus*).

O estudo de Deus é objeto principal de toda a *Summa* (sendo Deus “sujeito” desta ciência, em linguagem aristotélico-tomista, cf. *ST I*, q.1, a.7); mas dele em sua essência mesma discute-se de um modo especial na *Prima Pars*, que se divide em três partes principais: primeiramente, o tratado de Deus considerado na sua essência; em seguida, o tratado da Trindade, ou da distinção das Pessoas em Deus; finalmente, o tratado da Criação, ou da processão das criaturas. Este terceiro, pela riqueza de temas que apresenta, pode apresentar várias subdivisões temáticas, como podemos ver nas várias edições da *Summa Theologiae*, para diversas línguas¹².

Os dois primeiros itens, anunciados no parágrafo anterior, apresentam, no plano da *Summa Theologiae*, elementos metafísicos e linguísticos de maneira abundante; ali observamos o refinamento da linguagem filosófica, a riqueza e a precisão conceitual, bem como o abundante uso da lógica clássica por parte do Aquinate.

O tratado de Deus, na *Prima Pars*, seja considerado na sua estrutura lógica e metafísica, seja estudado a partir de suas fontes, surge, no conjunto das reflexões elaboradas por Tomás, como um texto de grande rigor e clareza. As provas da existência de Deus fornecem elementos (não cabais) da ideia do mistério divino; delas decorrem os atributos divinos. A questão relativa às denominações lógicas ou teológicas, pelas quais exprimimos o que sabemos de Deus por via natural ou sobrenatural (razão e revelação), dá ocasião a Tomás de Aquino de desenvolver a sua teoria fundamental do caráter analógico de nosso conhecimento de Deus.

Permitimo-nos, aqui, um pequeno excursus sobre a analogia em Tomás de Aquino; o tema é rico e cheio de nuances. A diversidade dos estudos tomasianos sobre a analogia leva a pensar que os textos de Tomás sobre esse assunto não são imediatamente coerentes, a ponto de apresentar uma interpretação única. Certa tradição atribui a Cajetano a fixação da doutrina de Tomás de Aquino sobre a analogia, em sua obra *De Nominum Analogia*. Tomás de Aquino, em seu comentário aos textos éticos aristotélicos (*In decem libros Ethicorum*

¹² Referimo-nos, por exemplo, à edição francesa de 1984 (du Cerf), ou à edição italiana de 1988 (Studio Domenicano).

Aristotelis ad Nicomachum expositio), irá precisar que as relações entre a analogia e seu fundamento na realidade (cf. BRUNEAU, 1962, pp. 91-92). Tenhamos em mente que na reflexão sobre o mistério divino, a analogia se faz necessária; não se tratará de uma simples comparação, mas de uma referência a uma realidade, não abarcável pela linguagem humana.

A concepção de Deus que nosso autor elaborou nesta primeira seção da *Prima Pars*, por suas reflexões sobre os dados da livre revelação do mistério divino, ligando-a de maneira notável à sua profunda metafísica do ser, é também de grande importância para a sua concepção das relações de Deus e do mundo, na criação, conservação do mundo e no concurso divino aos atos das criaturas, elementos que encontramos nas questões 44 a 119 desta parte.

Voltando-nos à análise das fontes, vemos que esta doutrina da *Prima Pars* sobre Deus é como um “tecido”, onde se entrelaçam os fios das ideias bíblicas e patrísticas (o Pseudo-Aeropagita, referência importante para a questão 3, por exemplo, além de Agostinho, várias vezes citado e interpretado, dentre outros), da filosofia aristotélica e judeu-árabe (Avicena, Moisés Maiomônides), assim como da especulação dos escolásticos anteriores ou contemporâneos, se enlaçam para formar um desenho de admirável unidade. O gênio organizador do grande escolástico que foi nosso autor trabalhou estes materiais, apropriando-se deles na confecção de seu próprio filosofar.

As questões estritamente relacionadas à Trindade divina, segundo Grabmann (1944, p. 32), podem ser divididas em três partes: 1) o estudo das processões intertrinitárias (q. 27); 2) em seguida, como as pessoas se distinguem por suas relações de origem, ou seja, o estudo das relações divinas, que é o centro da doutrina trinitária tomasiana, culminando na conceituação de Pessoa divina (qq. 28-32); 3) enfim, o estudo das pessoas divinas consideradas absolutamente, isto é, cada uma em si mesma (q. 33-38), e relativamente, isto é, de modo comparativo (q. 39-43). Observemos que a questão 29 deve ser compreendida no registro das relações, pois sua conclusão identificará as Pessoas trinitárias às relações.

Segundo Emmanuel Perrier (2007, p. 420), tratado trinitário da *Summa Theologiae* se apresenta naturalmente como um texto que deve fornecer a matriz de uma obra, visando tanto introduzir quanto recapitular a doutrina do Aquinate. Recapitula no sentido em que trata de um pensamento amadurecido sobre o tema da Trindade; é matricial no sentido em que toda a *Summa Theologiae*, uma obra de *sacra doctrina*, analisa as diversas realidades a partir de Deus (*sub ratione Dei*): o que se pode conhecer e especular sobre este “sujeito” da ciência teológica é aqui exposto.

Consideradas absolutamente, ou seja, em si, as Pessoas divinas são estudadas em geral e em particular. Seu estudo geral, para se aplicar a conceituação de “pessoa” às Pessoas da Trindade se inicia por uma elaboração (ou melhor, reelaboração) do conceito metafísico de “Pessoa”, que temos em Boécio, em sua adaptação à Trindade (q. 29), e termina por uma questão sobre a cognoscibilidade das três Pessoas divinas; em outros termos, sobre a relação entre Trindade e razão (q. 32). Note-se que o estudo particular sobre cada pessoa conduz à explicação dos nomes bíblicos e teológicos de Pai, Filho e Espírito Santo – demonstrando a razoabilidade dos dados revelados. Cada nome, enfim, traz algo muito apropriado à natureza de cada Pessoa, de modo a percebermos propriedades suas a partir deles.

Esta seção da *Summa*, dedicada mais propriamente à Trindade se encerra com a teoria das missões (q. 43), onde se estuda a doutrina da inabituação do Espírito Santo na alma do justo. Mais uma vez, tema que se liga ao tema da “imagem” de Deus na criatura¹³.

Encerramos esta seção transcrevendo o quadro de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento sobre o esquema da *Prima Pars* (cf. RIBEIRO DO NASCIMENTO, 2011, pp.77-78). Trata-se de mais uma proposta de divisão do texto:

- | |
|--|
| <p>I) O que concerne à essência divina (questões 2 a 26)</p> <ul style="list-style-type: none">1) Se há Deus (questão 2):<ul style="list-style-type: none">a) Se o haver Deus é evidente para nós (art. 1);b) Se é demonstrável (art. 2);c) Se há Deus (art. 3).2) Como Ele é, ou melhor, como Ele não é (questões 3 a 13):<ul style="list-style-type: none">a) Como Ele não é (questões 3 a 11);b) Como Ele é conhecido por nós (questão 12);c) Como Ele é denominado (questão 13).3) O que diz respeito à operação divina (questões 14 a 26):<ul style="list-style-type: none">a) Ciência (questões 14 a 18);b) Vontade (questões 19 a 24);c) Poder (questões 25 a 26). <p>II) O que concerne à distinção das pessoas (questões 27 a 43):</p> <ul style="list-style-type: none">1) Origem ou processão (questão 27); |
|--|

¹³ Sobre este assunto, remetemos aos capítulos IV e VI de *Santo Tomás de Aquino, mestre espiritual*, de Jean-Pierre Torrel (citado em nossa lista bibliográfica).

2) Relações de origem (questão 28);

3) As pessoas (questões 29 a 43).

III) O que concerne à providência das criaturas a partir dele (questões 44 -119):

1) Produção das criaturas (questões 44 a 46);

2) Distinção das criaturas (questões 47 a 102);

3) Conservação e governo das criaturas (questões 103 a 119).

3 A estrutura da *Summa* a partir do prólogo da questão 27

Temos no prólogo da questão 2 a introdução do estudo de Deus em si mesmo, com a seguinte divisão: Deus em sua essência e a distinção de Pessoas. Ao terminar a questão 26, a propósito da beatitude de Deus, Tomás assim inicia seu texto: “Após considerar o que se refere à unidade divina, consideramos a bem-aventurança divina” (*ST I, q. 27, prologus*)¹⁴, ou seja, até aquele momento, as reflexões tiveram como marco a unidade divina sem considerar o mistério trinitário. Isso não significa que se reflita sobre uma outra “qualidade” de Deus a partir da questão 27, mas que o autor, tendo em vista estar confeccionando um texto pedagógico, deve paulatinamente acrescentar os elementos de seu estudo, evitando certa confusão, conforme lemos no prólogo da *Summa Theologiae*: os estudantes devem ser instruídos segundo a ordem própria da disciplina (*secundum ordinem disciplinae* – cf. *ST I, prologus*).

O prólogo da questão 27 indicará o que virá a seguir. É importante deter-se nesta questão, pois toda a estrutura da *Summa Theologiae* repousará sobre a questão que introduz e discute na questão: as processões.

A questão 27 se constituirá no primeiro passo para a compreensão da Pessoa divina em Tomás de Aquino. Nela, nosso autor reflete sobre as “processões em Deus”¹⁵, o que significa o mesmo que a “relação de origem” entre as pessoas divinas, tendo em vista que este elemento aponta para a compreensão do conceito de Pessoa na Trindade, de um modo mais preciso (particularizado) na reflexão sobre cada uma delas, posteriormente; agora, interessamos a reflexão sobre a conceituação geral.

¹⁴ *Consideratis autem his quae ad divinae essentiae unitatem pertinent, restat considerare de his quae pertinent ad trinitatem personarum in divinis.*

¹⁵ Uma precisão que apresentaremos no segundo capítulo, a adiantamos aqui, nas palavras de Gilles Emery : *Saint Thomas admet aussi, comme un fait scripturaire (il lit la Bible en latin), que le mot procession s’applique à l’origine du Fils et à l’origine du Saint-Sprit* (EMERY, 2004, p. 68).

Abaixo, transcrevemos trecho do proêmio da questão 27, segundo sua tradução para o português por nós utilizada:

Tendo considerado o que diz respeito à unidade da essência divina, é preciso ainda considerar o que concerne à trindade das Pessoas em Deus. E porque as Pessoas divinas se distinguem pelas relações de origem, para seguir a ordem da doutrina, primeiro se há de considerar a origem ou processão (*de origine sive de processione*), em seguida as relações de origem (*relationibus originis*) e finalmente as Pessoas (*ST I, q. 27, prologus*).

Temos aqui uma questão que se divide em cinco artigos, a saber: 1) Há processão em Deus? 2) Há uma processão em Deus que se pode chamar de geração? 3) Além da geração, pode haver outra processão? 4) Esta outra processão pode se chamar geração? 5) Há somente duas processões?

Observemos a afirmação de Gilles Emery, abaixo, onde se ressalta o valor primordial das processões divinas, uma ação reveladora da pluralidade interna do Deus cristão, onde são fundadas as relações (tema da questão 28):

la foi en trois personnes implique que ces personnes soient réellement distinctes ; or cette distinction, puisqu'elle concerne des personnes consubstantielles dont l'essence est indivise, ne peut avoir lieu qu'en vertu d'une pure opposition qui est celle de la relation ; cette relation, à son tour, doit se fonder sur l'origine des personnes, c'est-à-dire sur une action donnant lieu à une procession (EMERY, 2004, P. 67).

O que compreendemos por processões, então? Por origem ou processão entendemos a procedência real que alguma coisa tem em relação a outra. Tratando-se de Deus, as origens ou processões podem ser tomadas em dois sentidos: as que tem lugar no interno do mistério divino, *ad intra*, e as que tem lugar fora, *ad extra*. Esta segunda significação se relaciona à criação divina.

As origens imanentes, podem somente significar a procedência de uma pessoa em relação a outra, internamente, porque tudo o que existe em Deus ou é essência divina, a qual não pode proceder realmente de outro, posto que o ser absoluto e existente por si mesmo, ou são as Pessoas (cf. BAC, 2010, p. 53). A questão, em todos os seus artigos, será objeto de nossa reflexão mais detida no próximo capítulo.

Tendo ciência, como afirmamos acima, que para o pensador Tomás não existe uma divindade única separada da trina, observamos que há um longo prólogo que abre a questão 27, o que nos leva a presumir que no conjunto se abre um novo grupo temático de questões,

focadas numa outra reflexão, grupo este, distinto daquele que se encerrava nas questões 2 a 26 (também a questão 2 apresentava um sucinto mas também abrangente prólogo, que se referiria ao conjunto das reflexões a respeito da unidade de Deus).

3.1 O valor e a significação dos prólogos

Os prólogos, na produção teológica medieval, dão a ordem do tratamento das questões em uma obra, e também são importantes iniciadores de seções dentro de um texto mais amplo, como as *summae*. Apresentaremos, nas linhas abaixo, de uma reflexão sobre este elemento textual, identificando, sobretudo, a importância dos prólogos gerais, para em seguida refletir sobre o prólogos das seções.

Martinho Grabmann, em seu *Introdução à Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, apresenta a história dos prólogos na Idade Média. Recorda-nos que é numa introdução ou prefácio em que um autor explica sua finalidade e o método que adota. “Na literatura escolástica, o prólogo fornece muitas vezes informações sobre a significação e o alcance de um escrito, sobre as considerações que influíram diversamente na realização do plano” (GRABMANN, 1944, p. 48).

Na chamada Alta Escolástica, diferentemente daquela do século XII, temos o caráter pessoal da obra mais acentuado, de modo que não é raro vermos em prólogos daquele período reflexões mais aprofundadas sobre o método que os autores pretendiam seguir e mesmo algo sobre as correntes científicas de seu tempo. Por exemplo: no prólogo do *Proslogion* e no prefácio do *De fide Trinitatis*, Anselmo de Cantuária apresenta seu programa científico; Hugo de São Victor introduz sua obra sistemática *De sacramentis fidei christianae* em uma nota preliminar; Pedro Abelardo indica seu método de confronto entre textos patrísticos no prólogo de seu *Sic et non*; Pedro Lombardo também apresenta uma introdução às suas *Sentenças*¹⁶. Grabmann, em seu texto supra citado, dá um destaque especial ao extenso e instrutivo prólogo das *Sentenças* de Pedro Melun (cf. GRABMANN, 1944, p. 49).

Entre os autores que se dedicaram a confeccionar sumas, em 1200, Martinho de Cremona expôs seu método no prólogo de sua *Summa*, mas de modo pouco enfático. As sumas teológicas do século XIII tratam, já no início, com mais ou menos pormenores, as questões preliminares e os princípios; antes de Tomás de Aquino, são brevíssimas estas

¹⁶ “Os comentadores das *Sentenças*, numerosíssimos no século XIII, apoiaram-se sobre o prólogo de Pedro Lombardo para escrever um tratado de introdução à teologia; precedem-no de um prólogo feito por eles, onde, com calor e não raro brilho, auxiliados por belos textos bíblicos, esclareceram a grandeza e a importância do objeto e do conteúdo dos seus comentários” (GRABMANN, 1944, p. 49).

introduções (em Filipe de Grève, por exemplo, resume-se em uma única frase de introdução). Grabmann nos apresenta uma informação histórica interessante, que nos pode levar a refletir acerca da autoridade de mestres como Alberto Magno e Tomás de Aquino, já em sua época, quando nos informa que Nicolau de Estrasburgo antepôs à sua *Summa* um prólogo no qual explica como se liga a Tomás e Alberto; também em sumas pós-tomistas, como aquela de Gerardo de Bolonha, mestre carmelita, temos grande harmonia com o prólogo da *Summa Theologiae* de Tomás até no uso dos termos.

À luz da interpretação histórica, o prólogo é tão simples como instrutivo, e fonte de muitas informações.

Os comentadores da *Summa Theologiae*, em geral, pouco mencionam os prólogos, muitas vezes mantendo silêncio em relação aos mesmos. Comentadores como Cajetano, Ferre ou Capponi, por exemplo, apresentam somente breves notas, sem, no entanto, sublinhar o valor; Báñez foi o único dos antigos comentadores a consagrar um estudo sério ao prólogo da Suma, fazendo preceder seu comentário sobre a *Prima Pars* de uma “meditação sobre o Prólogo de S. Tomás”.

3.2 O prólogo da questão 27

Voltemos ao prólogo da questão 27, que introduz o pensamento de Tomás de Aquino acerca da reflexão sobre a fecundidade interna¹⁷ no mistério divino.

Podemos dizer que o presente prólogo possui duas partes. A primeira, a transcrevemos acima, no item 3; a segunda menciona o que será tratado no grupo de artigos que compõem a questão (são cinco, também mencionadas no item 3), mas na primeira menciona a chave de leitura para o bloco 27-29: as relações de origem, tema que aparecera já nos Padres capadócijs. Estas relações estão baseadas nas processões, como já afirmamos, e são não acidentais, mas constitutivas do ser divino.

O prólogo da questão 27 apresenta o tema refletido também nas de número 28 e 29; antes, faz uma consideração a partir da qual poderíamos supor, como já tivemos ocasião de comentar, que na mente de Tomás de Aquino haveria uma divisão em relação à reflexão sobre o mistério divino: unidade e pluralidade não são justapostas no mistério. Há uma distinção, no conjunto das questões, por razões metodológicas, entre uma reflexão sobre a unicidade divina

¹⁷ Com esta expressão, queremos significar a unicidade e peculiaridade do monoteísmo cristão, no qual unidade e pluralidade de Pessoas não são justapostas, mas compreendidas em um único mistério. A pluralidade na unidade nos fala de uma fecundidade interna neste mistério, pois as relações dão, no plano metafísico, e não cronológico, origem às Pessoas, desde a eternidade, e constitutivamente.

(questões 2 a 26) e a fecundidade interna, introduzida aqui, numa nova seção dentro da *Prima Pars*. Observe-se que Tomás não fala de “pluralidade em Deus”, mas de “pessoas”; sendo parcimonioso nas palavras, o autor já se faz compreender quando utiliza o plural *personarum* para introduzir o tema da reflexão que vem a seguir, mais especificamente na questão 29.

Este pequeno prólogo também dá por “encerrada” a reflexão anterior, acerca da unidade da divina essência.

Deve sempre haver um critério a partir do qual distinções possam ser feitas. O critério para se separar uma espécie animal de outra está na fisiologia de cada grupo, por exemplo. Tomás possui um critério para a identificação de cada Pessoa divina; posteriormente, com a apresentação de cada uma delas¹⁸, veremos que se trata de um critério básico e elementar, em seu sistema de pensamento: a origem, ou processão.

O prólogo da questão se reveste de importância para toda a obra porque este princípio de distinção entre as pessoas divinas é também a chave da compreensão da emanção, tema que, junto com o retorno, compõem a estrutura circular da *Summa*, como nos mostram as teorias que apresentaremos a seguir.

4 As possibilidades de interpretação da *Summa Theologiae*

Em seu texto *Structures et méthode dans la Somme Théologique de Saint Thomas d’Aquin*, Ghislain Lafont apresenta algumas possibilidades de interpretação da estrutura geral da *Summa*, analisando todas as partes ao longo das quinhentas páginas de seu estudo. Há uma preferência do autor pelo esquema *exitus-reditus*, de inspiração neoplatônica, defendido por Marie-Dominique Chenu em seu *Introduction à l’étude de Saint Thomas d’Aquin*, obra referencial nos estudos tomasianos. Lafont, no entanto, não deixa de apresentar as contribuições de André Hayen e Per Erik Persson, críticos da posição de Chenu.

4.1 A origem do esquema *exitus et reditus*

Tendo em vista a importância adquirida pela interpretação da organização da *Summa Theologiae* a partir do esquema defendido por Chenu, que não é substancialmente negado por aqueles que se lhe contrapõem, apresentamos o *status quaestionis* a propósito da origem do esquema *exitus et reditus*, utilizado por Tomás de Aquino, segundo Chenu.

¹⁸ Ver questões 33 a 38 da *Prima Pars*, onde se reflete sobre cada Pessoa da Trindade.

Afirma Lafont ser o esquema de Tomás neoplatônico. Aqui, pode-se observar, possivelmente, a fidelidade do Aquinate à tradição teológica cristã ou ainda um discernimento das fontes inerentes a este quadro. O tema da emanção e do retorno permite, efetivamente, discernir a ordem da criação em relação a Deus, seu princípio e fim, na hierarquia dos gêneros e das espécies; constitui-se uma intelegibilidade formal (cf. LAFONT, 1961, p. 18).

Chenu, em sua *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin* nos traz uma afirmação similar:

Saint Thomas recourt, par-delà l'univers scientifique d'Aristote au thème platonicien de l'émanation et du retour. Puisque la théologie est science de Dieu, on étudiera toutes choses dans leur relation avec Dieu, soit dans leur production, soit dans leur finalité : exitus et reditus (CHENU, 1954, pp. 260-261).

Carlos Josaphat Pinto de Oliveira, em seu *Paradigma teológico de Tomás de Aquino*, escreve a propósito, indo ao encontro das ideias apresentadas por Lafont: “(...) De entrada e com toda evidência, resplandecem o traçado e a marcha de um grande círculo, partindo de Deus e voltando para Deus, lembrando o *exitus/reditus*, ‘saída e volta’ do neoplatonismo” (PINTO DE OLIVEIRA, 2012, p. 10). No entanto, pondera Jean-Pierre Torrell:

(...) Quando Tomás, seguindo suas fontes, utiliza a palavra *exitus* (ou *egressus*) para dizer que as criaturas “saem de Deus”, não retoma evidentemente por sua conta uma emanção de tipo neoplatônica, eterna e necessária. Pensador de tradição judeu-cristã, Tomás não pode conceber essa saída a não ser à maneira de uma criação livre, inauguradora do tempo e da história da salvação, e isso seria talvez para significar mais claramente o uso menos frequente desse vocabulário ao passar das *Sentenças* à *Suma* (...) (TORREL, 2008, pp. 75-76).

A observação final de Torrel, literária, do uso do vocábulo na *Summa*, já fora percebida por André Hayen, em sua crítica textual. Torrel, em nota ao referido texto, recorda ainda que a doutrina do *exitus-reditus*, também adotada por contemporâneos do Aquinate, como Boaventura e Alberto Magno, está presente no *Liber de Causis* e no Pseudo-Dionísio. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento recorda a referência a Avicena (Ibn Sina) em seu *Tomás de Aquino: um mestre no ofício*:

Um autor que Tomás leu muito, o filósofo persa de língua árabe Ibn Sina, conhecido no Ocidente como Avicena, escreveu um livro cujo título é *A origem e o retorno*. Nesse livro, Avicena fala de Deus, da emanção dos existentes a partir dele, da permanência da alma humana e de sua felicidade. Obviamente, Avicena não fala da encarnação como a via da salvação. Poderíamos dizer que a *Suma de Teologia* é *A origem e o retorno* de Tomás de Aquino (RIBEIRO NASCIMENTO, 2011, p. 65).

Jamil Ibrahim Iskandar, na introdução de sua tradução da *A origem e o retorno*, de Avicena, faz referência ao neoplatonismo como fonte primeira do esquema: “Portanto, os 3 tratados de *A origem e o retorno* – o primeiro princípio, a emanção dos entes, a permanência da alma humana e seus estados finais – evocam o esquema neoplatônico de saída e retorno (*exitus et reditus*) que estaria também na base do plano da *Suma teológica* de Tomás de Aquino” (ISKANDAR, 2005, p. XXX). Obra muito importante neste estudo é a de Max Seckler, *Le salut et l’histoire. La pensée de saint Thomas d’Aquin sur la théologie de l’histoire* (cf. SECKLER, 1967).

Os comentários lidos para esta pesquisa consideram que Tomás se aproxima do esquema neoplatônico, tendo-o como inspiração. Levando em consideração o que ponderou Torrel, temos que o esquema não foi simplesmente utilizado mas acolhido: Tomás se vale do esquema *exitus et reditus* como pensador cristão. A estrutura fornecida pelo pensamento clássico é adequada para se explicitar os elementos trazidos pela revelação cristã.

Tendo em vista esta leitura, passamos a uma breve apresentação da *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino.

4.2 Apresentação da *Summa Theologiae*

Como pode ser lido no prólogo a toda a obra, a *Summa Theologiae* é um texto confeccionado para iniciantes no labor teológico (*incipientes, novitios*); houve quem se impressionasse, segundo Torrel, com os dotes intelectuais desses estudantes aos quais fora oferecido um manual de tamanha qualidade; é possível que nosso autor tenha superestimado a capacidade intelectual de seus alunos, mas parece que a preocupação central de Tomás estava na organização da disciplina (cf. TORREL, 1999, p. 170). Na última frase do prólogo à *Summa Theologiae*, no entanto, Tomás afirma, como se pode ler abaixo, que a matéria será tratada de modo sucinto e claro conforme a matéria o permitir. Nem sempre a matéria o permitirá.

Há discussões entre os estudiosos dos textos de Tomás de Aquino em relação às datas de redação da *Summa*. Parece que ao longo de sua extensa permanência em Roma (final de 1265 até setembro 1268) Tomás teria redigido a totalidade da *Prima Pars*, que antes de seu retorno a Paris já circulava na Itália. Já as demais partes da *Summa* apresentam várias

dificuldades em relação às datas de redação; são grandes neste assunto as discussões entre os pesquisadores (cf. TORREL, 1999, p. 171-172).

Tomás foi enviado a Roma devido ao frágil estado dos estudos na província¹⁹ dominicana sediada naquela cidade. A assembleia dos frades da província, chamada capítulo, celebrada em 1259 dava a entender que havia pouco empenho e dedicação dos frades ao estudo. No dia 08 de setembro de 1265, o capítulo provincial ordena, portanto, que Tomás de Aquino se estabeleça em Roma, ali fundando um *studium* (centro institucional de estudos) para a formação dos frades dominicanos, advindos de diversas partes da província romana. Tratava-se de um *studium* modesto, se comparado aos grandes centros dominicanos de Paris, Bolonha, Oxford ou Colônia. Tomás inicia a redação da *Summa Theologiae* tendo responsabilidade sobre este novo *studium*. Esta realidade marcará a confecção da obra.

Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento nos fala de três objetivos fundamentais das *summae* medievais²⁰: primeiro, apresentar de modo sintético o conjunto de uma área do conhecimento (donde o sentido do título “suma”, “síntese”); segundo, organizar sistematicamente os temas deste campo de estudos; terceiro, fazer uma exposição adaptada aos discentes, ou seja, de modo pedagógico (cf. RIBEIRO DO NASCIMENTO, 2011, p. 63). As *summae* apresentavam uma síntese da área de conhecimento sobre a qual se detia, de modo organizado e pedagógico.

A *Summa Theologiae* é a obra mais famosa de Tomás de Aquino. Transformou-se em um clássico manual de teologia universitária, como desejava seu autor, e suscitou muitas escolas interpretativas, como aquela a partir dos comentários de Cajetano, de João de S. Tomás e também dos Carmelitas de Salamanca (cf. LAFONT, p. 15). Assim, como já se quis ver a questão do motivo da encarnação (o tema da conveniência da encarnação) como o calcanhar de Aquiles desta obra de grande arquitetura lógica, Lafont percebe, à época da publicação de seu texto, a lacuna em estudos sobre a economia interna da *Summa*: estrutura, métodos, movimento do pensamento, conformidade ao Evangelho e à Tradição. Sua reflexão [a de Lafont] quer buscar um aprofundamento nestes elementos.

¹⁹ Província é o nome dado a uma entidade que reúne certo número de comunidades religiosas. No caso dos dominicanos (Tomás de Aquino era frade dominicano, ou seja, da Ordem dos Pregadores, fundada por Domingos de Gusmão – c.1170-1221 – cujo nome dá origem ao título popular da Ordem), estas comunidades são chamadas de conventos. A Província está submetida a um governo central, comandado pelo Mestre da Ordem, superior geral da Ordem dos Pregadores.

²⁰ O autor também recorda que este gênero de obra, típico da Idade Média, também era utilizado em outras áreas do saber: “Havia sumas, não só de teologia, mas de lógica, de direito, de medicina etc. A própria palavra ‘suma’ pode se aplicar a tipos diferentes de obras com caráter de antologia, compilação, enciclopédia ou resumo” (RIBEIRO DO NASCIMENTO, 2011, p. 63).

As possibilidades de interpretação da *Summa*, criando escolas, é antiga e algo previsível em uma obra argumentativa e extensa. Também a própria natureza da disciplina em questão, a *sacra doctrina*, torna sua sistematização mais complexa, como comenta Chenu:

En tous demaines, les objets du savoir manifestent une espèce de résistance à l’effort de l’esprit pour en systématiser le contenu. En théologie, de donné, proposé par la foi à l’intelligence humaine, se présente évidemment dans des conditions non seulement peu propices aux organisations conceptuelles, mais irréductiblement résistantes à une systématisation adéquate (...) (CHENU, 1954, p. 258).

Em sua Introdução histórica e literária à obra de Tomás de Aquino, presente no primeiro volume de sua *Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino*, Henri-Dominique Gardeil dividirá os comentadores de Tomás de Aquino (autores de controvérsias teológicas nos séculos XVI e XVII) em três grandes grupos: a) Mestres dominicanos (como Cajetano, Silvestre de Ferrara, Francisco de Vitória); b) Mestres jesuítas (Francisco Tolet, Luis Molina, Gabriel Vasquez, Leonardo Lessius) e c) Mestres carmelitas (carmelitas de Salamanca, já mencionados acima) (cf. GARDEIL, 2013, p. 49-50). Cada escola irá sublinhar um aspecto desta vasta obra, coesa, mas cheia de elementos que podem ser mais ou menos focalizados a cada leitura, tendo em vista os olhos dos seus comentadores, em um “círculo hermenêutico”²¹.

Antes da publicação de sua *Introduction*, Marie-Dominique Chenu havia publicado em 1939, na *Revue Thomiste*, um artigo intitulado *Le plan de la Somme*, que é retomado em sua obra posterior; trata-se do embrião de sua *Introduction*. A partir desta reflexão (a do artigo de 1939), muito se começou a produzir sobre um estudo da Suma do ponto de vista da crítica histórica, literária e doutrinária (cf. LAFONT, pp. 15-16). Chenu, portanto, pode ser considerado pioneiro na reflexão sobre a estrutura do texto de Tomás de Aquino.

Chenu lerá já no prólogo da *Summa* a ordem que conduzirá todo o trabalho. Retomemos o clássico texto de Tomás de Aquino, na tradução da edição brasileira:

²¹ “Situação circular em virtude da qual, no processo interpretativo, o que se deve compreender já está, de algum modo, preliminarmente compreendido. Presente na tradição retórica e hermenêutica – na qual aludia ao princípio segundo o qual o entendimento de cada parte de um texto implica a prévia compreensão do todo no qual essas partes de situam – o círculo hermenêutico foi filosoficamente identificado e discutido por Heidegger no famoso parágrafo 32 de *Ser e tempo*. Indo além do significado metodológico tradicional (e das restrições de Dilthey), Heidegger chegou a perceber, no *Zirkel des Verstehens*, a estrutura ontológica da compreensão, que, não podendo reportar-se ao existente sem pressupostos, ou seja, sem alguma antecipação do sentido, parte de uma série de compreensões prévias ou de prejulgamentos constituídos “pelas convicções ordinárias dos homens e do mundo em que vivem (...). Segundo Gadamer, que retomou e desenvolveu o discurso heideggeriano, o círculo hermenêutico não comporta o fechamento do intérprete em si mesmo, mas sua abertura programática para a alteridade do texto (ABBAGNANO, 2007, p. 167).

O doutor da verdade católica deve não apenas ensinar aos que estão mais adiantados, mas também instruir os principiantes, segundo o que diz o Apóstolo: “Como a criancinhas em Cristo, é leite o que vos dei a beber, e não alimento sólido”. Por esta razão nos propusemos nesta obra expor o que se refere à religião cristã do modo mais apropriado à formação dos iniciantes.

Observamos que os novíços nesta doutrina encontram grande dificuldade nos escritos de diferentes autores, seja pelo acúmulo de questões, artigos e argumentos inúteis; seja porque aquilo que lhes é necessário saber não é exposto segundo a ordem da própria disciplina, mas segundo o que vai sendo pedido pela explicação dos livros ou pelas disputas ocasionais; seja ainda pela repetição frequente dos mesmos temas, o que gera no espírito dos ouvintes cansaço e confusão.

No empenho de evitar esses e outros inconvenientes, tentaremos, confiando no auxílio divino, apresentar a doutrina sagrada sucinta e claramente, conforme a matéria o permitir²².

Comenta Chenu: *Exposer de manière concise, abrégée, l'ensemble d'un domaine scientifique déterminé (c'est le sens primitif), deuxièmement en organiser synthétiquement les objets au-delà d'une analyse morcelée, enfin réaliser ce propos une telle manière que l'oeuvre soit pédagogiquement adaptée aux étudiants* (CHENU, 1954, p. 256). Acrescenta Lafont: *Ce triple dessein est résumé dans l'expression « de bonne et dense latinité » : Ordo disciplinae* (LAFONT, 1961, p. 16).

O Prólogo que Tomás antepõe à sua *Summa Theologiae* indica-nos a finalidade e o desígnio da sua obra, bem como os meios pelas quais ele pretende realizá-los; o autor recorda aí os defeitos de método nos quais se entravavam os trabalhos científico-pedagógicos de seu ambiente; trata-se de um texto que nos ajuda na compreensão da obra bem como no conhecimento das tendências intelectuais e metodológicas de seu tempo. O prólogo resulta, antes de tudo, do amor e da dedicação de Tomás para com seus alunos, que o leva a tomar a pena e escrever este manual para os seus *novitii sacrae doctrinae*. Tomás possuía alta ideia da dignidade e da função do professor de teologia, a tal ponto de colocar bispos e teólogos lado a lado no papel de construtores da Igreja, no *Quodlibet I*, 14 (cf. NICOLAS, M.-J., 2001, p. 26)

Escreveu um estudioso do pensamento tomasiano: “Uma resposta verdadeira é inseparável do método que a descobre” (PUTALLAZ, in GARDEIL, 2013, p. 6). Por isso os

²² *Quia catholicae veritatis doctor non solum pro vectos debet instruere, sed ad eum pertinet etiam incipientes erudire, secundum illud Apostoli I ad Corinth. 3, 1-2: tanquam parvulis in Christo, lac vobis potum dedi, non escam; propositum nostrae intentionis in hoc opere est, ea quae ad Christianam religionem pertinent, eo modo tradere, secundum quod congruit ad eruditionem incipientium.*

Consideravimus namque huius doctrinae novitios, in his quae a diversis conscripta sunt, plurimum impediri: partim quidem propter multiplicationem inutilium quaestionum, articulorum et argumentorum; partim etiam quia ea quae sunt necessaria talibus ad sciendum, non traduntur secundum ordinem disciplinae, sed secundum quod requirebat librorum expositio, vel secundum quod se praebebat occasio disputandi; partim quidem quia eorundem frequens repetitio et fastidium et confusionem generabat in animis auditorum.

Haec igitur et alia huiusmodi evitare studentes, tentabimus, cum confidentia divini auxilii, ea quae ad sacram doctrinam pertinent, breviter ac dilucide prosequi, secundum quod materia patietur.

comentadores põem em relevo sua busca pelo sentido da grande construção que é a *Summa Theologiae*, por que se constituiu o texto deste modo e não de outro. Trata-se não somente de uma pesquisa literária, mas de buscar a partir da forma o sentido estruturante da obra. Isso se fará por uma busca no interior do trabalho de Santo Tomás, através do que ele mesmo nos deixou como herança e principal *locus* de pesquisa. A “perfeição” e a harmonia da construção da *Summa* não são pontos de partida, mas de chegada: ela parte de uma ideia que gera um *ordo*, um movimento criador²³.

5 Teorias sobre a organização estrutural da *Summa Theologiae*

5.1 A proposta de Marie-Dominique Chenu

Voltamos, aqui, a nos aprofundar sobre o esquema de organização da *Summa* apresentado por Marie-Dominique Chenu. Já vimos o que dizem os comentadores de Tomás sobre sua proposta, em boa parte compartilhando seu ponto de vista. Neste quinto item, daremos mais passos na apresentação deste esquema e apresentaremos, a seguir, outras propostas de organização da *Summa Theologiae*.

Transcrevemos o pequeno texto da *Introduction* de Chenu que resume sua proposta sobre a organização da *Summa*:

Saint Thomas a recours, par-delà l'univers scientifique d'Aristote, au thème platonicien de l'émanation et du retour. Puisque la théologie est science de Dieu, on étudiera toutes choses dans leur relation avec Dieu, soit dans leur production, soit dans leur finalité : exitus et reductus. Magnifique ressource d'intelligibilité : voici que toute chose, tout être, toute action, toute destinée, vont être situés, connus, jugés, dans cette causalité suprême où leur raison d'être sera totalement révélé, sous la lumière même de Dieu (CHENU, 1954, pp. 260-261).

O esquema emanacionista (saída-retorno) é neoplatônico, como lemos no início desta seção; há também, no texto da *Summa* a marca da história bíblica, pois pode acolher o detalhe concreto da emanação (lemos no Gênesis que as coisas advém de um criador, ou seja, a criação advém de um criador) e do retorno (governo divino e atos livres dos homens, tendo em vista seu retorno a seu fim último). Certamente, é necessário cuidado com o determinismo do esquema, que pode se esquecer da liberdade de Deus. Tomás, neste sentido, continuou a

²³ Acrescentamos, ainda, as reflexões de Ribeiro do Nascimento relativas a este tema: “Estas características [aquelas da Suma] são resumidas numa expressão que aparece no prólogo da *Suma de teologia* de Tomás: ‘ordem da disciplina’ (*ordo disciplinae*), isto é, a ordem própria de um conhecimento que se deseja adquirir, quer dizer, aprender (...)” (RIBEIRO DO NASCIMENTO, 2011, pp. 63-64).

discernir seguindo Dionísio (cf. LAFONT, 1961, p. 18). Afirmar existir uma ordem, uma lógica própria, não significa que o mistério divino, concebido como criador e organizador, seja totalmente compreensível através desta lógica, que também o determinaria de modo total.

O *ordo* encontrado por Tomás, recorda Chenu, não é uma busca pelo pensador-teólogo de uma demonstração lógica, no sentido da ciência aristotélica, mas sim de apresentar uma lógica da conveniência com o mistério divino, sua razoabilidade. Se o esquema tem alguma raiz, em si, extrínseca à tradição cristã, especialmente às Escrituras (o que não significa que aproximações não possam ser feitas), isto não significa que não possa ser conveniente à natureza da matéria, diferentemente do que proporiam, na Idade Moderna, pensadores protestantes como Martinho Lutero, contrário ao uso da filosofia na compreensão dos dados revelados. É a razão divina, conhecida por revelação, que determina a economia. Eis um primeiro aspecto característico da teologia cristã, que Chenu recorda por ocasião da apresentação de seu esquema.

Um segundo importante aspecto, neste esquema de Chenu, é o da centralidade de Deus, pois o sujeito da teologia é Deus mesmo, e todas as obras da criação e salvação são vistas *sub ratione Dei*²⁴. Não se trata de uma abstração (afinal se refere a uma obra criada, concretamente, em relação às criaturas visíveis, especificamente), mas em colocar todas as coisas em relação a Deus, seu princípio e fim; eis aqui um dos eixos da argumentação na *sacra doctrina*.

A Revelação, portanto, de modo especial a Bíblia, guarda seu papel de “fermento”, recorda Chenu em seu texto; é um elemento do qual a lógica utilizada é inseparável. Sua “seiva” deve passar pelos “veios” da organização. *Le tout est de savoir percevoir sa présence et ne pas commenter la Somme come si elle était une sorte de métaphysique de la foi* (LAFONT, 1961, p. 19). Faz-se mister esta insistência não pelo motivo que uma leitura da *Summa* perscrutando somente sua forma, sua lógica, suas estruturas, abstraindo a matéria à qual se refere Tomás de Aquino seja impossível, mas como todos estes elementos estão orientados para a reflexão e aprofundamento de um conhecimento revelado, conforme lemos na questão 1²⁵, trairíamos o espírito desta reflexão se não nos referíssemos claramente à

²⁴ Encontramos a referida expressão pela primeira vez na *Summa Theologiae* logo em sua primeira questão, no sétimo artigo, no qual se reflete acerca do sujeito da *sacra doctrina* (*Utrum Deus sit subiectum huius scientiae*): *Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem* (ST I, q. 1, a. 7, respondeo).

²⁵ Ali escreve Tomás, sem desprezar a razão humana: *Necessarium igitur fuit, praeter philosophicas disciplinas, quae per rationem investigantur, sacram doctrinam per revelationem haberi* (ST I, q. 1, a. 1, respondeo).

intenção de Tomás de Aquino ao engendrar esta obra, ou seja, seu objetivo de refletir nos parâmetros da *sacra doctrina*.

Eis, portanto, o quadro geral de Tomás: *exitus-reditus*. Chenu, apoiando-se nos dois grandes prólogos da *Prima Pars* e da *Secunda Secundae Pars*, e também em um texto do *Comentário das Sentenças* (que já anunciavam este esquema), mostra ser a *Prima Pars* correspondente ao *exitus* e a segunda, ao *reditus*. A terceira mostra o condicionamento cristão descrito na segunda, pois o retorno é realizado pelo Cristo Deus-homem. Para Chenu, todas as criaturas, especialmente o ser humano, e todos os eventos, e também sobretudo os humanos, se encerram entre duas causas: a eficiente, do Deus criador e conservador, e a final, Deus bem-aventurado e glorioso. São as razões que dão ao espírito sentido e valor. Mais abaixo, voltaremos a refletir nas “causas” dentro da estrutura da *Summa*, a partir das ideias de Max Seckler sobre o esquema circular do *exitus-reditus*.

Chenu faz três apontamentos, a partir de sua conclusão: 1) a profunda unidade da teologia em Tomás, de modo que a *sacra doctrina* deve ser compreendida como uma sistematização de todos os elementos da vida do homem *sub ratione Dei*, e não simplesmente como uma disciplina acadêmica; 2) é exorcizado, neste esquema, o dualismo “dogma” versus “moral”, afinal toda a parte moral da *Summa*, a segunda está formalmente localizada entre a reflexão sobre o Deus trinitário, único e criador e dos mistérios de Cristo, e materialmente inseparável, no plano das reflexões e de suas conclusões daqueles dois elementos; 3) há uma realização a partir da natureza das criaturas, que vêm de Deus; deste modo, há um valor profundamente religioso na *Secunda Pars* (LAFONT, 1961, p. 20), como podemos concluir do que dissemos nos dois itens anteriores.

O esquema concebido por Chenu nos levará a perceber a necessidade de acomodações, mudanças e todo um conjunto de dispositivos arquetônicos. Dentre estes elementos, aquele bíblico é digno de nota, mas infelizmente amiúde negligenciado pelos manualistas. Tem este elemento lugar necessário no plano da *Suma*, como podemos observar pela constante citação e interpretação das Escrituras, ao longo de quase todos os artigos

Na *Tertia Pars* tem lugar o mistério de Cristo. Segundo Chenu, é ele o artesão e mediador do retorno a Deus (o Caminho, conforme expressão do evangelho segundo João). Aqui, a história da salvação aparece marcadamente, trazendo equilíbrio entre discurso sobre naturezas e o evento Cristo.

Retomemos os elementos essenciais da análise de Chenu a respeito da organização da *Summa*: assunção, em clima de liberdade e criação, do tema neoplatônico da emanção e do

retorno, situando todos os elementos da revelação em relação a Deus, à sua natureza e finalidade; elementos bíblicos vêm a compensar as indas e vindas requeridas pelo tratamento racional dado; finalmente, o equilíbrio Graça/História que vemos na *Tertia Pars* (cf. LAFONT, 1961, p. 21-22).

Neste sentido, observemos o comentário de Seckler:

Il y a lieu de croire que S. Thomas d'Aquin considère comme une évidence le fait que tout « étant » est soumis à une loi cyclique. Il entend par « conversion » (conversio) de l'émané le « retour » (reditus, regressus, reductio, reordinatio, regiratio) (SECKLER, 1967, p. 44).

Tal lei serve para todo ser criado, aplicada de modo apropriado a cada ser, tendo em vista os diferentes degraus. Qualquer ato humano, portanto, está nesta dinâmica. A ideia de retorno, em Tomás, é imprescindível para a realização plena da salvação. Tem a ver com o cumprimento da mesma.

O retorno das coisas deita suas raízes na processão interna da própria divindade, que ama a si mesma. A ordem do retorno, deste modo, pertence à da processão no próprio ato da criação (Seckler cita, neste sentido, *I Sent*, d. 27, a. 6, *ST I*, q. 22, a. 2, *De Veritate* 5, 4). Este é um tema bastante importante na compreensão da *Prima Pars*, e que também incidirá no importante tema tomasiano da “imagem” do criador em sua criatura, de modo especial no ser humano.

Não podemos compreender realmente o esquema circular da *Summa* enquanto não vemos que se trata também de um esquema trinitário, no registro de um mundo relacionado a seu criador. Trata-se de uma visão unificada, partilhada por Alberto Magno e Boaventura de Bognaregio, e já presente nos textos de juventude de Tomás de Aquino (menos conhecidos), como reflete Torrel, ao citar o comentário das *Sentenças* de Pedro Lombardo:

Na saída das criaturas do Primeiro Princípio, observa-se uma espécie de movimento circular (*quaedam circulatio vel regiratio*) pelo fato de que todas as coisas retornam como a seu fim do qual elas saíram como de seu Princípio. É a razão pela qual é necessário que seu retorno para o fim se realize pelas mesmas causas de sua saída do Princípio. Ora, como já se disse, uma vez que a processão das pessoas é a razão explicativa [*ratio*; este termo muito rico tem várias significações simultâneas: causa, modelo, razão, motivo etc] da produção das criaturas pelo Primeiro Princípio, esta mesma processão é, pois, também a *ratio* de seu retorno a seu fim (*Sent I*, d. 14, q. 2, a. 2) (TORREL, 2008, p. 79).

Alguém poderia ver no movimento circular deste esquema da *Summa* resquícios de uma representação cíclica do mundo, algo do pensamento antigo, segundo o qual as realidades

se repetiriam ciclicamente, ideia já refutada por Agostinho. Em Tomás, trata-se de uma forma estrutural de concepção, uma lei geral que se aplica aos particulares, tendo em vista suas peculiaridades, e intrinsecamente ligada à própria natureza da fonte, tal como ela, neste sistema, se dá a conhecer: tudo sai do criador e para ele retorna.

Este esquema de emanção e retorno, em Tomás, não é acolhido de modo irrefletido e separado de elementos da tradição do pensamento, mas no registro de uma doutrina das causas em seu desdobramento lógico. Os diferentes elementos que concorrem para uma finalidade (eficiente, final, formal e material) não designam para Tomás diferentes modos de agir de realidades separadas, mas diferentes aspectos de um mesmo evento. Tomás liga a causa eficiente à forma: gerar um efeito é dar-lhe forma.

A forma por si mesma não possui um fim situado para além dela mesma; antes, ela mesma é fim e termo. Para Seckler (1967, pp. 46-47), a causa final, que vem a ser, em sentido estrito, uma realidade “em vias de”, e no plano energético uma realidade abstrata, ultrapassa em sua realidade a causa eficiente, pois mesmo a pura potencialidade da “primeira matéria”, que é sem ser, tende a ser e à forma. Esta dinâmica está inserida no esquema sobre o qual estamos refletindo.

A causa eficiente e o fim não são idênticos, mas se interpenetram. O fim determina a forma da causa eficiente, mas deve aquele seu ser a esta. Como o fim é aqui idêntico à origem, temos, portanto, uma fórmula circular no processo.

5.2 A proposta de André Hayen

A concepção de Chenu suscitou críticas e controvérsias²⁶. Há algumas delas que apontam elementos negligenciados por Chenu, o que nos leva a um frutuoso aprofundamento, mas não chegam a propor algo totalmente novo.

²⁶ Citamos, aqui, o comentário de Lafont sobre estas controvérsias: *Comme exemples de recensions insistent spécialement sur le fond de la question, nous citerons celle du P. Rondet (Rech. S. R. 1951, pp. 153-156) et celle d'É. Gilson (B. Th. VIII, 5-9). Le P. Rondet ne se rend pas aux raisons développées par le P. Chenu : « A l'heure où les disciplines théologiques, après avoir divergé, cherchent à retrouver leur unité dans un savoir organique où chaque partie vivrait de la vie du tout (cf. p. 167), n'est-il pas désirable qu'on cherche réellement à organiser ce savoir dans de cadre de l'histoire du salut, tout en maintenant fortement à ses divers étages la structure scientifique de la théologie ? » Un peu plus loin, le P. Rondet exprime sa conviction qu'« les grands génies théologiques de l'avenir repredront l'oeuvre du Docteur angélique et, sans lui faire aucune violence, l'organiseront plus fortement autour du mystère du Christ qui est à la fois la Voie, la Vérité et la Vie ». Sur ce point en tout cas, É. Gilson ne partage pas l'optimisme de P. Rondet ; après avoir décrit le schéma proposé par le P. Chenu et insisté sur la place du mystère dans la Somme, il ajourte : « Qui rougit d'aller jusque-là manque l'essentiel de la théologie thomiste : il rougit de saint Thomas d'Aquin ». Il est vrai que, de même que le P. Rondet pensait en écrivant aux développements actuels de la théologie historique et à la difficulté de les assumer dans la perspective décrite par le P. Chenu, É. Gilson rédigeait sa resencion, tout en travaillant lui-même à un*

Apresentaremos neste subitem a proposta de André Hayen. Embora se trate de uma visão diversa daquela de Chenu, não deixa de ter pontos em comum.

Hayen, em sua obra *Saint Thomas d'Aquin et la vie de l'Église* (1952) aponta três dados novos: 1) observa que o vocabulário neoplatônico perdeu muito espaço na *Summa*, não sendo utilizado em diversos prólogos (diz M. Hubert: *l'expérience nous a convaincu qu'un changement de vocabulaire est signe d'une option ou d'une nuance nouvelle dans la pensée thomiste* (LAFONT, 1961, p. 23); se a organização da *Summa* está baseada no *exitus-reditus*, tais palavras (ou a ideia) deveriam figurar nos prólogos, conclui. Hayen, indo a outras obras de Tomás, observa que no *Compendium Theologiae* há duas grandes partes: a) Deus e a criação e b) *his quae pertinent ad humanitatem Christi*; assim *la césure principale ne se trouve pas entre la Prima Pars et la Secunda, mais avant la Tertia* (Hayen, p. 81); 2) Hayen indica outro paralelo: o que podemos estabelecer entre o plano da *Summa* e aquilo que Tomás discerne do evangelho segundo João, no Prólogo de seu comentário²⁷. Parece bastante rica a possibilidade de ver a *Summa* guiada pelas inspirações e articulações do quarto evangelho. Interessam, neste quadro, a Hayen, as conclusões que tira a propósito da presença do Cristo em todo o texto: Tomás de Aquino nos mostra que podemos considerar Cristo como Deus, como criador, como homem, enfim, nos mistérios da economia, da encarnação e dos sacramentos; mas é sempre Cristo (cf. LAFONT, 1961, p. 24). Assim, as duas primeiras partes da *Summa* oferecem-nos a visão de certo ângulo do mistério da salvação do Cristo, de modo que a terceira nos traz a visão complementar. Hayen denomina estas duas visões de “abstrato e concreto”: chama de conhecimento abstrato o que é verdade independentemente de nós e que não fizemos nosso livremente; concreto, ao contrário, o conhecimento da realidade que fizemos nosso, através de nosso livre consentimento, ou do que nos permite

ouvrage sur Duns Scot, paru depuis. Il ne semble pas que ni l'un ni l'autre de ces recenseurs n'ait fait complètement abstraction de leurs préoccupations personnelles pour jouer le système du P. Chenu (LAFONT, 1961, p. 22).

²⁷ Vejamos algumas pontuações de Lafont: *A propos de ce plan, nous pouvons remarquer une certaine souplesse dans le rapport qu'il faut établir entre le texte des Prologues, et surtout les divisions qu'ils annoncent, et ce que fait saint Thomas par ailleurs dans le texte. Il arrive assez fréquemment aussi que le prologue d'un groupe restreint de questions, d'articles ou de leçons modifie et complète de dessin général dans un prologue d'ensemble. Nous en avons ici un exemple. Dans le texte utilisé par le P. Hayen, saint Thomas propose une division tripartite. Ceci fait, quand on passe à la leçon I du chapitre I, on est tout étonné de lire: Evangelista Joannes, sicut dictum est, principaliter intendit ostendere divinitatem Verbi incarnati; et ideo dividitur istud Evangelium in duas partes. Bien sûr, en cherchant un peu, on trouvera un peu plus loin l'équivalent de la troisième partie; mais cela suffit à montrer qu'il ne faut pas trop se fier au seul libellé des prologues* (LAFONT, 1961, p. 23). Retomaremos o tema dos prólogos, já tocado, de certo modo, acima, na apresentação do prólogo da *Summa Theologiae* em sua ligação com o *ordo disciplinae* que rege a organização da obra, por ocasião de nossa reflexão sobre o prólogo da questão 27.

esperar realmente esta realidade inacessível somente pelas forças da natureza (cf. LAFONT, 1961, p. 24).

Antes de discursar sobre o Cristo, ao qual, em Tomás, se adere por uma vida religiosa concreta, é preciso distinguir um ponto de vista abstrato, no qual a mensagem cristã é vista em si. Trata-se de uma visão diversa daquela de Chenu, mas não sem pontos em comum. Lafont não vai, em seu texto, se aprofundar nos elementos, mas apenas apresentar aqueles essenciais de Hayen, que objetou o esquema de Chenu a partir da crítica literária.

5.3 A proposta de Erik Persson

Per Erik Persson, teólogo sueco, realizou seu doutoramento na Universidade de Lund, com a tese *Sacra doctrina: en studie till förhållandet mellan ratio och revelatio i Thomas' av Aquino teologi*²⁸. Conforme a nota que introduz o Simpósio dedicado a este estudioso, na Universidade onde se doutorou, realizado em 2013, escrito por Gösta Hallonsten para a *Svensk Teologisk Kvartalskrift*, Persson fez algo pouco comum em seu meio acadêmico ao escolher Tomás de Aquino, afinal não havia em Lund, nos anos de sua pesquisa, nenhum especialista no tomismo, nem mesmo em teologia medieval, mas sim em pensadores protestantes. Persson interessou-se por Tomás quando o teólogo dinamarquês Kristen Einar Skydsgaard deu um semestre de aulas em Lund; Persson passou um ano de estudos na Universidade de Copenhague, onde Skydsgaard era professor; este acompanhou informalmente seu trabalho, concluído em 1957 (cf. HALLONSTEN, 2013, p. 1).

O clima do trabalho de Persson é mais clássico que o de Hayen. Persson não vê com clareza o “abstrato-concreto” de Hayen e traz novos elementos para o debate. Para Persson, em *ST I*, q. 1, a. 7 está o princípio da Suma: *Omnia pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem*. Traduzimos por: “na doutrina sagrada, tudo é tratado a partir de Deus, ou porque se trata do próprio Deus ou de algo que a ele se refere, como seu princípio ou como seu fim”.

É no *ordo ad Deum*, que envolve todo o criado, que se deve ver a disposição da *Summa*. Aí se encontra o movimento do pensamento de Tomás. Como se vê, não se distancia muito do próprio Chenu.

²⁸ *The English translation was published in 1970: Sacra doctrina: reason and revelation in Aquinas*. Oxford : Blackwell (HALLONSTEN, 2013, p. 1).

Em si, este tema é grego, e não semita, afirmará Persson. Trata-se de chegar do móvel ao Imóvel, do contingente ao Necessário. A beatitude é situada no plano do conhecimento de Deus. Escreve Persson:

Saint Thomas a en principe le même point de départ. Certes, tout ce qui concerne le salut dépend de la Révélation, mais celle-ci est conçue comme la communion d'une connaissance de Dieu qui autrement resterait inaccessible (LAFONT, 1961, p. 26).

O tema do *ordo ad Deum* culmina naquele sobre seu conhecimento, elementos que explicam a estrutura da Suma.

Persson concorda com a crítica de Hayen a propósito do *exitus-reditus* de Chenu, sublinhando haver na *Prima Pars* uma insistência maior na ligação causal entre Deus e as criaturas do que numa emanção. Critica Hayen por não ter colocado em valor o tema da causa exemplar, claro no prólogo da *Prima Secundae* por exemplo. Persson critica, também, a rigidez de Hayen ao identificar a *Prima* e a *Secunda Pars*, respectivamente, com as causas eficiente e final, pois várias questões relativas à finalidade, como as missões divinas e o governo do mundo, estão na *Prima Pars*.

Persson se inspira na ideia de Yves Congar segundo a qual os três modos da presença de Deus no mundo se identificam com as três partes da Suma: a primeira pelo poder criador; a segunda, pela graça; a terceira, pela presença hipostática. Estes modos da presença divina, portanto, caracterizam o *ordo* da *Summa Theologiae*.

Podemos encontrar em um texto de Torrel, *Tomás de Aquino, mestre espiritual*, uma citação do Comentário de Tomás ao evangelho segundo João que nos esclarece serem estes três modos de presença:

Diz-se comumente que Deus está em toda realidade por sua essência, sua presença e seu poder. Para compreendê-lo, deve-se saber que alguém se diz estar por seu *poder* em todos aqueles que lhe estão submetidos: como o rei se diz que está em todo o reino que lhe é submetido, sem entretanto aí estar por sua presença nem por sua essência. Por sua *presença*, alguém se diz estar em todas as realidades que estão sob seu olhar, como se diz que o rei está por sua presença em seus palácios. Mas se diz que alguém está por sua *essência* nas realidades nas quais está sua substância: como o rei está [em sua própria individualidade] em um só lugar determinado. Dizemos que Deus está por toda parte no mundo por seu *poder* porque todas as coisas estão submetidas a seu poder – *se subo ao céu, tu estás [...], se tomo minhas asas desde a aurora e vou habitar nos confins do mar, ali ainda tua mão me conduzirá e tua direita me protegerá* (Sl 138, 8). Deus está também em toda a parte por sua *presença* porque *tudo o que está no mundo está nu e descoberto a seus olhos* (Hb 4,13). Enfim, Deus está em toda a parte por sua *essência* porque sua essência é o que há de mais íntimo em todas as realidades... Ora, Deus cria e conserva todas as coisas

segundo o ato de existir de cada realidade. E uma vez que o ato de existir é o que há de mais íntimo em cada realidade, é manifesto que Deus está em todas as realidades por sua *essência*, pela qual era as cria (citado em TORREL, 2008, p. 92).

Antes de escrever o texto que apresentamos acima, Torrel ainda recorda que Tomás já apresentara esta ideia em sua juventude, no seu Comentário às Sentenças (I, d. 37, q. 1, a. 2) (cf. TORREL, 2008, p. 91); seu comentário ao texto joanino é do final de sua vida.

Falar de uma ordem causal é colocar em relevo a importância da finalidade. Fica muito claro na *Secunda Pars* ser a assimilação a Deus o elemento principal da *Summa*. Neste sentido, a *Tertia* se liga naturalmente à *Secunda Pars*, pois a Encarnação, bem como os sacramentos, são os meios dados ao homem para alcançar seu fim sobrenatural. Assim, toda economia da Encarnação se coaduna com o plano da *Summa*.

Resta a significação da *Prima Pars*: se tudo tende a um fim, faz-se necessário saber o *finis cuius*, que é o próprio Deus. É preciso esclarecer antes, portanto, o objeto da finalidade humana.

Esta é a *ordo ad Deum* que nos fornece a inteligência da *Summa*, segundo Persson. Para resumir seu pensamento, o autor sugere a expressão *gubernatio Dei*. O tema do governo divino²⁹, que com sua referência ao conjunto das causas divinas, principalmente a final, exprimem bem o pensamento tomasiano.

Persson discordará de ver uma emanação na “saída” das criaturas de seu Criador; no entanto, vê, como Chenu, a criação ordenada ao criador, caminhando rumo a ele, e sendo por ele sustentada.

6 O dinamismo da compreensão dos elementos revelados

No quadro da reflexão sobre as possibilidades de compreensão da estrutura da *Summa*, cabe uma reflexão, conclusiva a este capítulo, acerca da dinâmica do pensamento sobre elementos que superam a capacidade investigativa da razão humana, segundo nosso autor. Tomás argumenta a favor de uma disciplina baseada em dados “revelados” (não conseguidos pelo esforço da razão, mas acolhidos por ela, através da fé) ao homem na questão 1 da *Prima Pars*.

Tomás parte dessa possibilidade, tendo a *sacra doctrina* como ciência (cf. *ST I*, q. 1, a. 2) e sabedoria (cf. *ST I*, q. 1, a. 6). Tendo o leitor claro esse primeiro passo metodológico,

²⁹ Entre as questões 103 e 119 da *Prima Pars* temos a reflexão sobre a conservação e o governo divino da criação.

básico no desenrolar do plano do texto, passamos a refletir sobre a dinâmica da compreensão dos dados da fé, por sua natureza mais complexos de sistematização.

Tomás de Aquino, com o instrumental argumentativo da universidade de sua época, reflete sobre a compreensão do mistério divino. Tomás está a refletir sobre a base do próprio pensamento teológico cristão quando se propõe a tratar do mistério de Deus em si. Neste sentido, como se trata de uma reflexão sobre um dogma³⁰, podemos nos perguntar se há alguma possibilidade de desenvolvimento ou mesmo de liberdade intelectual neste registro.

Em 1924, Marie-Dominique Chenu publicou na *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* uma pequena nota a propósito do então recentemente lançado (foi publicado em 1922) livro de Reginald Maria Schultes intitulado *Introductio in Historiam Dogmatum*. A partir da reflexão que Chenu oferece nesta nota, queremos pensar o desenvolvimento de um conceito dogmático, como o da Trindade. Outros autores modernos, como John Henry Newman, notavelmente, dedicaram extensas pesquisas ao tema. A nota de Chenu nos interessa por retomar o pensamento de Tomás de Aquino a propósito deste tema. Um autor do cristianismo antigo, Vicente de Lerins (século III), já se referia ao tema em sua época, como pode ser lido em seu *Commonitorium*.

Schultes trata da história do dogma (natureza e método da disciplina), sendo um dos primeiros, senão o primeiro teólogo católico a fazer uma exposição sistemática completa desta nova disciplina, em seu tempo. Mesmo sendo Schultes experimentado nas lides da pesquisa histórica, a obra é um tanto parcimoniosa nos dados propostos como exemplos. O texto em questão é original pela intenção fundamental que o permeia: retomada, renovação e apresentação do valor técnico da velha fórmula pela qual Santo Tomás e os escolásticos do século XIII definem o que chamamos de “evolução” do dogma. Temos aqui o objeto formal da disciplina história dos dogmas. Schultes compreende e apresenta corretamente, diferente de vários teólogos modernos, a fórmula *explicatio fidei de fide implícita ad fidem explicitam* (cf. CHENU, 1924, p. 45).

Chenu está focado, nesta nota, na “restauração”, iniciada por Schultes, da fórmula tomista sobre a evolução ou explicação (metáforas muito próximas) dos dogmas, “para trazer

³⁰ A palavra vem do grego *δογμα*, e tem como primeiro sentido “opinião” ou “crença”. É, neste sentido, utilizada por Platão, na “República” (538c) e nas “Leis” (644d) e contraposta pelos cétricos à *epoché*, que consiste em não definir a própria opinião. Emmanuel Kant, na “Crítica da Razão Pura”, compreendeu por dogma “uma proposição diretamente sintética que deriva de conceitos” e como tal distinta de “uma proposição do mesmo gênero, derivada da construção dos conceitos”, que é um “matema” (Disciplina da Razão Pura, seção I). Outro grupo de sentido para a palavra são constituídos pelas ideias de “decisão”, “juízo”, “decreto”, “ordem”. Neste sentido foi na Antiguidade utilizada por Sêneca (“Epístola” 94) e Cícero (“Acadêmicas”, IV,9) para indicar as crenças fundamentais das escolas filosóficas; em seguida, para indicar as decisões dos concílios e das autoridades da Igreja cristã sobre as matérias fundamentais de sua fé (cf. ABBAGNANO, 2007, p. 344).

à luz o que me parece ser, segundo Tomás, o princípio e a razão profunda da complexidade, assim como do desenvolvimento das fórmulas dogmáticas” (CHENU, 1924, p. 45). O que Chenu fará é prolongar e precisar a obra tratada, neste ponto, pois Schultes não chegou a bom termo em sua análise deste tema tomista, segundo o autor da nota.

Guilherme de Auxerre é o primeiro a apresentar a teoria da *explicatio implicitorum* (*Summa Aurea*, lib. III, tr. 3, cap. 1, q. 5: *De fide implícita et explícita*) (cf. CHENU, 1924, p. 45), fórmula ali ainda um pouco simplista, mas uma primeira busca a resolver a questão progresso / imutabilidade da fé, antes posta por Agostinho e abordada vigorosamente por Hugo de São Vitor, no século antecedente. Desde então, os teólogos se preocuparão em afinar e desenvolver esta doutrina, sem modificar sua estrutura³¹.

Em Tomás, temos a doutrina transformada e esclarecida, pois traz uma psicologia viva e real do conhecimento da fé, muito particularmente da doutrina do enunciado da fé (a fórmula dogmática, diríamos hoje). Lemos em *Secunda Secundae*, q. 1, a. 2: *Utrum objectum fidei sit aliquid complexum per modum enuntiabilis*, se o objeto da fé é algo complexo, à maneira de um enunciado. Para Tomás, o assentimento da fé não é um conceito, uma simples percepção de algo simples (*per modum simplicis intelligentiae*), mas um julgamento, *operatio qua intellectus componit*. Mesmo sendo simples o mistério e a luz da fé igualmente, é complexo o ato do conhecimento humano em relação a ele: *componit et dividit*. Por mais infável que seja uma verdade sobrenatural reveladora, ela sempre se apresenta como uma afirmação humana: *cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis* (*ST I-II*, q. 1, a. 2, *respondeo*), pois de outro modo simplesmente não seria compreensível.

Assim, a apreensão do crente estará sempre sujeita, necessariamente, aos limites e fraquezas de todo julgamento humano – mas livres de erro. A luz da fé não modificará nosso mecanismo conceitual, nosso processo de elaboração, de penetração; a fórmula dogmática será sempre um enunciado humano, com todo o trabalho do qual necessita para ser confeccionado. *Est autem modus proprius humani intellectus ut componendo et dividendo veritatem cognoscat*, “ora, o modo próprio de conhecer do intelecto humano é compondo e dividindo” (*ST I-II*, q. 1, a. 2, *respondeo*).

³¹ Cf. *sur ce point la précieuse monographie du R. P. Schultes*, *Fides implicita Geschichte der Lehre von der fides implicita und explicita in der katholischen Theologie* (*Pustet*, 1920 ; *et dans Divus Thomas*, 1918-1919). *On pourra voir, par cette monographie que la tentative de restauration de la doctrine thomiste est soigneusement appuyé sur une enquête historique précise et étendue. C'est de bonne méthode. On notera très particulièrement que la formule explicatio implicitorum, chez saint Thomas et les scolastiques, concerne le progrès de la révélation, non le développement des dogmes. Cf. Introductio..., pp. 70, 71, 89, 99 etc. Le sens en est donc beaucoup moins étroit que celui que est donné aujourd'hui aux mots implicite-explicite* (CHENU, 1924, p. 46).

O conhecimento na fé é complexo por ser humano, e se não o fosse renunciaria à comunicação com o homem. Pelo mesmo motivo, é também progressivo, através de enunciados cada vez mais distintos, mais desenvolvidos e mais refinados. Isto não toca a unidade e a imutabilidade da fé, nem sua realidade, para o crente, porque *actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem* (CHENU, 1924, p. 46). Esta última frase é importante não só na compreensão de nosso tema, mas também da “intenção geral” do pensamento de Tomás, assim como na da dinâmica da ordem do *exitus* e *reditus* da *Summa*: o fim do ato de fé não está nos enunciados, mas no próprio Deus.

Assim, a fé é diversamente enunciada, sob a mesma luz, progredindo lentamente, como ocorre com proposições complexas. Como conhecimento humano, o conhecimento da fé é complexo e “plural”. “Assim, o dogma tem uma história, porque é sujeito ao progresso do enunciado humano³².”

Há uma aparente contradição nos predicativos referentes ao dogma: complexidade e simplicidade, pluralidade e imutabilidade.

Pluralidade e unidade, variabilidade e imutabilidade são aspectos da natureza do conhecimento singular que é a fé, que traz ao espírito humano a realidade, imutável e simples, do mistério divino. Tendo observado as variações do julgamento da fé, variações do sujeito face a um mesmo objeto, agora Chenu irá determinar as condições e as leis segundo as quais precisamente elas podem ser trazidas de volta à unidade, salvaguardando a imutabilidade: é a lei do implícito/explicito. Aqui, numa psicologia real do conhecimento humano, a antítese progresso/imutabilidade encontra sua solução. Além disso, também se nos aparece a teoria da *explicatio articulorum*, que é compreendida à luz do seguinte princípio: a verdade dogmática se apresenta como uma afirmação humana. Chenu vê que Schultes reconheceu com vigor este caráter humano da afirmação dogmática. “Do princípio ao fim, a gênese da fórmula dogmática tem seu marcado relativismo humano” (CHENU, 1924, p. 48). Schultes tem suas teses fortificadas na utilização do pensamento tomista, neste ponto.

Próximo ao final de seu texto, Schultes aproxima o desenvolvimento dogmático daquele do conhecimento humano. Trata-se não somente de uma comparação, afirmará Chenu, mas de uma nota essencial, sem possibilidade de ser concebida doutro modo: o dogma

³² *Dans leur connexion avec le caractère humain de l'énoncé dogmatique, ces trois propriétés parallèles : complexité, pluralité, progrès, présentent des nuances appréciables. Il n'y a pas lieu cependant de s'y arrêter ici; Saint Thomas lui-même s'y est pas arrêté, déduisant, dans la Somme, la complexité, dans le De Veritate, la multiplicité. L'article du De Veritate, plus engagé en effet dans la controverse contemporaine sur la doctrine du progrès de la foi, envisage la question d'un point de vue proprement dynamique, qu'on ne retrouve pas dans la Somme ; d'où sa formule « plurificatur », cf. infra (CHENU, 1924, p. 47).*

se desenvolve porque real e verdadeiramente se apresenta como afirmação humana, que aí tem sua estrutura e dinamismo.

Na comparação com o desenvolvimento científico, não temos somente uma comparação de fato, mas de direito: há uma mesma estrutura, a da afirmação humana.

O princípio enunciado por Tomás é verificado na história da teologia. A questão mais ampla, na qual se insere a nossa, é a do progresso da fé (*De Veritate*, q. 14, a. 12, por exemplo). Foram vãs, segundo Chenu, as sutilezas lógicas dos teólogos escolásticos que precederam Tomás; mesmo a solução de Guilherme d'Auxerre permanece retórica, sem ir diretamente ao problema. Felipe de Grève viu como falhas características do pensamento humano a complexidade lógica, e o lento e progressivo aperfeiçoamento; para Tomás, tais predicativos não são acidentes, mas características essenciais. Tomás, a princípio, acolhe pessimamente esta ideia de Felipe (observe-se III Sent., d. 24, q. 1, a. 1, sol. 2), mas na *Summa* julga ser verdadeira, em partes, *secundum aliquid utrumque est verum*. A mais alta perfeição sobre a terra não retirará da inteligência humana o que o Chanceler de Paris considerava “imperfeições”. “O conhecimento de fé é um conhecimento humano e terrestre, complexo e, pois, essencialmente progressivo; a visão sozinha é simples e imóvel, *per modum simplicis intelligentiae*” (CHENU, 1924, p. 50). O conhecimento humano é discursivo, diferentemente do divino (cf. ST I, q. 14, a. 7).

A análise de Schultes deu a um elemento capital do pensamento de Tomás sobre a fé sua coloração e força próprias. Schultes, porém, não avaliou de modo pleno a razão psicológica do desenvolvimento das fórmulas dogmáticas (ST IIa IIae, q.1, a. 2), como Newman se preocupou em fazê-lo, no século XIX, por exemplo.

Capítulo II

Análise das questões 27 e 28

As questões 27 e 28 apresentam, no pensamento de Tomás, elementos essenciais para a compreensão do conceito de pessoa, sobre o qual trataremos no capítulo 29, observando como esta noção é acolhida de Boécio; tal reinterpretação necessitará dos aportes das duas questões sobre as quais trataremos no presente capítulo, como já afirmamos anteriormente. Os temas, que vão levantando paulatinamente o edifício da reflexão trinitária de nosso autor podem ser sintetizados em dois: as processões e as relações subsistentes (relações de origem), temas de detida meditação de Tomás de Aquino, em seus vários aspectos.

No capítulo anterior, tivemos oportunidade de tratar do prólogo da questão 27, tendo em vista seu caráter paradigmático não somente para o trio de questões que nos dão o “chão” metafísico para a reflexão trinitária, mas também para toda a *Summa Theologiae*.

Os subitens deste capítulo acompanham os nove artigos das duas questões, sendo cinco na 27, e na 28, quatro.

1 As processões trinitárias: questão 27

Tomás inicia a questão 27 questionando sobre a existência de processões em Deus e termina definindo o número das processões trinitárias. O estudo das processões possui um papel propedêutico. Ele prepara o estudo das relações, que por sua vez prepara o das Pessoas (cf. EMERY, 2004, pp. 67-68). Há, portanto, uma sequência bem ordenada nesta “catedral” lógica da *Summa*; os elementos são necessários à compreensão uns dos outros, apresentando um desenvolvimento lógico, ao qual o autor se propôs buscar logo no Prólogo à sua obra, que nos revela a natureza de seu texto.

Tendo tratado do prólogo da presente questão no capítulo anterior, passamos diretamente ao tratamento de seus artigos.

1.1 A existência de processões no divino

O primeiro artigo da questão 27 se interroga sobre a existência de processões no interior do mistério de Deus. Nestas processões, ou ainda, na ação única que constituem as

processões, estará a base para a reflexão da existência de relações reais no mesmo mistério. A questão que se apresenta neste artigo, a saber, *utrum processio sit in divinis*³³, na verdade se desdobra em mais uma: “Como compreendê-la?” Ali não temos a demonstração da existência das processões no mistério divino; estas são um puro dado de fé. Sua base está nos documentos da revelação, mas se trata de uma conclusão especulativa (não está explicitada, e nestes termos, na Bíblia, por exemplo). Aqui, Tomás de Aquino está buscando penetrar este dado revelado, dando-lhe um sentido digno de Deus (cf. DONDAINE, 1950, p. 160).

Tomás teve como fontes para falar das processões Basílio de Cesareia (deste, merecem destaque seus textos *Contra Eunômio* e *Tratado do Espírito Santo*), Gregório de Nazianzo, Agostinho e Boécio. Este último utiliza a expressão “processão”, por exemplo, em seu escrito *A Santa Trindade*, e também em *A fé católica*³⁴.

Como podemos observar, os temas presentes nas questões 27 a 29 são os fundamentais na compreensão de toda a especulação trinitária que se apresenta na *Summa Theologiae*; as demais questões (30 a 43) podemos considerá-los como prolongamento do que foi colocado nestas três questões-chave.

Podemos relacionar este “projeto” (expresso no prólogo da questão 27) com uma afirmação que Tomás fizera em seu *De Potentia* (q. 8, art. 1)³⁵. Ali, Tomás recorda como o pensamento cristão se encontra logicamente conduzido a falar de processões em Deus, ou seja, há uma lógica interna, que respeita os dados da revelação, ao nos referirmos às processões. Para chegarmos a tal conclusão, é preciso nos reportar às ações imanentes na mente do homem: temos uma só essência em Deus, e nela buscamos distinções de Pessoas; seguindo Agostinho, Tomás de Aquino buscará nas operações do intelecto e da vontade detectar as origens ou processões no mistério divino, fundando nestas realidades as relações que possam distinguir as Pessoas (cf. DONDAINE, 1950, p. 159).

Dentro da tradição agostiniano-tomasiana, na qual nos movemos, pode-se observar uma lógica interna para esta conclusão, o que não vem a significar que não possa haver outras

³³ *In divinis*, traduzida para a língua portuguesa como “em Deus”, na edição brasileira da *Summa*, em tradução mais literal é “no que é divino”.

³⁴ Transcrevemos o seguinte trecho, na tradução de Juvenal Savian Filho: “E se nos lembramos de todas as sentenças sobre Deus, obtidas em nossas investigações anteriores, somos levados a considerar, por conseguinte, que Deus Filho tenha, seguramente, procedido de Deus Pai e que o Espírito Santo tenha procedido de ambos; eles, porque são incorpóreos, não se distinguem pelo lugar” (BOÉCIO, 2005, p. 209). Antes, em seu escrito “A fé católica”, também já utiliza o termo: “... afirma que o Espírito Santo, por sua vez, não é nem pai nem filho e, por isso, naquela mesma natureza, ele não é nem gerado nem genitor, mas procedente tanto do Pai como do Filho. No entanto, seja qual o modo dessa processão, não podemos dizer com total clareza, assim como o espírito humano não pode avaliar a geração Filho a partir da substância do Pai” (BOÉCIO, 2005, p. 149-150).

³⁵ Neste texto, Tomás age de maneira inversa ao que fez na *Summa Theologiae*: não parte das processões para chegar às Pessoas, mas das Pessoas, reveladas, para as necessidades intrínsecas à afirmação da existência desta realidade (cf. DONDAINE, 1950, p. 159).

tradições na interpretação dos dados revelados sobre o mistério de Deus. A leitura que temos, por exemplo, em Ricardo de São Victor, é de linha diversa.

Tomás de Aquino irá definir processão em Deus como algo real e interior. No corpo do artigo 1 da questão 27, a partir das heresias de Ário e Sabélio irá enunciar o que seja processão trinitária. Tais heresias são refutadas, também, na *Summa Contra Gentiles* (I, IV, 5, contra o sabelianismo; I, IV, 6-8, contra o arianismo)³⁶. Podemos observar, no final do *respondeo* do referido artigo, que Tomás define negativamente o que seja processão em Deus, dando destaque ao seu caráter interno, a fim de guardar a unicidade divina, meditada detidamente nas questões anteriores:

Não se deve, pois, entender processão no sentido que se encontra no mundo corporal, ou pelo movimento local, ou pela ação de uma causa em um efeito exterior: assim o calor procede da fonte quente e atinge o corpo esquentado. É preciso entender à maneira de emanção inteligível, a saber, do verbo inteligível que emana daquele que o diz, e permanece nele. É neste último sentido que a fé católica afirma uma processão em Deus (ST I, q. 27, a. 1, *respondeo*).

O conceito de heresia na Antiguidade não apresentava a ideia de sectarismo, como se nos traz a significação hoje³⁷. A discussão teológica buscava aprofundar a compreensão do mistério de Deus, no sentido de chegar o mais próximo possível de sua inteligibilidade; é neste espaço que precisamos pensar heterodoxias e ortodoxias, que apresentam ao longo da história. Justamente a partir das falhas dos chamados hereges é que Tomás poderá aprofundar sua exposição, concorde com a ortodoxia cristã. Mas observemos que nosso autor irá demonstrar a razoabilidade e a lógica da ortodoxia e as falhas de compreensão e de raciocínio presentes na heterodoxia. Não se trata, simplesmente, de um argumento de autoridade, mas de um aprofundamento na compreensão, revelando, por fim, que a ortodoxia encerra a verdade e a razoabilidade.

³⁶ A reflexão de Tomás de Aquino está fundada em uma interpretação relativa às dificuldades apresentadas pelas heresias do Arianismo e Sabelianismo, como afirma Gilles Emery: *La théologie trinitaire recherche une analogie pour manifester, en toute propriété, une véritable procession en Dieu. L'analogie doit permettre de saisir une « procession immanente ». Cette doctrine de la « procession immanente » constitue le point de départ du traité trinitaire. La réflexion de saint Thomas se fonde sur une interprétation des difficultés de l'arianisme et le sabellianisme (...)* (EMERY, 2004, P. 72).

³⁷ Na questão 29, é interessante perceber que Tomás se refere quatro vezes ao papel da heresia no aprofundamento da doutrina. Na verdade, a *Summa Theologiae* não fala de “heresias”, mas cita interpretações que para Tomás de Aquino não respeitam ou não dão conta do que diz a fé cristã e aponta as razões das falhas; não parece haver uma abordagem a partir do confronto heresia *versus* ortodoxia.

Tomás de Aquino, neste artigo irá concluir que a falha tanto de Ário quando de Sabélio está em pensar as processões em Deus de modo externo³⁸: “Se se considera com atenção, Ário e Sabélio tomaram processão no sentido de movimento para algo exterior, daí que nenhum dos dois afirmou processão em Deus” (ST I, q. 27, a. 1, *respondeo*). Já pudemos ver nesta afirmação que Tomás irá afirmar que no mistério divino as ações chamadas processões são interiores.

Detenhamo-nos, no entanto, em cada uma das duas interpretações, neste momento, a fim de aprofundar a compreensão das processões neste primeiro passo.

Sobre Ário, nos informa Tomás:

A Sagrada Escritura usa para as realidades divinas nomes que implicam a processão. Essa processão foi entendida de diversos modos. Alguns tomaram-na no sentido em que se diz que o efeito procede da causa. Assim, Ário dizia que o Filho procede do Pai como sua primeira criatura, e que o Espírito Santo procede do Pai e do Filho como criatura de ambos. Contudo, nesta opinião, nem o Filho nem o Espírito Santo seriam verdadeiro Deus. Isto é contra o que se diz do Filho, na primeira Carta de João: “A fim de que sejamos em seu verdadeiro Filho: ele é verdadeiro Deus”. E do Espírito Santo se diz, na primeira Carta aos Coríntios: “Não sabeis que vossos membros são o templo do Espírito Santo?” Ter um templo é próprio de Deus (ST I, q. 27, a. 1, *respondeo*.)

Segundo Ário³⁹, que se baseia também nas Escrituras, somente o Pai é divino; Filho e Espírito são criaturas do Pai. Ário não conseguirá compreender as processões divinas senão como as processões entre as criaturas; falta-lhe um critério importante no labor teológico, sobre o qual nos recorda Tomás: a Deus tudo é atribuído de “maneira mais excelente” (ST I, q. 29, a. 3, *respondeo*).

As motivações de Ário não eram simplistas, e levaram a um considerável aprofundamento na reflexão sobre os dados da fé, em seu tempo. Ário, por exemplo, via no sofrimento e na dor sofridos por Cristo, em sua paixão, fortes provas de que Cristo fosse

³⁸ (...) comment vérifier une distinction en Dieu ? Y distinguer des absolus, ce serait diviser l'essence, comme Arius : il faut donc chercher à vérifier une distinction d'aspects relatifs. Par ailleurs, on ne peut se contenter d'une distinction de raison, qui laisserait réellement identiques entre eux les termes distingués, comme fit Sabellius : il faut vérifier en Dieu des relations réelles. Mais seules la quantité ou l'action donnent lieu à des relations de ce genre ; et la quantité est exclue de Dieu, pur spirit ; l'action transitive, dont le terme, c'est-à-dire le patient, ne peut être en Dieu, s'élimine à son tour (DONDAINE, 1950, p. 159).

³⁹ Ário foi presbítero da Igreja de Alexandria. Estima-se que tenha vivido entre 256 e 336. Sua doutrina, conhecida como arianismo, é considerada a grande heresia do século IV. Nega diretamente a co-eternidade, a consubstancialidade e a divindade do Verbo, falseando os principais mistérios da fé cristã, portanto, como a Trindade, a Encarnação e a Redenção. Nascido no Egito, o arianismo cria no Império Romano uma crise religiosa que durará várias décadas. Vencido no Império, encontra “refúgio” entre os povos germânicos que invadiram o Império Romano. Estando completamente vencido por volta do século VII, reaparecerá, na época da Reforma, em alguns pequenos grupos protestantes (cf. DICCIONAIRE DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE, 1908, tome I, c. 1779).

somente uma criatura, e não consubstancial ao Pai, conforme as determinações de Niceia. Para Ário, a insistência na verdade dos sofrimentos de Jesus estão na base da negação de sua divindade. Se for desconhecida a alma humana de Cristo, toda angústia deve cair diretamente sobre o Lógos; a união de Deus com a carne, nesta perspectiva, faz-se muito difícil de aceitar (cf. LADARIA, 2005, p. 188).

Tomás se depara, também, com Sabélio, um cristão modalista (ou monarquista)⁴⁰: cria que a diversidade de Pessoas em Deus poderia ferir sua unicidade, também porque concebia processões de modo externo.

Tenhamos em mente que os modalistas, entre eles Sabélio, com destaque, não estavam preocupados em formular um sistema completo para explicar o mistério trinitário. Era-lhes suficiente afirmar a unidade de Deus e a divindade de Cristo, tendo Deus sofrido em Cristo. A pessoa do Espírito Santo era desconsiderada por boa parte dos modalistas romanos, mas levada em conta nas reflexões de Sabélio (cf. DICIONAIRE DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE, 1908, tome X, c. 2205).

Abaixo, o texto de Tomás sobre Sabélio, em sua questão 27:

Outros entenderam esta processão no sentido em que se diz que a causa procede em seu efeito, enquanto ela o move ou lhe imprime sua semelhança. Assim entendeu Sabélio. Ele diz que o mesmo Deus Pai chama-se Filho enquanto assumiu a carne da Virgem. E o mesmo chama-se Espírito Santo enquanto santifica e vivifica a criatura racional. – Contra esta aceção estão as palavras do Senhor a respeito de si, no Evangelho de João: “O Filho nada pode fazer por si mesmo”; e muitas outras passagens que mostram que o Pai não é o Filho (ST I, q. 27, a. 1, *respondeo*).

A partir do arianismo e do sabelianismo, Tomás deixa claro que não se pode perder de vista a unidade do ser divino (ele se dedicou a, cuidadosamente, demonstrar esta unidade na questão 11 desta primeira parte) nem a “pessoalidade”, a identidade própria de cada pessoa, já pavimentando o caminho para a definição de pessoa, na questão 29.

É a insistência dos hereges que fará com que os antigos doutores se colocarão a disputar sobre elementos de sua fé. Para eliminar o que tinham como erros foi que os Padres

⁴⁰ Sabelius é considerado o doutor do monarquismo, sob sua forma mais refinada, no início do século III. O modalismo, ou monarquismo, é a heresia que sob o pretexto de salvaguardar a unidade de Deus nega a Trindade das Pessoas divinas, transformando Filho e Espírito Santo em modos do Pai.

O cristianismo sempre guardou o monoteísmo como ponto de partida de seu ensinamento, ligando-se, neste ponto, firmemente, ao judaísmo, opondo-se ao paganismo. Por outro lado, os cristãos terão Jesus como Deus. Estas duas realidades, que precisam ser compreendidas em conjunto, para se respeitar a totalidade do mistério, estão na base do modalismo (cf. DICIONAIRE DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE, 1908, c. 2193-2194).

tiveram que manifestar que não é impossível que algo proceda do Pai, permanecendo co-essencial a ele, recebendo deste Pai a mesma natureza.

O valor de se afirmar a realidade das processões internas, que fundam a reflexão sobre as relações reais, na próxima questão. A verdadeira alteridade das pessoas exige que nelas sejam reconhecidas relações reais, fundamentadas, repetimos, nas processões.

As processões que ocorrem em Deus são interiores, à imagem do intelecto, cujas ações permanecem no mesmo agente, perfazendo uma ação (a processão) interior⁴¹. Neste sentido, Emery cita o opúsculo *De Rationibus Fidei*, de Tomás de Aquino: *Dieu est de nature spirituelle ou intellectuelle, bien plus Il est au-dessous de tout intellect: la génération en Dieu doit donc être saisie selon ce qui convient à la nature intellectuelle* (EMERY, 2003, p. 75).

Acompanhemos como o texto se exprime, notando a proximidade de Tomás ao pensamento expresso por Agostinho em seu tratado *De Trinitate* (Livro VII 6,12 e IX 5,8; 12.18):

Em todo aquele que conhece, pelo fato de conhecer, alguma coisa procede dentro dele: a saber, o conceito da coisa conhecida, que provém da potência intelectual e que procede do conhecimento desta realidade. É este conceito que a palavra significa (*conceptio rei intellectae*). Ele é chamado de *verbo interior*, significado pelo *verbo oral* (ST I, q. 27, a. 1, *respondeo*).

Observemos que nesta questão 27, “processões” identificará, indistintamente, a geração do Filho e a expiração do Espírito. Há uma amplidão analógica no termo “processão”; segundo Dondaine (1950, p. 161), no *Comentário às Sentenças* (I, IV, dist. 13, art. 1), Tomás irá definir processões como “derivação de um termo a partir de seu princípio”. Trata-se de um termo geral, que evoca uma origem. A *processio*, segundo Tomás de Aquino, irá designar originalmente o movimento local, onde o móvel passa de um lugar a outro, percorrendo os intermediários. Por transposição, pode também significar tudo o que comporta uma ordem entre dois termos, sendo um derivado de outro.

1.2 A geração

No segundo artigo desta questão 27, Tomás vai se dedicar às relações entre as Pessoas divinas do Pai e do Filho; historicamente, este é um tema importante na querela arianista, o que nos mostra uma continuidade com o artigo anterior. A processão do Filho a partir do Pai é

⁴¹ *ita secundum actionem quae manet in ipso agente, attenditur processio quaedam ad intra* (ST I, q. 27, a. 1, *respondeo*).

chamada “geração”. A doutrina do Verbo gerado está fundamentada nos textos bíblicos atribuídos ao Apóstolo João (Jo 1, 1.14; 1 Jo 1, 1; Ap 19, 13); para explicitar esta fundamentação, Tomás opera uma notável modificação na antropologia de Aristóteles; para este, a operação imanente do intelecto e da vontade, não produz nada (como se pode ver no livro da *theta* da Metafísica, 8 (1050 a 23-b 2); Tomás irá interpretar Aristóteles à luz da herança agostiniana, a fim de reconhecer a produção de um termo imanente na atividade da inteligência e do amor. A fim de evitar o erro do arianismo, ele coloca em primeiro plano não a noção de “geração” (comunicação de uma natureza ao engendrado), mas a processão intelectual do Verbo, que permite compreender uma ação imanente e um termo consubstancial a seu princípio de unidade (cf. EMERY, 2004, p. 75.77).

Este nome, geração, irá levantar questões, afinal uma ideia primeira que se possa ter sobre esta realidade é a de uma mudança; ora, em Deus não há uma passagem da potência para o ato; além disso, envolve também uma ideia de matéria, estranha à simplicidade de Deus, sobre a qual Tomás refletiu na questão 3⁴². É esta, assim, a primeira objeção que se nos apresenta no artigo: “Com efeito, a geração é a mudança do não-ser para o ser, oposta à corrupção; e o sujeito de ambas é a matéria. Ora, nada disso convém a Deus. Logo não pode haver geração em Deus” (ST I, q. 27, a. 2, 1). Neste artigo, as objeções marcadamente se baseiam no que se disse sobre a unidade de Deus. Na terceira argumentação inicial, por exemplo, recorda-se que “o ser de tudo o que é gerado é um ser recebido” (*Esse ergo cuiuslibet geniti est esse receptum* - ST I, q. 27, a. 2, 3), e se nenhum ser que é recebido é subsistente por si, não cabe em Deus uma geração⁴³.

A condição de Primeiro Princípio do universo implica neste Princípio uma processão imanente, posto que ela supõe nele um plano da obra, um plano, um verbo procedente do pensamento do Princípio. Poderemos provar, a partir do próprio texto de Tomás, que o Primeiro Princípio causa pelo seu pensamento e pelo seu poder (cf. ST I, q. 19, a. 4).

A necessidade absoluta de que em toda intelecção conatural criada se produza esta palavra interior, ou verbo do entendimento, o comprova Tomás de Aquino: somente se as coisas, objetos distintos de nosso entendimento, tivessem por si mesmas o modo de ser

⁴² “É impossível haver em Deus alguma matéria. Primeiro, porque a matéria é o que está em potência. Já se demonstrou que Deus é ato puro, nele não existindo nada de potencial. Impossível, por conseguinte, que Deus seja composto de matéria e de forma” (ST I, q. 3, a. 2, *respondeo*).

⁴³ “Portanto, é necessário afirmar a existência de algo necessário por si mesmo, que não encontra alhures a causa de sua necessidade, mas que é causa da necessidade para os outros: o que todos chamam Deus” (ST I, q. 2, a. 3, *respondeo – Tertia via*).

recebido pela palavra interior, seria desnecessário o verbo da mente. No entanto, nenhum objeto finito goza desta propriedade (cf. BAC, 2010, p. 36).

Para poder afirmar a geração no seio da substância divina, Tomás necessitará distinguir dois modos de compreensão deste termo; é a isso que se dedicará, essencialmente, no corpo deste artigo segundo. Num primeiro sentido, compreende-se geração “em um sentido geral a tudo o que se gera ou corrompe. Neste caso, geração significa a mudança do não-ser para o ser” (ST I, q. 27, a. 2, *respondeo*). Um outro uso para tal palavra vem a significar “a origem que um ser vivo tem de seu princípio vivo conjunto. Chama-se propriamente de *nascimento*” (ST I, q. 27, a. 2, *respondeo*). No entanto, Tomás nota que nem todo ser vivente, que procede de outro vivente a ele unido, é qualificado de gerado; dir-se-á que alguns seres, assim, procedem *sub ratio* (sob o aspecto) de semelhança, como o pelo ou o cabelo, “que não têm razão [*ratio*] de geração e filiação” (ST I, q. 27, a. 2, *respondeo*)⁴⁴. No presente texto o exemplo que Tomás dá dos vermes compreendidos como gerados nos animais, que compreende, com as condições que lhe davam a ciência em sua época. A *ratio* que implica a palavra geração no segundo sentido, o de nascimento, exige “semelhança na natureza da mesma espécie, como o ser humano procede do ser humano, e o cavalo do cavalo” (ST I, q. 27, a. 2, *respondeo*).

Nos seres animados, ou, dizendo de outro modo, nas criaturas, o ato de vida, chamado geração, incluirá estes dois sentidos. É interessante observarmos a nota *e* presente neste artigo, na edição brasileira, que faz o seguinte esclarecimento: “O que caracteriza a geração como ato próprio do vivente é que o gerado resulta de quem gera, é produzido a partir dele mesmo, “de sua substância”, não por transformação, de maneira exterior. É, por si, uma comunicação da vida, não a fabricação de um ser vivo”. Como lemos em Emery: *Dans le cas de Dieu, explique saint Thomas, la génération exclut le passage du non-être à l'être, mais elle conserve la raison analogique propre aux vivants* (EMERY, 2004, p. 78).

A partir destas bases, pode, no último parágrafo do *respondeo* do artigo, afirmar Tomás, utilizando os elementos esclarecidos neste item, e voltando ao que concluiu no artigo anterior, que a processão em Deus se dá de modo interno, a exemplo do intelecto:

É assim, portanto, que a processão do verbo em Deus realiza a razão de geração. O verbo, com efeito, procede pelo modo de atividade inteligível, que é uma operação de vida; e de um princípio conjunto, nós o vimos; e por razão de semelhança, porque à concepção do intelecto é a semelhança da coisa conhecida; e ele subsiste na mesma natureza, pois, em Deus conhecer e ser é o mesmo, como acima foi

⁴⁴ Observe-se, na tradução de *ratio*, que a simples tradução por razão não é suficiente; pensamos que, neste caso, poderíamos ser mais exatos ao traduzir *ratio* por “princípio constitutivo”, ou “razão formal”.

demonstrado. Eis porque a processão do verbo, em Deus, chama-se geração, e o verbo que procede se chama Filho (ST I, q. 27, a. 2, respondeo).

Nos seres humanos, o conhecer não é a substância do intelecto, como o é em Deus. Tomás se preocupa, na resposta à segunda objeção, comparando o conhecimento humano ao ser divino, em esclarecer ainda mais a noção de geração divina que apresentou. Assim, ali argumentará que o verbo que procede em nós pela operação inteligível não tem a mesma natureza que seu princípio. Logo, nela não se verificará própria e claramente a razão de geração. No entanto, o conhecer divino é a substância mesma do que conhece (não há acidentes no mistério divino); por isso, o verbo irá proceder como um subsistente da mesma natureza. Por essa razão, será chamado, propriamente de Filho (cf. ST I, q. 27, a. 2, *ad secundum*). Tomás ainda recorda, neste mesmo artigo, que, por isso, a Bíblia utilizará, para significar a processão divina noções próprias à geração dos viventes, como concepção e parto.

Tal argumentação está de acordo com a teoria do conhecimento de Tomás de Aquino⁴⁵, quando afirma que, no intelecto daquele que conhece passa a existir uma ideia ou conceito semelhante a algo conhecido. No entanto, não há uma identidade de natureza deste conhecimento com o próprio conhecedor, nem com o conhecido em seu ser como coisa, senão teríamos confusão entre o conhecido e o cognoscente. Bem diferente é o conhecimento que o Pai possui do Filho. Neste sentido, reportamo-nos à nota *h* da edição brasileira da *Summa Theologiae*, nesta questão: “Em Deus, o ser inteligível, ou intencional, é idêntico ao ser real (cf. supra I, q. 14, a. 4). Recebendo do Pai comunicação desse ser, o Verbo, como ele, é Deus, e essa comunicação é uma geração autêntica, ainda que misteriosa”, isto é, não sabemos o que é em sua natureza própria.

1.3 A segunda processão: reflexão do terceiro artigo.

Tendo Tomás concluído a existência da processão chamada “geração”, ou seja, aquela do Filho pelo Pai, na substância divina, ele passará a refletir sobre a segunda processão em Deus: afinal, defenderá no artigo 5 a existência de somente duas processões no ser divino, e aqui já esclarece quais são ambas. Os artigos 3 e 4 tratarão da processão do Espírito Santo; no artigo quatro da questão seguinte, trata-se mais de perto a oposição⁴⁶ desta processão, e os problemas que levanta. As ações internas da mente humana, a saber, da inteligência e

⁴⁵ As questões 84 a 89 da *Prima Pars* da *Summa Theologiae* são referentes ao conhecimento intelectual humano.

⁴⁶ A palavra oposição, comum no vocabulário da reflexão trinitária (cf. EMERY, 2009, p. 205), significando princípio de distinção formal.

vontade, serão o paradigma a partir do qual se movimentarão as reflexões destes dois artigos (não somente estes, mas sempre se retornará a esta visão, como se pode ler nos textos, em sua argumentação). Resume Emery: *L'étude de la deuxième procession est menée, quant à la méthode, de manière analogue à la première* (EMERY, 2004, p. 79).

Como em Alberto Magno, a noção de vontade humana é inserida por Tomás no registro do tema aristotélico do apetite, que, sobretudo a partir dos comentadores árabes, é muito mais adaptado para dar razão da unidade própria ao sujeito humano em seu agir concreto. A via agostiniana permanece visível no encontro com o tema do apetite sensível com a noção de afetividade sensível (*sensualitas*) (cf. WÉBER, 1991, p. 453).

Temos no artigo 3 a seguinte questão: se há uma outra processão em Deus além da geração do verbo. No horizonte hermenêutico de Tomás de Aquino já encontramos as afirmações dogmáticas cristãs; tendo-as por base, certamente o autor irá afirmar a existência de duas processões em Deus, e apenas duas como defenderá mais diretamente no artigo 5. Aliás, lemos no corpo do artigo 3, de modo muito direto: na divindade são duas as processões, a do verbo e outra (a do amor)⁴⁷ (cf. *ST I*, q. 27, a.2, *respondeo*). Sua principal busca, aqui, será a de demonstrar a razoabilidade do conhecido pela fé. Então, neste artigo 3, Tomás irá se basear na ideia de ordem⁴⁸. Esta retornará no *ad primum* do artigo seguinte.

Aqui, neste artigo 3, é a resposta ao terceiro argumento inicial, que explicita o papel da “ordem”. A objeção questiona a existência de outra processão em Deus baseando-se no artigo 1 da questão 19 desta *Prima Pars*, que reflete sobre a vontade de Deus. O ponto da objeção está na última frase do corpo deste artigo, onde podemos ler: *Et sic oportet in Deo esse voluntatem, cum sit in eo intellectus. Et sicut suum intelligere est suum esse, ita suum velle* (*ST I*, q. 19, a. 1, *respondeo*). Também o final do *ad tertium* deste artigo pode oferecer elementos para a objeção:

Eis porque sendo a vontade divina também sua essência, não é por algo diferente de si mesma, mas somente por ela mesma, que é movida, no sentido em que dizemos: conhecer e querer são movimentos. Foi nesse sentido que Platão disse a respeito do primeiro motor que se move a si mesmo (*ST I*, q. 19, a. 1, *ad tertium*).

⁴⁷ *Respondeo dicendum quod in divinis sunt duae processionis, scilicet processio verbi, et quaedam alia.*

⁴⁸ Podemos ler a seguinte informação no vocabulário do texto *La Trinité: Introduction théologique à la doctrine catholique sur Dieu Trinité: Ordre: ce terme signifie le rapport non interchangeable des personnes de la Trinité, en vertu de leurs propriétés. Cet ordre exclut la confusion des personnes. Il est manifesté par la formule du baptême et celle du credo: Père, et Fils, et Saint-Esprit. Cet ordre n'implique ni intervalle de durée ni infériorité, mais seulement l'origine, c'est-à-dire un rapport de principe* (EMERY, 2009, p. 205).

A solução de Tomás fará uso da noção de “ordem” (aqui percebemos a influência de Agostinho, *De ordine*, bem como a de Aristóteles). Trata-se de um conceito plurisemântico. O vocabulário da edição brasileira da *Summa Theologiae* apresenta seis possibilidades de interpretação deste conceito nesta obra. Há conexão destes seis conceitos entre si, no entanto, é a quarta acepção da lista do citado vocabulário que se apresenta como o mais adequado ao nosso problema:

A ideia de ordem opõe-se à de acaso, de reunião accidental. A causa da ordem é a inteligência, mais precisamente a sabedoria. “Cabe ao sábio ordenar”. E não somente fazendo a ordem, mas reconhecendo-a na realidade, encontrando-a, aliás, no seu maior deleite. (...) A ordem conceitual procura exprimir a ordem objetiva que está no ser. Mesmo onde o ser é uno e múltiplos os conceitos que o representam, existe na plenitude dessa ordem um fundamento da multiplicidade e da ordem desses conceitos. É nesse sentido que poderemos falar de uma ordem entre os atributos divinos. Entre as Pessoas divinas, ao contrário, existe uma distinção real e relações de origem (p. 91).

Tomás responderá no artigo 3 da questão 27 que “embora em Deus a vontade e o intelecto não sejam distintos, no entanto, é da razão [*ratio*, razão constitutiva] da vontade e do intelecto que as processões, que se dão pela ação dos dois, disponham-se em certa ordem” (ST I, q. 27, a. 3, *ad tertium*). Recordará ele que não pode haver processão do amor a não ser em ordem à do verbo. Na acima referida questão 19, que reflete sobre “a vontade de Deus”, logo no artigo 1, do qual citamos acima a última frase, temos elementos no *respondeo* que vão ao encontro do que aqui está retomando Tomás: “Há em Deus vontade, como há nele intelecto, porque a vontade é consecutiva ao intelecto (...). Assim, em Deus tem de haver vontade, pois nele há intelecto” (ST I, q. 19, a. 1, *respondeo*). Esta mesma argumentação será retomada no *ad secundum* do artigo 2 da questão 27.

Temos aqui a questão que se relaciona a Agostinho (*De Trinitate* IX) e estimula a pesquisa dos escolásticos: como distinguir as processões em Deus? Desde a controvérsia ariana, os Padres afirmam que a geração do Filho de Deus é uma processão por via da sua natureza, e não por livre vontade (cf. ST I, q. 42, a. 2). Mas quando se trata de caracterizar a segunda processão, há um constrangimento: a natureza divina deve ser comunicada, também, porque o Espírito Santo é Deus. Mas não se trata de uma geração, pois o Espírito não é o Filho. O processo de comunicação a um outro, da mesma substância, não é então determinado e único? Ou, em Deus, isto ocorre de modo diferente? Tomás se volta, finalmente, à ideia de Agostinho e Anselmo (cf. DONDAINE, 1950, p. 166): a primeira processão é compreendida a partir da inteligência; a segunda, da vontade, onde temos duas processões naturais, e também

onde se nos aparece a diferença entre seus atributos opostos, entre suas diferentes razões constitutivas.

A solução de Tomás aqui está na noção de ordem, ou melhor, em uma consideração sob o aspecto ordem, pois esta ordem não pode ser compreendida de modo cronológico, senão de maneira metafísica, tal como deve ser interpretada no interior do ser humano.

Ainda sobre a processão do amor em Deus, temos que a via afetiva é apresentada no seio de uma metafísica da ação governada por um princípio fundamental, segundo o qual toda forma dá origem a um certa inclinação que lhe corresponde, como afirmará Tomás na questão 80, artigo 1, nesta *Prima Pars*. Tomás distinguirá, na primeira da segunda parte de sua *Summa*, três tipos de formas que estão na fonte do apetites ou inclinações de um ser em relação ao que seja conforme sua natureza: apetite natural, animal e intelectual (cf. EMERY, 2004, P. 81).

1.4 O nome da processão do amor

Ao passarmos ao artigo 4 da questão 27, no qual Tomás se preocupará em afirmar que a processão do amor em Deus não é geração, temos novas argumentações, além da retomada de outras, como vimos acima, em relação ao uso do conceito de ordem⁴⁹.

No *respondeo* do artigo 4, temos um aprofundamento na maneira como se entende o conhecimento intelectual:

O intelecto torna-se em ato quando a coisa por ele conhecida está no intelecto segundo sua semelhança. A vontade, porém, torna-se em ato, não pelo fato de alguma semelhança do que é querido estar na vontade, mas porque a vontade tem certa inclinação para o bem que quer. Por conseguinte, a processão que corresponde à razão de intelecto é tal segundo a razão de semelhança; e por isso pode ter a razão de geração, pois todo aquele que gera gera um semelhante a si. Mas a processão que corresponde à razão de vontade não é considerada segundo a razão de semelhança, mas segundo a razão do que impele e move para algo. Assim, o que procede em Deus por modo de amor não procede como algo gerado, ou como filho, mas mais propriamente como um espírito. Por esse nome se designa uma certa moção vital e um impulso no sentido em que se diz que o amor move e impele a fazer alguma coisa (ST I, q. 27, a. 4, *respondeo*).

No trecho acima, transcrito da edição brasileira do texto, razão constitutiva parece-nos mais adequada que simplesmente “razão”, tradução literal de *ratio*.

⁴⁹ *Dès l'an 400, un concile de Tolède enseigne que le Saint-Esprit « n'est pas engendré, mais procède du Père » (Denzinger, n. 19). Tous les Pères du IV^e siècle avaient reconnu la condition d' « engendré » ou « né » comme un caractère propre de la seconde Personne, qui est au sens strict le « Monogène du Père » (S. Jean, I, 14) (DONDAINE, 1950, p. 167).*

Deus que se conhece também se ama. Deste modo, será possível considerar o Espírito na dinâmica das relações Pai e Filho, como se tornará mais claro na questão 28, toda ela dedicada, em seus quatro artigos, ao constitutivo das relações divinas. Mais claro ainda é o artigo 4 da questão 36, que nos apresenta o Pai e o Filho como um só princípio da Pessoa do Espírito. No entanto pelo Espírito o Pai está no Filho e vice-versa, pois o Pai conhece pelo Verbo, e por isso tem em si imagem de si que é o Verbo (a questão 35 da *Prima Pars* tratará do Verbo como Imagem), ou seja, o Verbo está na mente do Pai, está no Pai. Pela vontade, o mesmo Pai também ama o Filho, que por relação recíproca ama o Pai. Afirmará Emery: *Saint Thomas, intégrant ici l'apport du stoïcisme et de Nemesius d'Émese, reconnaît dans l'amour la source de nos principales affections* (EMERY, 2004, p. 83).

Há um envolvimento total entre as pessoas divinas, uma inabituação entre as pessoas, que as relações entre elas permitem entrever; o nome técnico deste íntimo compartilhamento é circunsessão (*circuminsessio, perichorésis*). No *ad secundum* deste artigo quatro retoma-se a ideia de Agostinho e de Tomás de que só se pode querer e amar o que já se conhece; deste modo, o conhecimento é princípio do amor. Assim, esta processão de amor⁵⁰ que há em Deus, e que será posteriormente reconhecida como Pessoa, a do Espírito Santo, supõem aquela do Verbo, em sentido de ordem, e mesmo em sentido “existencial”.

Esta consideração evoca um aspecto central da teoria do amor para Tomás, isto é de que “a semelhança é o princípio do amor” e refletido no versículo do livro do Eclesiástico utilizado no segundo argumento inicial: “Todo anima ama seu semelhante” (Eclo 13, 19): Deus ama a si mesmo vendo em si semelhança; ama-se na dinâmica de sua própria e una essência. O conceito grego de “pericorese” (circunsessão) buscará recapitular esta relação de interpenetração das Pessoas. Por fim, podemos concluir, ao ler este *respondeo* de Tomás que o Pai está no Filho e o Filho no Pai, na dinâmica do Amor. Tal é a conclusão do artigo 2 da questão 37 desta parte, onde Tomás retoma a ideia de Agostinho, no seu *De Trinitate*: “Quis audet dicere Patrem nec se nec Filium nec Spiritum Sanctum diligere nisi per Spiritum Sanctum?”⁵¹.

As argumentações presentes no quarto artigo irão terminar com uma questão linguística, apresentada no terceiro argumento inicial. Este argumento quer levar a concluir que “geração” também seria nome para a processão do amor em Deus. Ora, não há outro nome específico para o que está no gênero da processão processão que geração, portanto,

⁵⁰ *On s'aperçoit sans peine que ces explications reposent sur la notion précise de l'amour brièvement rappelée plus haut : inclination, convenance, affection, impulsion, motion. Cette conception de l'amour est originale et saint Thomas lui-même ne l'a pas toujours proposée d'une façon aussi claire* (EMERY, 2004, p. 86).

⁵¹ *De Trinitate* V, 7: ML 42, 1065.

devemos chamar de geração a processão do amor. Tomás de Aquino, no *ad tertium*, que responderá a esta objeção, irá confessar não haver nome próprio para a processão do amor no vocabulário corrente, porque falamos de Deus a partir das criaturas, e no mundo criado não existe outro nome para processão senão geração:

Quanto ao 3º, deve-se dizer que não podemos nomear a Deus senão a partir das criaturas, como foi dito. E, porque na criatura só há comunicação da natureza pela geração, a processão em Deus não tem outro nome especial, senão o de *geração*. Por isso, a processão que não é geração ficou sem nome especial (ST I, q. 27, a. 4, *ad tertium*).

Isso significa que Tomás não irá aceitar que se deva dar o nome de geração à processão do amor. Sua resposta, neste *ad tertium*, nos informa que existe uma outra processão em Deus, que não encontra paralelo vocabular na realidade criada. Daí a necessidade de se ampliar o vocabulário para se refletir sobre o mistério: *Sed potest nominari spiratio, quia est processio spiritus* (ST I, q. 27, a. 4, *ad tertium*); em língua latina, assim como na portuguesa, percebe-se o mesmo radical entre *spiratio* (espiração) e *spiritus* (espírito), como focaliza Tomás na frase anteriormente citada. Um “novo” vocábulo é utilizado para compreender tal realidade. No final do corpo do artigo 4 da questão 28, teremos oportunidade de retomar esta conclusão.

1.5 Tão somente duas processões no divino

O quinto artigo (no grupo das três questões principais, ou seja, de 27 a 29, esta primeira é a única que apresenta cinco artigos; as outras duas apresentarão quatro cada uma). Neste, como já assinalamos, Tomás defenderá a existência de somente duas processões, e não mais, em Deus. Trata-se de uma questão simples, que também irá se basear firmemente no que chamamos do paradigma das ações internas da inteligência e da vontade, somente.

Uma primeira consideração no plano formal: todos os *sed contra* anteriores estão baseados em autoridades, ou seja, em testemunhos incontornáveis da tradição cristã. Tomás de baseia na autoridade da Bíblia nos *sed contra* dos artigos 1 a 3 e, no 4º artigo, na autoridade de Atanásio, Padre da Igreja de destaque na querela ariana, durante o período do Concílio de Nicéia. No entanto, no artigo cinco, Tomás simplesmente escreve no *sed contra*: “são dois somente os que procedem em Deus: o Filho e o Espírito Santo. Nele só há duas processões”. Tomás simplesmente apresenta o corrente e conhecido da tradição cristã, e expressa a lógica

mais elementar: se há dois que são procedentes, há apenas duas processões, isto é, duas ações que dão origem aos dois termos das mesmas.

O primeiro argumento inicial que se apresenta neste artigo é a aquele que quer atribuir uma terceira processão a Deus: aquela do poder. Tomás poderia argumentar, a partir da questão 25 da *Prima Pars*, por exemplo, que trata sobre o poder de Deus. Ali, no terceiro argumento inicial, lemos que “a potência é um princípio de operação. Ora, a operação divina é sua essência, pois em Deus não existe acidente algum, uma vez que a essência divina não tem princípio. Logo, em Deus não convém a razão de potência” (ST I, q. 25, a. 1, 3). Tomás, no *respondeo* do artigo 1 desta questão responderá à objeção aclarando os conceitos:

Existem duas potências: a potência passiva, que não se encontra de modo nenhum em Deus, e a potência ativa, que se deve atribuir a Deus em sumo grau (...). Ora, já se demonstrou acima que Deus é ato puro, que é absoluta e universalmente perfeito, que nele não há lugar para nenhuma imperfeição (ST I, q. 25, a. 1, *respondeo*).

A resposta direta à terceira objeção retoma com mais clareza a resposta:

Quanto ao terceiro, deve-se dizer que nas coisas criadas a potência é não apenas princípio de ação, mas também do efeito. Em Deus, portanto, a razão de potência fica salvaguardada por ser princípio do efeito; mas não por ser princípio de ação, que é a essência divina (ST I, q. 25, a. 1, *ad tertium*).

Na tradução de *ratio*, feita “razão” na edição brasileira, tenhamos em mente a complexidade do conceito⁵².

No entanto, no texto da questão 27, Tomás escolherá outro caminho para sua argumentação, que retoma elementos já apresentados na questão 25, distinguindo a processão de Deus daquela das criaturas: “Quanto ao 1º, portanto, deve-se dizer que a potência é princípio da ação que se exerce sobre outra coisa. Por isso, segundo a potência se compreende uma ação para fora. Assim, segundo o atributo da potência não se compreende a processão da pessoa divina, mas somente a processão das criaturas” (ST I, q. 27, a. 5, *ad primum*)⁵³. Tomás

⁵² Mesmo que tenhamos nos referido ao conceito de *ratio*, sobre sua complexidade, em outros lugares, queremos aqui citar este pequeno trecho de Lambert Marie de Rijk: *The use of ratio in the sense of “ontic aspect” is quite common in logical and metaphysical discussions from the 13th century onwards. In line with earlier development this use continues to be associated with univocity (...) and with the logical procedure of singling out a thing’s special ontic aspect with is considered important for the discussion at hand (...)*. (DE RIJK, 1994, p. 201). O autor faz, em seguida, uma enumeração dos usos de *ratio* em Tomás de Aquino.

⁵³ Observemos, ainda, o interessante comentário de Dondaine: *Retenons le bel équilibre que la thèse Augustinotomiste fait valoir dans le dogme de la Trinité. Pour échapper aux confusions de l’émanatisme oriental, le rationalisme arien rejait tous les émanés, y compris le Logos, dans l’ordre des créatures : mais il se rendait par là incapable de sauver les privilèges révélés du Fils et du Saint-Esprit. Au contraire, en dégageant la dignité de l’esprit et l’immanence de ses opérations, en y rattachant les processions intra-divines, la théologie latine sait*

irá tratar da processão das criaturas de Deus após a questão 43, somente. A resposta que dá à terceira objeção nos faz ver, mais uma vez, que volta ao princípio de somente duas processões interiores nos seres inteligentes. Sobre isto, citar trecho da nota *t*, que se encontra na página deste artigo, na edição brasileira da *Summa Theologiae* é esclarecedor: ali temos que a intelectualidade é o ser que atingiu certo nível de perfeição em sua própria linha, de tal modo que se a intelectualidade, por natureza, se desenvolve em duas operações imanentes, a inteligência e o amor, podemos ter certeza, sem ter a pretensão de limitar Deus nos parâmetros de nossa razão, que existem em Deus tão somente duas operações.

No segundo argumento inicial do presente artigo, quer-se colocar a bondade não com uma terceira processão, ao lado daquelas do conhecer e do querer, mas sim como a processão principal. O argumento é o de que “o bem é difusivo de si”, ideia dionisíaca muito importante para Ricardo de São Vitor. Recordemos que Tomás segue uma outra linha em sua reflexão trinitária: não a amorosa de Ricardo de São Vitor, mas a intelectual, seguindo Agostinho⁵⁴. A reflexão que nos apresenta no *ad secundum* deste texto esclarece que, em seu sistema, “o bem diz respeito à essência e não à operação, a não ser talvez como objeto da vontade. (...) a bondade e os atributos do mesmo gênero não permitem compreender outras processões senão a do verbo e do amor enquanto Deus conhece e ama sua essência, sua verdade e sua bondade” (*ST I*, q. 27, a.5, *ad secundum*).

Tomás irá finalizar o artigo 5 desta questão com uma reflexão sobre o conhecimento de Deus. Ele já havia abordado, na questão 14, a ciência de Deus; no artigo 7 desta questão afirma que a ciência de Deus, diferentemente da humana, não é discursiva (“na ciência divina nada existe de discursivo” - *ST I*, q. 14, a. 7, *respondeo*). Enquanto, como nos diz a terceira objeção deste quinto artigo, nos homens, de um verbo procede outro e de um amor, outro amor, retomando a dinâmica da questão 14, Tomás irá afirmar “que Deus conhece tudo, e igualmente quer tudo, como se disse acima. Não pode haver nele processão de um verbo de outro verbo, nem de um amor de outro amor” (*ST I*, q. 27, a. 5, *ad secundum*).

Com a processão do amor, se conclui o ciclo das processões intra-divinas: estes intercâmbios vitais no seio de Deus formam uma ordem que é comparada à vida do espírito

justifier le nombre fini de ces processions et les maintenir hors du temps et de la création (DONDAINE, 1950, p. 168).

⁵⁴ “(...) a analogia com a mente humana que se conhece e se ama não foi o único caminho que se seguiu na história da teologia para explicar a fecundidade da vida divina *ad intra*. Também se seguiu, embora em menor medida, a analogia do amor interpessoal. Santo Agostinho falava dos três da Trindade igualmente em analogia com o amante, o amado, o amor mesmo, embora referindo-se primordialmente à mente humana que se conhece e se ama. Mas não faltam indícios de que o amor interpessoal foi tomado em consideração, pelo menos indiretamente, pelo doutor de Hipona. Esse veio foi seguido mais decididamente por Ricardo de São Vitor (morto em 1173), anterior um século a Santo Tomás” (LADARIA, 2005, p. 251-252).

humano. Há uma conclusão, esta da comparação com a vida do espírito, que não se resume a um simples aspecto piedoso, mas encaminha para questões das *Secunda Pars*, da ordenação da vida do homem a este mistério refletido.

2. Questão 28: As relações divinas

Após refletir sobre as processões divinas, marcando enfaticamente seu caráter interno na realidade divina, vemos nesta questão Tomás de Aquino preocupado com a realidade das relações internas no mistério divino; afirmar as relações internas como reais, e não somente como racionais, como poderemos observar ao estudar os artigos da presente questão, quer salvaguardar, desde este momento, a individualidade de cada pessoa divina. Esta é a razão de ser de toda a presente questão. Trata-se, portanto, como o próprio Tomás terá oportunidade de explicitar, logo no primeiro artigo, um cuidado para não cair no sabelianismo (ST I, q. 28, a. 1, *sed contra*), sobre o qual já pôde refletir na questão 27, de modo claro logo no seu primeiro artigo.

O tema é bastante caro a Alberto Magno, mestre de nosso autor, como nos informa Gilles Emery: *Chez saint Bonaventure, par exemple, le thème de la relation n'occupe pas une place comparable. Mais chez saint Thomas, davantage encore que chez saint Albert, la notion de relation se trouve au premier plan* (EMERY, 2004, p. 99).

As relações divinas, no entanto, não são novidades do pensamento escolástico. Já as conhecemos na reflexão dos Padres, de modo marcante nos chamados capadócijs, e mesmo em autores latinos, mas de influência fortemente grega, como Mario Vitorino⁵⁵.

A reflexão sobre as relações divinas entra no pensamento cristão no contexto da crise ariana, ou seja, antes do Concílio de Nicéia (325); em seu texto “Profissão de fé a Alexandre de Alexandria”, Ário nega haver relações reais em Deus: *Il n'a pas non plus l'être en même temps que le Père, comme certains le disent en parlant des relatifs (ta pros ti⁵⁶)* (citado em EMERY, 2004, p. 101). Posteriormente, arianos radicais, como Eunômio, argumentarão que um não-engendrado (Pai) não pode fazer um igual a si; assim, o nome Pai não significaria

⁵⁵ Citamos o interessante comentário de Anca Vassiliu, que se refere a Basílio de Cesária : *Face à la réduction formaliste de la relation qui caractérise le choix de Basile de Césarée de déterminer les subsistants de la Trinité comme des hypostases de réflexion, des sortes de dépôts formels d'une identité unique, et dont les propriétés spécifiques s'identifient aux rapports qui les actualisent ad-intra (paternité, filiation, sanctification) et qui se manifestent comme des προσοπα (visages des rôles), Marius Victorinus, au contraire, assigne à la relation un statut ontologique, en accord avec l'usage du vocabulaire de l'être et de la substance qu'il emploie vertement à l'égard de Dieu* (VASSILIU, 2013, p. 18-19)

⁵⁶ Observe-se a utilização do vocabulário aristotélico desde os primórdios da discussão (cf. EMERY, 2004, p. 101).

substância, mas ação; o Filho designaria uma substância criada. Reagindo a teses como estas, Basílio, o mais destacado dos capadócius na reflexão sobre as relações, irá aprofundar e sistematizar a doutrina das relações em seu texto “Contra Eunômio” (publicado na coleção *Sources Chrétiennes*, números 299/305); em linhas gerais, Basílio irá argumentar que o conhecimento do mistério divino é analógico; no contexto da crítica da linguagem é que ele insere a categoria da relação: os nomes das pessoas já indicam ser elas essencialmente relacionais.

Agostinho, em seu tratado trinitário, também tratará das relações, no prólogo livro VIII. Abaixo, a transcrição, em francês, do texto agostiniano, citado por Gilles Emery:

En Dieu Il n'y a pas d'attribution au titre de l'accident, parce qu'il est immuable. Il ne s'est ensuite pas, toutefois, que toute attribution ait un sens substantiel. Il y a en effet la relation (ad aliquid) : par exemple, le Père est relatif au Fils et le Fils est relatif au Père, qui n'est pas un accident. L'un est toujours Père, l'autre est toujours Fils (...). Voilà pourquoi, si être Père et être Fils ce n'est pas la même chose, la substance n'est pourtant différente. Ces appellations n'appartiennent pas à l'ordre de la substance mais à celui de la relation (relativum), relation qui n'est pas un accident parce qu'elle est étrangère au changement (EMERY, 2004, p. 104).

Há, portanto, uma doutrina antiga sobre a relação; no século VI, Boécio será importante elo na transmissão deste pensamento aos medievais, de modo particular a Tomás de Aquino, como podemos observar em diversas citações⁵⁷; assim como os Padres, Boécio reflete sobre as relações face ao arianismo (e o sabelianismo). Boécio examina sistematicamente as dez categorias aristotélicas, precisando que o uso dos conceitos substância e relações não pode ter a Deus a mesma aplicação que para as criaturas, como refletiremos abaixo sobre o uso que Tomás faz, na *Summa*, da expressão *excellentiore modo*.

Que apresenta Tomás de novo, então, em sua reflexão sobre as relações internas em Deus? Podemos afirmar que dois aspectos: 1. Sua doutrina do Verbo e do Amor⁵⁸ e 2. A definição de relações subsistentes em Deus. Este segundo item, importante na compreensão de sua definição de pessoa divina, já é tocado neste artigo 28.

Abaixo, estudaremos cada artigo da presente questão, antes de, no próximo capítulo, refletirmos sobre a questão 29, tendo em vista os elementos boecianos. Dentro deste sistema de Tomás de Aquino, não é possível compreensão de Pessoa divina sem ter claro a natureza das relações internas no mistério divino.

⁵⁷ Por exemplo, além dos textos que trabalhei nesta dissertação, ver ST I, q. 30, a. 1, 3 e *ad tertium*; q. 36, a. 1, 2; q. 39, a. 1; q. 40, a. 2, *sed contra*; q. 41, a. 1, 1.

⁵⁸ Ver questões 34 a 38 desta parte.

2.1 A razoabilidade das relações reais em Deus

O problema proposto no primeiro artigo da presente questão é sobre a existência ou não de relações reais em Deus. As objeções, como podemos ler, querem levar a concluir pela existência de relações “segundo a razão de inteligência” (*ST I*, q. 28, a. 1, *sed contra*) em Deus. Trata-se de uma conclusão fácil, no sentido em que o paradigma de Tomás para argumentar a propósito da Trindade, em linha de continuidade com Agostinho, é o da tríade interna do homem (mente-conhecimento-vontade), e também tendo-se em vista a preocupação do Aquinate, nas questões anteriores, em afirmar a unicidade de Deus; a questão 11 desta *Prima Pars* é totalmente devotada à reflexão sobre a unidade de Deus. Após, no artigo 2 desta questão haver afirmado a oposição entre o uno e múltiplo, pois suas razões se opõem⁵⁹, Tomás afirmará que Deus é uno, no artigo 3, por três razões: 1) por sua simplicidade (afirmada, anteriormente, na terceira questão, como retomaremos abaixo), 2) pela infinidade de sua perfeição (tema da questão 4), 3) pela unidade do mundo (as coisas tendem a convergir para uma ordem única, o que demonstra serem ordenadas por um único - *ST I*, q. 11, a. 3, *respondeo*).

Observe-se que na questão 3 desta *Prima Pars*, quando nosso autor se refere à simplicidade de Deus, esta não implica ausência de relações internas. A simplicidade divina sobre a qual reflete Tomás, em todos os oito artigos da referida questão 3, é referente à sua realidade espiritual, absolutamente não corporal, bem como à simultaneidade de todos os seus predicativos⁶⁰. A pluralidade interna do Deus cristão não é tocada negativamente neste elemento fundamental do pensamento tomasiano, mas faz parte dele.

Temos quatro argumentações iniciais no artigo primeiro desta questão 28. As duas primeiras citam o tratado sobre a Trindade de Boécio (outrora comentado por nosso autor, quando *Magister in Sacra Pagina*, em Paris)⁶¹. Metodologicamente, devemos observar, como demonstraremos no próprio texto do autor, que Tomás faz citações que isoladamente são na certeza confusas sobre o tema, e que podem levar a más conclusões. Temos aqui não somente

⁵⁹ *Sed ratio unius consistit in indivisibilitate; ratio vero multitudinis divisionem continet* (*ST I*, q. 11, a. 2, *sed contra*).

⁶⁰ O primeiro artigo da questão 3 reflete sobre a não corporeidade de Deus; encontramos, no artigo quatro a defesa da unidade da essência e da existência nele, bem como a argumentação contra qualquer possibilidade de composição.

⁶¹ “Essa obra, da qual possuímos um dos raros autógrafos de Tomás, foi redigida por ocasião de sua primeira estada de ensino em Paris, nos anos 1257-1258 ou no início de 1259, entre o meio do *De Veritate* e o início do *Contra gentiles*. Tomás é o único autor do século XIII a ter comentado esse texto. A obra ficou inacabada, e a exposição do texto do *De Trinitate* de Boécio (levada até as primeiras linhas do capítulo 2) é breve. As questões desenvolvidas tratam do conhecimento humano de Deus; foi nessa ocasião que Tomás produziu suas elaborações mais aprofundadas sobre a epistemologia das ciências (TORREL, 1999, p. 401).

um uso “irônico” do texto, a fim de fazer objeções confusas, a serem mais facilmente respondidas e “vencidas” na argumentação, mas se nos aparece uma preocupação de Tomás de Aquino em esclarecer passagens de ambígua interpretação de uma obra que ele conhece bem.

Na primeira argumentação, Tomás cita Boécio, no seu *De Trinitate: Quod cum quis praedicamenta in divinam vertit praedicationem, cuncta mutantur in substantiam quae praedicari possunt; ad aliquid vero omnino nom potest praedicari* (ST I, q. 28, a. 1, 1). Em Deus não pode haver acidentes. Na questão 29, aquela da definição de Pessoa, da qual trataremos em nosso próximo capítulo, mais precisamente na terceira argumentação do artigo 3, temos uma discussão, também a partir de Boécio, envolvendo o uso do termo “hipóstase” para Deus; ali, a questão que se põe, na primeira parte da objeção, mais que o uso do termo grego (visto com cautela por Jerônimo) é a da atribuição de acidentes à hipóstase (afirma Boécio que hipóstase “designa o sujeito dos acidentes” – citado em ST I, q. 29, a. 3, 3), o que não é possível na realidade divina, devido, sobretudo, à já referida simplicidade de Deus.

Nada há de accidental na realidade divina, como vimos na questão 3, artigo 6⁶². É fundamental a questão levantada já nesta primeira objeção, pois esta se liga ao tema o artigo 2 desta questão 28. Todos os *praedicamenta* utilizados para se falar de Deus são ele mesmo, são sua única substância, eternamente (a eternidade de Deus é refletida, anteriormente, na questão 10). Esta discussão toca, inclusive, o problema do conhecimento de Deus, pois este seria accidental se fosse discursivo, e não imediato (cf. ST I, q. 14, a. 7).

As relações, no nível das criaturas, não são *per si* substanciais aos sujeitos, *grosso modo*, pois a questão pode ser bastante problematizada na teoria do conhecimento, e não somente a partir do pensamento medieval. Sigamos, aqui, uma via simples, e concorde com a argumentação de nosso autor, nesta altura. Mesmo sendo o homem um animal social, e constituído por suas relações, eminentemente no campo psicológico, metafisicamente, sendo pessoa, em sua autonomia, como a própria definição de Pessoa, na questão 29, nos fará ver, não comporta sua natureza que suas relações sejam constitutivas de si. Não podemos afirmar que um homem necessite de um outro para ter seu ser, a não ser que este outro seja o princípio de tudo (Deus)⁶³, senão afirmaríamos que o ser de dois homens se necessitassem mutuamente,

⁶² Temos aqui três razões fundamentais para afirmar não haver acidentes em Deus: 1) porque o sujeito está para o acidente como a potência para o ato, e a potência está excluída de Deus, 2) porque Deus é o seu próprio ser, 3) porque o que é por si precede o que é por acidente, e em Deus nada pode ser causado por ser a causa primeira (cf. ST I, q. 3, a. 6, *respondeo*).

⁶³ Vejamos o que diz Tomás no número 55 de seu “O Ente e a Essência”: “E, como tudo que é por outro reduz-se ao que é por si, como a uma causa primeira, é preciso que haja alguma coisa que seja causa de ser para todas as coisas, por isto que ela própria é apenas ser; de outro modo, ir-se-ia ao infinito nas causas, pois toda coisa, que

sendo esta relação necessária à sua existência de ambos. O mesmo não ocorre, como veremos, no nível das Pessoas divinas.

Ao responder esta objeção, Tomás de Aquino retoma uma ideia já utilizada em seu argumento contra o arianismo e o sabelianismo, na questão 27 (cf. ST I, q. 27, a. 1, *respondeo*). As relações, portanto, seguindo o raciocínio aplicado para as processões, são internas, e não externas e, por conseguinte, acidentais, como a leitura do trecho de Boécio pode levar a compreender.

Na resposta a esta argumentação, Tomás irá afirmar que o erro está em atribuir à palavra relação um significado *secundum propriam rationem eius*. Não cabem ao tema os conceitos que servirão, em seu significado mais simples, à reflexão sobre as criaturas. Ao refletir sobre a Pessoa, na questão 29, escreverá Tomás, sobre a conveniência da atribuição deste termo a Deus: *Non tamen eodem modo quo dicitur de creaturis, sed excellentiori modo* (ST I, q. 29, a. 3, *respondeo*). A expressão *excellentiori modo*, chave para uma reflexão sobre um mistério sobre o qual só se pode discursar analogicamente, aparecerá 25 vezes na obra de Tomás de Aquino; destas, 14 na *Summa Theologiae*, sendo 9 só na *Prima Pars*. A expressão, portanto, é especialmente utilizada na primeira parte desta Suma; é ali usada pela primeira vez na questão 6, artigo 2, que trata da suma bondade de Deus. Fala-se do calor que está no sol *excellentiori modo* que no fogo⁶⁴.

Também é interessante observar que ocorre a expressão mais duas vezes, ainda nesta seção da *Summa* dedicada a reflexão da unicidade divina: nas questões 13 e 22; na de número 13, onde se reflete sobre os nomes divino, no artigo 3, que pergunta se “algum nome é atribuído a Deus em sentido próprio”, na resposta à segunda argumentação inicial; aqui temos a oportunidade de precisar, mesmo que brevemente, o que significa “teologia negativa” para Tomás de Aquino. A argumentação segunda, neste artigo, invocando o Pseudo-Dionísio, em sua “Hierarquia Celeste”, afirma que de Deus se afirma o que não é, e não o que é, de modo que negamos com maior veracidade do que afirmamos de Deus ser bom, sábio ou outros adjetivos como estes. Na verdade, contestará Tomás, Dionísio nega a Deus o uso destes adjetivos se são tomados como significam, mas são convenientes se interpretados

não é apenas ser, tem causa do seu ser, como foi dito. É claro, portanto, que a inteligência é forma e ser; e que tem o ser a partir do ente primeiro que é apenas ser; e este é a causa primeira que é Deus” (TOMÁS DE AQUINO, 2008, p. 34)

⁶⁴ (...) *sicut calor excellentiori modo est in sole quam in igne* (ST I, q. 6, a. 2, *respondeo*).

excellentiore modo. Observemos como esta argumentação é bastante próxima à resposta à primeira argumentação do artigo 1 da questão 27⁶⁵.

No longo artigo segundo da questão 22, sobre a providencia divina, na resposta de Tomás à quarta argumentação inicial, temos, novamente, a expressão em questão. No entanto, ele é agora utilizada com outro significado e em uma discussão ético-metafísica: a compreensão do livre-arbítrio, e a não exclusão da providencia divina junto com ele. O livre-arbítrio, argumenta ali Tomás, tem como causa o próprio Deus, encontrando-se a providencia humana sob a divina (*providentia enim hominis continetur sub providentia Dei, sicut causa particularis sob causa universalis* – ST I, q. 22, a. 2, *ad quartum*); a expressão *excellentiore modo* irá aparecer para informar que a providencia divina “funciona” de modo especial para com o justo, para que nada comprometa sua salvação. Para tal afirmação, Tomás evoca a Bíblia, citando um texto do Novo Testamento, a Carta aos Romanos (8,28), atribuída ao Apóstolo Paulo:

Com os justos, Deus tem uma providência mais excelente do que com os ímpios, pois não permite que contra eles advenha algo que lhe comprometa finalmente a salvação, porque “tudo concorre para o bem dos que amam a Deus” (ST I, q. 22, a. 2, *ad quartum*).

A reflexão sobre a expressão *excellentiore modo* vem ao encontro da clássica distinção que Aristóteles apresenta logo no primeiro parágrafo de suas *Categorias*:

Quando as coisas têm apenas um nome em comum e a definição de essência corresponde ao nome é diferente, soa chamadas de *homônimas*. Por exemplo, embora um ser humano e um retrato possam propriamente ambos ser chamados de *animais* [a palavra ζῷον, aqui utilizada, pode significar tanto um *animal, ser vivo*, quanto *figura humana* ou *de animal*, representada em um quadro ou retrato], são homônimos, pois têm somente o nome em comum, as definições de essência que correspondem ao nome sendo diferentes, considerando-se que se for solicitado que definas qual ser um animal é tratando-se do ser humano e do retrato, das duas definições distintas apropriadas a cada caso (ARISTÓTELES, 2010, p. 39).

Na questão 29, Tomás retoma o uso daquela expressão do mesmo modo que a utilizou nas questões 6 e 22. As outras ocorrências, na *Prima Pars* estão nas reflexões sobre a criação.

Na segunda argumentação deste primeiro artigo da questão, como já enunciamos, mais uma vez o *De Trinitate* de Boécio é tratado. Cita Boécio para depois concluir, a partir da lógica, que não há relação real em Deus, já que toda relação real exige dois extremos.

⁶⁵ *Ad secundum dicendum quod ideo huiusmodi nomina dicit Dionysius negari a Deo, quia id quod significatur per nomen, non convenit eo modo ei, quo nomen significat, sed excellentiore modo. Unde ibidem dicit Dionysius quod Deus est super omnem substantiam et vitam* (ST I, q. 13, a. 3, *ad secundum*).

Vejamos a citação de Boécio: *Similis est relatio in Trinitate Patris ad Filium, et utriusque ad Spiritum Sanctum, ut eius quod est idem, ad id quod est idem* (ST I, q. 28, a.1, 2). Não poderia haver relações reais na Trindade, porque comporta uma relação de igualdade entre três e não duas pessoas. Tratar-se-ia, portanto, de uma relação de razão, de uma associação mental do observador, e não de uma relação real. Observemos: a conclusão não está no texto de Boécio, como na primeira argumentação, mas se dá a partir da análise da afirmação boeaciana com o instrumental lógico-aristotélico.

Tomás, em sua resposta a esta argumentação, continuará argumentando no mesmo sentido que fez com a primeira: deve-se compreender de um outro modo o que vem a significar as relações aqui. Tomás começará a argumentar a partir da palavra *idem*⁶⁶, que se traduz por “mesmo”, utilizada na frase de Boécio, em seu trecho final (*ut eius quod est idem, ad id quod est idem*). Se compreendido *idem* como o mesmo absolutamente, trata-se de uma relação de razão. Tratar-se-ia, portanto, de uma certa ordem, que pode ser apreendida na razão, mas não na realidade, de uma mesma realidade, sob dois de seus aspectos. Assim, no plano da razão, mas não da realidade, podemos falar das relações entre a alma e o corpo de um homem; estes dois aspectos não se separam em um mesmo indivíduo, mas na ordem da razão, são distinguíveis e podemos falar de suas relações. O mesmo se poderia dizer, por exemplo, de duas ideias contraditórias em uma mesma mente, em um momento de decisão.

Mas, não ocorre o mesmo se *idem* for compreendido no sentido em que dizemos: “várias coisas são as mesmas, não em número, mas em gênero e espécie”, como está no texto em questão. Trata-se de um “mesmo” não numérico, mas em relação a gênero e espécie. Há vários animais, conceitualmente, que dividimos em gêneros e espécies; isso não vem a significar um recenseamento de cada indivíduo. São “mesmos” nestas divisões. Em Deus não há gênero ou espécie, mas as pessoas divinas são todas Deus.

Tomás, finalmente, interpreta: Boécio quer, assimilando as relações que há em Deus às de identidade, mostrar que não se diversifica a substância em Deus, como aconteceria em uma criatura: se a identidade, nas criaturas, sempre vai significar identidade segundo a hipóstase (segundo o ente, portanto), dois entes distintos não poderiam possuir uma mesma substância. Mas, e aí reside o mistério, a compreensão na divindade deve ser outra: há uma identidade substancial nos três *entes*, que são distintos segundo a hipóstase. Não se trata de haver entre eles uma identidade pura e simples. Tendo isso em mente, podemos falar de

⁶⁶ A palavra *idem* aparece, de diversos modos, 9.494 vezes na obra de Tomás. Trata-se de um termo comum no uso da língua latina. Aqui, no entanto, é problematizado na argumentação.

relações reais entre as pessoas trinitárias. Este problema ainda retornará na questão 29, quando poderemos discutir a individualidade substancial.

Tendo passado pelas citações de Boécio, feitas nas duas primeiras argumentações, encontramos na terceira uma refutação da realidade da paternidade divina. Diz-se: *relatio paternitatis est relatio principii*. Segundo a argumentação, não se trata de uma relação real Deus ser princípio das criaturas. Uma criatura advém de outra, como um pai gera um filho, ou um boi gera um bezerro; está inscrito na própria natureza destas criaturas a geração de uma outra, semelhante a ela. Deste modo, estando acima da criação, e sendo uma relação de razão esta da criação de sua parte, logo não é correto falar de paternidade de Deus no seu interior, na trindade.

Observemos que há um deslocamento: não se está tratando aqui diretamente e por primeiro das relações internas de Deus, mas de suas relações externas, ou seja, de sua criação, tema das questões 44 a 119 desta *Prima Pars*, como vimos, no capítulo anterior, na apresentação geral da *Summa*. No entanto, o argumento possibilita ir além, já neste momento, dando bases para a reflexão sobre a criação (algo que para Tomás não se chegaria através da razão, mas se trata de um dado revelado, sobre o qual se pode refletir), posteriormente. Podemos dizer que aqui o autor faz um pequeno excursão em sua argumentação, motivado pela argumentação que se apresenta. Mesmo tendo uma ordem, a *Summa*, com se vê, não é linear.

No final de sua resposta a esta argumentação inicial, Tomás, após esclarecer as relações entre Deus e sua criação, irá informar: *Sed processionis divinae sunt in eadem natura. Unde non est similis ratio* (ST I, q. 28, a. 1, *ad tertium*), ou seja, não se trata da mesma coisa, esta em outro registro do que o da reflexão trinitária (em diversa *ratio*).

Na argumentação de Tomás neste *ad tertium* podemos encontrar as seguintes partes:

1 Deus está totalmente fora da ordem da criação: é guardada a total transcendência do criador, na esteira de autores como o Pseudo-Dionísio. Toda criação procede deste primeiro princípio (tenhamos em vista as cinco vias do terceiro artigo da questão 2, que nos remetem a esta conclusão);

2 Do afirmado acima, temos que a relação entre Deus e suas criaturas não provém de sua natureza, pois toda a criação é produzida a partir do intelecto e da vontade do criador, e não de sua natureza. A criação é um ato totalmente livre, não uma emanção da natureza do criador. Justamente por isso não há da parte de Deus uma relação real para com suas criaturas;

3 Se em Deus não há relação real com suas criaturas, pelo exposto acima, a relação destas com aquele, no entanto, é real: *quia creaturae continentur sub ordine divino, et in*

earum natura est quod dependeant a Deo (ST I, q. 28, a. 1, *ad tertium*). Ainda um outro elemento, que pudemos refletir no capítulo anterior, pode ser trazido aqui: a criação está toda voltada para Deus, que é seu início, como seu fim. Ela deve retornar a ele. Além disso, o ser de toda criatura depende do ser primeiro, que é princípio de si mesmo. A criatura recebe do criador uma comunicação qualquer da natureza divina, mas sim sua própria natureza, infinitamente diferente da divina.

Trata-se, portanto, de uma dependência ontológica da criatura em relação ao criador.

A última argumentação deste primeiro artigo volta à natureza da geração do Verbo, uma processão interna, como argumenta-se na questão 27. Assim, tendo que *generatio in divinis est secundum intelligibilis verbi processioni* (ST I, q. 28, a. 1, 4), conclui-se que as relações consecutivas às operações intelectuais são relações de razão. São relações puramente lógicas, como aquela do sujeito e do predicado, que têm razão de ser somente enquanto constructos lógico-mentais. Por exemplo, uma diferenciação entre corpo e alma do homem podem levar a muitas outras reflexões sobre esta mesma relação; todas, porém, estão baseadas nesta relação de razão, uma operação intelectual. Sendo a processão do Verbo interna, há um ponto de argumentação importante para se indicar ser uma processão não real, mas de razão, dentro da única substância divina.

Tomás responde a esta argumentação nos seguintes passos:

1 As chamadas relações que resultam “apenas da operação do intelecto” sobre as próprias realidades conhecidas (*in ipsis rebus intellectis* – ST I, q. 28, a. 1, *ad quartum*). Observemos aqui um elemento da teoria do conhecimento de Tomás de Aquino: o conhecimento humano deriva, de alguma forma, do conhecimento sensível (cf. RIBEIRO DO NASCIMENTO, 2006, p. 16). Na questão 84 da *Prima Pars* (*Quomodo anima coniuncta intelligat corporalia, quae sunt infra ipsam*), artigo 1 (*Utrum anima cognoscat corpora per intellectum*), temos no final da resposta às argumentações: “(...) o intelecto recebe, a seu modo, imaterial e imutavelmente as espécies dos corpos que são materiais; pois, o recebido está no recipiente ao modo do recipiente. Cumpre-se, pois, dizer que a alma conhece os corpos pelo intelecto com conhecimento imaterial, universal e necessário (ST I, q. 84, a. 1, *respondeo*)⁶⁷. O intelecto conhece, a seu modo, a partir das coisas sensíveis, que dão base para as relações lógicas entre os objetos conhecidos. Uma construção lógica se apóia no

⁶⁷ Tradução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, de 2006, p. 81.

conhecimento de realidades sensíveis, do mesmo modo que uma interpretação espiritual da Bíblia está baseada na sua letra⁶⁸.

2 O intelecto em si mesmo é uma realidade; suas operações, assim, também. As relações de razão pertencem ao universo intra-mental, interno, constituídos pelo intelecto e sua operação, que, como dissemos, são realidades, elas mesmas, extra-mentais. É neste universo extra-mental que o Verbo é produzido pelo intelecto divino⁶⁹. Tomás aponta objetivamente para a natureza das coisas, para não se perder em discussões que se desenvolvem a partir de equívocos de localização, como esta⁷⁰.

No *sed contra* deste artigo, Tomás afirma que duvidar da realidade das relações divinas é cair no sabelianismo, sobre o qual se referiu na questão 27, isso porque se estaria não respeitando a identidade própria de cada pessoa, tornando as relações apenas lógicas, ou modo de apresentação alegórico de uma única substância, que, como uma criatura, se identificaria a uma única hipóstase. Se estas relações não são reais, não se poderia afirmar que sejam realmente Pai e Filho pessoalmente, como tais. Para Sabélio, o mesmo Pai chama-se Filho, quando assumiu a carne da Virgem, e o mesmo chama-se Espírito Santo enquanto santifica a criatura racional (cf. ST I, q. 27, a. 1, *respondeo*). As pessoas trinitárias, para Sabélio, são três máscaras (a etimologia da palavra dá azo a uma similar interpretação).

A doutrina de Sabélio, neste íterim, foi condenada pelos Concílios de Toledo, em 675 (cf. DENZINGER, 278); mais tarde, no de Florença, em 1439, definindo o seguinte princípio dogmático: *In Deo omnia sunt unum ubi non obviat relationis oppositio* (DENZINGER, 703). Teremos oportunidade de refletir sobre as oposições, mais adiante.

Tomás começa o corpo deste artigo com uma distinção aristotélica, aquela das relações; segundo Aristóteles, em ““Categorias””, 7 (35).

(...) Chamamos uma coisa de *relativa* quando desta se diz que é o que é por dependência de alguma outra coisa ou, se não, por estar relacionada a alguma coisa de alguma outra forma. Isto porque, de fato, quando chamamos uma coisa de *maior* com isso queremos dizer maior *do que alguma coisa*. Diz-se o *dobro* por este o ser de *alguma outra coisa* (o dobro significa o dobro de alguma coisa) (ARISTÓTELES, 2010, p. 54).

⁶⁸ *Illa vero significatio qua res significatae per vocês, iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis; quia super litteralem fundatur, et eum supponit* (ST I, q. 1, a. 10, *respondeo*)

⁶⁹ Podemos observar tal conclusão na nota a esta resposta à quarta argumentação da edição francesa, traduzida para a edição brasileira. No entanto, o texto original da nota, em francês, está mais explícito em sua explicação.

⁷⁰ Escreve Tomás: “... *quia et ipse intellectus et ratio est quaedam res, et comparatur realiter ad id quod procedit corporaliter. Et sic paternitas et filiatio sunt relationes reales in divinis* (ST I, q. 28, a. 1, *ad quartum*).

Há relações reais e outras segundo a razão, segundo Tomás. Como a relação envolve dois termos correlativos (como se afirmou na argumentação 2), há três classes de relação, como escreveu Tomás na questão 13 desta *Prima Pars*:

1. celles qui sont réelles de part et d'autre, c'est-à-dire qui sont positivement quelque chose dans chacun des relatifs ; 2. Celles qui sont des relations « de raison » de part et d'autre ; 3. celles qui sont réelles dans un relatif, et « de raison » dans l'autre (ST I, q. 13, a. 7. Voir I Sent d. 26, q. 2, a. 1 ; De Potentia, q. 7, a. 10) (EMERY, 2004, p. 110).

O terceiro modo de relação será importante na reflexão entre criador e criaturas, aspecto sobre o qual já tivemos oportunidade de refletir.

Em outros gêneros (referindo-se às “Categorias” aristotélicas), senão a relação, não ocorre a possibilidade de haver uma parte real e outra de razão; mas na relação, tanto pela qualidade quanto pela quantidade os elementos em questão significarão algo em relação a outra coisa. Quando, exemplifica Tomás no *corpus* de seu artigo, que um corpo pesado possui inclinação e ordenação a um lugar central, temos uma relação real; quando a razão compara o homem ao animal, como espécie ao gênero, de razão.

Até aqui, na leitura do primeiro parágrafo do *corpus* do artigo, parece que não há grandes novidades. No entanto, no segundo parágrafo, Tomás irá demonstrar porque são reais as relações das pessoas em Deus: porque todas as pessoas possuem uma mesma natureza, de modo que quando algo procede de um princípio de sua mesma natureza eles pertencem necessariamente à mesma ordem.

Basílio de Cesareia, em seu tratado do Espírito Santo⁷¹, trabalhará a ideia de “homotimia”, ou seja, mesma honra devida às três pessoas trinitárias, para argumentar em favor da igualdade total entre elas; no quadro da disputa com o arianismo, a reflexão sobre a igualdade das três pessoas veio a lume várias vezes. Não há, percebamos, uma argumentação na resposta sobre isso, mas parte-se da verdade desta ideia para dar fechamento a argumentação do autor.

Na trindade, um *ente* é origem de um outro a ele co-natural. Deste modo, as relações entre estes só podem ser reais, assim como aquela entre o pai e o filho, ou entre um animal e seu filhote. Há uma comunicação da própria natureza de um ente a outro. A ordem estabelecida entre eles é a relação. A razão poderá conhecer esta relação, mas não a construir, assim como concebe e observa o pai e o filho, que o são na realidade, independentemente da

⁷¹ *Sources Chrétiennes*, n. 17-bis, reimpresso, na mesma coleção, com o título *Sur le Saint-Esprit*.

razão apreendê-los. Assim, conclui-se, todos as pessoas da relação, que partilham da mesma natureza, possuem relações reais.

2.2 Aproximando-se da definição de pessoa – a identificação entre relação e essência

Neste segundo artigo, encontramos uma definição capital para a compreensão de pessoa em Tomás, como já aludimos na introdução a este capítulo. Ele irá demonstrar a possibilidade de relações subsistentes, unindo substância e relação, o que seria impossível segundo Aristóteles ensina em suas *Categorias*.

A primeira argumentação das três que encontramos neste artigo se inicia citando o livro quinta do *De Trinitate* de Agostinho, livro dedicado à refutação dos arianos (no quinto capítulo, encontramos sua reflexão sobre as relações divinas, sobre a qual já nos referimos). A citação que encontramos na *Summa* é: *quod non omne quod dicitur in Deo, dicitur secundum substantiam. Dicitur enim ad aliquid, sicut Pater ad Filium: sed haec non secundum substantiam dicuntur* (in ST I, q. 28, a. 2, 1). Ela é retirada de um trecho do tratado onde se afirma a substancialidade de Deus, livro V (onde o autor busca refutar os arianos), pois nele, imutável e eterno, nada pode ser accidental, como também afirmará Tomás, na sua resposta a esta argumentação. Trata-se, na argumentação, de um trecho fora de seu contexto, utilizado por Tomás para construir seu artigo. A leitura do pequeno trecho destacado, no entanto, quando Agostinho discorre sobre serem Pai e Filho nomes relativos (e o são, como uma simples observação linguística pode demonstrar) está deslocada da argumentação geral do livro V e mesmo do quinto capítulo do *De Trinitate*, onde temos o citado trecho, dedicado às relações divinas⁷²; observe-se, ainda, que o capítulo antecedente do tratado agostiniano, reflete sobre a impossibilidade de acidentes em Deus⁷³. A argumentação sobre a accidentalidade das relações será colocada em evidência no corpo do artigo, quando Tomás cita Gilberto de la Porré.

⁷² Assim lemos o trecho, na tradução em língua francesa: *Mais il n'en est pas ainsi, parce que le Père n'est Père qu'autant qu'il a un Fils, et que le Fils n'est Fils qu'autant qu'il a un Père : c'est pourquoi ces expressions, Père et Fils, n'expriment en eux qu'une relation de personne à personne; et toutefois cette relation n'est pas en eux un accident, parce que dans le Père et le Fils la paternité et la filiation sont éternelles et immuables* (fonte : http://jesusmarie.free.fr/augustin_trinite_livre_5.html).

⁷³ No início do quinto capítulo podemos ler: *Nous venons de voir qu'aucune notion d'accident ne peut convenir à Dieu, parce qu'il n'est soumis à aucun changement; et cependant il ne faut pas en conclure que tout ce qui s'énonce de lui se rapporte à la substance (...).Mais en Dieu il n'y a rien d'accidentel, parce qu'il est souverainement immuable, et néanmoins tout ce qui s'énonce de lui, ne s'énonce point de la substance. Ainsi nous distinguons en Dieu le Père d'avec le Fils, et le Fils d'avec le Père; et toutefois nous ne, disons pas qu'en eux cette distinction soit accidentelle, parce qu'éternellement l'un est Père, et l'autre est Fils* (fonte : http://jesusmarie.free.fr/augustin_trinite_livre_5.html).

Não há grandes novidades, ao lermos em contínuo, sobre a necessidade de redimensionar as palavras quando elas se referem a Deus, sobre o qual não é possível discursar senão por analogia, a partir de seus vestígios na sua criação. Isso vale, portanto, para termos relativos que não podem ser em Deus como o são nas criaturas.

Na sua contra argumentação a esta primeira, Tomás precisa que as palavras Pai e Filho não se atribuem *secundum modo substantiae* (ST I, q. 28, a. 2, *ad primum*); respeita-se a “identidade”, ou seja, o uso literal e comum da palavra, mas, como já aludimos no parágrafo acima, esta é redimensionada, reinterpretada ao se tratar de uma realidade superior, que necessita que os termos sejam compreendidos de modo mais excelente. Podemos ler nesta afirmação o respeito de Tomás pelo sentido e a literalidade, presente de modo bastante claro no décimo artigo da primeira questão da *Summa*, relativo aos vários sentidos da Escritura: todos eles têm como base o literal e histórico. As palavras relativas têm também elas seu primeiro sentido, que nesta *sacra doctrina* são compreendidas *excellentiori modo*, pois esta ciência reflete *sub ratione Dei*. As definições relativas a divindade serão, do ponto de vista daquela lógica aplicada às criaturas, paradoxal. Gilles Emery utilizará um conceito que aprofunda a compreensão do *excellentiori modo*, em relação ao qual nos reportamos tantas vezes: podemos traduzir por “lei do redobramento”: (...) *le théologien aborde le mystère trinitaire suivant la loi du « redoublement » (...): pour saisir le mystère, nous devons joindre deux aspects. Ces conclusions sont capitales* (EMERY, 2004, p. 119). Há uma aproximação da lógica humana, mas esta deve se coadunar com outros dados, no caminho da *Summa* anteriormente definidos, afins ao elevado objeto estudado. *Nota bene*: sem este elemento em mente não é possível acompanhar o raciocínio metafísico sobre as pessoas divinas, nem, antecedentemente, o referente aos elementos anteriores, que refletimos neste presente capítulo, as processões e as relações.

Um segundo passo na resposta de Tomás ao primeiro argumento é a afirmação segundo a qual em Deus há somente dois predicamentos, ou seja, a substância e a relação. Boécio e Agostinho já o haviam notado (cf. EMERY, 2004, p. 115). Os outros gêneros de atribuição, como a ação, por exemplo, não poderiam ser atribuídos a Deus sem pressupor nele modificações; em razão da simplicidade divina (razão pela qual, como veremos abaixo, Bernardo de Claraval se opõe a Gilberto de la Porré, nesta discussão). Sobre a substância divina, teremos ocasião de uma detida reflexão, no quadro deste trabalho, no próximo capítulo – mas é preciso ter em vista que já foi refletida nas questões que antecedem esta trinca sobre a

qual refletimos. Sobre as relações, esta, diferentemente das outras “Categorias” do ser⁷⁴, estas convêm à simplicidade divina, não tendo necessidade de ser consolidadas para que as possamos reconhecer em Deus, ou seja, pode ser aplicada ao mistério em sua própria razão. A relação, portanto, encontra-se em Deus primeiramente segundo seu aspecto genérico, aquele comum a quaisquer criaturas. Tomás de Aquino o escreveu em seu *Comentário às Sentenças* (cf. EMERY, 2004, p. 115).

Feito este esclarecimento, concluímos que em si as relações divinas podem ser compreendidas a partir do seu sentido genérico, mas, como podemos perceber no conjunto da argumentação, sem termos em vista o modo mais excelente, apropriado ao objeto sobre o qual refletimos, não temos a integralidade do pensamento do autor a este propósito. Aqui podemos retomar a ideia há pouco refletida sobre o respeito de Tomás, antes de qualquer interpretação, pela literalidade, uma primeira interpretação (veja, acima, nossa referência a ST I, q. 1, a. 10). Conceitos aplicados a realidade divina precisarão ser reinterpretados para se adequar aquela realidade, substancialmente diferente. No entanto, este reinterpretar está ancorado na literalidade, que nos remete imediatamente a uma interpretação que aqui estamos chamando de genérica, no sentido de ser aplicada a qualquer realidade criada.

Uma relação real não pode existir sem um absoluto, sem uma realidade sobre a qual esteja baseada; esta realidade é a própria substância divina. Respeitando-se a realidade simples desta, decorrerá a afirmação de uma identidade desta com a substância divina, noutras palavras, uma simultaneidade absoluta entre substância e relação. É deste modo que Tomás conclui sua resposta à primeira objeção⁷⁵. Observemos o termo *habitudinem*, que traduzimos por relacionamento. Ele é utilizado 131 vezes na *Summa Theologiae*; destas, 69 somente na *Prima Pars*. O primeiro uso se dá na questão 5, no segundo artigo, no qual se reflete sobre se o bem segundo a razão tem prioridade sobre o ente. O termo é citado para esclarecer o uso que o Pseudo-Dionísio faz do nome “bem” relativo a Deus; aqui se escreve sobre uma *habitudinem causae* (ST I, q. 5, a. 2, *ad primum*), uma “relação de causalidade”.

Notemos que *habitudinem* possui a mesma raiz que *habitus*, conceito importante na compreensão do pensamento de Tomás, sobretudo de sua ética (o conceito é especialmente

⁷⁴ Além da substância e da relação, em suas *Categorias*, Aristóteles nos fala de outras oito “Categorias”, ou classes, a saber: quantidade, qualidade, lugar, tempo, estado, hábito, ação e paixão. Transcrevemos Aristóteles: “Cada uma das palavras ou expressões não combinadas significa uma das seguintes coisas: o que (a substância), quão grande, quanto (a quantidade), que tipo de coisa (a qualidade), com o que se relaciona (a relação), onde (o lugar), quando (o tempo), qual a postura (a posição), em quais circunstâncias (o estado ou condição), quão ativo, qual o fazer (a ação), quão passivo, qual o sofrer (a paixão) (ARISTÓTELES, 2010, p. 41).

⁷⁵ *nihil autem quod est in Deo, potest habere habitudinem ad id in quo est, vel de quo dicitur, nisi habitudinem identitatis, propter summam Dei simplicitatem* (ST I, q. 28, a. 2, *ad primum*).

trabalhado em ST I-II, qq. 49-54). O *habitus*, é uma disposição estável para agir facilmente, seja para o bem ou para o mal; ele nasce e se desenvolve pelos atos e sua repetição, e está ligado ao conceito de natureza, que traz em si um dinamismo. Há na relação uma disposição contínua para a relacionalidade. Algo se relaciona estando habitualmente em relação, se nos referirmos às relações reais. As relações reais não podem existir senão em ato e têm em sua *ratio* o dinamismo do *habitus*.

Tomás dá mais um passo no aprofundamento da questão, ao apresentar a segunda argumentação. Também esta cita Agostinho. Se na primeira argumentação o livro citado era o quinto, agora é o sétimo, que trata da unidade de substância. Mais uma vez, o recurso é o de uma citação incompleta para se poder esclarecer sua posição. Trata-se de um pequeno trecho, que lido isoladamente dá margem a uma interpretação justamente contrária àquela pretendida por Agostinho. A transcrição é feita do primeiro capítulo do Livro VII do *De Trinitate*, que versa sobre se cada uma das três pessoas da Trindade é sabedoria por ela mesma.

Pelo que já pudemos ler na resposta à primeira argumentação, não há relação que não se baseie senão em substância; o ente, como é recordado na questão 5 desta *Prima Pars*, antecede qualquer outra realidade atribuída ao ser (*Respondeo dicendum quod ens secundum rationem est prius quam bonum* – ST I, q. 5, a. 2, *respondeo*). No plano da lógica geral, portanto, deve haver distinção entre substâncias e relações, o que não é aceito no sistema de Tomás, no entanto. Está neste ponto sua discordância em relação a argumentação.

A relação não aponta somente para a existência de outro, mas indica, antes, uma existência, a partir da qual se afirma uma relação. Há dois elementos em uma relação real: 1) o ser sobre o qual está baseada ou inerente a relação e 2) a referência ao outro. Tomás de Aquino está a prolongar Alberto Magno, que falava de “um grau mínimo de ser” em qualquer relação real; a referência de Alberto é Aristóteles, em sua *Metafísica* (cf. EMERY, 2004, p. 113). Em Deus, o primeiro aspecto não é acidental, mas faz parte de sua própria substância, como já pudemos ver. Mais uma vez, temos que a aplicação do conceito para Deus não apaga a *ratio* da primeira significação⁷⁶. Diferentemente do que nas criaturas, no entanto, a relação aponta para um outro que é a mesma e única realidade, e não uma outra substância: *in Deo autem non est alia res, sed una et eadem* (ST I, q. 28, a. 2, *ad secundum*). Esta realidade, como já o sabemos, não é expressa perfeitamente pelos termos relativos. Já sabemos da maior

⁷⁶ Tomás nos apresenta isso logo na primeira frase deste *ad secundum*: (...) *dicendum quod, sicut in rebus creatis, in illo quod dicitur relative, non solum est invenire respectum ad alterum, sed etiam aliquid absolutum, ita et in Deo; sed tamen aliter et aliter* (ST I, q. 28, a. 2, *ad secundum*).

perfeição que se deve ter em mente (uma compreensão “dobrada”, como vimos em Emery). Na reflexão sobre Deus em suas relações, em sua imanência, temos um paradoxo: a relação é ao mesmo tempo relativa, afinal trata-se de uma verdadeira relação; ela é, porém, simultaneamente, um absoluto. Esta junção relação-absoluto não está no universo dado à nossa experiência; ela só pode ser para além do finito, fazendo parte do ser divino justamente no que tem de diferente do criado. Daí inferimos que de Deus pode-se, nesta *sacra doctrina*, dizer o *quia est* (que ele é), mas não o *quid est* (não o que ele é). Trata-se de uma descrição, não de uma plena compreensão do mistério.

Finalmente, a terceira argumentação inicial deste artigo. A citação agora é de Aristóteles, das *Categorias*: o ser relativo consiste em se referir a outro. Mas isso é, no plano lógico, argumenta-se, incompatível com a perfeição do ser divino: *quod est maxime absolutum et per se subsistens* (ST I, q. 28, a.2, 2, citando ST I, q. 3, a. 4). Tendo em vista o que já argumentamos em relação aos outros elementos deste artigo, já temos elementos para deduzir o caminho que Tomás fará para contradizer a presente argumentação.

Tomás irá voltar a reflexão da impossibilidade da compreensão do mistério divino sem um ir além em relação aos nomes que podemos utilizar, sempre em aproximação, em analogia. O significado dos nomes em Deus vão além da primeira significação.

Neste ponto, voltemos à questão 13 desta *Prima Pars*, aquela dos nomes divinos, fortemente influenciada pelo Pseudo-Dionísio. No seu quinto artigo, Tomás concluirá que os nomes não podem ser atribuídos a Deus e às criaturas de modo unívoco⁷⁷.

A razão da causa e do efeito não partilham a mesma razão: o que nos efeitos está dividido e multiplicado é uno na causa; os efeitos recebem a semelhança da causa, mas não são unos como a causa, e isso mormente no mistério de Deus; Tomás dá o exemplo do sol, que irá desenvolver em seguida. Assim, não pode haver uma univocidade na aplicação dos nomes dados aos efeitos, às criaturas, e às causas, o criador⁷⁸.

Ainda nesta questão 13, vejamos o artigo 12: Tomás defende que possamos afirmar de Deus proposições afirmativas. Não podemos compreender o mistério na mesma medida em que ele mesmo se compreende, no entanto. Não poderia haver *sacra doctrina* se não pudessemos fazer alguma afirmação sobre o mistério de Deus; pode-se discursar sobre ele,

⁷⁷ Ele escreverá no corpo do artigo: *Quia omnis effectus non adaequans virtutem causae agentis, recipit similitudinem agentis non secundum eandem rationem, sed deficiente: ita ut quod divisim et multipliciter est in effectibus, in causa est simpliciter et eodem modo; sicut sol secundum unam virtutem, multiformes et varias formas in istis inferioribus producit* (ST I, q. 13, a. 5, respondeo).

⁷⁸ *Respondeo dicendum quod impossibile est aliquid praedicari de Deo et creaturis univoce* (ST I, q. 13, a. 5, respondeo).

sabendo que os conceitos do intelecto humano não podem alcançá-lo cabalmente. Recordemos o escrito de Chenu, de 1924, citado no capítulo anterior (*La raison psychologique du développement du dogme d'après Saint Thomas*), onde lemos que tudo o que se dá à inteligência humana será compreendido de acordo com as possibilidades desta, como um líquido se adapta ao seu recipiente. Mesmo realidades inefáveis e unas quando se dão a conhecer entram na dinâmica das distinções e divisões feitas pela inteligência humana⁷⁹.

Tomás irá concordar, portanto, com o Pseudo-Dionísio para quem, na sua obra *Hierarquia Celeste*, afirmará a inconsistência das afirmações sobre Deus; ele irá, no entanto, compreender *incompactas* (“inconsistentes”) como *inconvenientes* (“inconvenientes”), o que significa que *nullum nomen Deo competit secundum modum significandi* (ST I, 1. 13, a. 12, *ad primum*).

Feitas estas regressões, relativas às argumentações e contra-argumentações, voltemo-nos para o *sed contra* do presente artigo. Aqui há uma argumentação a partir do culto rendido a divindade, dividida em duas partes: 1) uma parte argumentativa e 2) a autoridade sendo citada, e esta autoridade não é a de um pensador, mas da liturgia, já utilizada por Agostinho em seu tratado trinitário.

A argumentação da primeira parte do *sed contra* assim se sintetiza: a) o que não é essência divina é criatura; b) a relação convém realmente a Deus; c) se a relação não for essência, será criatura; d) não sendo essência divina, não se pode render-lhe culto de adoração (*latría*). Aqui está o problema. A partir de uma lógica geral, concluiríamos, portanto, que não temos porque identificar relação com essência, no entanto, vem o elemento da autoridade, aqui presente em um texto litúrgico, para dar direcionamento à resposta.

Tomás cita o Prefácio da Solenidade da Santíssima Trindade, da liturgia da Igreja latina, que afirma Deus ser adorado em cada uma das suas pessoas⁸⁰. Afirma a oração que a igual majestade de um só Deus é adorada, recebe culto, nas propriedades de cada pessoa. Estas propriedades, como observaremos melhor nos artigos subsequentes, se identificam às próprias relações. Deste modo, se há uma igual substância, significada na liturgia por uma igual majestade, tais *proprietates* devem identificar-se a esta majestade.

Este *sed contra* nos leva à argumentação do corpo do artigo, que se inicia com a citação de Gilberto de la Porré. Esta personagem histórica, falecido em 1154, foi chanceler de

⁷⁹ Escreverá Tomás: *Deus autem, in se consideratus, est omnino unus et simplex; sed tamen intellectus noster secundum diversas conceptiones ipsum cognoscit, eo quod non potest ipsum ut in seipso est, videre* (ST I, q. 13, a. 12, *respondeo*).

⁸⁰ *Ut in Personis proprietates, et in maiestate adoretur aequalitas* (citado em ST I, q. 28, a. 2, *sed contra*).

Chartres, professor em Paris e, mais tarde, bispo de Poitiers – por isso, também é conhecido como Gilberto de Poitiers. Foi um eminente teólogo do século XII, cioso de demonstrar, como Boécio, como conciliar a Trindade com a unidade divina. Tal seria a argumentação de Gilberto:

Afin de préserver l'unité de l'essence divine, absolument identique en chaque personne, Il avait expliqué que les personnes divines ne s'opposent pas au titre de leur essence, qui est identique, mais elles se distinguent suivant la relation que Gilbert déclarait « extrinsèque » ou « opposée du dehors » (extrinsecus affixa). Par ce mot « extrinsèque », Gilbert voulait signifier que la relation n'appartient pas à l'ordre essentiel, c'est à dire à l'unité divine, mais à l'ordre de la distinction des personnes qui n'affecte pas leur unité essentielle (EMERY, 2004, p. 112-113).

Para Tomás não se pode conceber que haja algo “extrínseco” na realidade divina, uma não identificação de qualquer predicativo referente a Deus e sua própria essência. Gilberto reviu sua posição, que afirmava serem as relações divinas *extrinsecus affixae*, após sua condenação pelo Concílio de Reims.

Feita a referência ao erro na compreensão do bispo de Poitiers, Tomás dedica mais três parágrafos à sua resposta. Nesta questão, trata-se do artigo com maior número de parágrafos, o que significará um maior empenho na argumentação.

Primeiramente, voltando às “Categorias” aristotélicas, Tomás recordará dois aspectos em cada dos nove gêneros do acidente: 1) o ser conveniente a cada um enquanto acidentes, que, de modo geral, para todos, consistirá no existir em um sujeito, em outro; 2) a razão própria de cada um (*propria ratio*).

Há algo de própria na relação, como já tivemos oportunidade de refletir acima, que a diferencia, no entanto, das outras oito classes, e a faz ser logicamente conveniente ao mistério divino: enquanto nos outros gêneros a *propria ratio* do gênero se toma em referência ao sujeito (falamos, por exemplo, das qualidades do sujeito ao qual nos referimos, de suas qualidades etc), na relação a referência se faz a algo exterior. Até este ponto, nenhum elemento que nos leve a discordar de Gilberto.

Em seguida, no terceiro parágrafo da resposta (no qual apresentará sinteticamente dois elementos que irá aprofundar no parágrafo posterior) mostra haver dois lados na consideração das relações: a) como assistentes, não intrinsecamente anexadas ou b) acidentais. No primeiro aspecto, a relação é considerada como uma referência contingente àquilo que se refere. O elemento chave aqui é a referência a outro, ao “de fora”, sem a qual não podemos afirmar a existência de uma relação. No segundo, a relação é tida como um acidente, cujo ser se baseia no de uma substância. Para Tomás, o erro de Gilberto está em considerar a relação sem levar

em conta o segundo aspecto, ou seja, a pertinência da relação em relação ao sujeito que se relaciona com um outro. Podemos dividir as perspectivas relacionando-as com duas preposições: “para” e “em”. Na primeira, temos uma reflexão da relação enquanto “para” um outro; na segunda, como acidente “em” alguma substância.

No último parágrafo da corpo do artigo, concluindo sua resposta, Tomás esclarece, como já o lemos nas argumentações, a mudança na compreensão lógica quando o objeto do conhecimento é Deus⁸¹. Há uma continuidade entre esta informação e o segundo aspecto das relações, desconsiderado pelo bispo de Poitiers; havendo nas relações um acidente no sujeito, esta realidade necessita ser compreendida no quadro da simplicidade divina, quando o discurso se volta para este registro: *nihil enim est in Deo ut accidens in subiecto, sed quidquid est in Deo, est eius essentia* (ST I, q. 28, a. 2, respondeo). Tomás retoma o aspecto esquecido por Gilberto de la Porré e imediatamente o qualifica para que se harmonize com o elemento da suma simplicidade divina; assim, este elemento se identifica totalmente com a essência divina; as relações divinas são subsistentes.

Tomás não deixa de lado, também, o primeiro aspecto que levantou no parágrafo anterior. A relação, por *ratio* própria não se refere somente à essência de um sujeito que se relaciona, mas também a um outro. Este outro lhe é *oppositum*. Teremos oportunidade, no artigo terceiro desta questão 28, de refletir sobre esta importante noção. É importante, aqui, ver que Tomás não deixa de considerar os dois aspectos, e não somente o que julga negligenciado por Gilberto, na sua exposição; ele retoma todo o tema para poder explicar seu pensamento sobre a questão.

Também a referência ao oposto, como percebemos, se identifica com a essência divina, pelo que já expusemos. A única diferenciação que se dá é aquela de inteligência, pois na relação se implica referência ao seu oposto.

Temos, finalmente, uma definição de relação que não se encontra na ordem do criado, a de “relação subsistente”, a relação compreendida no quadro do infinito divino.

2.3 Sobre as distinções entre as relações reais

Tendo concluído pela existência de relações reais em Deus, Tomás de Aquino agora se debruça pela identidade de cada uma delas; as relações reais, em seu sistema, não se confundem entre si, sendo determinantes suas propriedades na definição mesma de cada uma

⁸¹ *Quidquid autem in rebus creatis habet esse accidentale, secundum quod transfertur in Deum, habet esse substantiale* (ST I, q. 28, a. 2, respondeo).

das pessoas trinitárias. Trata-se, portanto, de um importante passo de aprofundamento, baseado não somente em uma lógica própria deste raciocínio, mas tendo em vista um elemento histórico de polêmica: o sabelianismo, como citará o autor no *sed contra*. A razão da abordagem deste tema, portanto, nasce do conhecimento do autor da discussão histórica sobre as relações. Este artigo, relativamente curto (apenas um parágrafo de resposta e breves linhas nas argumentações), serve de preâmbulo ao outro, que nomeará e agrupará cada uma das relações trinitárias.

Nenhuma das argumentações do início do artigo cita, aqui, autoridades. São reflexões feitas sem referências diretas a seus autores. O *sed contra*, no entanto, cita Boécio e a argumentação *ad primum* cita o III livro da “Física”, de Aristóteles.

A argumentação que primeiro se nos apresenta, resume-se nos seguintes elementos, em forma silogística: 1) coisas idênticas a uma mesma coisa o são entre si; 2) toda relação existente em Deus é idêntica à sua essência; 3) conclusão: as relações não se distinguem realmente uma das outras. Um simples silogismo que nos conduziria ao sabelianismo. Uma não distinção real das identidades das pessoas trinitárias não levaria em conta o conhecimento “dobrado” sobre o qual nos referimos, bem como não trataria o mistério como tal, mas o prenderia nos limites da compreensão que podemos ter de uma criatura.

Buscando argumentar frente ao apresentado, Tomás recorrerá a Aristóteles: identificará na argumentação um uso equivocado da afirmação aristotélica, presente na “Física”, segundo a qual as coisas idênticas a uma mesma coisa são entre si idênticas só é válido quando se trata da identidade real e de razão, mas não quando se trata da distinção de razão. Para esclarecer este argumento, nosso autor se vale de um exemplo simples: túnica e vestimenta são idênticas na primeira acepção, mas não são a mesma coisa na razão, que as distingue. A túnica é uma espécie de vestimenta (seu gênero). Ainda se referindo a Aristóteles, o autor continua: mesmo que ação e paixão identifiquem-se com movimento, não se segue que sejam idênticas: *quia in actione importatur respectus ut a quo est motus in mobili, in passione vero ut qui est ab alio* (ST I, q. 28, a. 3, *ad primum*). Esta frase é importante para a compreensão das diferenças entre paternidade e filiação: assim como ação e paixão estão internamente no mesmo sujeito, uma se refere ao sujeito de onde vem (a ação) e a outra à realidade à qual se dirige (a paixão). Do mesmo modo, tanto paternidade quanto filiação são idênticas à realidade divina, mas apresentam referências opostas, distinguindo-se uma da outra. Podemos recordar, neste ponto, os argumentos já apresentados na questão 27, ao se afirmar que as realidades das processões, que são distintas (e esta distinção de origem

marcará todo caminho), ocorrem no interior de Deus, são *ad intra* (cf. ST I, q. 27, a. 1, *respondeo*).

Tomás de Aquino fala nesta contra-argumentação que nas razões constitutivas próprias da paternidade e da filiação, assim como na ação e na paixão, há “referências opostas” (*oppositos respectus*). O uso desta expressão nos dá ocasião de aprofundarmos o sentido de “oposição” entre as pessoas, em suas relações; trata-se de uma importante noção no texto de Tomás.

Termos relativos a *oppositum* aparecem, em suas diversas declinações e conjugações, 57.195 vezes na obra de Tomás de Aquino. Boa parte dos usos se dá na *Summa Theologiae*: na *Prima Pars*, há uso de 118 expressões relativas. Depois, na *Prima Secundae*, 96; na *Secunda Secundae*, 198; 23 vezes na *Tertia Pars*. Dois outros textos de Tomás são notáveis no uso desta expressão: seu comentário sobre as Sentenças, onde utiliza 279 vezes termos relativos ao em questão, e em seu comentário aos livros da “Metafísica” de Aristóteles, com 178 ocorrências.

A oposição, na reflexão trinitária, pode ser definida como um princípio de distinção formal, pois as relações pessoais na Trindade são “opostas” no sentido em que a pessoa que possui tal relação não possui a relação correspondente; o Pai não é o Filho, de modo que paternidade e filiação são relações opostas (cf. EMERY, 2009, p. 205).

Dentre os atributos divinos, somente a relação possui esta função distintiva, pois comporta em sua própria forma uma distinção, sem a qual não poderíamos mesmo falar de relação. São distinções relativas ao outro, ao relativo, e não à essência (são referentes ao “para”, não ao “em”, conforme pudemos refletir acima). Justamente por isso, há uma natural oposição entre as pessoas, no sentido que uma faceia a outra, está diante de outra, em oposição.

Anselmo de Cantuária, em seu texto “A Processão do Espírito Santo”, terá tratado das relações opostas:

Tout ce qui est dit de Dieu Un, lequel est est tout entier ce qu’il est, est dit de Dieu le Père tout entier et du Fils et du Saint-Esprit, parce que chacun est Dieu seul, tout entier et parfait. Mais l’opposition de la relation (*relationis oppositio*), laquelle naît de ce que Dieu est de Dieu [par la génération du Fils et la procession de l’Esprit], empêche que Père, Fils et Saint-Esprit soient dits l’un de l’autre, et que le propre de chacun soit attribué aux autres (SAINT ANSELME, 1990, p. 227).

O tema da oposição nasce não entre os medievais latinos, mas já está presente na obra de Basílio de Cesaréia. Este autor, em seu texto “Contra Eunômio”, livro II, nota que sob o

aspecto da substância divina não há alguma contradição entre Pai e Filho, mas *em tant qu'engendré et inengendré on les considere sous l'aspect de leur opposition (antithesis)* (SAINT BASILE DE CÉSARÉE, 1983, p. 120). Estão um frente ao outro, em oposição, considerando-se formalmente a distinção real.

O vocábulo em questão tornou-se comum entre os escolásticos, mas apresenta um traço característico no uso que lhe é dado por Tomás: *son application à préciser le concept d'opposition pour déterminer la nature de la distinction em Dieu. Le mot opposition ne signifie bien sûr aucune rivalité, mais il doit être pris au sens formel : l'opposition, c'est le principe d'une distinction* (EMERY, 2004, p. 122).

A partir de Aristóteles, afirma Emery, Tomás de Aquino reconhece quatro tipos de oposições: 1) oposição entre afirmação e negação; 2) oposição entre privação e posse; 3) oposição de contrariedade; 4) oposição de relações (cf. EMERY, 2004, p. 122). Temos na primeira definição, uma diferença entre ser e não-ser; na segunda, temos uma desigualdade; na terceira, implica-se uma diferença essencial dos termos opostos. Resta a nosso autor, portanto, o quarto gênero de oposição, que já inclui em sua definição uma distinção.

Uma oposição relativa necessita repousar sobre um fundamento; na Trindade, este fundamento são as relações de origem, fundamentadas sobre a ação imanente. Este é, portanto, o princípio da distinção intratrinitária: oposição relativa segundo a origem. Observemos, portanto, como há uma indissolúvel união entre todos os elementos anteriormente tratados no texto de Tomás: as relações necessitam das processões para sua compreensão; por conseguinte, a compreensão de pessoa trinitária necessitará da compreensão das relações, envolvendo todas as precisões sobre as quais estamos refletindo nesta dissertação.

Feito este esclarecimento em relação à noção de “oposição”, retomemos a análise do texto da *Summa*, na segunda argumentação inicial presente neste terceiro artigo.

O segundo argumento que se nos apresenta pode, também, ser sintetizado do seguinte modo: 1) paternidade e filiação distinguem-se nominalmente da essência divina; 2) também bondade e potência distinguem-se nominalmente na mesma essência; 3) Não é em razão de tal distinção que bondade e poder divino distinguem-se realmente; 4) o mesmo aplica-se para a paternidade e a filiação.

Nosso autor é bastante sucinto na resposta a este argumento: *potentia et bonitas non important in suis rationibus aliquam oppositionem* (ST I, 1. 28, a. 3, *ad secundum*). Sendo assim, não há uma semelhança entre paternidade e filiação e bondade e potência que

justifiquem a conclusão do argumento. Não possuem estes pares a mesma *ratio*, a mesma constituição formal. Observe-se, simplesmente, que não há na razão constitutiva de poder e bondade divinos uma necessária referência a algum outro. São termos absolutos e não relativos, por isso não podem formalmente ser comparados aqueles outros dois.

Finalmente, na terceira argumentação, se nos apresenta uma compreensão truncada do que sejam “relações de origem”, sobre as quais nos referimos acima (baseadas nas processões): 1) parte-se de que as distinções reais em Deus só podem se dar pela origem; 2) parece, no entanto, que uma relação não vem de outra; 3) conclusão: as relações não se distinguem, realmente, umas das outras.

Para o argumento, “relações de origem” seriam as que se originam em outras relações. O texto em latim pode se prestar a uma interpretação como esta, em uma primeira leitura, pelo caráter sintético da língua latina: (...) *non est distinctio realis nisi secundum originem. Sed una relatio non videtur oriri ex alia* (ST I, q. 28, a. 3, 3).

Tomás esclarece no seu *ad tertium*, primeiramente, que as relações não procedem umas das outras, estritamente. A oposição advém das origens, da identidade de cada pessoa, eterna originada de outra. A procedência das relações está em outro registro que nelas mesmas.

Como podemos observar, são simples e breves as argumentações e as contra-argumentações. Há, como havíamos mencionado, citação no *sed contra* deste terceiro artigo de Boécio. Aqui, refere-se ao seu tratado *De Trinitate*. Boécio é citado 12.103 vezes. Só na *Prima Pars* da *Summa* é citado 69 vezes; nas outras partes, ao todo, é citado 33 vezes. Anteriormente, no comentário de Tomás às Sentenças, é invocado 130 vezes. As citações no conjunto das questões 27 a 29 são 15 (ou seja, quase 22%), sendo que 11 somente na questão 29 (tema de nosso capítulo posterior), perfazendo 73% do conjunto.

No *sed contra*, Tomás cita a seguinte frase de Boécio: *substantia in divinis continet unitatem, relatio multiplicat trinitatem* (in ST I, q. 28, a. 3, *sed contra*). A partir dela, conclui que se não há relações que realmente se distinguem umas das outras não há trindade real em Deus, o que, conclui, leva-nos ao sabelianismo.

O *sed contra* é seguido pelo corpo do artigo, que se inicia afirmando que ao se atribuir algo a alguém ou a alguma coisa se faz necessário que lhe seja atribuído tudo o que pertence à sua *ratio*. As atribuições precisam significar o que se atribui. O texto nos apresenta um exemplo direto: ao se atribuir a alguém o nome de “homem”, atribui-se-lhe a característica de “ser racional”. A relação também traz sua *ratio* própria, atribuída necessariamente quando se

diz haver relação: *De ratione autem relationis est respectus unius ad alterum, secundum quem aliquid alteri opponitur relative* (ST I, q. 28, a. 3, *respondeo*). A oposição se faz, portanto, necessária à relação, no tocante à sua razão constitutiva, senão não há realmente uma relação.

Ainda no corpo do artigo, Tomás nos fala de uma “oposição relativa” (*opponitur relative*)⁸² que inclui em sua *ratio* a *distinctionem*. A distinção faz parte da oposição relativa que encontramos no interior da trindade. A conclusão de Tomás, em seguida, é bastante breve, e recolhe elementos sobre os quais já pudemos refletir: há distinção real em Deus não quanto à realidade absoluta, que é essência, mas quanto à realidade relativa. São duas realidades que coexistem no mistério divino.

2.4 As quatro relações reais

Tomás de Aquino conclui a questão 28 defendendo a razoabilidade do que recebeu pela tradição: a existência de quatro relações reais no mistério da trindade, a saber: paternidade, filiação, espiração e processão, como podemos ler já na cabeça do artigo. O artigo se serve de toda reflexão dos três anteriores no tocante às relações, como podemos acompanhar. Os temas abordados no breve artigo três são preâmbulos à compreensão deste.

Tomás partiu do geral para o específico: no artigo primeiro defenderá a existência das relações reais em Deus; neste quarto indica especificamente o nome de cada uma delas. Mais adiante na *Summa*, ao tratar das propriedades de cada pessoa, poderá aprofundar as características de cada relação real (questões 33 a 38).

Observaremos neste artigo que o autor não concorda também com o conteúdo do *sed contra*, tendo, portanto, cinco respostas às argumentações iniciais (incluindo no conjunto, portanto, o *sed contra*).

Nas argumentações iniciais, na segunda, temos a citação de Avicena; como no artigo anterior, não temos recorrentes citações a autoridades aqui; no *sed contra*, encontraremos citação de Aristóteles.

O primeiro argumento retoma os princípios utilizados na questão 27 para se afirmar a interioridade das processões, frente a compreensão exterior a que levavam as teorias de Ario e Sabélio. Recordar-se, portanto, que em Deus há relações do que conhece ao que é conhecido,

⁸² Encontramos em Tomás uma diversificação no vocabulário das “oposições”: *Il faut noter, enfin, concernant le vocabulaire, que saint Thomas emploie généralement les expressions « opposition relative » ou « opposition de la relation ». Il parle également de « relations opposées », de « relations mutuellement opposées », ou de « relations qui ont une opposition mutuelle ». Dans tous les cas, ces formules signifient le type d'opposition qui a lieu par la relation, ou elles précisent un couple de relations* (EMERY, 2004, p. 123).

do que quer ao que é querido (*intelligentis ad intellectum, et volentis ad volitum* – ST I, q. 28, a. 4, 1). Observe-se o paralelismo entre as processões do Verbo e do Amor, a que tal argumentação pretende levar. Tais relações, diz a argumentação, parecem ser reais, e não são, como podemos ver, as quatro citadas na cabeça do artigo. Portanto, as relações reais em Deus seriam diversas destas elencadas, que pertencem à tradição da reflexão cristã.

A resposta a um argumento mais longa deste artigo é esta primeira, no entanto não há grande complexidade no encadeamento do raciocínio que refuta o argumento. Em um primeiro momento, concorda-se com o que afirma a argumentação, ou seja, Tomás está de acordo que há relação real do conhecimento com a coisa conhecida, bem como da vontade com a coisa querida, quando se diferem *intellectus et intellectum* e *volens et volitum* (o que conhece e o que é conhecido, o que quer e o que é querido). Nosso autor concorda, portanto, que no plano lógico, o argumento é razoável. No entanto, não é suficiente tal lógica ao se aplicar ao mistério divino onde, como já vimos inúmeras vezes, onde não se separam o intelecto e o que conhece, a vontade e a coisa querida (*sed in Deo est idem omnino intellectus et intellectum...; et eadem ratione voluntas et volitum* – ST I, q. 28, a. 4, *ad primum*). Estas relações não podem ser reais em Deus, assim como não o pode uma relação de algo consigo mesmo; portanto, parece que não há “saída” diante da questão apresentada. Mas não é este o ponto conclusivo no argumento que Tomás está aqui desenvolvendo.

Para dar continuidade a seu contra-argumento, Tomás parte da seguinte informação: *Sed tamen relatio ad verbum est realis* (ST I, q. 28, a. 4, *ad primum*). Tendo em vista todas as conclusões já alcançadas na presente questão, o autor, aqui, recorda a realidade da relação do Pai com o Verbo; seu raciocínio, no entanto, não se contentará em recordar esta conclusão, mas expõe a razoabilidade da afirmação: o verbo é compreendido como procedendo por uma ação intelectual (*per actionem intelligibilem*), não sendo uma coisa conhecida (*res intellecta*). Trata-se de outro processo pelo qual o verbo possui relações reais com seu princípio, diferentemente daquele entre um sujeito e um objeto. Não se pode confundir *verbum* com algo conhecido, e aí Tomás localizará o erro do argumento. Ele finaliza este contra-argumento com o seguinte exemplo: *Cum enim intelligimus lapidem, id quod ex re intellecta concipit intellectus, vocatur verbum* (ST I, q. 28, a. 4, *ad primum*). Há, portanto, um equívoco lógico no princípio do argumento.

Tomás nos oferece neste *ad primum* uma informação importante no plano metafísico da reflexão da presença do mistério divino em sua onipresença e onisciência. Omitimos a breve frase acima, para poder oferecer-lhe aqui um tratamento à parte: ao afirmar que em

Deus é absolutamente o mesmo o intelecto e o que conhece, como transcrevemos acima, em língua latina, Tomás escreve ainda: *quia intelligendo se intelligit omnia alia* (ST I, q. 28, a. 4, *ad primum*).

Em seu comentário ao evangelho segundo João (recordemos as propostas de concepção da *Summa*, elencadas no primeiro capítulo de nossa dissertação, e o destaque dado por nosso autor ao pensamento joanino), escreve Tomás:

Dizemos que Deus está por toda parte no mundo por seu *poder* porque todas as coisas estão submetidas ao seu poder [...]. Deus está em toda parte por sua *presença* porque tudo o que está no mundo está nu e descoberto a seus olhos (Hb 4,13). Enfim, Deus está em toda a parte por sua *essência* porque sua essência é o que há de mais íntimo em todas as realidades... Ora, Deus cria e conserva todas as coisas segundo o ato de existir de cada realidade. E, uma vez que o ato de existir é o que há de mais íntimo em cada realidade, é manifesto que Deus está em todas as realidade por sua *essência*, pela qual ele as cria (in TORREL, 2008, p. 92).

Por se fazer presente, em essência, em toda sua criação, Deus ao se conhecer, estando presente em todas as realidades criadas, a tudo conhece, como afirmou Tomás em seu contra-argumento. A afirmação se aproxima bastante daquela famosa de Agostinho, em suas “Confissões”: Deus sendo mais íntimo ao homem que ele próprio.

Estando presente em todas as coisas e conhecendo-as, Deus tem melhor conhecimento de qualquer sujeito, pois não está preso aos limites de nada, como está um sujeito. Elementos interessantes sobre a ciência de Deus foram refletidos na questão 14 desta *Prima Pars*. Vejamos, abaixo, significativo trecho do corpo do artigo 11 da referida questão:

Com efeito, como Deus conhece as outras coisas em sua própria essência, por quanto esta essência é a semelhança das coisas, ou ainda seu princípio eficiente, é necessário que sua essência seja princípio suficiente para conhecer todas as coisa que por Ele são feitas, e isto não apenas em sua natureza universal, como também em sua singularidade (ST I, q. 14, a. 11, *respondeo*).

Além do conhecimento divino, este pensamento também abre uma reflexão sobre o conhecimento de Deus por parte da criatura: esta alcança a Deus não somente por sua operação, mas pelo seu próprio ser, no qual seu princípio está presente.

Passemos ao segundo argumento inicial deste artigo quarto. Aqui é evocado o pensador não-cristão Avicena, para o qual *relationes intelligibiles multiplicantur in infinitum* (ST I, q. 28, a. 4, 2). Antes de citar Avicena, Tomás afirmará que as relações reais em Deus são entendidas *secundum processionem intelligibilem verbi* (ST I, q. 28, a. 4, 2). Trata-se de

uma informação que nos remete, por exemplo, às discussões suscitadas pelo argumento imediatamente anterior, assim como ao primeiro artigo da questão 27.

O raciocínio de Avicena afirma que não há limites para as relações intelectuais; noutras palavras, assim como não há limites para a imaginação, não o há para as infinitas possibilidades de relações que uma mente possa fazer; além de relações lógicas, alucinações e fantasias podem efetuar inusitadas relações entre elementos do pensamento, como a experiência humana mais corriqueira nos confirma. Podemos ainda aproximar a afirmação de Avicena, em sua estrutura lógica, à segunda via das cinco argumentações sobre a existência de Deus, aquela da razão da causa eficiente (ST I, q. 2, a. 3, *respondeo*): a partir de um ponto, pode-se chegar ao infinito em termo de relações. Em um caminho contrário, na questão 2, Tomás parte da multiplicidade para se reportar a uma causa una, sem causa e causa de si própria.

A resposta de Tomás a este argumento vem a ser muito breve, e a se concentrar em uma frase, a última de seu *ad secundum*: Deus “tudo conhece em um ato único” (ST I, q. 28, a. 4, *ad secundum*). Como foi refletido na questão 14, sobre a ciência de Deus, logo acima citada, temos que em Deus nada há de potencial, sendo ato puro, não há representação inteligível de um objeto. Nele, intelecto e objeto conhecido são plenamente idênticos, em um só ato (cf. ST I, q. 14, a. 2, *respondeo*). Ainda, no *ad secundum* deste mesmo último artigo citado, lemos sobre Deus: *sed es sua perfectio et suum intelligibile* (ST I, q. 14, a. 2, *ad secundum*).

Na terceira argumentação, se nos apresentará uma compreensão limitada do que foi concluído na questão 15, sobre as ideias em Deus. Recordemos, primeiramente, a *ratio* de ideia que nos aparece no final do corpo do artigo primeiro da questão 15: sendo o mundo feito por Deus, que age por seu intelecto, é necessário que na mente divina exista uma forma, modelo para tudo o que foi feito. No início de sua resposta, Tomás definiu a ideia em Deus a partir da etimologia da palavra. As ideias são as formas das realidades existentes conhecidas pela divindade e necessárias para sua criação⁸³.

Nesta terceira argumentação, temos duas afirmações, advindas de conclusões anteriores: 1) as ideias estão em Deus desde toda eternidade (*ab aeterno*) e 2) distinguem-se entre si em relação às coisas. As duas conclusões estão presentes no artigo 2 da questão 15 (*des ideis*).

⁸³ *Idea enim graece, latina forma dicitur: unde per ideas intelliguntur formae aliarum rerum, praeter ipsas res existentes* (ST I, q. 15, a. 1, *respondeo*).

Não se retira da compreensão do argumento a eternidade de Deus. As relações que ele mantém a partir das ideias com suas criaturas são, no raciocínio apresentado, eternas e muito mais que as quatro apresentadas, portanto.

Muito simplesmente, no *ad tertium*, Tomás recorda que as relações de Deus com as criaturas são de conhecimento (e isso foi discutido na questão 14); as criaturas não estão no mesmo nível de existência de Deus para que se possa afirmar que implicam nele várias relações. Essa discussão nos faz voltar ao início da questão, mesmo que Tomás não tenha se preocupado em referir-se a isso em seu texto: no *ad tertium* do primeiro artigo desta questão 28 lemos: “...em Deus não há relação real com as criaturas” (ST I, q. 28, a. 1, *ad tertium*). Não há possibilidade metafísica de se comparar as relações entre criador e criaturas com aquelas fundadas na ação das processões.

No quarto argumento, há indicação de mais três relações, muito próximas entre si na significação, a existir no mistério divino, além das enumeradas na cabeça do artigo: igualdade, semelhança, identidade.

Tomás, no *ad quartum* irá remeter a reflexão na qual se baseia sua resposta (estas relações, que existem em Deus, são na verdade de razão, e não reais) para o primeiro artigo da questão 42. Ali temos a reflexão sobre a igualdade e a semelhança das pessoas divinas (*de aequalitate et similitudine divinarum personarum ad invicem*). O artigo primeiro desta questão se interroga sobre a conveniência de se atribuir igualdade às pessoas divinas. Argumenta-se, inicialmente, que a igualdade é uma relação, e que está não pode ser comum a todas as pessoas, pois por suas diversas relações umas se distinguem das outras. A este argumento, Tomás oferece uma longa resposta, que termina com uma citação de Pedro Lombardo; eis seus elementos: 1) duas coisas se devem considerar nas pessoas divinas: a) a essência comum e b) as relações que as distinguem; estas duas características são inseparáveis em Deus; 2) uma mesma coisa não se refere a si mesma por uma relação real, como nenhuma relação se refere a outra por uma terceira; 3) do segundo elemento se tem que a igualdade e a semelhança não são nas pessoas divinas uma relação distinta das relações pessoais, do mesmo modo que a “oposição” não se interpõe, por exemplo, entre paternidade e filiação; 4) finalmente, a conclusão: a igualdade inclui em sua intelecção os dois aspectos inseparáveis citados no primeiro elemento; daí a citação do “Mestre das Sentenças”, para o qual em Deus somente a denominação é relativa (cf. ST I, q. 42, a. 1, *ad quartum*).

Temos, finalmente, a apresentação do *sed contra*, cuja conclusão, mesmo indo contra as quatro argumentações anteriores, também não cabem no sistema de Tomás; cita-se a

“Física” aristotélica: “É o mesmo o caminho que vai de Atenas a Tebas, e de Tebas a Atenas” (ST I, q. 28, a. 4, *sed contra*).

Se as argumentações anteriores queriam aumentar as relações em Deus, indicar ir para além das quatro, o *sed contra* quer diminuir: quer identificar paternidade e filiação, tendo como modelo a citação feita de Aristóteles.

Em sua contra-argumentação, Tomás localizará o ponto falho desta argumentação: não há distância entre as pessoas divinas. Esta há entre duas cidades, como entre dois objetos ou pessoas, mas não pode ser afirmada no seio da simplicidade divina. Não há um meio, por exemplo, entre Pai e Filho, como entre estes e o Espírito, e mesmo vice-versa. Deste modo, não se podendo incluir espaços físicos na imanência divina, fica claro que é falha a argumentação.

A reflexão do corpo do artigo é composta por dois parágrafos; no primeiro, Tomás recorre à autoridade de Aristóteles, e também à de Agostinho. Tomás recorda, recorrendo a textos dos citados autores, que as relações reais em Deus só podem ser compreendidas segundo ações de processão interior, e não exterior. Aristóteles, no livro V da Metafísica recordara que as relações precisam se basear sobre quantidades, ou sobre a ação e a paixão; não há quantidade na simplicidade divina, logo estas se baseiam na ação das processões. Até aqui, temos apenas uma recordação, uma base bem fundada para se desenvolver o restante da conclusão.

O início do segundo e conclusivo parágrafo do *respondeo* recorda as duas ações internas existentes em Deus, já concluídas nos artigos da questão 27, que seguem a linha agostiniana: a do intelecto e a da vontade; são as duas processões. Em cada uma das duas processões, dois elementos, duas “relações opostas” (*relationes oppositas*) devem ser considerados: a) a do termo procedente do princípio; b) a do próprio princípio. Temos então: 1) geração: a processão do verbo; nela encontramos: a) paternidade: relação do princípio da geração e b) filiação: relação do termo procedente do princípio; 2) a processão do amor, que não possui um nome próprio; nela temos: a) espiração: relação do princípio desta processão e b) processão: relação ao termo procedente.

Um problema é notado: há uma insuficiência de vocabulário na reflexão sobre a processão do amor. Diferentemente do que ocorre na geração, que encontra no mundo criado elementos aos quais podemos nos referir para comparar sua realidade (a paternidade e a filiação) o mesmo não se poderá dizer em relação à segunda processão elencada. Tomás se contentará, ao nomear a realidade sobre a qual argumentou, com os dois nomes que

correspondem às processões, às origens, e não às relações em si mesmas: *quamvis haec duo nomina ad ipsas processiones vel origines pertineant, et non ad relationes* (ST I, q. 28, a. 4, *respondeo*).

A conclusão acima, que não deixa de apresentar o problema da pobreza vocabular que possui o ser humano ao refletir sobre um mistério superior, nos reconduz ao início da *Summa*: questão 1, artigo 9, nesta *Prima Pars*: o uso de metáforas para se falar sobre Deus. Lá é citado Pseudo-Dionísio, em sua “Hierarquia Celeste”: *Impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum* (in ST I, q. 1, a. 9, *respondeo*). Mas, não em todas as realidades da imanência divina se poderão encontrar metáforas; além do mais, mesmo que estas possam ser encontradas, não pode o pensador esquecer do *status* de metáfora da mesma: uma indicação de uma realidade inefável, um instrumento de compreensão, e não um conceito acabado em si.

Capítulo III

Definição do conceito de Pessoa de Boécio assumido por Tomás de Aquino

Após a análise das questões 27 e 28, que preparam a compreensão de Pessoa que encontramos na questão 29, neste terceiro capítulo faremos análise desta última. Na questão 29, Tomás de Aquino abraça a definição de Pessoa apresentada por Severino Boécio em seu escrito “Contra Êutiques e Nestório”: *Persona est rationalis naturae individua substantia*: pessoa é a substância individual de natureza racional⁸⁴.

A significação da palavra *persona* é o objeto preciso de Tomás nesta questão 29. Segundo Dondaine (cf. DONDAINE, 1950, p. 178), o autor não tem a intenção, aqui, de contemplar ou mesmo apresentar o sujeito divino de nosso tratado⁸⁵; preambularmente, apresenta seu labor de crítica semântica e metafísica. O termo “pessoa” é estranho à filosofia clássica, e será usado na Igreja latina a partir do século IV, assim como “essência”, “natureza”, “substância” e “relação”, para expressar a Trindade e a encarnação de Cristo. Como se pode supor, a imprecisão que tais termos trazem em sua conceituação foram objetos de múltiplas discussões ao longo da história do cristianismo.

Tendo nos referido acima a termos essenciais desta discussão, recordemos atribuir-se a Severino Boécio ser o criador e difusor de um aparto técnico que dará suporte à lógica metafísica, com suas distinções entre *natura*, *persona*, *substantia*, *essentia*, *subsistentia*. Boécio é o organizador do vocabulário metafísico do ser (cf. SAVIAN FILHO, 2005, p. 31). A autoridade de Boécio o faz com que Tomás a ele se refira constantemente em seu texto, não recorrendo somente ao “Contra Êutiques e Nestório”.

⁸⁴ Encontramos esta definição no início do terceiro capítulo do escrito “Contra Êutiques e Nestório”. Ali, Tomás recorre ao que havia refletido anteriormente sobre natureza, substância e temas afins, concluindo com a definição assinalada. Transcrevemos toda a frase onde se encontra a definição de pessoa: *Quocirca si persona in solis substantiis est atque in his rationabilibus, substantiaque omnis natura est nec in uniuersalibus sed in indiuiduis constat, reperta personae est definitio: “naturae rationalis indiuidua substantia*. Assim o traduz Juvenal Savian Filho: “Disso tudo decorre que, se há pessoa tão-somente nas substâncias, e naquelas racionais, e se toda substância é uma natureza, mas não consta nos universais, e, sim nos indivíduos, a definição que se obtém de pessoa é a seguinte: “substância individual de natureza racional” (SAVIAN FILHO, 2005, p. 165 – o texto original citado está na mesma edição, à p. 282). Observe-se que no texto original de Boécio não existe a introdução *persona est*, que encontramos no texto da Comissão Leonina, como o utiliza Tomás de Aquino, na *Summa*.

⁸⁵ Logo na questão primeira desta *Prima Pars*, dedicada à epistemologia da *Sacra Doctrina*, Tomás afirma: *Deus est subiectum huius scientiae* (ST I, q. 1, a. 7, *respondeo*); em linguagem aristotélica, o mistério de Deus é sujeito desta ciência, enquanto as conclusões sobre o mesmo são seus objetos. Neste sentido, remetemos ao texto “O ‘sujeito’ da teologia” de Jean-Pierre Torrel, no primeiro capítulo de seu “Santo Tomás de Aquino, meste espiritual” (TORREL, 2008, pp. 22-27).

Mesmo que não possamos encontrar em Boécio, com sua “teologia axiomática”, interessante aos meios cristãos de orientação acadêmica, um saber teológico comparado a *sacra doctrina* medieval, podemos afirmar que encontramos neste autor elementos que florescerão posteriormente. No prefácio à tradução dos “Escritos” de Boécio, por Juvenal Savian Filho, Marilena Chauí nos indica onde este florescimento posterior pode ser localizado: “(...) em Abelardo, com sua sistemática *theologia cristiana*, (...) crítico-lógico dos enunciados de fé como de uma busca de razões em favor deles, e na escolástica clássica, que pretende um conhecimento ao modo de ciência(...) (SAVIAN FILHO, 2005, p. xi).

A teologia com método axiomático de Boécio pode ser definida como de metodologia de paradigma matemático unida ao instrumental lógico aristotélico; sua originalidade está justamente na aplicação desses recursos à elaboração das expressões de fé e ao aprofundamento destas, demonstrando a coerência interna das mesmas, sua razoabilidade. Ao lermos o tom menos acalorado (salvo poucas exceções) de seus “Escritos”, concluiremos possuir o autor uma preocupação menos apologética ou de ataque aos hereges que acadêmica, de uma inteligência buscando aprofundar dados da doutrina cristã.

Em nossa análise, neste capítulo, da questão 29, faremos referência ao texto boeciano de onde Tomás toma a definição de Pessoa. Neste sentido, apresentamos, antes uma localização do escrito “Contra Êutiques e Nestório”.

1 O Escrito “Contra Êutiques e Nestório”

Tomás de Aquino apresenta a definição de “pessoa” citando o escrito “Contra Êutiques e Nestório”. Interessa-nos localizar tal texto na obra do autor romano.

O escrito em questão se inscreve no conjunto dos chamados “Escritos” ou *Opuscula Sacra*; trata-se de um grupo de pequenos textos, em gerais missivas, nos quais Boécio trata de questões relativas às expressões da fé cristã. Nestes escritos, o autor buscará discorrer coerentemente sobre Deus, a partir da Bíblia, dos dados elaborados pela tradição cristã e do patrimônio filosófico da Antiguidade. Concluimos, da leitura de seus escritos, que para Boécio a investigação do ente enquanto tal irá terminar por postular um ser divino.

Em “Contra Êutiques e Nestório”, datado de cerca de 512, Boécio pretende responder ao problema de como explicar que em Cristo haja duas natureza e que ele subsista *ex et in duabus naturis*, a partir e em duas naturezas, sem cair na dualidade de pessoas, postulada pelo

nestorianismo⁸⁶, ou na admissão da existência de Cristo somente *ex duabus naturis*, como queriam os eutiquianos⁸⁷. Boécio irá buscar, portanto, aprofundar-se no aprofundamento do dogma elaborado a partir de duas propostas de inteligibilidade: uma que cede à limitação racional e redimensiona a verdade de Cristo, tal como foi transmitida, e outra que procura manter-se fiel ao paradoxal, demonstrando, no entanto, não ser absurda.

O “Contra Êtíques e Nestório” foi conhecido na Idade Média como *De duabus naturis Christi*; na edição crítica de Moreschini traz o título atual, mesmo que não seja possível chegar a um acordo quanto aos títulos originais, por ser pouco provável que tais escritos trouxessem títulos explícitos, pois são em sua maioria, como já indicado, cartas do autor a seu sogro Símaco e ao diácono João (cf. SAVIAN FILHO, 2005, p. 36). Mais tarde, este segundo se tornaria o papa João I, sucessor de Hormisdas.

No prólogo deste escrito, uma carta endereçada ao diácono João, ao qual Boécio se dirige chamando-o de *domino sancto ac uenerabili patri*, santo mestre e pai venerável, temos a motivação da confecção das reflexões que apresenta. Boécio se refere a um sínodo, reunião de bispos para tomadas de decisões relativas à doutrina ou disciplina eclesiais, do qual teria participado juntamente com o diácono João; a esta assembleia, teria sido enviada uma carta da parte de um grupo de bispos orientais ao papa Símaco, pedindo que esclarecesse a questão da formação de Cristo a partir de duas naturezas ou em uma natureza e as implicações deste problema. É esta a questão, cristológica (e, por conseguinte, trinitária), sobre a qual se debruçará Boécio neste escrito.

A discussão se encontra no quadro das divisões presentes no Oriente cristão por causa das disputas cristológicas e trinitárias, a tal ponto que alguns setores da Igreja oriental (como os chamados nestorianos e os eutiquianos) não terem aceitado as decisões do Concílio de Calcedônia. Haveria quatro possibilidades neste campo de discussão: 1) duas naturezas e duas pessoas, como afirmavam os nestorianos; 2) uma natureza em uma pessoa, segundo os

⁸⁶ *Nestorius, archevêque de Constantinople de 428 à 431, condamné au Concile d'Ephèse en 431, mort en exil dans la Grande Oasis vers 451. Bien qu'elle n'ait avec lui aucun rapport direct de dépendance, l'Église persane a été qualifiée de « nestorienne » d'abord, semble-t-il, par les monophysites. Ce vocable lui est resté (DICCTIONAIRE DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE, 1908, tome XI, c. 76).*

⁸⁷ *L'hérétique fameux qui s'appelle Eutychès et qui, au dire de certains, aurait mérité plutôt le nom d'Atychès (le malheureux), naquit en 378, s'il est vrai, comme il le déclare lui-même dans une lettre au pape saint Léon, Synodicon Casinense, c. ccxxii, Mansi (...), qu'il était âgé de soixante-dix ans en 448. On ignore le lieu de son origine, mais il est vraisemblable qu'il était de Constantinople ou des environs. Consacré à Dieu aussitôt après sa naissance, il embrassa de bonne heure la vie monastique dans un convent situé dans la banlieue de Constantinople. Nous apprenons par les actes de la IV session du Concile de Chalcedoine (...) qu'il eut pour maître un certain abbé Maxime. Celui-ci est vraisemblablement le moine Maxime, diacre de l'Église d'Antioche, un fougueux adversaire du nestorianisme, dont Cyrille dut modérer les ardeurs (...) (DICCTIONAIRE DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE, 1908, tome V, c. 1582).*

eutiquianos; 3) duas naturezas em uma pessoa, como afirmava a fé católica; 4) uma natureza e duas pessoas, o que seria um absurdo (Cf. SAVIAN FILHO, 2005, p. 68).

A afirmação do Concílio de Constantinopla, realizado no ano de 381, definira que a natureza humana de Cristo havia sido assumida no Verbo, não absorvida por ele, no entanto; deste modo, concluíram os conciliares pela íntegra e perfeita humanidade de Cristo, ao lado de sua total e também plena divindade. Mesmo professando tal integridade, Boécio se preocupou com a questão da possibilidade de um único Cristo resultar da união de duas naturezas íntegras, esclarecendo os conceitos de natureza e pessoa. Tais conceitos haviam sido confundidos até Calcedônia, sobretudo pelos pensadores alexandrinos.

O conhecimento de Boécio vai além das formulações conciliares: também estava a par do debate pós-calcedoniano, bastante acirrado no Oriente.

Lemos no prólogo deste escrito o incômodo de Boécio com a pouca atenção dada pelos bispos à precisão dos termos. Na tradução de Juvenal Savian Filho lemos:

Eu certamente não podia oferecer nada a mais para os outros; pelo contrário, ainda menos, pois não entendia como eles a questão proposta; na verdade, eu próprio portava menos do que os outros, vale dizer, a presunção de uma falsa ciência. Suportei, aflitamente, confesso, e, sufocado pela grei dos indoutos, calei-me, temendo parecer justamente insano, caso, caso pretendesse ser tido por são entre desvairados. Meditava, então, do meu lugar, comigo mesmo, todas as questões e não engolia o que escutava, mas ruminava pela vigilância de uma constante ponderação (...) (SAVIAN FILHO, 2005, p. 160).

Boécio termina o prólogo a seu escrito indicando que toda a controvérsia debate-se com as definições dos termos “natureza” e “pessoa”. Com efeito, é à meditação destes conceitos que ele irá neste texto se dedicar, de modo especial nos três primeiros capítulos. Os capítulos seguintes serão de confronto com as teorias de Êutiques e Nestório, a partir do concluído nos três capítulos anteriores.

Boécio irá apresentar, logo no primeiro capítulo de “Contra Êutiques e Nestório”, cinco definições para natureza:

- (1) *Natura igitur aut de solis corporibus dici potest aut de solis substantiis id est corporeis atque incorporeis aut de omnibus rebus quae quocumque modo esse dicuntur;*
- (2) *Natura est earum quae cum sint quoquo modo intellectu capi possunt;*
- (3) *Natura est uel quod facere uel quod pati Possi;*
- (4) *Naturea est motus principium per se non per accidens ;*
- (5) *Natura est unam quamque rem informans specifica differentia* (SAVIAN FILHO, 2005, p. 73)

Indicando estas cinco definições, Boécio reúne os vários sentidos do que costumava dizer ao utilizar-se o vocábulo “natureza”. A definição que mais interessa no debate cristológico é a quinta, aquela que se refere à diferença específica, advinda de Aristóteles, via Porfírio. No primeiro artigo da questão 29, Tomás afirmará ser a natureza (ou melhor, um dos significados para este termo, no caso o mais conveniente para a discussão que se apresenta no artigo) “a diferença específica que informa cada coisa” (ST I, q. 29, a.1, *ad quartum*). Trata-se da mesma definição que encontramos em quinto lugar na lista acima transcrita.

Para Boécio, “natureza” e “pessoa” são contrastantes, no sentido de que o primeiro termo pode incluir substâncias e acidentes, enquanto o segundo exclui de sua significação os acidentes, por ser individual e particular.

Os capítulos II e III tratarão do termo “pessoa”; como já aludimos, é no início do terceiro que encontramos a definição boeciana. No segundo capítulo, Boécio nos apresenta ainda uma investigação lexicográfica, e no terceiro buscará uma definição positiva e o mais exata possível de “pessoa”.

Segundo Juvenal Savian Filho, três elementos são atribuídos por Boécio à significação de “pessoa” no presente escrito:

- (1) *Atribui-se-lhe substancialidade, pois, dado que “natureza” subjaz a “pessoa” e que “natureza” subdivide-se em substâncias e acidentes, só é possível predicar “pessoa” das substâncias, afinal, seria um contra-senso falar de pessoa para algum acidente (a pessoa da alvura, por exemplo, ou da grandeza);*
- (2) *Atribui-se-lhe racionalidade, pois, a partir da diferenciação das substâncias, encontram-se seres racionais tanto no gênero das substâncias corpóreas como no das incorpóreas, de maneira que é a esses seres que se costuma chamar “pessoa” (Deus, os anjos, os humanos);*
- (3) *Atribui-se-lhe individualidade, pois, também na diferenciação das substâncias, obtêm-se substâncias universais e particulares, sendo, porém, das particulares (as que não se predicam de nada) que se costuma dizer pessoa (SAVIAN FILHO, 2005, p. 77).*

Podemos sintetizar, portanto, três predicativos essenciais a “pessoa”: substancialidade, racionalidade e individualidade. Tomás de Aquino acolherá estes elementos, reinterpretando os termos, ao adequá-los ao seu pensamento, no horizonte hermenêutico da reflexão do monoteísmo cristão.

2 Análise da questão 29

No prólogo da questão 29, Tomás apresenta a definição de Pessoa como o último passo essencial em um caminho iniciado na questão 27, com a apresentação da noção de

processões: *Praemisis autem his quae de processionibus et relationibus proecognoscenda videbantur, necessarium est aggredi de Personis*. “Tratados os pressupostos sobre as processões e as relações, devem-se abordar as Pessoas” (*ST I, q. 29, prologus*). Percebemos o caráter pedagógico da disposição dos temas nas questões ao nos determos na questão 29. A tríade iniciada com as processões, passando pelas relações, é agora finalizada na compreensão de pessoa divina.

O termo *praecognoscenda*, com a grafia que lemos aqui, ou seja, em geruntivo passado plural, aparece somente cinco vezes em toda obra de Tomás, e todas elas na *Summa Theologiae*; somente esta única vez na *Prima Pars*; as outras quatro estão na *Secunda Secundae*. Outras variações do verbo *praecognosco* são utilizadas 64.378 vezes na obra tomasiana. O termo pode é traduzido por “pressupostos” na tradução brasileira feita pelas edições Loyola. Uma outra possibilidade de tradução, como lemos acima, ou também como “presciência”. Nos indica haver necessidade no estudo da questão 29 da presciência da conceituação de processões e relações.

Lemos, no mesmo prólogo, o projeto para o que virá a seguir no tratado: o primeiro passo, ou seja, aquele que é iniciado na questão 29, é ali dado no sentido em se tratar da Pessoa de modo absoluto, o que nosso autor fará da questão 29 à 38⁸⁸; em seguida, tratará das Pessoas comparadas entre si, entre as questões 39 a 43⁸⁹. No primeiro item, no qual se encontra nossa questão 29, há ainda duas partes: tratando das Pessoas divinas em sentido absoluto, iremos estudá-las primeiramente em seu sentido geral (questões 29 a 32) e de cada Pessoa em particular (questões 33 a 38) conforme assinalamos em nota). É este o quadro no qual se insere nossa questão, que, aliás, abre este como que sub-tratado interno. Mas, recordemo-nos, a questão 29 se torna incompreensível sem os dois passos anteriores, nas questões 27 e 28. Se por um lado ela encerra um pequeno caminho, por outro é o gonzo para a reflexão do que vem a seguir no tratado trinitário presente na *prima pars*. Indo mais além, não seria incorreto afirmar, portanto, que a tríade de questões 27-29 abre todas o estudo sobre a realidade interna da divindade, como se dá no monoteísmo cristão, um monoteísmo trinitário, não em substâncias, mas em pessoas.

⁸⁸ No grupo de questões assinalado, Tomás aprofundará a reflexão sobre a pluralidade em Deus, o seu conhecimento e tratará do específico de cada uma das três pessoas: o Pai (questão 33), o Filho (questões 34 e 35) e o Espírito Santo (questões 36 a 38).

⁸⁹ Tomás de Aquino se detém nas relações das pessoas com a essência, além de tratar das pessoas em relação às propriedades ou relações e com os atos nocionais. Também reflete sobre igualdade e semelhança entre as pessoas, além de explicitar o conceito de “missão” na Trindade.

A questão 29, já nos informa Tomás neste mesmo prólogo sobre o qual nos detemos, no entanto, não é somente dedicada à definição de Pessoa, mas também à conveniência desta se aplicada a Deus e, se for conveniente, seu significado quando a Deus aplicada; ou seja: se conveniente, deve ser adaptada ao ser divino, devido à sua natureza ser mais perfeita do que a humana, criatura racional; nossas reflexões anteriores sobre o *excellentiori modo*. É, no entanto, da criatura que nasce a possibilidade de, comparativamente, se chegar a afirmar algo do criador.

Ao ler o texto da questão em pauta, observamos que o artigo 1 desta questão é dedicado à defesa desta definição, analisando os termos que a compõe; no segundo artigo, nosso autor continua a “defesa” iniciada no artigo precedente, explicando a precisão que a noção de “Pessoa” traz em si. O artigo terceiro apresenta-se-nos como o mais interessante desta questão: ali Tomás de Aquino, no *ad tertium*, irá “abrir” nos demonstrar sua compreensão de cada termos que compõe a definição boeciana, de modo a poder acolher a defendida definição de Boécio em seu sistema de pensamento; observaremos que Tomás o faz tendo uma importante ajuda em sua interpretação: utilizará a definição de pessoa de Ricardo de São Victor, que representa outra linha de pensamento teológico-filosófico na interpretação da Trindade, para poder compreender Boécio. Finalmente, no quarto artigo, que coroa a compreensão de Pessoa, Tomás nos demonstra como ela, em Deus, vem a significar não substância, mais relação; recordemos que no artigo 2 da questão anterior, Tomás já havia definido serem as relações divinas o mesmo que sua própria essência⁹⁰.

Nossa intenção é, em nossa pesquisa, apontar, comparativamente, os vários pontos em comum com Boécio, sem perder de vista a hermenêutica realizada por Tomás de Aquino para com a definição de Boécio; trata-se de uma análise comparativa entre o que quis expressar este e o que, a partir da reserva de sentido da noção, apreendeu aquele.

2.1 Os elementos da definição de Pessoa: a definição boeciana no artigo 1

O artigo 1 desta questão 29, como já assinalamos, é dedicado à definição de Pessoa. Não se trata, ainda, de Pessoa divina, mas de modo geral, de maneira que a noção que se nos apresenta serve não somente para Deus (e para os anjos, como lemos na objeção quarta, o que nos faz recordar algo já discutido no *De Ente et Essentia*, devido a natureza espiritual dos anjos), mas para todas as substâncias individuais com natureza racional, como o ser humano.

⁹⁰ ST I, q. 28, a. 2.

A preocupação de Tomás, portanto, é aqui léxica e não filosófica; para interpretar os termos que compõem a definição específica ele necessita, antes, aclarar a definição geral, sobre a qual aquela irá repousar.

Nota bene: no prólogo, Tomás deixa claro que irá tratar do termo somente em seu sentido geral na questão 29. Neste artigo primeiro, ele parte de uma significação geral para um específico da significação do termo em Deus, como veremos. Há, portanto, dois sentidos de “geral” sendo utilizados em nosso estudo. Em um primeiro sentido, aquele do que se aplica a Deus e às criaturas, mais amplo, servindo a seres de natureza diversa; o segundo, geral somente para Deus. A especificação de “pessoa” em Deus faz parte do propósito da análise do termo em seu sentido absoluto, em si, e de modo geral, ou seja, aplicável, num primeiro momento, a todas as criaturas corpóreas ou espirituais racionais, e depois a qualquer uma das três pessoas da Trindade. Há, portanto, um sentido geral em pessoa que só pode servir às pessoas trinitárias. O “geral” específico do primeiro artigo está ligado a uma definição universal de pessoa, para criador e criaturas.

A objeção cinco, que indagará a respeito de se considerar ou não pessoa a “alma separada”, ou seja, as almas daqueles que já morreram, as quais segundo o cristianismo continuam a existir, nos faz ver o caráter também antropológico da reflexão deste artigo. Tomás, ao responder, irá se basear na doutrina cristã, que afirma uma ressurreição final, o que exigirá a existência de um corpo para o ser humano, sem o qual não se poderia falar de ressurreição propriamente. Postula-se, portanto, que não há pessoa humana, em seu sentido próprio, sem corporeidade. Relacionemos, por exemplo, com a discussão presente na terceira argumentação do segundo artigo desta questão⁹¹. No entanto, tenhamos claro que a noção de pessoa, em si, não se prende à corporeidade, senão não se poderia atribuí-la aos seres simples, como Deus e os anjos⁹².

A reflexão cristã sobre as propriedades e natureza da corporeidade após a morte, a partir dos relatos da ressurreição de Cristo, presentes nos textos da Bíblia ou ainda em outras fontes cristãs apócrifas, levarão os pensadores cristãos a afirmar a necessidade da corporeidade ao ser humano, para que este seja pleno, mesmo após a morte, por ocasião do final dos tempos.

⁹¹ Temos na resposta à argumentação, na tradução da edição brasileira (Loyola), a seguinte afirmação, durante a distinção de termos específicos e princípios individuais: “E nos seres compostos de matéria e forma, a essência não significa somente a forma, nem somente a matéria, mas o composto de matéria e forma comuns, enquanto são princípios da espécie” (ST I, q. 29, a.2, *ad tertium*). A composição faz parte da essência dos seres complexos.

⁹² Temos, no próprio texto deste artigo, uma afirmação sobre o que afirmamos: “Ora, a pessoa existe em realidades sem movimento, como em Deus e nos anjos” (ST I, q. 29, a. 1, 4).

Como temos neste primeiro artigo um artigo de definição, não encontramos aí o costumeiro *sed contra*, mas somente as argumentações, que são cinco. Recordemos os termos que constituem a noção boeciana de Pessoa, como o cita Tomás: *Persona est rationalis naturae individua substatia*; teremos, portanto, que a primeira argumentação indagará acerca do uso de “pessoa”; a segunda, sobre o de “substância individual”; a terceira, sobre o conceito expresso pelo termo “indivíduo”; a quarta, sobre “natureza”; como já aludimos, a quinta objeção se refere ao problema de uma alma separada, mesmo continuando a ser uma “substância individual de natureza racional” não poder ser chamada de “pessoa”.

Este é o sumário do caminho a ser percorrido neste primeiro artigo⁹³; colocado em paralelo com a definição boeciana, vemos que se trata de uma discussão a partir da definição, buscando esclarecer cada termo. Como já afirmamos, a precisão da terminologia da definição geral é buscada em primeiro lugar, para posteriormente poder se abrir um novo horizonte de interpretação, tendo em vista sua aplicação ao Deus trinitário; a suma superioridade deste exigirá uma aplicação do conceito de modo “mais excelente”. Vemos, aqui particularmente, em Tomás a mesma preocupação de Boécio em seus três primeiros capítulos de “Contra Êutiques e Nestório”, de modo especial no terceiro, em sua busca positiva de precisão do termo.

O primeiro problema que se nos apresenta é acerca do uso do termo “pessoa”. A questão que se apresenta é lógica: sabe-se que é logicamente incorreto definir um singular. Aristóteles, em seu texto “Da interpretação” (ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ), no qual refletirá, principalmente, sobre a relação entre linguagem e pensamento⁹⁴. No texto aristotélico, temos que as definições, compreendendo definições como universais (e temos uma definição universal de pessoa em questão) não pode ser obtida a partir de particulares (este ou aquele indivíduo). No início do capítulo VII do “Da interpretação” lemos:

Entre as coisas, há as *universais* e as *particulares*, e isso em função de ser sua natureza tal que possam ser (as universais) ou não ser (as particulares) predicados de muitos sujeitos; das universais é exemplo *homem*, e das particulares, Cálidas (ARISTÓTELES, 2010, p. 86 – citação do parágrafo 17b1).

⁹³ Emery nos informa que o estudo destes termos nos leva ao âmbito das discussões teológicas do século IV, onde houve fortes disputas em relação à compreensão destes termos teologicamente, como pudemos ver, acima, na introdução ao escrito boeciano “Contra Êutiques e Nestório”. Escreve Emery: *La fameuse définition de Boèce, dont nous allons examiner l'interprétation, est elle-même issue de ce contexte christologique. En théologie trinitaire, il évoque les controverses patristiques du IVe siècle, mais sans apporter beaucoup de détails* (EMERY, 2004, p. 130).

⁹⁴ O termo ερμηνευω, que dá título ao tratado aristotélico, significa a expressão do pensamento mediante a palavra.

Assim, a argumentação está tomando “pessoa” por singular, por um ente específico, o que não se define, como lemos em Aristóteles. Percebemos, logo numa primeira leitura, a fragilidade da argumentação, pois o uso de “pessoa” é feito como significação universal; e todo indivíduo tem, em sua significação, razão de singularidade.

Pessoa, a partir da própria definição defendida, caracteriza-se por ser individual, singular (elementos que traz em sua *ratio*). Tomás de Aquino irá responder a esta indagação afirmando que não se trata de definir um singular pontual, mas sim de observar “o que constitui a razão comum de singularidade” (*ST I*, q. 29, a. 1, *ad primum*). A nota *d*, presente na edição brasileira da *Summa*, no texto desta resposta, esclarece: “Cada singular é distinto de todos os outros, mas todos eles têm em comum o fato de serem singulares”. Trata-se de uma distinção de razão, de abstração. As realidades singulares possuem em comum uma *ratio* de singularidade, um princípio formal de singularidade. O próprio termo “pessoa”, portanto, tem em si uma razão de singularidade, expressa isso em relação ao que irá nomear.

A palavra *ratio* pode ser encontrada muitíssimas vezes na obra tomasiana. Trata-se de um termo a gosto de Tomás (é utilizado 10.706 vezes em toda sua obra, 531 na *prima pars* da *Summa Theologiae*), mas não exclusivamente seu. Poucas palavras terão a complexidade desta na filosofia do Ocidente medieval. Escreve G. E. Demers sobre a palavra *ratio* em seu artigo sobre seus diversos sentidos na Idade Média:

L'ordre idéal de l'esprit et l'ordre réel des choses semblent en lui se rencontrer et ramener sur lui, comme en un Carrefour de commune concentration, toute la lumière intelligible que la pensée grecque avait encluse dans le mot $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, et toutes les richesses spirituelles qu'avait accumulées la subtile analyse de l'augustinisme chrétien (DEMERS, 1932, p. 105).

A utilização que Tomás faz de *ratio* nos textos que ora analisamos tem o sentido de uma “razão constitutiva” ou “razão formal” daquilo que se enuncia. A compreensão formal de pessoa, por exemplo, traz em si a singularidade, como lemos no enunciado boeciano, que utiliza o termo “individual” como um dos predicativos da significação de pessoa. A compreensão correta do sentido do termo é condição indispensável para a reta compreensão das ideias apresentadas. Aqui não se fala da *ratio* como uma faculdade⁹⁵, por exemplo, ou como um percurso pedagógico proposto (outros sentidos da mesma palavra latina).

A segunda objeção irá discutir a utilidade do uso do adjetivo “individual” ao lado do substantivo “substância”. Parte-se do pressuposto que podemos ter dois tipos de substância: a

⁹⁵ *Pour le Docteur Angelique, l'intellectus et la ratio son tunc seule et même puissance et ne diffèrent entre eux que par le mode d'agir* (DEMERS, 1932, p. 121).

primeira e a segunda. A substância primeira refere-se aos indivíduos, e a segunda aos gêneros e espécies (cf. ST I, q. 29, a. 1, objeção 2). Voltemo-nos às “Categorias” de Aristóteles, para nos recordar o que o filósofo afirma sobre as substâncias primárias: “Ademais, as substâncias primárias, acima de tudo o mais, fazem jus a este nome uma vez que formam a base de todas as outras coisas, as quais, por seu turno, serão seus predicados ou nelas estarão presentes como seus sujeitos” (ARISTÓTELES, 2010, p. 44). Repousa sobre o indivíduo as possíveis afirmações sobre gêneros e espécies.

Parece, portanto, à objeção, supérfluo e redundante a utilização de “individual”. Na verdade, como irá esclarecer Tomás no final do *ad secundum*, o adjetivo não é por ele utilizado gratuitamente: seria impreciso utilizar somente o termo “substância”, que é geral, podendo ser entendido nos dois sentidos acima apresentados; a conceituação necessita da precisão que a palavra individual apresenta: “Acrescentando-se *individual* a substância, torna-se ela determinada como substância primeira”⁹⁶. Nosso autor, no início do *ad secundum* irá identificar “substância individual” a “hipóstase”. Mais adiante, iremos observar um aprofundamento no uso de tais termos no texto tomasiano (nos artigos 2 e 3 desta questão, sobretudo).

No escrito “Contra Êutiques e Nestório”, observamos similar reflexão em Boécio, quando irá precisar as possibilidades do uso do termo substância. Abaixo, trecho da tradução de Savian Filho:

Porém das substâncias algumas são corpóreas, outras incorpóreas. Das corpóreas, algumas são viventes, outras não; das viventes, algumas são sensíveis, outras não; das sensíveis, umas são racionais, outras irracionais. Igualmente, das incorpóreas, algumas são racionais, outras não, como as vidas dos animais; das racionais, uma é imutável e impassível por natureza, como Deus, outra, mutável e passível por criação, a não ser que, por graça da substância impassível, essa passível seja mudada à firmeza da impassibilidade, como é o caso da substância dos anjos e da alma racional (BOÉCIO, 2005, p. 164).

Não deixa de ser interessante notarmos o exemplo cristológico dado por Tomás no *ad secundum*; sabemos que grandes questões em relação à noção de “Pessoa” irão aparecer na *Tertia Pars* da *Summa Theologiae*, dedicada ao mistério da vida de Cristo. No comentário de Cajetano à questão 29, prefere comentar “pessoa” na terceira parte, aquela dedicada aos mistérios de Cristo. Ali as discussões cristológicas da Pessoa de Cristo serão discutidas de modo bastante aprofundado; mas, notemos o que afirma o autor aqui, sobre “substância individual”: “Acrescentando, porém, *individual*, exclui-se da pessoa a razão de ser assumida.

⁹⁶ ST I, q. 29, a. 1, *ad secundum*.

Em Cristo, por exemplo, a natureza humana não é pessoa, porque é assumida por um mais digno, a saber, pelo Verbo de Deus” (ST I, q. 29, a. 1, *ad secundum*); assim Tomás evita que se afirme haver duas pessoas em Cristo (preocupação idêntica a de Boécio).

Portanto, utilizando o adjetivo “individual” nesta definição, excluimos a *ratio assumptibilis*: sendo individual não pode significar que seja assumido por outro, de modo que sua consciência e liberdade se mantêm autônomas. As “substâncias racionais”, lemos no *respondeo*, “(...) têm o domínio de seus atos e não são apenas movidas na ação como as outras, mas agem por si mesmas. Ora, as ações estão nos singulares. Por isso, entre as outras substâncias os indivíduos de natureza racional têm o nome especial de *pessoa*⁹⁷. A autonomia da pessoa já vem assegurada em sua definição, no conjunto destas argumentações. Essa fundamentação metafísica tem implicações antropológicas, sociais e jurídicas as mais diversas. Assim como os pensadores modernos, Tomás define a pessoa pela consciência e pela liberdade. Trata-se de uma substância individualizada, real. Sem este realismo afirmado pela certeza de ser pessoa uma substância, toda riqueza que trazem palavras como liberdade e consciência seriam uma abstração, não pertencendo de fato a um ente.

Nesta referência cristológica, não se afirma que Cristo em sua humanidade não possuía autonomia e liberdade, mas se recorda ter sido sua natureza humana assumida pelo Verbo de Deus, que é mais digno (por isso, não é pessoa, para Tomás de Aquino, sua natureza humana); é tal Verbo (sobre o qual se especulará na questão 34 desta parte) é quem dirige as ações do humano em Cristo; *nota bene*: a *ratio assumptibilis* para a noção de pessoa em geral é excluída.

Prosseguindo nossa análise, iremos encontrar, na terceira objeção, uma segunda crítica ao uso do termo “indivíduo”, relativo ao “individual” da definição. O uso de “individual”, uma intenção lógica, assim como “espécie”, não seria adequado à definição de “pessoa”, que vem a significar algo real, singular, substância primeira. Tomás de Aquino dá um exemplo em sua objeção, para que se torne mais claro o problema: “Assim, não seria bom enunciado se alguém dissesse: *o homem é uma espécie animal*, porque *homem* designa uma coisa real, enquanto *espécie* designa uma intenção lógica” (ST I, q. 29, a. 1, *ad tertium*).

Para Tomás, é preciso partir do seguinte ponto: “as diferenças substanciais nos são desconhecidas, ou ainda não têm nome” (ST I, q. 29, a. 1, *ad tertium*), e justamente por isso partimos das diferenças acidentais, afinal “os acidentes próprios, de fato, são efeitos das

⁹⁷ ST I, q. 29, a. 1, *respondeo*. *Au coeur de cette approche de la personne se trouve donc le thème de la liberté d'action : les personnes agissent par soi (...). L'intellectualité implique la volonté et la liberté : elle caractérise le mode d'action propre aux êtres qui se portent librement vers une fin qu'ils connaissent par leur intelligence* (EMERY, 2004, p. 132).

formas substanciais e as manifestam” (ST I, q. 29, a. 1, *ad tertium*); os nomes das intenções lógicas são utilizados quando não há a existência de acidentes para definir propriamente a uma realidade. É neste sentido que é conveniente a Tomás a utilização de “individual” na definição de Pessoa, pois irá explicitar o modo de subsistir que convém às substâncias particulares. A intenção lógica se apresenta, portanto, em casos como este, como única possibilidade de diferenciação. É necessária sua utilização no discurso metafísico.

Encontraremos na quarta objeção uma problema na utilização do termo “natureza”; a própria objeção propõe o termo “essência”. A conceituação de natureza presente na objeção é aquela do livro II da “Física” aristotélica: “É o princípio do movimento e do repouso naquilo em que está por si e não por acidente” (ST I, q. 29, a. 1, 4). O problema é que se aplica a noção de “Pessoa” também a Deus e aos anjos, nos quais não existe movimento, afinal não possuem corporeidade⁹⁸.

Boécio, no primeiro capítulo de “Contra Êtíques e Nestório” afirmará haver na tradição filosófica uma definição de natureza apropriada somente para as realidade corpóreas; se restringirmos o uso deste termos às realidades corpóreas, aí será conveniente a definição que é apresentada na primeira argumentação (também citada por Boécio, dentre as cinco que comenta), que conceitua este termo como “princípio do movimento”. Boécio precisa sobre este movimento que está na definição de natureza: ele é “por si” e não por acidente. É um princípio interno.

Recordemo-nos ser justamente a palavra “natureza” o foco da reflexão do primeiro capítulo de “Contra Êtíques e Nestório”.

Tomás de Aquino irá recorrer, no início do *ad quartum*, ao que Aristóteles apresenta no livro V da “Metafísica”: o termo natureza com o primeiro significado como o de “nascimento”, “e como essa geração procede de um princípio interior, o termo foi estendido ao princípio intrínseco de todo movimento” (ST I, q. 29, a. 1, *ad quartum*), como se define no livro II da Física. Tanto a forma quanto a matéria são chamadas natureza, porque natureza é tanto princípio formal quanto material. A “essência”, diz Tomás, pode ser sinônimo de “natureza”: “Mas porque a forma completa a essência de qualquer coisa, geralmente a

⁹⁸ Em seu “O Ente e a Essência”, importante obra do jovem Tomás de Aquino, além das referências a Deus como primeiro princípio, há também às substâncias separadas, os anjos, também incorpóreas, logo não passíveis de movimento, próprio dos seres corpóreos. Vejamos trecho do parágrafo 48 do opúsculo de Tomás: “De fato, a forma, por ser forma, não tem dependência para com a matéria. Mas se se encontram algumas formas, que não podem ser senão na matéria, isto lhes advém na medida em que estão distanciadas do primeiro princípio, serem formas subsistentes por si, sem matéria” (TOMÁS DE AQUINO, 2005, p. 32). Tomás afirma serem estas substâncias separadas “subsistentes por si”, não no sentido de serem origem de si mesmas, mas de sua autonomia, como substâncias individuais, predicados da “pessoa”, como temos visto.

essência de qualquer coisa, expressa pela definição, chama-se natureza” (ST I, q. 29, a. 1, *ad quartum*). Tomás ainda cita Boécio, que afirma no seu texto “Contra Êtíques e Nestório”, do qual Tomás retirou a definição de “Pessoa”: “A natureza é a diferença específica que informa cada coisa”. E é justamente esta a definição privilegiada por Boécio em seu texto, no qual irá, posteriormente, definir “pessoa”, entre as cinco que apresenta: *natura est unam quamque rem informans specifica differentia* (BOÉCIO, 2005, p. 280). Por isso, justamente por ser a pessoa um indivíduo de um gênero determinado, é melhor utilizar para ele “natureza”, conceito mais pontual e relativo a um indivíduo, que “essência”, de significação mais geral, em relação ao ser. Retomemos, mais uma vez, um pequeno trecho de “O Ente e a Essência”, em seu quarto parágrafo: “E, visto que, como já se disse, o ente dito deste modo é dividido por dez gêneros, é preciso que a essência signifique algo comum a todas as naturezas (...)” (TOMÁS DE AQUINO, 2005, p. 16).

Tomás, como Boécio, tem consciência metodológica de que primeiro é necessário esclarecer de qual conceito de natureza se discorre antes de se refletir sobre pessoa. Lemos em Boécio: “‘natureza’ é subjacente a ‘pessoa’ e não se pode predicar ‘pessoa’ para além de ‘natureza’ (BOÉCIO, 2005, p. 163).

Observemos que a grande preocupação de Tomás é a de focalizar a definição de “pessoa” em seu aspecto relativo diretamente ao indivíduo, onde há concretude, realidade, e não apenas constructos lógicos. A pessoa é uma realidade.

Finalmente, na quinta objeção temos um problema antropológico, que toca a escatologia cristã: uma alma separada de seu corpo, ou seja, a alma humana após a morte continua sendo “substância individual de natureza racional. Ela, no entanto, não é pessoa” (ST I, q. 29, a. 1, objeção 5) ; conclui a objeção que não convém, portanto, a definição de pessoa, mesmo que a significação de pessoa possa ser atribuída a esta alma separada.

Já tivemos ocasião, acima, de nos deter no problema levantado; acrescentamos somente mais alguns aportes, interessantes em nossa reflexão.

Nosso autor irá recordar, aqui, a complexidade da pessoa humana, que se compõe, necessariamente de corpo e alma; assim sendo, não se pode, realmente, chamar de pessoa a uma alma separada. Esta, no entanto, guarda a “aptidão natural para a união” (ST I, q. 29, a. 1, *ad quantum* - tal união, na fé cristã, dar-se-á no chamado juízo final); mas ela não pode ser chamada de “substância individual”, por lhe faltar a corporeidade; do mesmo modo que não se pode chamar de pessoa “a mão ou qualquer outra parte do homem” (ST I, q. 29, a. 1, *ad quantum*); o corpo é parte intrínseca da pessoa humana, de modo que não convém à alma

separada o nome de pessoa⁹⁹. Esta alma “aguarda” o unir-se ao corpo, para retomar à sua plenitude, ou seja, voltar a ser “pessoa” como tal, em uma realidade complexa como é o ser humano.

Este primeiro artigo irá concluir por uma excelência da pessoa dentre as outras substâncias; futuramente, Tomás irá afirmar, justamente por isso, que é conveniente atribuir a noção de pessoa a Deus, o mais excelente entre todos os seres. A analogia para com ele deve partir do que há de mais alto e excelente na criação. Temos em seu *respondeo*: “O particular e o indivíduo realizam-se de maneira ainda mais especial e perfeita nas substâncias racionais que têm o domínio de seus atos e não são apenas movidas na ação como as outras, mas agem por si mesmas”¹⁰⁰. A consciência, a liberdade, a autonomia desta pessoa humana, predicativos baseados em sua substância, em seu ser, são apresentados neste artigo, no qual defende Tomás a utilização da definição boeciana para se falar de Pessoa divina, como veremos nos dois últimos artigos desta questão.

2.2 A precisão do conceito de pessoa: o segundo artigo

No segundo artigo, Tomás demonstrará ser o conceito de Pessoa que apresentou anteriormente mais preciso para se referir a substâncias racionais, como temos oportunidade de ler na última frase do *respondeo* do presente artigo. Eis a tradução da edição brasileira da obra: “O que estes três nomes (hipóstase, subsistência e essência) significam em geral para todo o gênero das substâncias, o termo pessoa significa para o gênero das substâncias racionais”¹⁰¹.

Trata-se de um artigo que apresenta uma sinuosa reflexão conceitual, envolvendo, sobretudo, os três termos apresentados já no enunciado: hipóstase, subsistência e essência.

Pergunta-se no início do artigo, em seu enunciado, se estes três termos supracitados não se igualam, em conceituação, a “pessoa”. Observemos, portanto, o caminho que nosso autor irá seguir, no sentido de apresentar a melhor conveniência de “pessoa” para designar as substâncias racionais.

⁹⁹ *L'âme séparée n'est pas une substance complète : cela suffit pour lui refuser la condition de personne. Seul en effet le tout subsiste vraiment en soi. Cette condition de l'individu substantiel : être un tout achevé, complet, prendra une importance de premier plan dans le mystère de l'union hypostatique. Ici, la difficulté est ailleurs : c'est la condition de distinct, impliqué dans individuel, que devra être élaborée exprès. Cf. art. 4 (DONDAINE, 1950, p. 179)*

¹⁰⁰ ST I, q. 29, a. 1, *respondeo*.

¹⁰¹ *Quod autem haec tria nomina significant communiter in toto genere substantiarum, hoc nomen persona significat in genere rationalium substantiarum.*

A primeira objeção deste artigo, lemos, refere-se ao termo “hipóstase”¹⁰². Tal termo, já apareceu no artigo anterior, apresentado como tendo a mesma significação de substância primeira. Novamente, Tomás recorre a Boécio, para o qual os gregos irão chamar de hipóstase a substância individual de natureza racional (cf. ST I, q. 29, a. 2, objeção 1)¹⁰³, o que é a significação de “pessoa” para os latinos. Tomás, no *ad primum* deste artigo, muito simplesmente recordará que hipóstase significava, originalmente, para os gregos, “todo indivíduo do gênero substância” (ST I, q. 29, a. 2, *ad primum*); originalmente, portanto, não se trata de um termo preciso, mesmo que no uso corrente se refira ao indivíduo de natureza racional; mais uma vez, verificamos a busca pela precisão na apresentação positiva do conceito. Outras questões serão levantadas, nesta questão, em relação ao uso do termo hipóstase, no artigo seguinte, mais precisamente na terceira objeção, como veremos.

Volta-se à hipóstase no *ad secundum* deste mesmo artigo, observando seu caráter equívoco (ser traduzido por “substância”). Aqui o cuidado é em relação à possibilidade de se conceber um triteísmo. Tomás está buscando mostrar a razoabilidade da doutrina cristã sobre a Trindade; falar em três substâncias, ou essências, seria falar em três deuses, o que não quer afirmar o pensamento cristão. Tomás precisa guardar a unicidade da essência divina e, ao mesmo tempo, afirmar a diversidade de pessoas. O risco de privilegiar um dos dois aspectos é bastante grande, como a história da confecção do dogma nos mostra.

O termo subsistência é discutido na segunda objeção. Esta objeção parte do dogma cristão de um Deus trinitário: “além disso, como dizemos que em Deus há três pessoas, do mesmo modo dizemos que há três subsistências” (ST I, q. 29, a. 2, 2); daí a objeção concluir que subsistência venha a significar o mesmo que “pessoa”. A resposta à objeção, no *ad secundum* é bastante simples, trazendo algo que já refletimos no parágrafo anterior, e supõe o que foi discutido no corpo do artigo; responde Tomás que os latinos falam de três pessoas em Deus, enquanto os gregos de três hipóstases (afinal, como lemos no *ad primum* e em Boécio,

¹⁰² *Au VI^e siècle, Boèce avait tenté de fixer les équivalences entre les deux vocabulaires théologiques, grec et latin, et d'en définir les termes par référence à une métaphysique de la substance, non sans quelque artifice et certaine raideur qui ne facilitait pas la lecture des textes conciliaires (...). Saint Thomas, tout en conservant plus de souplesse dans l'usage, retient les explications de Boèce. Il usera indifféremment des termes personne, hypostase, suppôt – plus rarement de subsistence – pour désigner l'individu subsistant, et réservera comme les Latins substance à la nature ou essence commune. On prendra garde qu'au sens concret de subsistentia (= hipostais), qui est celui des Conciles, la scolastique postérieure a fait prévaloir un sens abstrait qui évoque soit le mode d'être du suppôt, c'est-à-dire subsister, soit même le principe formel qui vaut au suppôt de subsister (DONDAINE, 1950, p. 180).*

¹⁰³ Na tradução de Savian Filho lemos: “... se há pessoa tão somente nas substâncias, e naquelas racionais, e se toda substância é uma natureza, mas não consta nos universais, e, sim, nos indivíduos, a definição que se obtém de pessoa é a seguinte: substância individual de natureza racional”. Ora, nós designamos por essa definição o que os gregos chamam *υποστασις*” (BOÉCIO, 2005, p. 165).

o que os latinos chamam de *persona* os gregos, de υποστασις). No entanto, “substância”, que corresponde originalmente a hipóstase presta-se, para os latinos, a equívocos, podendo significar ora essência (ουσια) ora hipóstase, no sentido que vimos na resposta à objeção anterior; preferiu-se traduzir hipóstase por subsistência. Isso não retira a imprecisão do termo, porém.

No *respondeo* deste artigo, Tomás irá voltar ao termo “subsistência”, igualando-o a substância. Antes, porém, citando o livro V da Metafísica de Aristóteles, irá recordar dois sentidos para a palavra substância. Vejamos abaixo a tradução brasileira da *Summa*:

O primeiro é o da *quiddidade da coisa*, que se exprime na definição. Por isso, dizemos que a *definição significa a substância da coisa*. Os gregos chamam tal substância de *ousia*, que podemos traduzir por *essência*. Em um segundo sentido, chama-se substância ao *sujeito* ou ao *supósito que subsiste no gênero substância*. E tomando-a em sentido geral pode ser nomeada também pelo termo que expressa sua intenção lógica; e assim é chamada *supósito*. Costuma-se dar-lhe também três nomes que expressam a realidade: *ser da natureza*, *subsistência* e *hipóstase*, correspondentes aos três aspectos da substância tomada nesse segundo sentido (ST I, q. 29, a. 2, *respondeo*)¹⁰⁴.

O termo *quidditas*, importante no pensamento medieval, significa, como lemos no corpo deste artigo, a expressão da definição de algo. Em sua obra, Tomás o utiliza 231 vezes, 11 na *Summa Theologiae*, interessantemente todos na *prima pars*. A quiddidade traz em sua significação o particular daquilo que é expresso. São, portanto, marcas próprias da coisa expressa, que a definem.

Informa-nos José Ferrater Mora em seu “Dicionário de Filosofia”, que o termo vem da tradição aristotélica através dos pensadores árabes. Estes usavam o vocábulo *mahiyya* para traduzir a expressão aristotélica το τι ην ειναι, que significa literalmente “o que era antes de ter sido” ou “o que era um ser”. Os árabes também introduziram outros termos para o que chamamos de essência, como *huwiyya* (que foi traduzido por “ipseidade”, *ipseitas*), *anniyya* (“heceidade”, *haecceitas*), *sura* (que corresponde a “forma”), dentre outras expressões (FERRATER MORA, 2001, p. 2433). A expressão irá responder à pergunta *quid est*, ao contrário de qualquer expressão que corresponda à pergunta *an sit*, ou seja, acerca da

¹⁰⁴ *Uno dicitur substantia quidditas rei, quam significat definitio, secundum quod dicimus quod definitio significat substantiam rei: quam quidem substantiam Graeci usiam vocant, quod nos essentiam dicere possumus. – Alio modo dicitur substantia subiectum vel suppositum quod subsistit in genere substantiae. Et hoc quidem, communiter accipiendo, nominari potest et nomine significante intentionem: et sic dicitur suppositum. Nominatur etiam tribus nominibus significantibus rem, quae quidem sunt res naturae, subsistentia et hypostasis, secundum triplicem considerationem substantiae sic dictae.*

existência. Recordemos que no pensamento de Avicena, a existência se distingue da essência, pois a primeira é acidental, agregando-se, por assim dizer, à segunda.

A quiddidade, portanto, pode ser empregada tanto para definir a essência de um modo geral quanto para se referir a um modo de compreender a essência. Tomás de Aquino, assim como Alberto Magno, utiliza este termo no sentido de essência como forma que unida à matéria determina nesta última o que é. Tomás irá se referir ao termo no primeiro capítulo do já citado “O Ente e a Essência”, em seu parágrafo quinto. Abaixo, a tradução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento: “E visto que aquilo pelo que a coisa é estabelecida no próprio gênero ou espécie é isto que é significado pela definição indicando o que a coisa é, daí vem que o nome de essência é transformado pelos filósofos no nome de quiddidade” (TOMÁS DE AQUINO, 2005, p. 15).

Tomás responde, portanto, que substância, na segunda definição, que retira da Metafísica aristotélica, pode ser expressa por três termos. Esta segunda definição, como lemos acima, é o sujeito, ou em sentido geral o “supósito”, que subsiste no gênero substância. O supósito é, originalmente, o que está em baixo. Segundo Cláudio Henrique Lima Vaz, referindo-se a uma unidade primeira ontológica, que identificará como *substantia prima* ou *supósito*, remeterá ao artigo 12 da questão 13 desta *prima pars*. Ali, Tomás de Aquino afirma que se podem formular proposições afirmativas a respeito de Deus; para que haja uma afirmativa verdadeira, sujeito e predicado devem significar a mesma coisa realmente e, segundo a razão, coisas diversas. Ao se falar de “homem branco”, referimo-nos à mesma coisa no sujeito, mas diferentes na razão. Ao se afirmar ser o homem animal, temos que no mesmo supósito existem a natureza sensível e aquela racional. O supósito é usado por Tomás 518 vezes em sua obra, 40 vezes na *Summa Theologia*, sendo que 32 na *Prima Pars*. Notemos a importância do termo (assim como o de quiddidade no discurso metafísico).

No artigo 3 da questão 3 desta *Prima Pars*, onde se reflete sobre a identidade, em Deus, entre essência e natureza, Tomás ensina que nas coisas compostas de matéria e forma, há distinção entre natureza ou essência e supósito, porque a natureza ou essência irá compreender somente o que está contido na definição da espécie. No entanto, nas coisas não compostas de matéria e forma, nas quais a individuação não pode vir da matéria, é necessário que tal forma seja um supósito subsistente (cf. ST I, q. 3, a. 3, *respondeo*). É importante termos em mente tal distinção quando, mais adiante, aplicaremos o conceito de “pessoa” em Deus.

A questão do termo “subsistência” é tratada mais uma vez no presente artigo, a saber, no *ad quartum*, que irá discutir a primeira ideia apresentada no *sed contra*. Ali, o argumento parte de uma afirmação de Boécio em seu “Contra Êutiques e Nestório”: “só os gêneros e as espécies subsistem. Os indivíduos, porém, não somente subsistem, mas também sustentam”¹⁰⁵. O pequeno trecho pode ser encontrado no terceiro capítulo do referido escrito, e com algumas palavras a mais, trazendo uma argumentação mais completa, o que nos permite compreender melhor a reflexão. Vejamos o texto de Boécio e a tradução de Savian Filho para o mesmo:

Itaque genera uel species subsistunt tantum; neque enim accidentia generibus speciebusue contingunt. Indiuidua uero non modo subsistunt uerum etiam substant: nam neque ipsa indigent accidentibus, ut sint; informata enim sunt iam propriis et specificis differentiis, et accidentibus, ut esse possint, ministrant, dum sunt scilicet (BOÉCIO, 2005, p. 283).

Assim os gêneros e as espécies apenas subsistem; os acidentes, então, não ocorrem nem aos gêneros nem às espécies. Os indivíduos, ao contrário, não apenas subsistem, como, também estão sob, pois não carecem dos acidentes para ser, uma vez que já foram informados por suas diferenças próprias e específicas, ao mesmo tempo que, sendo, por certo, sujeitos, permitem aos acidentes que eles possam ser (BOÉCIO, 2005, pp. 166-167).

Assim: de *subsistir* vem a denominação de subsistência; e de *sustentar* a de substância ou de *hipóstase*. Uma vez que, portanto, ser hipóstase ou pessoa não convém aos gêneros nem às espécies, hipóstase e pessoa não são sinônimos de subsistência, concluirá no *sed contra*, contrariamente às primeiras argumentações apresentadas. Tomás de Aquino, no entanto, não está de acordo com o conteúdo desta conclusão.

No *ad quartum*, Tomás começa citando o mesmo autor invocado no primeiro parágrafo do *sed contra*, Boécio, agora em seu *Praedicamentorum*, no qual afirma que somente gêneros e espécies subsistem; os indivíduos, no entanto, sustentam. Tomás não concorda que haja subsistência nos gêneros e espécies, como afirma Boécio, autoridade citada no *sed contra*. Para Tomás, tal afirmação só cabe na filosofia de Platão, para o qual as espécies existiriam em separado dos singulares. Aristóteles argumentará contra seu mestre no livro VII de sua *Metafísica*. Também o próprio Platão, no diálogo “Parmênides”, analisa os limites de sua teoria.

Tomás irá, portanto, no *ad quartum*, esclarecer a afirmação de Boécio, do modo seguinte, como lemos na tradução da edição brasileira: “os gêneros e as espécies subsistem na medida em que convém a certos indivíduos subsistir pelo fato de estarem nos gêneros e nas

¹⁰⁵ *Genera et species subsistent tantum; individual uero non modo subsistent, uerum etiam substant.*

espécies compreendidos no predicamento substância” (ST I, q. 29, a. 2, *ad quartum*). Somente para Platão (como se pode ler nos diálogos “Fedro” e “Parmênides”), diz brevemente Tomás, “as espécies das coisas subsistem separadamente das singulares” (ST I, q. 29, a. 2, *ad quartum*). Os indivíduos existem enquanto substâncias, enquanto entes; os gêneros e as espécies são de outra razão, no sentido em que não podem subsistir por si mesmos, pois estão baseados nos entes.

A primeira ideia do *sed contra* de Tomás, portanto, critica o igualar hipóstase a subsistência, a partir de uma reflexão lógico-linguística; a resposta de Tomás a esta afirmação, que discorda da segunda objeção, concordando ser uma das possíveis traduções de hipóstase, para os latinos, a subsistência, não o leva, no entanto, como já vimos nos *ad primum* e *secundum*, a aceitar, na definição de Pessoa, que se quer precisa, o uso de hipóstase no lugar de pessoa.

Retornando à terceira objeção, temos a proposta de se igualar a significação de “ousia”¹⁰⁶, “essência”, que significam o composto de matéria e forma, “matéria e, forma”, “indivíduo do gênero substância”, “hipóstase”, “pessoa”. Tendo em vista o que já pudemos observar no vocabulário e no sistema de pensamento de Tomás de Aquino, percebe-se a confusão que propõe a argumentação. No *ad tertium* é esclarecido que “nos seres compostos de matéria e forma, a essência não significa somente a forma, nem somente a matéria, mas o composto da matéria e forma comuns, enquanto princípios da espécie” (ST I, q. 29, a. 2, *ad tertium*). Observe-se que nesta contra-argumentação, responde-se como se na argumentação se propusesse, a partir da expressão “todos esses termos” (*omnia praedicta nomina*) quisesse dizer que cada um dos termos, matéria e depois forma, e assim por diante, fossem identificados com “hipóstasis” ou “pessoa”.

Feito este pequeno esclarecimento, referente à complexidade das realidades visíveis, finalmente precisa que hipóstase e pessoa “acrescentam à razão de essência os princípios individuais” (ST I, q. 29, a. 2, *ad tertium*).¹⁰⁷ “Hipóstase” e “pessoa” referem-se a um ente particular; “ousia” e “essência”, ao ser em geral. Apresentam *ratio* diversa.

Finalmente, referimo-nos à segunda ideia do *sed contra*: volta-se ao *Praedicamentorum* de Boécio, que afirmaria que “chama-se *hipóstase* à matéria; e à *ousiosis*, isto é, à *subsistência*, chama-se forma” (ST I, q. 29, a. 2, *sed contra*); como nem a matéria e nem a forma, isoladas, pode-se dizer de pessoa, não é possível, como lemos na terceira

¹⁰⁶ Uma pequena informação sobre “ousia” em Aristóteles: “Em múltiplos lugares da obra do Estagirita encontram-se indicações a respeito da ousia, mas a questão é principalmente abordada na *Metafísica* e nas *Categorias*, além de um texto importante dos *Segundos Analíticos*” (MANSION, 2009, p. 74).

¹⁰⁷ *Hypostasis et persona addunt supra rationem essentiae principia individualia*.

objeção, igualar “hipóstase” e “ousia” entre si. Mesmo que seja contra as primeiras argumentações, Tomás não concorda com o conteúdo desta argumentação.

No *ad quintum*, Tomás recorda, antes de tudo, como já havia feito no *ad tertium*, que o indivíduo complexo é composto de matéria e forma; assim, logicamente, como se lê na afirmação da segunda ideia do *sed contra*, não se pode chamar de Pessoa somente à forma nem somente à matéria. No entanto, Tomás irá explicar as relações entre matéria e forma nos indivíduos compostos, para poder esclarecer o que quis dizer Boécio:

“(…) o indivíduo composto de matéria e forma, por sua matéria é sujeito dos acidentes (...). Mas, se subsiste por si, é por virtude própria de sua forma. Esta não advém de uma realidade já subsistente. Ela dá o ser atual à matéria, para que o indivíduo possa subsistir. Eis por que Boécio atribui a hipóstase à matéria, e *ousiosis* ou subsistência à forma, porque a matéria é o princípio do sustentar, e a forma, princípio do subsistir (ST I, q. 29, a. 2, *ad quintum*).

Retomemos, para encerrar a reflexão sobre este artigo, as definições que nosso autor dá aos três termos que iguala ao segundo sentido de substância apresentado por Aristóteles em seu livro V da “Metafísica”: chama-se “ser da natureza” enquanto é sujeito de uma natureza comum; “subsistência” enquanto existe em si e não em outro; “hipóstase” (ou mesmo “substância”) enquanto sujeito dos acidentes.

Gostaríamos de citar, a propósito do discutido neste segundo artigo, a introdução que a edição espanhola da BAC faz a este artigo:

La misma realidad substancial del sujeto supuesto o persona proviene o resulta de sus principios substanciales. Lo cual no ha de entenderse al modo como las propiedades emanan de la esencia, puesto que no es algo accidental, ni como el efecto proveniente de una causa preexistente, sino como el término o complemento natural de una cosa se halla al final de su realización (BAC, p. 124).

Nenhum dos termos do enunciado deste artigo, como podemos ler, significa especificamente substâncias racionais, mas sim substâncias de modo geral. Pessoa, portanto, é o termo mais adequado para traduzir a noção de “substância individual de natureza racional”, defendido por Tomás.

2.3 Pessoa em Deus: a interpretação de Tomás dos termos da noção boeciana (artigo 3)

Este é o artigo mais importante da tríade de questões (27-29), a partir do que podemos observar em nossa pesquisa; não seria possível, no entanto, sem o longo caminho de reflexão

levado a cabo pelo Aquinate, pedagogicamente, até agora. Aqui, no *ad quartum*, Tomás de Aquino irá informar seu leitor sobre o que compreende sobre cada termo utilizado por Boécio em sua definição de Pessoa, quando este deve ser aplicado à realidade divina. Observemos, portanto, que somente no esteio de um caminho iniciado na questão 27, com as processões, seguido pelas relações reais, na questão 28, bem como com os esclarecimentos conceituais operados nos dois artigos da questão 29 vistos até agora, é que podemos apreender esta noção; tão importante quanto este artigo é o próximo, o quarto, que identificará Pessoa em Deus com relação (daí a importância do estudo das duas questões anteriores, afinal não se pode entender as relações senão em conexão direta com as processões).

Há, neste artigo, quatro argumentações contra a atribuição do nome de “pessoa” a Deus. As três primeira objeções são de caráter geral, em relação à definição boeciana, chegando a afirmar a inadequação do uso do próprio substantivo “pessoa” em relação a Deus. Não tocam, como vimos nos artigos anteriores (e como voltaremos a ver no artigo quarto) nos termos da própria definição. Observemos, antes, que na terceira argumentação discute-se o uso da palavra “hipóstase” para Deus, tendo em vista que, anteriormente, admitiu-se significar para os gregos o mesmo que “pessoa” para os latinos. Assim, em relação às três primeira objeções, temos o seguinte, de modo sintético: 1) na Bíblia não temos a utilização do termo “pessoa” para Deus; 2) não convém por ser uma metáfora (ou seja, uma analogia de atribuição imprópria); 3) temos aqui dois problemas: a) Boécio se refere, no próprio texto “Contra Êutiques e Nestório”, a hipóstase como sujeito dos acidentes, que não existem em Deus e b) Jerônimo, e sua “Epístola a Dâmaso”, adverte o perigo de se utilizar hipóstase para se referir a Deus, tendo em vista as imprecisões na compreensão, ao longo da história do cristianismo¹⁰⁸. Na quarta objeção, Tomás irá explicar sua compreensão dos termos da definição de Boécio, finalmente. Podemos ler algo bastante peculiar ali: nosso autor utilizará Ricardo de São Vitor¹⁰⁹, pertencente a uma outra tradição de interpretação da Trindade, para compreender a noção boeciana. Ricardo é expressamente citado no *ad quartum*, como podemos ler no texto.

¹⁰⁸ A mesma citação de Jerônimo, tirada da referida epístola ao papa Dâmaso, é feita por Ricardo de São Victor, autor que Tomás irá citar neste artigo, como sua chave de compreensão do conceito de “pessoa” a ser aplicado em Deus. Ricardo diz: *Ut autem de nomine hypostasis taceamus, in quo, secundum Hieronymum, veneni suspicio est (...)* (RICHARD DE SAINT VICTOR, 1958, p. 236). O texto de Jerônimo a Dâmaso diz: *Mihi credite, venenum sub melle latet; transfiguravit se angelus Satanae in angelum lucis* (Epist. 15, *Ad Damasum papam* 22, 357 (in RICHARD DE SAINT VICTOR, 1958, p. 236).

¹⁰⁹ *Richard de Saint Victor* (Ricardus de Sancto Victore) : *Richard, qui naquit en Écosse (vers 1.110 ?) fut peut-être l'élève d'Hugues de Saint-Victor, et certainement son disciple. Comme lui, disposait d'un savoir encyclopédique et d'une spiritualité hors du commun. Il vécut la plus grande partie de son existence à l'abbaye de Saint-Victor, dont il fut le prieur en 1162, et où il mourut en 1173. Il est l'auteur d'un « Traité de la Trinité » (De Trinitate) remarquable, très différent de ceux qu'écrivirent Boèce et saint Augustin, où s'inspirait de saint Anselme, il s'efforce de comprendre rationnellement le mystère trinitaire, tout en soulignant la priorité de la*

Observemos, um a um, os argumentos contrários à utilização do termo Pessoa atribuído a Deus, bem como as refutações de Tomás.

A primeira objeção parte de uma citação do Pseudo-Dionísio Aeropagita, importante autor para Tomás de Aquino; assim o lemos na tradução que utilizamos: “Ninguém deve ter a ousadia de dizer ou pensar seja o que for da divindade supersubstancial e escondida além do que nos é dado por Deus nas Sagradas Escrituras” (ST I, q. 29, a. 3, 1)¹¹⁰; como o termo Pessoa não é encontrado nas Sagradas Escrituras, Antigo ou Novo Testamentos, logo, não deve ser usado a Deus.

No *ad primum* deste artigo, há uma referência aos chamados hereges. Foi justamente no embate com estes que os pensadores cristãos perceberam a necessidade de refinar seu discurso, encontrando, inclusive, novos termos para a divindade, não necessariamente presentes na Bíblia: “(...) fomos obrigados a encontrar nomes novos para exprimir a fé tradicional em relação a Deus, pela necessidade de disputar (*disputandi*) com os hereges” (ST I, q. 29, a. 3, *ad primum*). Não se deve descuidar, no entanto, daquilo que Tomás afirma no *respondeo*: atribui-se qualquer termo a Deus (como Pessoa) “de maneira mais excelente” (ST I, q. 29, a. 3, *respondeo*), como já tivemos ocasião de refletir no capítulo anterior.

A justificativa de Tomás parte de uma necessidade de aprofundamento da fé, no contexto de disputas, de aprofundamento da fé entre os cristãos, sejam ortodoxos ou heterodoxos. A discussão da Universidade, neste sentido, seria uma continuidade em relação àquela da Igreja Antiga e de seus concílios. Aqueles que creem no mistério aprofundam-no, e, em muitos casos, tal aprofundamento pode distanciar da ortodoxia, o que faz com que os defensores desta tenham que buscar sempre responder aos questionamentos que lhes são apresentados. A ortodoxia busca guardar a experiência originária, recebida na primitiva comunidade. Observe-se aqui um limite entre uma reflexão puramente acadêmica, dada na universidade, mais movida pela curiosidade e vontade de aprofundamento, e muitas vezes não confessional, daquela feita no âmbito das disputas na Igreja. Os conceitos, para os envolvidos

grâce illuminatrice dans la découverte de Dieu. (...) ; son « Traité des appropriations des trois personnes de la Trinité » (De tribus personis appropriatis in Trinitate) explique les modalités d'unité entre les trois personnes de la Trinité (...). Richard est surtout un contemplatif, mais paradoxalement un contemplatif sociéux d'introduire de la rationalité dans l'approche mystique. Ainsi, dans ses preuves de l'existence de Dieu, il insiste beaucoup sur la nécessité de s'appuyer sur l'expérience sensible : en cela, il est très moderne. En outre, il met l'accent sur la finitude par rapport à l'infinitude possible, sur l'imperfection par rapport à la perfection. Ce faisant, il pave la voie à Dieu sur une incompatibilité d'être, un peu comme le fera Gersonide deux siècles plus tard. À vrai dire, Richard fut très influencé dans ses approches interprétatives et philosophiques par le courant néoplatonicien, c'est-à-dire essentiellement par Boèce et le Pseudo-Denys (PATAR, 2006, pp. 367-368).

¹¹⁰ Vejamos a interessante observação de Dondaine, referindo-se a Santo Atanásio : *En Orient, saint Athanase constatait la même répugnance à l'endroit du terme d'hypostase, nom moins étranger à l'Écriture* (DONDAINE, 1950, p. 180).

neste último tipo de disputa tem a ver não somente com a precisão lógica das ideias, mas com a própria salvação daqueles que creem.

Na segunda objeção, vemos uma referência à etimologia da palavra “pessoa”, bem como ao seu lugar de origem. Aqui temos uma citação de Boécio:

O termo *pessoa* parece derivar das máscaras que representavam personagens humanas nas comédias ou tragédias; pessoa, com efeito, vem de *per-sonare*, ressoar, porque se necessitava de uma concavidade para que o som se tornasse mais forte. Os gregos chamam estas máscaras *prósopa*, porque colocam-nas sobre a face e diante dos olhos para esconder o rosto (ST I, q. 29, a.3, 2).

Mais adiante, no “Contra Êutiques e Nestório”, donde Tomás retira a citação, Boécio irá informar que o correspondente léxico exato do termo latino *persona* é o *προσωπον*; o que os gregos entendiam pelo que significa *persona* para os latinos está compreendido no termo *υποστασις*, como tivemos ocasião, várias vezes, de observar.

A segunda objeção, no entanto, não nega radicalmente o uso do termo “pessoa” para Deus, mas afirma que pode ser utilizado para o mesmo somente como uma metáfora; é preciso guardar o sentido de mistério, ao se refletir sobre o Deus revelado do cristianismo. Ora, como pudemos ler anteriormente, Tomás vê no conceito de Pessoa o mais apropriado para se referir à realidade do próprio Deus. Não se trata apenas de uma metáfora, que é uma analogia imprópria. No *respondeo* ele recordará a nobreza do conceito de Pessoa, pois “significa o que há de mais perfeito em toda natureza, a saber, o que subsiste em uma natureza racional” (ST I, q. 29, a. 3, *respondeo*).

Referindo-nos à analogia, e o respeito pela incompreensibilidade de Deus que ela não vem a ferir, pelo contrário, que é um conceito bastante interessante na obra de Tomás de Aquino, citamos Emery:

L’analogie, de cette façon, procure une véritable connaissance de Dieu mais respecte profondément l’incompréhensibilité de l’essence divine qui, dans sa réalité intime, dans son mode d’existence propre, nous demeure inconnue (...). Nous attribuons en toute vérité le nom personne à Dieu, et cela nous fait proprement connaître quelque chose de Dieu, bien que le mode d’être de la personne divine nous soit incompréhensible, dépassant infiniment la personne créée. Ces éléments de la doctrine de l’analogie, contrairement à un préjugé trop répandu, ne sont pas propres à saint Thomas ni à la théologie catholique ; on les trouve aussi bien chez des auteurs réformés qu’on ne peut guère soupçonner de recourir à l’analogie de façon abusive, Karl Barth par exemple (EMERY, 2004, p. 135).

Tomás de Aquino, no *ad secundum*, dá importância não ao que historicamente significava “pessoa”, mas sim ao que passou a significar; sua significação atual “convém

sumamente a Deus”(ST I, q. 29, a. 3, *ad secundum*)¹¹¹. Além disso, Tomás dá uma outra significação histórica para a palavra *persona*, esta bastante conveniente a Deus:

o termo pessoa veio a designar aqueles que estavam constituídos de dignidade. Daí o uso nas igrejas de chamar *personalidades* àqueles que detêm alguma dignidade. Por isso, alguns definem pessoa dizendo que é uma *hipóstase distinta por uma qualidade própria à dignidade*. Ora, é grande dignidade subsistir em uma natureza racional (...). Mas, a dignidade da natureza divina ultrapassa toda dignidade, por isso, o nome de *pessoa* ao máximo convém a Deus (ST I, q. 29, a. 3, *ad secundum*).

Esta segunda definição de “pessoa” é aquela “dos mestres” (cf. EMERY, 2004, p. 136), que se vincula à etimologia no que ela significa a dignidade da pessoa, no sentido em que nos referimos a uma grande personagem, a um dignatário. A pessoa é, assim, como reflete Tomás, uma hipótese distinguida por uma propriedade própria de sua dignidade. A primeira escola franciscana, com membros como Boaventura, recorre costumeiramente a esta definição.

Na terceira objeção, mais uma vez temos os equívocos envolvendo o termo hipóstase. Primeiramente, o autor esclarece que se pode usar hipóstase para significar pessoa não no sentido original, ou seja, substância no sentido de sustentar acidentes; no sentido de realidade subsistente, que passou a significar, pode ser acolhido. No entanto, Tomás se refere à citação da carta de Jerônimo, explicando suas palavras: “antes que sua significação (a de hipóstase) fosse plenamente conhecida dos latinos, os hereges induziram os simples ao erro com este termo. Levando-os a confessar várias essências, como eles confessavam várias hipóstases (ST I, q. 29, a. 3, *ad tertium*)¹¹².”

Mais uma vez, Tomás de Aquino se refere aos hereges, que representam um papel preponderante no desenvolvimento teológico. O herege, paradoxalmente, é expurgado pela ortodoxia, mas não deixa de ser necessário à existência da mesma. Sua presença histórica diz algo sobre o “refinamento” da fé cristã, em sua complexidade, nem sempre facilmente apreendida.

¹¹¹ ...*maxime Deo convenit*.

¹¹² Já tivemos ocasião de nos referir a este texto de Jerônimo, inclusive recordando que também Ricardo de São Victor o cita. Transcrevemos mais um pequeno comentário a respeito da presente carta de Jerônimo, de Dondaine : *La lettre de Jérôme au pape saint Damase est un bon témoin des équivoques douoloureuses qui tinrent longtemps en défiance Occidentaux et Orientaux, à la fin des luttes contre l’Arianisme. Fraîchement arrivé à Antioche, Jérôme se voit imposer la confession de « trois Hypostases » ; or ses classiques grecs ne lui offrent pas de distinction entre hypostase et ousie : on veut donc qu’il reconnaisse « trois oussies » c’est-à-dire « trois substances » !* (DONDAINE, 1950, p. 180).

Finalmente, temos na quarta objeção aquela que dará a oportunidade a nosso autor de apresentar sua compreensão da noção boeciana de Pessoa. Aqui Tomás de Aquino acolhe em seu sistema de pensamento a definição dada por Boécio. Citamos a argumentação integralmente, abaixo:

Ademais, se se nega a definição a alguma coisa, nega-se-lhe também o termo definido. Ora, a definição de pessoa dada acima não parece convir a Deus. Primeiro, porque a razão implica um conhecimento discursivo, e mostrou-se que isso não convém a Deus. Não se pode, portanto, dizer que deus é *uma natureza racional*. Depois, porque Deus não pode ser chamado *substância individual*, pois o princípio de individuação é a matéria, e Deus não tem matéria. Ademais, Deus não sustém acidentes, para ser chamado de substância. Portanto, não se deve atribuir a Deus o nome pessoa (ST I, q. 29, a. 3, 4).

Tomás de Aquino irá, portanto, no *ad quartum*, retomar cada elemento questionado, dando, ali, a compreensão adequada aos termos, quando estes devem ser aplicados a Deus. Recordemo-nos que no primeiro artigo já havia uma discussão em relação aos elementos conceituais que compõem a definição boeciana. Lá, no entanto, refletia-se sobre a adequação do uso dos termos para a definição geral de pessoa; aqui, a reflexão é a da adequação quando pessoa é aplicada às pessoas divinas.

Vejamos como Tomás interpreta a definição boeciana de pessoa, quando aplicada a Deus:

A) natureza racional: “(...) deve-se dizer que pode-se dizer que Deus é de *natureza racional*, na medida em que razão não implica um raciocínio discursivo, mas a natureza intelectual em geral” (ST I, q. 29, a. 3, *ad quartum*).

B) Indivíduo: “(...) *indivíduo* não pode convir a Deus, tendo em conta que a matéria é princípio de individuação. Convém-lhe somente na medida em que implica incomunicabilidade” (ST I, q. 29, a. 3, *ad quartum*).

C: “(...) *substância* convém a Deus enquanto significa existir por si” (ST I, q. 29, a. 3, *ad quartum*).

Feitas estas apresentações, poderíamos pensar que nosso autor se desse por satisfeito. No entanto, ele irá acrescentar mais um comentário: após o esclarecimento, nosso autor informa que há quem não concorde que a definição de Boécio, que agora interpretou, possa servir às Pessoas divinas (cf. ST I, q. 29, a. 3, *ad quartum*). Além disso, cita expressamente um dos mais importantes pensadores da Trindade, Ricardo de São Vitor, que buscando corrigir (para poder utilizar o termo em Deus) Boécio; assim definiu Pessoa, em seu *De*

Trinitate: “a existência incomunicável da natureza divina” (ST I, q. 29, a. 3, *ad quartum*)¹¹³. Referindo-nos, por exemplo, ao item B, temos em Ricardo: Ricardo de São Victor, em seu tratado trinitário irá afirmar, quando reflete sobre as diferenças entre “pessoa” e “substância”: *ad nomen autem personae, proprietas individualis, singularis, incomunicabilis* (RICARDO DE SÃO VICTOR, 1958, p. 242). Traduzimos esta sentença do seguinte modo: “e a palavra pessoa, propriedade individual, singular, incomunicável”.

Não é objetivo deste trabalho uma comparação da reflexão de Tomás de Aquino sobre Pessoa divina com aquela de Ricardo de São Vitor. Não deixamos de citar, no entanto, apresentar-se interessante um aprofundamento em Tomás como influenciado pela leitura de Ricardo. Parece-nos bastante claro neste *ad quartum* tal influência. Vejamos que o modo como Tomás interpreta “indivíduo”, como componente da definição trinitária, seja o mesmo da definição de Ricardo: trata-se da incomunicabilidade da Pessoa. Do mesmo modo, o uso que Tomás faz de natureza, que ele argumentou a partir de Aristóteles, como lemos no *ad quartum* do primeiro artigo, é o mesmo da definição de Ricardo. Também a palavra “existência”, presente na definição deste último, vai ao encontro do que Tomás irá compreender como substância: “existir por si”. Ao comentar a primeira objeção do primeiro artigo desta questão (discussão sobre singularidade na definição boeciana), Dondaine afirma: *Cette définition célèbre fut vivement discutée aux XII^e et XIII^e siècles. Richard de S. Victor em proposa une autre (cf. plus loin, art. 3, sol. 4), qui faillit l'évincer (...)* (DONDAINE, 1950, p. 179). Alberto Magno, ainda, citado por Emery, irá afirmar: *la personne, suivant la définition de Boèce, ne convient pas à Dieu, à moins qu'on n'explique la substance au sens de l'existence comme le dit Richard (Saint Albert, I Sent. D. 25, a.1)* (EMERY, 2004, p. 137).

Neste sentido, apresenta-se como pouco precisa a seguinte afirmação de Emery, sobre a interpretação de Tomás:

Comme tous ses contemporains, il discute trois définitions de la « personne » en théologie : celle de Boèce, celle de Richard de Saint-Victor, ainsi que la « définition des maîtres » à laquelle la première école franciscaine se montrait très attachée. Il donne très clairement sa préférence à la définition de Boèce qui, chez lui, éclipse les autres (EMERY, 2004, pp. 130-131).

¹¹³ Citando *De Trinitate*, lib. IV, c. 22. Podemos ler em Emery um outro exemplo de autor que pensou na mesma direção que Ricardo, Pierre de Poitiers: *Au XII^e siècle comme au début du XIII^e siècle encore, de nombreux auteurs reprochent à la définition de Boèce d'être « plus philosophique que théologique », irrecevable en théologie trinitaire (voir le exemple de Pierre de Poitiers, I Sent. 4 et I Sent. 32 (PL 211, 801 et 923)* (EMERY, 2004, p. 131).

Emery, a nosso ver de modo impreciso, irá afirmar, ainda: *Quant à saint Thomas, il se montre peu impressionné par la critique que Richard de Saint Victor avait adressée à Boéce* (EMERY, 2004, p. 138). Na verdade, Tomás concorda com Ricardo, como se demonstra na reinterpretação que faz de “pessoa”.

2.4 Pessoa e relação: a Pessoa divina em sua compreensão “acabada”

Chegamos ao quarto artigo desta questão, no qual Tomás se pergunta se Pessoa em Deus significa relação. Tomás concebe Pessoa em Deus como uma relação que subsiste, ou seja, uma relação constitutiva, algo concebível somente na realidade divina. Recordemo-nos que na questão 28, artigo 2, nosso autor identificará relação e essência em Deus, tendo em vista que “o que nas criaturas possui um ser accidental, ao transferir-se para Deus passa a ter o ser substancial” (ST I, q. 28, a. 2, *respondeo*).

As objeções querem levar a crer não somente que em Deus pessoa não se identifique a relação, como também a concluir que na divindade pessoa venha a significar substância. Aqui temos questões que se levantam frente à complexidade da compreensão da fecundidade interna do mistério do Deus cristão, que professa um monoteísmo não-clássico.

Formalmente, podemos destacar que neste artigo temos quatro breves objeções, respondidas também brevemente, após um longo texto de seu corpo. Queremos, neste artigo, analisar primeiramente o *respondeo*, para em seguida apresentarmos as respostas às objeções.

Primeiramente, antes de passar à sua explicação, nosso autor apresenta o problema da compreensão em relação a haver três pessoas (plural) significando uma única essência, pois isso é “contrário da natureza dos nomes essenciais” (ST I, q. 29, a. 4, *respondeo*). Pela compreensão errônea a que se poderia chegar, segundo a qual haveria três substâncias independentes na divindade,

foi concedido por decisão conciliar que se usasse por nomes relativos, sobretudo no plural ou com um termo partitivo: por exemplo, as *três pessoas* ou então *outra é a pessoa do Pai, outra a do Filho*. No singular, pode ter sentido absoluto ou relativo (ST I, q. 29, a. 4, *respondeo*).

O autor, portanto, parte do reconhecimento de um problema real de compreensão, frente à complexidade do uso dos termos, que veem de uma insuficiência vocabular diante deste mistério, ou mesmo que este afirme, ao mesmo tempo, duas realidades que costumam se excluir no mundo criado: a unicidade e a pluralidade. Mesmo as possibilidades de uso de

nomes relativos, autorizada pelo Concílio de Nicéia, foi insuficiente, segundo Tomás, para acalmar a crítica dos hereges, ou seja, a reflexão continuou.

Por duas vezes no corpo do artigo, Tomás de Aquino fará referência, mais uma vez, aos hereges. Primeiramente, irá dizer, no primeiro parágrafo do *respondeo*, que o Concílio de Nicéia, de 325 (convocado por problemas com o arinismo), por causa da incompreensão dos hereges, que se falasse de Pessoa divina por nomes relativos. Depois, no quinto e último parágrafo, irá afirmar que a compreensão correta de Pessoa divina, como relação, que acaba de explicar “não fora compreendida antes da crítica dos hereges” (ST I, q. 29, a. 4, *respondeo*). Tivemos ocasião, ao longo de nosso texto, de nos referir às heresias ao longo da história do cristianismo.

Em seguida, Tomás de Aquino apresentará duas possibilidades de compreensão de Pessoa, para aqueles que concebem que este termo em Deus significa tanto essência quanto relação. Para alguns, significaria diretamente a essência (*essentiam in recto*) e indiretamente a relação (*relationem in obliquo*); temos uma razão etimológica para tal compreensão:

A razão é que *persona*, ‘pessoa’ é como dizer *per-se-una*, “por-si-uma”. Ora, a *unidade* concerne à essência, enquanto *por si* implica relação indiretamente. E, de fato, endente-se o Pai como subsistindo por si, enquanto distinto do Filho por sua relação (ST I, q. 29, a. 4, *respondeo*).

Para outros, pessoa significaria diretamente a relação (*relationem in recto*), e indiretamente a essência (*essentiam in obliquo*), “porque na definição de pessoa, *natureza* entra sob forma indireta” (ST I, q. 29, a. 4, *respondeo*). Para Tomás, estes últimos estão mais próximos à verdade. Afirmar que natureza entra de forma indireta na compreensão de pessoa é recordar, como refletira Boécio, que afirma (tradução de Savian Filho): “‘natureza’ é subjacente a ‘pessoa’ e não se pode predicar ‘pessoa’ para além de natureza’ (BOÉCIO, 2005, p. 163)¹¹⁴.

Podemos dizer que a primeira compreensão é mais próxima a das realidades criadas, onde primeiramente se é “por si” para que haja, em seguida, a possibilidade de se relacionar. Sem haver, no entanto, aqui esta distinção entre pessoa humana e divina, Tomás verá na razão de pessoa diretamente relação e indiretamente essência, porque na própria definição sua natureza é apresentada sob forma indireta. Dondaine nos informa que saber se as Pessoas divinas são substância ou relação é um problema do pensamento do século XIII, que aqui é

¹¹⁴ ... *personae subiectam esse naturam nec praeter naturam personam posse praedicari* (BOÉCIO, 2005, p. 281).

retomado por Tomás: (...) *La personne divine, est-ce la substance ? est-ce la relation ? tel est le problème agité surtout au XIII^e siècle, ici repris par saint Thomas. Il s'agit d'assigner dans la Res divina le signifié propre de ce nom divin de Personne* (DONDAINE, 1950, p. 183). Historicamente, ainda segundo Dondaine, temos Tomás discutindo com autores contemporâneos seus, sobre esta compreensão: antes de tudo ele nota a insuficiência das soluções de P. Lombard, Simon de Tournai e Guilherme de Auxerre, sendo este último mais próximo à compreensão de Tomás, por conceber pessoa significar diretamente relação, e não essência, como compreendiam os dois primeiros (cf. DONDAINE, 1950, p. 184). Tomás de Aquino ainda não se refere, claramente, no primeiro parágrafo de seu *respondeo* a uma busca pela compreensão especificamente de Pessoa divina; os problemas que apresenta, como podemos perceber, ainda se referem ao caráter geral da noção de pessoa. Apresentam, no entanto, reflexões que iam em direção à busca da compreensão de sua noção aplicada a Deus.

Passemos, portanto, para a resposta de Tomás, propriamente dita. Em primeiro lugar, explica que “algo pode entrar no significado de um termo menos geral sem entrar no significado do termo mais geral” (ST I, q. 29, a. 4, *respondeo*). Em um exemplo de Tomás, compreendemos que racional está incluso no significado de homem, mas não no de animal; deste modo, não é a mesma coisa buscar o sentido do que seja animal e o sentido do que seja o animal que é o homem. A marca da especificidade do que se busca é dada por nosso autor quando afirma que “(...) uma coisa é buscar o sentido de *pessoa* em geral, outra é de buscar o sentido de *pessoa divina*” (ST I, q. 29, a. 4, *respondeo*).

As distinções que existem em Deus o são de origem, no sentido em que as relações dependem das processões, como pudemos refletir anteriormente. Devido ao caráter simples da divindade (cf. ST I, q. 3), “a relação em Deus não é como um acidente que existe num sujeito; ela é a própria essência divina. Por conseguinte, é subsistente como a essência divina” (ST I, q. 29, a. 4, *respondeo*). As relações em Deus o são por modo de substância; tudo o que existe na natureza divina se identifica com a própria. Temos, portanto, a solução de nosso autor:

De acordo com o que procede, é verdade que o termo *pessoa* significa diretamente a relação, e indiretamente a essência; entretanto, a relação não enquanto relação, mas enquanto significada à maneira de hipóstase. – E assim também *pessoa* significa diretamente a essência, e indiretamente a relação, na medida em que a essência é idêntica à hipóstase, pois a hipóstase em Deus é significada como distinta pela relação. Portanto a relação, significada à maneira de relação, entra de forma indireta na razão de *pessoa* (ST I, q. 29, a. 4, *respondeo*).

É importante recordarmos a importância da compreensão das processões, à qual se liga a reflexão sobre as relações reais em Deus, sem as quais não seria possível chegar a

compreensão de Pessoa divina que lemos em Tomás. Neste sentido, gostaríamos de citar a nota *k* presente na edição utilizada do texto da *Summa Theologiae*, neste artigo, cujo conteúdo já aludimos no início de nossa reflexão sobre este artigo:

(...) A chave dessa difícil explicação é a noção, estabelecida na q. 28, de “relação subsistente”: a Pessoa divina é uma relação e, como tal, distingue-se das outras Pessoas divinas, das quais cada uma é também uma relação, e que lhe é oposta; no entanto, essa relação é subsistente e, enquanto tal, identifica-se à única substância divina, à qual as duas outras também se identificam.

Apresentado o corpo do artigo, passemos, neste momento, às objeções, apenas para observar sua relação com o corpo do texto, para concluirmos nossa reflexão sobre esta questão 29.

A primeira objeção recorre à autoridade de Agostinho; é citada frase do *De Trinitate* agostiniano, onde se lê: “Quando dizemos a pessoa do Pai, não dizemos outra coisa senão a substância do Pai. Pois é em relação a si mesmo que se diz pessoa, e não em relação ao Filho” (ST I, q. 29, a. 4, 1)¹¹⁵. Tomás irá precisar, com certa facilidade, no *ad primum*, que em Deus temos “a relação não por modo de relação, mas por modo de substância, que é a hipóstase (...) não há distinção entre *o que ele é e pelo que ele é*” (ST I, q. 29, a. 4, *ad primum*). A partir do que refletimos no *respondeo*, torna-se clara a solução.

Em segundo lugar, apresenta-se uma objeção que se baseia na questão “o quê?”. Esta interroga sobre a essência; mais uma vez, cita-se Agostinho: “Eles são três que testemunham no céu, o Pai, o Verbo e o Espírito Santo. Se se pergunta: Três o quê? Responde-se: três Pessoas” (ST I, q. 29, a. 4, 2)¹¹⁶. A objeção, que quer identificar pessoa a essência, parece simples de ser contestada. Tomás contra-argumenta no *ad secundum* que a questão “o quê?” pode interrogar sobre: a) a natureza significada pela definição; b) sobre o supósito. O segundo sentido é o utilizado na questão à qual responde Agostinho.

A terceira objeção quer identificar pessoa a substância, partindo da própria definição de Boécio. Tomás simplesmente se refere ao esclarecimento feito no *ad quartum* do artigo anterior, recordando ser Pessoa em Deus “substância individual, isto é, distinta e incomunicável” (ST I, q. 29, a. 4, *ad tertium*). Também se tem em mente, nesta solução, tudo o que pudemos ler no corpo do artigo sobre a identificação das relações à essência divina.

Finalmente, a quarta objeção parte da concepção geral da noção de Pessoa, não problematizando a especificidade desta noção em Deus: “Se, portanto, em Deus significasse a

¹¹⁵ Citação do *De Trinitate* de Agostinho, lib. VII, art. 1.

¹¹⁶ Citação do *De Trinitate*, C. 4: ML 42, 940; c. 6: ML 42, 943 sq. Acrescentamos a observação de Dondaine: *Saint Augustin n'a jamais cite ce v. de la 1e Épître de saint Jean. Saint Thomas abrège ici P. Lombard, qui insère ce v. dans ses citations d'Augustin* (DONDAINE, 1950, p. 183-184).

relação, pessoa se atribuiria de maneira equívoca a Deus, aos homens e aos anjos” (ST I, q. 29, a. 4, 4). Tomás responderá no *ad quartum* que não se pode atribuir de modo unívoco nem equívoco algo a Deus e as criaturas, igualmente. Antes, recorda que “a diversa razão dos termos menos gerais não é ocasião de equívoco nos mais gerais” (ST I, q. 29, a. 4, *ad quartum*).

Conclusão

Após o labor destas páginas, retomamos aqui as principais conclusões que o leitor pôde obter ao ler esta pesquisa; como tal leitura, feita a partir de um texto tão aberto a várias interpretações, por ser argumentativo e extenso, se abre a várias interpretações, indexaremos nesta conclusão o que pudemos pessoalmente vislumbrar ao longo da pesquisa.

Um primeiro elemento importante é o de se olhar para a tríade das questões 27, 28 e 29 como uma unidade; 27 e 28 são propedêuticas à compreensão de 29, mas as três se sustentam, dependendo dos elementos umas das outras para a inteligência do tema sobre o qual se discursa aqui.

Um fator importante para se concluir pela unidade das três questões é o prólogo da questão 27, interessante não somente a esta pequena unidade, mas à compreensão de todo texto.

O estudo do texto da *Summa Theologiae* faz o leitor pensar sobre suas possibilidades de organização. Pudemos observar que a proposta feita, no século XX, por Marie-Dominique Chenu continua com bastante força, a ponto de seus críticos, no final, apresentarem mais elementos de proximidade com o esquema *exitus-reditus*, acolhido, não inocentemente, do neoplatonismo, proposto por Chenu. A força da argumentação de Chenu repousa na leitura que faz baseada nos próprios textos de Tomás de Aquino.

Também pudemos concluir, nesta pesquisa, que a confissão de um credo não foi, para Tomás de Aquino, fator de tolhimento de sua busca filosófica; pelo contrário, os elementos da revelação cristã apresentaram a Tomás de Aquino instigantes questões que ele enfrentou com generosidade e, ao mesmo tempo, humildade, por ter ciência da natureza diversa do mistério sobre o qual refletia.

Pudemos apresentar ao longo deste texto as fontes de Tomás; impressiona-nos a diversidade das mesmas e a busca incessante de aprofundamento, para a qualidade de suas argumentações. No plano filosófico, Aristóteles é autoridade incontestavelmente mais utilizada pelo Aquinate. Isso não significa que o uso que fez de tantas outras autoridades, para apoiar seu raciocínio (Bíblia e Padres da Igreja) também não tenham cunho filosófico (para além de meramente confessionais). A inteligência da argumentação de Tomás se nos foi apresentada ao longo dos diversos comentários que pudemos fazer de cada um dos artigos das três questões que estudamos.

As processões são o primeiro passo para a compreensão das Pessoas trinitárias. Sobre esta ação (as processões), interna no mistério divino, repousam (e dela dependem) as relações, reais e de origem. Não se pode intercambiar esta ordem em Tomás de Aquino, como se poderia fazer com outros autores medievais. Justamente por serem duas as processões (a geração e a processão do amor), compreendidas a partir da inteligência e da vontade, elas indexarão o número de relações reais entre as Pessoas trinitárias.

Os nomes que Tomás apresentará a cada uma das duas processões quer guardar a unicidade de cada Pessoa, desde já. O desafio da reflexão sobre este tema está em apresentar, ao mesmo tempo, uma unicidade inquebrantável e uma diversidade de Pessoas no seio de uma mesma realidade, o mistério de Deus.

Não temos no interior deste mistério relações de razão, mas reais, utilizando-nos, com Tomás, do instrumental aristotélico. Estas relações não podem ser acidentais, pois, se o fossem, feririam a unicidade de um ser que é ato puro, sem sucessão.

Como já afirmamos, o número das processões limita o das relações, pois estas estão baseadas nas primeiras; não há contradição, mas razoabilidade, no discurso sobre este mistério que, em si, ultrapassa qualquer compreensão humana.

Se a conceituação clássica de Boécio servirá bem para a caracterização das criaturas racionais, apresenta problemas quando a aplicamos a Deus. Por isso, tendo apoio em sua leitura de Ricardo de São Victor (para o qual Pessoa, em Deus, significa “a existência incomunicável da natureza divina” – cf. *ST I*, q. 29, a.4, *ad quartum*), Tomás de Aquino irá explorar a reserva de sentido do texto boeciano, “abrindo-o” à aplicação ao mistério divino. Assim, em Deus, “substância individual de natureza racional” assim se compreende, na releitura dos componentes da definição: “substância” como “existir por si”, “individual”, como “incomunicável”, “natureza racional”, como “natureza intelectual geral”. A compreensão que incluía materialidade e conhecimento discursivo não se aplica a Deus. Os mesmos termos, porém, podem ser corretamente aplicados ao mistério do Deus trinitário, se corretamente interpretados.

O árduo caminho trilhado por Tomás de Aquino possibilita, a partir de sua definição, agora aplicável ao mistério divino, dar prosseguimento à sua reflexão nas demais partes de seu texto.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Textos principais

BOÉCIO. *Escritos (Opuscula Sacra)*. Tradução, estudos introdutórios e notas de Juvenal Savian Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

ED. LEON. *Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, cura et studio fratrum ordinis praedicatorum, Romae, 1882sq.

SAINT THOMAS D'AQUIN. *Somme Théologique*. La Trinité 1^o tome. Traduction Française par H.-F. Dondaine. Paris/Tournai/Rome : Editions de la Revue des Jeunes. Desclée et cie, 1950.

S. TOMASSO D'AQUINO. *La Somma Teologica*. Vol. III. La SS. Trinità (qq. 27-43). Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1988.

_____. *Somme Théologique*. La Trinité 2^o tome. Traduction Française par H.-F. Dondaine. Paris/Tournai/Rome : Editions de la Revue des Jeunes. Desclée et cie, 1950.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Vol. I. São Paulo: Loyola, 2001.

TOMÁS DE AQUINO. *O ente e a essência*. Tradução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Apresentação de Francisco Benjamin de Souza Neto. Petrópolis: Vozes, 2008.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teología II*. Madrid: Biblioteca de los Autores Cristianos (BAC), 1956.

BÍBLIA DE JERUSALÉM, A. São Paulo: Paulus, 2000.

Comentadores

CHENU, Marie-Dominique. *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin*. Paris/Montreal : Vrin/Institut d'études médiévales, 1954.

DENZINGER, Henrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral / Henrich Denzinger*. Tradução: José Marino e Johan Konnings. São Paulo: Paulinas/Ed. Loyola, 2007.

EMERY, Gilles. *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*. Paris : Les Éditions du Cerf, 2004.

_____. *La Trinité: Introduction théologique à la doctrine catholique sur Dieu Trinité*. Paris : Les Éditions du Cerf, 2009.

GARDEIL, Henri-Dominique. *Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino*. Vol. 1. São Paulo: Paulus, 2013.

GRABMANN, Martinho. *Introdução à Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*. Petrópolis: Editora Vozes, s/d.

HAYEN, André. *Saint Thomas d'Aquin et la vie de l'Église*. Paris : Desclée de Brouwer, 1952.

LADARIA, Luis F. *O Deus vivo e verdadeiro*. O mistério da Trindade. São Paulo: Loyola, 2005.

LAFONT, Ghislain. *Structures et méthode dans la Somme Théologique de Saint Thomas d'Aquin*. Paris : Desclée de Brouwer, 1960.

PINTO DE OLIVEIRA, Carlos Josaphat. *Paradigma teológico de Tomás de Aquino*. São Paulo: Paulus, 2012.

RIBEIRO DO NASCIMENTO, Carlos Arthur. *Um mestre no ofício, Tomás de Aquino*. São Paulo: Paulus, 2011.

RICHARD DE SAINT-VICTOR. *La Trinité*. Sources Chrétiennes, 63. Paris : du Cerf, 1959.

SECKLER, Max. *Le salut et l'histoire. La pensée de saint Thomas d'Aquin sur la théologie de l'histoire*. « Cogitatio Fidei ». Paris : du Cerf, 1967.

TORREL, J. P. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino. Sua pessoa e sua obra*. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. *Santo Tomás de Aquino: Mestre espiritual*. São Paulo: Loyola, 2008.

WÉBER, Edouard-Henri. *La personne humaine au XIIIe siècle : l'avènement chez les maîtres parisiens de l'acception moderne de l'homme*. Paris : Vrin, 1991.

Artigos e capítulos de livros

BAILLEUX, Émile. « La création, oeuvre de la Trinité, selon saint Thomas » in REVUE THOMISTE (Janvier-Mars, 1962), pp. 27-50.

BRUNEAU, A.-J. « A propos de l'analogie » in REVUE THOMISTE (Janvier-Mars, 1962), pp. 91-95.

DEMERS, G. E. « Les divers sens du mot *ratio* au Moyen Âge » in *Études d'Histoire littéraire et doctrinale du XIIIe siècles*. Paris : Vrin/ Ottawa : Institut d'études médiévales, 1932, pp. 105-139.

DURAND, Emmanuel. « Le Père en as relation constitutive au Fils selon saint Thomas d'Aquin » in REVUE THOMISTE, CXV anée, T. CVII, n. 1 (Janvier-Mars 2007), p. 47-72.

EMERY, Gilles. « Trinité et création: Le principe trinitaire de la création dans les commentaires d'Albert le Grand, de Bonaventure et de Thomas d'Aquin sur les *Sentences* ». in REVUE DE SCIENCES PHILOSOPHIQUES ET THÉOLOGIQUES. 79 (1995), p. 405-430.

GUGGENBERGER, A. « Personne » in *Encyclopedie de la foi*. Paris : du Cerf, 1966, pp. 425-437.

NICOLAS, Marie-Joseph. “Introdução à *Suma Teológica*” in TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Vol. I. São Paulo: Loyola, 2001, pp. 23-68.

NICOLAS, Jean-Hervé. “Os três que são o Deus único” in TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Vol. I. São Paulo: Loyola, 2001, pp. 497.

MANSION, Suzane. “A primeira doutrina da substância: a substância segundo Aristóteles”. In ZINGANO, Marco (org). *Sobre a Metafísica de Aristóteles*. São Paulo: Odysseus Editora, 2009.

PERRIER, Emmanuel. « Théologie trinitaire sive contemplation trinitaire ». in REVUE THOMISTE, CXV anée, T. CVII, n. 3 (Janvier-Mars 2007), p. 419-427.

PUTALLANZ, François-Xavier. “Introdução” in GARDEIL, Henri-Dominique. *Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino*. Vol. 1. São Paulo: Paulus, 2013, pp. 5-18.

RIBEIRO DO NASCIMENTO, Carlos Arthur. “Introdução” in TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teologia*. Primeira Parte. Questoes 84-89. Uberlândia: EDUFU, 2006, pp. 9-40.

SAVIAN FILHO, Juvenal. “Introdução” in BOÉCIO. *Escritos (Opuscula Sacra)*. Tradução, estudos introdutórios e notas de Juvenal Savian Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2005, pp. 3-115.

WIPPEL, John F. “Metaphysics” in *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp. 85-127.

Dicionários

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Edição revista e ampliada. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

DICIONAIRE DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE (tomes I, V, X, XI). Paris : Letouzey et Ané, 1908.

FERRATER MORA, José. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 1998.

PATAR, Benoît. *Dictionarie des philosophes médiévaux*. Longueuil : Fides, Presses Philosophiques, 2006, pp. 367-368.

Internet

SAINT AUGUSTIN. *De Trinitate*. Site : Jesusmarie : <http://jesusmarie.free.fr/augustin.html>.